



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

2/2018

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica

63/2
July – December 2018
Issue DOI:10.24193/subbtref.68.2

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai

Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board

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

EDITOR-IN-CHIEF:

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

EXECUTIVE EDITOR:

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

REFEREES:

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

EDITORIAL ASSISTANT:

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

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

ANUL / YEAR LXIII. (2018)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
63/2

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

Contents – Sumar

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
Lehel LÉSZAI: The Synoptic Gospels ♦ Evangheliile sinoptice	7
Krisztián KOVÁCS: From the Altar-piece from Mittenwalde to the Matthew-Passion: Theological implication in Paul Gerhardt's hymn „O, Sacred Head, Now Wounded” ♦ De la altarul din Mittenwald la Matthäuspasion. Implicațiile teologice ale imnului lui Paul Gerhardt: „O Haupt voll Blut und Wunden”.	21
Dinu MOGA: The importance of the doctrine of the Trinity in Reformed Theology ♦ Importanța doctrinei Sfântei Treimi în teologia reformată	35
Tamás NÉMETH: The Relationship between Philosophy and Theology ♦ Relația dintre filosofie și teologie	58
Béla BOHÁCS: The Independent Hungarian Greek Catholic Protopresbyteral District in Slovakia ♦ Protopiaatul greco-catolic maghiar independent din Slovacia	70
Gábor J. LÁNYI: The Origins and Nature of Wolfgang Musculus Dusanus' (1497–1563) Political Theology ♦ Originile și natura teologiei politice ale lui Wolfgang Musculus Dusanus (1497–1563)	86
Olga LUKÁCS: The Irenic Influence of David Pareus over the Hungarian Protestant Churches ♦ Influența irenică a lui David Pareus asupra bisericilor protestante	105

Judit BOGNÁRNÉ KOCSIS: Characteristics of Education and Harmonic Social Relations According to Calvinist Values ♦ Caracteristicile educației și relațiilor sociale armonioase conform valorilor reformatе	120
Lajos KIRÁLY: Interactions between Music and Brain Function ♦ Interacțiunile dintre muzică și funcțiile creierului	137
Mónika KRASZNAY: Approaching Unity through Emptiness (Self-emptying): Dialogue between Quantum Physics, Religions and Ourselves. ♦ Abordarea unității prin goliciune (auto-golire): dialogul dintre fizica cuantică, religii și noi înșine	152
Balázs SIBA: Christian Education for a Generation of Amusement ♦ Educația religioasă pentru generația amuzamentului	171
Timea BENKŐ: Albert Szenci Molnár: Psalterium Ungaricum – Word of God sung in Hungarian? ♦ Szenczi Molnár Albert: Psalterium Ungaricum – Cuvântul cântat al lui Dumnezeu în limba maghiară?	183
Olga LUKÁCS: Book review ♦ Recenzie de carte (Lányi Gábor: A reformáció örökségében élve. A reformáció hatása a teológiai oktatásra.)	197
Alpár NAGY: Book review ♦ Recenzie de carte (Visky S. Béla: Megtartó ismeret)	202
Tünde SZABÓ: Book review ♦ Recenzie de carte (Joachim Bauer: „A testünk nem felejt – Kapcsolataink és életmódunk hatásai génjeink és idegrendszerünk működésére”)	205
Fănel ȘUTEU: <i>Reformationstag 500</i> . International symposium in Bucharest: “The Protestant Reformation. History, Reception, and Influences”	209
Útmutató szerzőinknek	213
Instructions for Authors	215

LXIII. ÉVFOLYAM (2018)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
63/2

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

Tartalomjegyzék

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	5
LÉSZAI Lehel: A szinoptikus evangéliumok	7
KOVÁCS Krisztián: A mittenwaldi oltárképtől a Máté-passióig. Teológiai implikációk Paul Gerhardt Ó, Krisztusfő, te zúzott énekében	21
MOGA Dinu: The importance of the doctrine of the Trinity in Reformed Theology	35
NÉMETH Tamás: Teológia és filozófia	58
BOHÁCS Béla: A magyar görögkatolikus esperesi kerület Szlovákiában	70
LÁNYI J. Gábor: The Origins and Nature of Wolfgang Musculus Dusanus' (1497–1563) Political Theology	86
LUKÁCS Olga: David Pareus irénikus hatása a magyar protestáns egyházakra	105
BOGNÁRNÉ KOCSIS Judit: Characteristics of Education and Harmonic Social Relations According to Calvinist Values	120
KIRÁLY Lajos: A zene és az agyműködés kölcsönhatásai	137
KRASZNAY Mónika: Az egység megközelítése az ürességen (önkiüresíté-sen) keresztül: párbeszédben a kvantumfizikával, a vallásokkal és egymással	152
SIBA Balázs: Christian Education for a Generation of Amusement	171

BENKŐ Timea: Szenczi Molnár Albert: Psalterium Ungaricum – Isten énekelt igéje magyarul?	183
LUKÁCS Olga: Könyvismertetés (Lányi Gábor: A reformáció örökségében élve. A reformáció hatása a teológiai oktatásra.)	197
Alpár NAGY: Könyvismertetés (Visky S. Béla: Megtartó ismeret)	202
Tünde SZABÓ: Könyvismertetés (Joachim Bauer: „A testünk nem felejt – Kapcsolataink és életmódunk hatásai génjeink és idegrendszerünk működésére”)	205
Fănel ȘUTEU: <i>Reformationstag 500</i> . International symposium in Bucharest: “The Protestant Reformation. History, Reception, and Influences”	209
Útmutató szerzőinknek	213
Instructions for Authors	215

*Lészai Lehel*¹

A szinoptikus evangéliumok

The Synoptic Gospels.

According to some scholars, the synoptic problem perhaps remains an eternal enigma, but this does not affect the gospels' interpretation. The fact is that modern research of the Scriptures raises more and more questions which cannot be answered at once. Today, even the 'two-document' hypothesis is regarded as antiquated. It is probable that the gospels were formed in parallel and they exercised mutual influence. The earliest versions were in circulation and thus played an important role in the formation of the other ones. The priority of Mark is verified by the following arguments: Mark's material mostly appears in Matthew and Luke, the last two evangelists often omit Mark's material, but even the omissions differ from each other; Matthew and Luke follow Mark in order; Mark seems to be more precise when he presents Jesus' humanity, and he speaks more openly about the disciples' lack of comprehension; Mark's style seems to allude to the account of an eyewitness. Matthew and Luke differ in their genealogy but their materials correspond with each other from the point where Mark starts his gospel. After examining the language of Mark's gospel, the congruence of content, wording and structure with Matthew's and Luke's gospel, on the basis of the above-mentioned arguments, we conclude that Mark's priority is most likely. In connection with this, it has to be said that the 'two-document' hypothesis is probably the answer to the synoptic problem, adding to it that the process of permeation and borrowing was much more flexible in the formation time of the gospels, than it was thought earlier.

Keywords: synoptic, gospel, hypothesis, 'two-document', priority.

A szinoptikus evangéliumok

Nagyon korán megfigyelték, hogy az első három evangélium sok vonatkozásban hasonlít egymásra, ezért a szinoptikus² (συνοπάω = együttlátó, együttnéző, együtszemlélő) elnevezést kapta. E. Basil Redlich így ad hangot ennek a felismerésének: „*Hogyha az olvasó*

¹ Egyetemi előadótanár, BBTE Református Tanárképző Kar, email: csemetel@yahoo.com.

² Oscar CULLMANN: *The New Testament. An Introduction for the General Reader*. Trans. Dennis Pardee, SCM Press Ltd, London, 1968. 29.

összehasonlítja ezt a három evangéliumot – akár az angol fordítást is –, lehetetlen nem észrevennie a jelentős számú nyelvi megegyezést.”³

Ehhez hasonló véleményt fogalmaz meg William Barclay is, amikor azt írja tanulmányában, hogy „[s]enki sem olvashatja az első három evangéliumot anélkül, hogy észrevenné a közöttük fennálló hasonlóságot.”⁴

1. Történeti visszatekintés

Először J. J. Griesbach használta 1776-ban a ‘szinopszis’ kifejezést, és ő maga szerkesztette a *Synopsis Evangeliorum Matthaei Marci et Lucae una cum iis Johannis pericopis...* című könyvet, amely először helyezte egymás mellé az evangéliumok szövegét.⁵ A legtöbb szinopszis J. J. Griesbach úttörő munkáját követi, tőle csak abban térnek el, hogy miként állították párhuzamba János evangéliumával, és miként használták a fontosabb idézeteket az apokrifus irodalomból és a patrisztikából. Az egyetlen nagyobb kivételt W. G. Rushbrooke képezi, aki 1880-ban kiadott, *Synopticon, An Exposition of the Common Matter of the Synoptic Gospels* című munkájában a két forrás-elméletet úgy próbálta kiabrázolni, hogy különböző betűtípusokat és színeket használt az eltérő forrásból származó szószerinti megegyezések kifejezésére. Schmiedel – igaz ugyan, hogy ő mind a négy evangéliumra gondolt – költőien fejezte ki az evangéliumok egymásra való utalását, amikor szinopszisának *Az evangéliumok szimfóniája* címet adta. Rosenstock-Huessy szociálfilozófus úgy képzelte el az evangéliumokat az egyház szolgálatában, mint Jézus ajkait.

A hasonló vonások közül meg kell említeni először az azonos idő- és földrajzi keretet. Az első három evangélium esetében Keresztelő János jelentkezését követi Jézus fellépése és igehirdetése, mely egy esztendei időkeretbe van betagolva. Jézus Galileában és környékén működik, mielőtt Jeruzsálem felé indul. Másodszor: a három evangéliumban találunk többé-kevésbé megegyező leírásokat, melyek elrendezése részben azonos források használatát sejteti. Végül pedig olvashatók teljesen egyforma szövegrészek,⁶ melyek minden kétséget kizáróan bizonyítják, hogy ugyanabból a forrásból merítettek, és/vagy egymás művét ismerve szövegezték meg a nevüket viselő evangéliumokat.

³ E. Basil REDLICH: *Synoptic Gospels*. Longmans, Green and CO, London–New York–Toronto, 1936. 13.

⁴ William BARCLAY: *The First Three Gospels*. SCM Ltd, London, 1966. 117.

⁵ William Reuben FARMER: *Synopticon*. University Press, Cambridge, 1969. vii.

⁶ BUDAI Gergely – HERCZEG Pál: *Az Újszövetség története*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1985. 100.

A sok hasonlóság ellenére megfigyelhetők azonban az eltérések is. E. Basil Redlich egy egész fejezetet szentelt ezeknek a különbségeknek: „Kutatásunk során azokra az eltérő vonásokra fogunk figyelni, amelyek a három-evangélium problémakörében jelentkeznek, nevezetesen azokra, amelyek megtalálhatók, amikor összehasonlítjuk Máté, Márk és Lukács evangéliumát.”⁷

Nem tagadható, hogy a szinoptikus evangéliumoknak más a stílusa és a szókincse. Ezenkívül találunk olyan részeket, amelyek szerepelnek az egyik vagy másik evangéliumban, de hiányoznak a másik kettőből (*proprietas*), vagy szerepelnek két evangéliumban, de hiányoznak a harmadikból. Végül pedig a felismerhetően hasonló anyagot is másképp jeleníti meg Máté vagy Lukács. A hasonlóság és az eltérés is az első három evangélium esetében arra ösztönöz bennünket, hogy együtt szemlélve, szinopszisban vizsgáljuk a velük kapcsolatosan felvetődő kérdéseket.

2. Különböző megközelítési kísérletek

Az évszázadok folyamán sokan foglalkoztak a szinoptikus evangéliumokkal, és próbáltak minél közelebb kerülni a történelmi valósághoz. A korai egyházatyák többsége (Papias, Irenaeus, Kelemen, Tertullianus, Origenes, Eusebius, Hieronymus és Augustinus) úgy tekintett Márk evangéliumára, mint amely Péter igehirdetésére épült, és Máté evangéliuma után keletkezett.⁸ Ennek ellenére az egyházatyák sokkal többet törődtek a kanonikus könyvek ihletettségével, mint azok egymástól való irodalmi függésével.⁹ Kálvin János elfogadta Máté elsőségét, és párhuzamosan tárgyalta az adódó kérdéseket *Evangéliumi harmónia. Magyarázat a Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához* című művében.¹⁰ Az említett egyházatyák véleményét osztotta Lucien Cerfaux azzal a kiegészítéssel, hogy Márk evangélista ismerte a Máté írásának arámi nyelvű protoevangéliumát.¹¹ Több feltételezés is született, melyekkel megpróbálták oldani a szinoptikus evangéliumok kialakulásának történetét. Ezek közül csupán a legkorábbiakat említjük meg.

a. A hagyományelmélet feltevése szerint (J. C. L. Gieseler 1818-ban és J. C. Herder

⁷ REDLICH: *Synoptic*... 40–41.

⁸ Peter M. HEAD: *Christology and the Synoptic Problem*. University Press, Cambridge, 1997. 29.

⁹ FARKASFALVY Dénes: *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez*. Szent István Társulat, Budapest, 1994. 115.

¹⁰ KÁLVIN János: *Evangéliumi harmónia I. Magyarázat a Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*. Ford. Rábold Gusztáv, I. kötet. [S. n.], Kolozsvár, 1939. 3.

¹¹ Lucien CERFAUX: *The Four Gospels*. Trans. Patrick Hepburne-Scott. Darton, Longman & Todd Ltd, London, 1960; reprint, Darton, Longman & Todd Ltd, London, 1969. 28–29 (A lapszámok az utánnyomott példányból valók).

1796-ban, majd 1797-ben) az evangéliumokat elsődlegesen vagy teljesen szájhagyomány útján örökítették át a következő nemzedékek számára.¹² A szájhagyomány anyagát dolgozták fel az evangéliumok szerzői, de mivel a szájhagyomány egy állandó változásban levő anyagot görget, ezért eltérő vidékeken, különböző évtizedek során másképpen alakult a hagyományozott anyag, és ennek köszönhetőek az eltérések is az evangéliumok híradásában. A történetek arámi nyelven terjedtek szájról szájra, majd pedig görög nyelven rögzítették az egyes evangéliumokban.

b. Az ősevangélium-elmélet¹³ szerint (G. E. Lessing 1776-ban és 1778-ban, majd J. G. Eichhorn 1794-ben) létezett egy arámi nyelvű ősevangélium (az Evangéliumi Tanulmányok Jeruzsálemi Iskolája /*Jerusalem School of Gospel Studies*/ egy eredeti héber evangéliumi forrást feltételez), amelyet ismertek és felhasználtak az evangéliumok szerzői az örömhír megszövegezése során. Ebből vagy részleteket vettek át, vagy fordították a szövegét, időnként pedig átdolgozták, összevetették más forrásokkal, és így alakultak ki az evangéliumok. Előrelépést jelentett az előbbi hipotézishez viszonyítva, hogy már nem szájhagyományt tételeztek fel, hanem egy összöveget, melyhez akárki hozzáférhetett.

c. A töredékelmélet (F. D. E. Schleiermacher 1832-ben) valamelyest hasonlít a hagyományelmülethez, csak hogy nem szájról szájra terjedő, hanem lejegyzett anyagot feltételez. Ennek megfelelően már Jézus korában rövidebb-hosszabb feljegyzéseket készítettek a Mestertől elhangzó beszédekről, a cselekedeteiről és csodáiról. Az evangéliumírók ezeket a töredékeket gyűjtötték össze és rendezték – mindegyik a maga teológiai látása és a gyülekezete érdekei szerint – összefüggő történetté. Egyes töredékeket mindhárman használták, másokat csak ketten vagy éppenséggel egy közülük.

d. A használatelmélet újat hozott az első három próbálkozáshoz képest. Míg az előzőek azt feltételezték, hogy az evangéliumok egymástól függetlenül keletkeztek, addig a használatelmélet éppen ennek az ellenkezőjét tartalmazta. A kölcsönösség gondolata többféleképpen nyilvánult meg. Egyesek azt hangoztatták, hogy Máté evangéliuma született meg először, ezt foglalta össze Márk, majd Lukács mindkettőt figyelembe vette. Innen eredne az evangéliumok sorrendje az Újszövetségben. J. J. Griesbach heves vitákat váltott ki azt állítván, hogy Máté és Lukácsé az elsőbbség, Márk pedig azok kivonata. Karl

¹² J. C. L. GIESELER: *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*. W. Engelmann, Leipzig, 1818. 53–111; J. A. T. ROBINSON: *Redating the New Testament*. SCM, London, 1976. 93–94; R. T. FRANCE: *Matthew: Evangelist and Teacher*. Paternoster, Exeter, 1989. 41–46.

¹³ H. MARSH: *A Dissertation on the Origin and Composition of our Three First Canonical Gospels*. J. Burges /for University Press/, Cambridge, 1801. 194–211; J. CHAPMAN: *Matthew, Mark and Luke: A Study in the Order and Interrelation of the Synoptic Gospels*. Ed. J. M. T. Barton. Longmans, Green, London, 1937. 181–199.

Lachmann óta a biblikus teológusok között leginkább elterjedt vélemény a Márk elsőbbségét tartja valóságúnak; a másik két evangélista pedig Márkra épített. Ezt a véleményt támadja William R. Farmer, amikor szociológiai érvekre hivatkozva próbálja bizonyítani, hogy az 1870–1880 közötti periódusban a Németország és a Vatikán között dúló kultúrharca és a birodalmi érdekekre lehet visszavezetni a Márk elsőbbségének hangoztatását.¹⁴

e. A két forrás-elmélet (Karl Lachmann 1835-ben és H. J. Holtzmann 1863-ban) áll talán a legközelebb a valósághoz. H. J. Holtzmann is vallotta, hogy az evangéliumok nem láthattak napvilágot egymástól függetlenül. Ugyanazokat a forrásokat kellett használniuk, melyek közül első volt Márk evangéliuma, de azon kívül létezhetett egy másik anyag is, amely Jézus beszédeket, vagy mondásokat foglalt magába.¹⁵ Ebből a két forrásból merítve jött létre Máté és Lukács evangéliuma. Vita folyik arról is, hogy a ma ismert Márk evangéliumát használták-e fel, vagy pedig ennek egy korábbi változatát. Márk evangéliumának anyaga megtalálható Máténál és Lukácsnál is, ugyanakkor a beosztás is rokonságot mutat. Ennek a ténynek a legvalószínűbb magyarázata a Márkra való építést feltételezi. Márk nyelve a legegyszerűbb és a legközelebb áll a Jézus által is beszélt arámiához, amely szintén súlyos érvenként nyom a latba Márk elsőségét illetően. Máté és Lukács használhatták a Q-forrást (a német *Quelle*-ből származik, ami forrást jelent, és az úgynevezett *Beszédgyűjteményt*, vagy *Logia*-forrást jelöli¹⁶), melynek más példányai kerülhettek a két evangélista kezébe, és ez magyarázná az eltéréseket kettejük között. Ezt a feltételezést hevesen tagadja Burnett Hillman Streeter, azt állítván, hogy a Q^{Mt.} és Q^{Lk.} (a Q-forrás két különböző változata) nem megfelelő magyarázat a Máté és Lukács evangéliumának Márkban meg nem lelhető külön anyagának eredetére. Ezért szerinte a négy forrás-elmélet (az Antiókhiahoz kötődő Q-, a Cézaráához kapcsolódó L-, a Jeruzsálemhez kötődő M-forrás és a Rómaához kapcsolódó Márk) sokkal jobban megválaszolja az felvetődő kérdéseket.¹⁷ William Barclay továbbmegy, és feltételez egy I- (*Infancy stories*) forrást is, mely a Márk, Q- és L-forrás mellett meghatározta a Lukács evangéliumának létrejöttét.¹⁸

¹⁴ William R. FARMER: *State Interesse and Markan Primacy: 1870–1914*. In: Henning Graf REVENTLOW – William FARMER (szerk.): *Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850–1914*. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 192.) Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995. 15–49.

¹⁵ A. J. F. KLIJN: *De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament*. Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht en Antwerpen, 1974. 27.

¹⁶ BUDAI és HERCZEG: *Az Újszövetség...* 102.

¹⁷ Burnett Hillman STREETER: *The Four Gospels. A Study of Origins. Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship and Dates*. Macmillan & CO Ltd, London, 1964¹¹. 223–270.

¹⁸ BARCLAY, *The First...* 148.

f. Rudolf Bultmann, Martin Dibelius és Karl Ludwig Schmidt a formatörténeti módszerrel remélték megoldani elődeik próbálkozásait a szinoptikus kérdésre vonatkozóan.¹⁹ Feltételezték, hogy a jó hír szájhagyomány útján vagy az írásbeli feljegyzések útján vagy pedig mindkettő segítségével jutott el az evangélistákhoz. Ők aztán összegyűjtötték a fellelhető anyagot, majd különböző szempontok szerint rendszerezték és megfogalmazták azt. Ennek megfelelően az evangélium szerzői inkább szerkesztői munkát végeztek, mely alkalmával változtatásokat hajtottak végre a hozzájuk eljutott anyagon. R. Bultmann szerint a kérészma határozta meg őket döntéseikben, M. Dibelius szerint viszont a kultusz. A formatörténeti módszer hívei mindenképpen a *Sitz im Leben*ben (élethelyzet), az áthagyományozás folyamatában és nem a források milyenségében keresik azt a tényezőt, mely meghatározta az evangéliumok létrejöttét.

3. A szinoptikus kérdés

Az évszázadokat felölelő vitában józanul vélekedett Ned B. Stonehouse, amikor azt állította, hogy „[a] szinoptikus evangéliumok valós eredetének kérdése magának Jézus Krisztusnak az evangéliumokhoz való viszonyában keresendő. Azt kell kutatni, hogy végső sorban az evangéliumok neki köszönhetik-e létüket és vajon azért olyanok amilyenek, mivel Jézus az volt, aki volt és azt tette, amit tett.”²⁰

Tanulmányában említést tesz két egymásnak ellentmondó irányzatról. Az egyik csoportot azok képezik, akik a folytonosságot hangsúlyozzák, mivel számukra Jézus a keresztyénség alapítója, és ezáltal az evangéliumok létrejötte is tőle függ. A másik csoport tagjai tagadják a folytonosságot, mert nagy szakadékokat vélnek felfedezni aközött, ami Jézus volt, amit Jézus mondott, szándékozott, és az ősegyház hite között, mely a Krisztus feltámadásában való hit erősödésekor Palesztinában jelentkezett először, majd pedig határain túl is. A második csoport ennek a közösségnek tulajdonítja az evangéliumok létrejöttét, és úgy tekint azokra, mint az ősegyház hitének, felfogásának a megfogalmazására. E vélemény legkiemelkedőbb hangoztatói Adolf Harnack, Ferdinand Christian Baur, David Friedrich Strauss, Wilhelm Wrede, Albert Schweitzer és Rudolf Bultmann. Ugyanerről a csoportról így vélekedik L. Johnston a Lucien Cerfaux könyvéhez írt bevezetőjében:

¹⁹ Willi MARXSEN: *Az Újszövetség mint az egyház könyve*. Ráday Kollégium Kiadványai, Budapest, 1983. 51–54.

²⁰ Ned B. STONEHOUSE: *Origins of the Synoptic Gospels*. The Tyndale Press, London, 1963. 146.

„Egyesek azt állítják, hogy az egyház hite hozta létre az evangéliumokat; az evangéliumok csodálatos legendák, kegyes képzelgések, amelyekben az egyház kifejezte vezetői iránti hűségét. Ezek után letarolják az evangéliumok szilárd építményét megkísérelvén visszajutni a hit Krisztusa mögött található történeti Krisztushoz. Amikor azonban úgy tűnik, hogy kotnyeleskedésük folytán az épület romba dől és kezdi őket is elborítani, akkor azzal vigasztalják magukat, hogy végül is csupán a hit számít – mint azok az emberek, akiknek a feje felett olyan tető lenne, amelyet semmi sem támaszt alá.”²¹

A formatörténeti és szerkesztéstörténeti módszerek tárgyalása után említés történik a fejezet végén a történeti-bibliai módszerről, amelyet részben tükröz a fenti idézet hangvétele.

A múlt század közepe táján a legtöbb újszövetséges tudós a két forrás-elméletet fogadta el a szinoptikus kérdés alapvető megoldásának. Ennek eredete a 19. század közepéig nyúlik vissza, C. H. Weisse (*Die evangelische Geschichte*, 1838), C. G. Wilke (*Der Urevangelist*, 1838) és H. J. Holtzmann (*Die synoptischen Evangelien*, 1863) dolgozta ki Németországban. Később olyan neves tudósok járultak hozzá fejlődéséhez, mint B. Weiss (*Zur Entstehungsgeschichte der drei synoptische Evangelien*, 1861 és *Die Quellen der synoptischen Überlieferung*, 1908), P. Wernle (*Die synoptische Frage*, 1899) és B. H. Streeter (*The Four Gospels*, 1924). A felsoroltak több-kevesebb eltéréssel Márk elsősége mellett foglaltak állást Máté és Lukács evangéliumával szemben, azt állítván, hogy e két utóbbi egymástól függetlenül használta Márkot és a Q-nak nevezett logion-forrást. Ebből származik a két forrás-elmélet elnevezés.²²

A tizenkilencedik században a két forrás-elmélet végig versengett az elismerésért a népszerűbb Griesbach-elmélettel. J. J. Griesbach azt feltételezte, hogy Márk használta Mátét és Lukácsot írás közben, ezért elméletét két evangélium-elméletnek is nevezik. Egy negyedszázaddal korábban H. Owen az *Observations on the Four Gospels* (1764) című művében már javasolta ezt a megoldást. Az elméletet végül J. J. Griesbach (*Commentatio*, 1789-1790) és tanítványa, W. M. L. de Wette (*Lehrbuch der historisch-kritischer Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, 1826, 1848⁵, 1860⁶) fogalmazta meg. Ezt a véleményt osztották a tizenkilencedik század során H. E. G. Paulus (*Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das neue Testament*, 1804-1805), H. Saunier (*Ueber die Quellen des Evangeliums des Marcus*, 1825), F. Sieffert (*Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, 1832), K. R. Köstlin (*Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien*, 1853) és F. Bleek (*Einleitung in das Neuen Testament*, 1862, és

²¹ CERFAUX: *The Four...* XV.

²² Charles Kingsley BARRETT: Q: A Reexamination. In: Arthur J. Bellinzoni, jr. (szerk.): *The Two-Source Hypothesis*. Mercer University Press, s. l., 1985. 259.

Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, 1862). Rajtuk kívül a tübingeni tudósok, F. C. Baur és A. Schweigler, valamint a híres D. F. Strauss is támogatták a Griesbach-elméletet.

A sok megoldási kísérlet közül ebben a periódusban a fentebb említett kettő örült a legnagyobb elismerésnek, a tizenkilencedik század végére pedig a kettő közül a két forrás-elmélet győzedelmeskedett. Sok tudós számára többé nem „hipotézisnek” minősült, hanem egyre inkább a kutatás helytálló eredményének.²³ A múlt század közepén A. M. Hunter kijelentette, hogy „a szinoptikus kérdés megoldást nyert,”²⁴ míg Vincent Taylor azt írta, hogy „egy modern kommentárban nem szükséges többé bizonyítani Márk elsőségét.”²⁵

A különféle forrásokat előbb a történetkritika és az általános irodalomkritika módszereivel próbálták megkülönböztetni. A két forrás-elmélet az evangéliumokkal foglalkozó kutatás alapjává vált a huszadik században, különösen a formatörténeti és a szerkesztéstörténeti módszer számára. A formatörténeti módszer előfutárai Martin Dibelius, Karl Ludwig Schmidt és Rudolf Bultmann. A két utóbbi tudós Márk protoevangéliumáról²⁶ is beszélt, mint lehetséges legkorábbi változatról. Rudolf Bultmann úttörő munkát végzett, amikor a források mögötti hagyománytörténetet is megpróbálta rekonstruálni. Az evangéliumok perikópáit műfaj szerint, „formák” szerint igyekezett csoportosítani, miközben megvizsgálta, hogy az ősegyházban milyen igények hozták létre, tették szükségessé, illetve formálták az illető anyagot. A hagyományanyag „keletkezésének-fejlődésének-átalakulásának” vizsgálata pozitív érdeklődésből született, de később annyira atomizálta a szöveget, hogy Farkasfalvy Dénes megfogalmazása szerint „hamarosan »a fáktól nem lehetett látni az erdőt«.”²⁷

A formatörténeti módszer hívei hangsúlyozták az írásba foglalás előtti periódus fontosságát. Más oldalról megközelítve, de lényegében ugyanerre hívták fel a figyelmet K. Stendahl, Birger Gerhardsson (*Memory and Manuscript*, 1961; *Tradition and Transmission in Early Christianity*, 1964) és Harald Riesenfeld (*The Gospel Tradition*, 1970) skandináv tudósok munkái is. Ők a rabbik által gyakorolt szájhagyomány fontosságát hangsúlyozták, és azt javasolták, hogy az őskeresztyéneket ennek fényében kell látni. Szerintük az

²³ Albert SCHWEITZER: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, Tübingen, 1933⁵. 202.

²⁴ A. M. HUNTER: *Interpreting the New Testament 1900–1950*. SCM, London, 1951. 140.

²⁵ Vincent TAYLOR: *The Gospel According to St Mark*. MacMillan, London–St Martin’s Press, New York, 1966². 11.

²⁶ Ezt a feltételezést Kecskeméthy István kategorikusan elveti: Kecskeméthy István: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához*. [S. n.], Cluj-Kolozsvár, 1933. 19.

²⁷ FARKASFALVY: *Bevezetés...* 118.

első keresztyének a rabbik módszerét alkalmazva gondoskodtak a hagyomány továbbadásáról.²⁸ A formatörténeti módszert alkalmazók munkájának köszönhetően ártértékelődött az evangélisták szerepe. E módszer háttérbe szorulása eredményeképpen megszületett a szerkesztéstörténeti módszer. Első javallói közül meg kell említeni G. Bornkamm, H. J. Held, W. Marxsen, H. Conzelmann és J. Rohde nevét. A szerkesztéstörténeti módszer az evangélistákat íróknak és teológusoknak tekintette, akik történeti látásuknak és teológiai képzsüknek köszönhetően egyéni stílussal, szemlélettel és módszerrel rendelkeztek. Ők a saját belátásuk szerint kezelték, alakították és magyarázták a hagyomány anyagát.

Az utóbbi fél évszázadban a két forrás-elmélet körül kialakult egyetértést megbontani látszott a Griesbach-elmélet feltámasztója, William R. Farmer, aki 1964-ben kiadott könyvében (*The Synoptic Problem: A Critical Analysis*) hatásosan kritizálta azt. Amint már említettük, szerinte a Griesbach-elmélet háttérbe szorulása a tizenkilencedik században politikai és vallásos okokra vezethető vissza. W. R. Farmer sikeresen támadta azokat az érveket, melyeket nagyrészt B. H. Streeter²⁹ foglalt össze a Márk elsősége érdekében, nevezetesen a tartalmi, szórendi és szerkezeti megegyezéseket. W. R. Farmer nagy lendülettel érvelt egy modern Griesbach-elmélet szavahihetősége érdekében, és ezt a munkáját folytatták diákjai, követői, akik közül említésre érdemes E. P. Sanders, D. B. Peabody, O. L. Cope, D. L. Dungan és T. R. W. Longstaff. 1970 és 1991 között – nagyrészt W. R. Farmer kezdeményezésére – nyolc nagy konferenciát rendeztek, melyek arra voltak hivatottak, hogy érvényt és visszhangot szerezzenek a Griesbach-elméletnek. Jóllehet W. R. Farmer érvelése³⁰ megingatni látszott a század konszenzusát ebben a kérdésben, mégis a jelentősebb kommentárok szerzői egyértelműen Márk elsősége mellett foglalnak állást (R. H. Gundry: *Matthew*; U. Luz: *Matthäus*; J. Gnilka: *Matthäusevangelium*; W. D. Davies and D. C. Allison: *Matthew*; D. A. Hagner: *Matthew*; R. Pesch: *Markusevangelium*; J. Gnilka: *Markus*; R. A. Guelich: *Mark*; M. D. Hooker: *Mark*; R. H. Gundry: *Mark*; I. H. Marshall: *Luke*; J. A. Fitzmyer: *Luke*; J. Nolland: *Luke*; F. Bovon: *Lukas*; C. F. Evans: *Luke*).³¹

²⁸ Leon MORRIS: *Luke*. (Tyndale New Testament Commentaries) Inter-Varsity Press, London, 1974; reprint, Inter-Varsity Press, Leicester; William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1990. 52. (A lapszámok az utánnymott példányból valók.)

²⁹ STREETER: *The Four*... 159–168.

³⁰ W. R. FARMER így fejezi be érvrendszerét: „...ezt az evangéliumot /Máté/ lemásolta Lukács, és Márk később keletkezett, mint Máté és Lukács.” William R. Farmer: *The Synoptic Problem. A Critical Analysis*. The Macmillan Company, New York, 1964. 227.

³¹ HEAD: *Christology*... 5–6. U. Luz kommentárja az *Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament* sorozatban, J. Gnilka kommentárjai az EKK és a *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, W. D. Davies-é és D. C. Allisoné az *International Critical Commentary*, D. A. Hagneré és R. A. Gueliché a *Word Biblical Commentary*, M. D. Hookeré a *Black's New Testament Commentaries*, I. H. Marshallé a *The New International Greek Testament Commentary*, J. A. Fitzmyeré a *The Anchor Bible*, J. Nollandé a *Word Biblical Commentary*, F. Bovon kommentárja pedig az EKK sorozatban jelent meg.

A Márk elsőségét hangoztatók³² és ellenzők véleménye két táborra osztja az újszövetséges kutatókat. Az utóbbi években azok, akik a Máté elsősége mellett foglaltak állást, egymásra találtak a Griesbach-elmélet zászlaja alatt. A két forrás-elmélet mellett lándzsát török továbbra is Márk elsőségét tartják elfogadható magyarázatnak. Valószínű, hogy ezek között a legjelentősebb a Farrer–Goulder-elméletet létrehozók véleménye. Ők fenn tartják Márk elsőségét, de szakítanak a Q szerepével, azt állítván, hogy Lukács használta Mátét is Márk mellett.³³

Az Ulrich Luz által szerkesztett *Zankapfel Bibel* című könyvben Daniel Marguerat úgy határozza meg a történetkritikai megközelítés célkitűzését, hogy az a szöveg korának figyelembevételével annak az igazságának a mai megértés számára való feltárása. Ugyanakkor azt is elismeri, hogy ez a módszer nem tart igényt az objektivitásra és semmi sem szorítja korlátok közé a kutatását.³⁴ Bolyki János szerint nem lehet az Újszövetséget megérteni a történetkritikai módszer alkalmazása nélkül, ezzel szemben élesen elhatárolódik a történetkritikai szemlélettől, amely ideológiát készített a módszerből.³⁵ A szinoptikus hagyományanyag vizsgálatakor Herczeg Pál kellő és illő óvatossággal kezeli a formatörténeti irányzat eredményeit.³⁶

Peter Stuhlmacher kritizálja a történetkritikai módszer túlkapasait, de mégis elengedhetetlennek tartja annak alkalmazását. Arra hívja fel a figyelmet, hogy ennek a módszernek az alkalmazása akkor káros, hogyha gátként tornyosul a bibliai szöveg üzenete előtt.³⁷ Gerhard Maier 1974-ben egyenesen a történetkritikai módszer végéről beszél. Elveti ezt a módszert, mert a „belső kánont” nem lehet megtalálni, a Szentírás nem bontható

³² MARXSEN: *Az Újszövetség...* 27; Vernard ELLER: *The Beloved Disciple – His Name, His Story, His Thought*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987. 13; C. E. B. CRANFIELD: *The Gospel According to Saint Mark*. (The Cambridge Greek Testament Commentary) University Press, Cambridge, 1989. 6.

³³ A. M. FARRER: *St Matthew and St Mark*. (E. Cadbury Lectures 1953–1954.) A. & C. Black, London, 1954. vii; idem: *On Dispensing with Q*. In: Dennis E. NINEHAM (szerk.): *Studies in the Gospels. Essays in Memory of Robert H. Lightfoot*. Basil Blackwell, Oxford, 1955. 55–86; M. D. GOULDER: *Luke: A New Paradigm*. (JSNTSS 20.) JSOT Press, Sheffield, 1989. 75.

³⁴ Daniel MARGUERAT: *Der Reichtum des fremden Textes. Ein historisch-kritischer Zugang zur Bibel*. In: Ulrich LUZ (szerk.): *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – Viele Zugänge*. Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 1992. 19, 24–25.

³⁵ BOLYKI János: *Az Újszövetségi írásmagyarázat elvei és módszerei*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest, 1994. 15–17.

³⁶ HERCEG Pál: *Az Újszövetség teológiájának vázlatja*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest, 1997. 28–29.

³⁷ Peter STUHLMACHER: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. (Grundrisse zum Neuen Testament, Das Neue Testament Deutsch 6.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986². 30–35.

szét isteni és emberi alkotórészekre, a kijelentés pedig nem pusztán egy „ügy” vagy „dolog”. Az irodalomkritika és formatörténet tekintetében a történetkritika helyett a történeti-bibliai módszer alkalmazását javasolja mint járható utat. Mégis tesz két kivételt, amikor azt állítja, hogy a meghatározott irodalmi források, illetve műfajok kutatásával feltárható az ősgyülekezet élete, és az irodalmi forma figyelembevétele segít a textus mondanivalójának megértésében.³⁸ Gerhard Maier a történeti-bibliai módszer munkafázisaiként jelöli meg az alapszöveg meghatározását, a fordítást, a kortörténeti háttér megvizsgálását, a válástörténeti összehasonlítást, a bibliai besorolást és az analízist. Tőkés István hermeneutika kutatással foglalkozó könyve is túlhaladottnak minősíti a történetkritikai és az irodalomkritikai módszert. Helyettük az „új hermeneutikát” ajánlja, mert a történetkritika nem teológia, hanem eszköz a teológia szolgálatában, mely segítséget nyújt a Szentírás hiteles-tudományos megközelítésében, hogy az Ige üzeneként szóljon az Anyaszentegyházban.³⁹ Hasonló véleménynek ad hangot Fabiny Tibor⁴⁰ és Archie L. Nations, aki tizenkét jól meghatározott és kifejtett ok miatt elégtelennek tekinti a történetkritika módszerét.⁴¹

Következtetés

A tanulmány terjedelme nem engedi meg, hogy jobban elmélyüljünk a különböző feltevések, vélemények, érvelések ismertetésében és fejlődésük követésében, jöllehet izgalmas kutatásnak bizonyulna. Ma már a két forrás-elméletet is túlhaladottként kezelik.⁴² Tény és való, hogy a modern szentíráskutatás egyre több kérdést fogalmaz meg, amelyekre nem könnyű választ találni. Egyesek szerint talán örök rejtély marad a szinoptikus kérdés, de ez nem érinti lényegében az evangéliumok magyarázatát.⁴³ Valószínű, hogy az evangéliumok párhuzamosan formálódtak az idők folyamán, és hatottak is egymásra. A

³⁸ Gerhard MAIER: *A történet-kritikai módszer vége. Hogyan magyarázzuk az Írásokat?* Harmat, Budapest, 1997. 83.

³⁹ TÖKÉS István: *Új hermeneutika. Az 1950 utáni hermeneutikai irodalom áttekintése.* (Hermeneutikai Füzetek 18.) Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999. 126–131.

⁴⁰ FABINYI Tibor: *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében.* (Hermeneutikai Füzetek 3.) Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 9–11.

⁴¹ Archie L. NATIONS: *A történetkritika és a mai módszertani válság.* In: Fabiny Tibor (szerk.): *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében.* (Hermeneutikai Füzetek 1.) Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994. 39–52.

⁴² R. T. FRANCE: *The Gospel according to Matthew.* (Tyndale New Testament Commentaries) InterVarsity Press, London, 1985; reprint, InterVarsity Press, Leicester; William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992. 37. (A lapszámok az utánnyomott példányból valók.)

⁴³ JAKUBINYI György: *Máté evangéliuma.* Szent István Társulat, Budapest, 1991. 7.

legkorábbi változatok közkézen foroghattak, és így hatást gyakoroltak a többiek kialakulására. Márk elsőségét igazolják a következő érvek: Márk evangéliumának anyaga nagyrészt megtalálható Máténál és Lukácsnál, ugyanakkor a két utóbbi evangélista gyakran kihagy Márk anyagából, de az eltérések is különböznek egymástól; Máté és Lukács követik Márk beosztását; Márk pontosabbnak tűnik, amikor Jézus emberi mivoltát mutatja be (Mk 3,5), nyíltabban beszél a tanítványok értetlenségéről (Mk 8,17k, vö. Mt 16,9); Márk stílusa sokszor mintha szemtanú beszámolójára utalna (Mk 9,35; 10,23; 6,40); Máté és Lukács különböznek egymástól a genealógiájukban, de attól kezdve egyezik anyaguk, ahol Márk kezdi evangéliumát. A Márk elsőségét kétségbe vonhatja az a kérdés, hogy ha Máté és Lukács forrásukként használták Márkot, akkor miért hagytak ki egész perikópákat abból. Máténak és Lukácsnak szabad keze volt az átvételben, amit részben meghatározott a gyülekezeti helyzet is Máténál. Minden ellenvetés dacára elég kevés anyag található Márkban, amit ne vettek volna át tőle. Máté elsőségét cáfolják a következő észrevételek: elfogadható, hogy sokkal csiszoltabb stílusának köszönhetően Máté időnként kihagyott az előtte álló Márk anyagából a közérthetőség kedvéért, ugyanakkor ennek fordítottja szinte elképzelhetetlen, tudniillik az, hogy Márk esetében a fontos, jól megfogalmazott mátéi anyagot kihagyta volna a terjedősebb anyagok előnyben részesítéséért; valahányszor Máté sorrendje eltér a Márkétól, a másodlagos forrás benyomását kelti (vö. Mk 2,1–3.6; 6,6b–33; Mt par.).⁴⁴ Ugyanakkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy ha Márk a Máté (Augustinus szerint „*pedisequus et breuiator*”) és Lukács evangéliumának kivonata lenne, akkor nem származhat Péter prédikációiból, ami meglehetősen elfogadott gondolat.

Megvizsgálva a Márk evangéliumának nyelvezetét, a tartalmi-, szörendi- és szerkezeti megegyezéseket Máté és Lukács evangéliumával, a fentebb említett érvek alapján arra a következtetésre jutottunk, hogy a Márk evangéliumának elsősége a legvalószínűbb, és ezzel együtt a két forrás-elmélet tekinthető járható útnak a szinoptikus kérdés megoldására nézve azzal a kiegészítéssel, hogy az átjárhatóság és kölcsönzés útja sokkal rugalmasabb volt az evangéliumok kialakulásakor, mint korábban feltételezték.

Felhasznált irodalom

BARCLAY, William: *The First Three Gospels*. SCM Ltd, London, 1966.

BARRETT, Charles Kingsley: *Q: A Reexamination*. In: Arthur J. Bellinzoni, jr. (szerk.): *The Two-Source Hypothesis*. Mercer University Press, s. l., 1985.

BOLYKI János: *Az Újszövetségi írásmagyarázat elvei és módszerei*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest, 1994.

⁴⁴ CRANFIELD: *Mark*... 7.

- BUDAI Gergely – HERCZEG Pál: *Az Újszövetség története*. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1985.
- CERFAUX, Lucien: *The Four Gospels*. Trans. Patrick Hepburne-Scott. Darton, Longman & Todd Ltd, London, 1960; reprint, Darton, Longman & Todd Ltd, London, 1969.
- CHAPMAN, J.: *Matthew, Mark and Luke: A Study in the Order and Interrelation of the Synoptic Gospels*. Ed. J. M. T. Barton. Longmans, Green, London, 1937.
- CRANFIELD, C. E. B.: *The Gospel According to Saint Mark*. (The Cambridge Greek Testament Commentary) University Press, Cambridge, 1989.
- CULLMANN, Oscar: *The New Testament. An Introduction for the General Reader*. Trans. Dennis Pardee, SCM Press Ltd, London, 1968.
- ELLER, Vernard: *The Beloved Disciple – His Name, His Story, His Thought*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987.
- FABINYI Tibor: *Szóra bírni az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*. (Hermeneutikai Füzetek 3.) Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994.
- FARKASFALVY Dénes: *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez*. Szent István Társulat, Budapest, 1994.
- FARMER, William R.: *State Interesse and Markan Primacy: 1870–1914*. In: Henning Graf Reventlow – William Farmer (szerk.): *Biblical Studies and the Shifting of Paradigms, 1850–1914*. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 192.) Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.
- FARMER, William R.: *The Synoptic Problem. A Critical Analysis*. The Macmillan Company, New York, 1964.
- FARMER, William Reuben: *Synopticon*. University Press, Cambridge, 1969.
- FARRER, A. M.: *On Dispensing with Q*. In: Dennis E. Nineham (szerk.): *Studies in the Gospels. Essays in Memory of Robert H. Lightfoot*. Basil Blackwell, Oxford, 1955.
- FARRER, A. M.: *St Matthew and St Mark*. (E. Cadbury Lectures 1953–1954.) A. & C. Black, London, 1954.
- FRANCE, R. T.: *Matthew: Evangelist and Teacher*. Paternoster, Exeter, 1989.
- FRANCE, R. T.: *The Gospel according to Matthew*. (Tyndale New Testament Commentaries) Inter-Varsity Press, London, 1985; reprint, Inter-Varsity Press, Leicester; William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992.
- GIESELER, J. C. L.: *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*. W Engelmann, Leipzig, 1818.
- GOULDER, M. D.: *Luke: A New Paradigm*. (JSNTSS 20.) JSOT Press, Sheffield, 1989.
- HEAD, Peter M.: *Christology and the Synoptic Problem*. University Press, Cambridge, 1997.
- HERCZEG Pál: *Az Újszövetség teológiájának vázlatja*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest, 1997.
- HUNTER, A. M.: *Interpreting the New Testament 1900–1950*. SCM, London, 1951.

- KÁLVIN János: *Evangeliumi harmónia I. Magyarázat a Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*. Ford. Rábold Gusztáv, I. kötet. [S. n.], Kolozsvár, 1939.
- KECSKEMÉTHY István: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliomához*. [S. n.], Cluj-Kolozsvár, 1933. KLIJN, A. J. F.: *De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament*. Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht en Antwerpen, 1974.
- MAIER, Gerhard: *A történet-kritikai módszer vége. Hogyan magyarázzuk az Írásokat?* Harmat, Budapest, 1997.
- MARGUERAT, Daniel: *Der Reichtum des fremden Textes. Ein historisch-kritischer Zugang zur Bibel*. In: Ulrich Luz (szerk.): *Zankapfel Bibel. Eine Bibel – Viele Zugänge*. Theologischer Verlag Zürich, Zürich, 1992.
- MARSH, H.: *A Dissertation on the Origin and Composition of our Three First Canonical Gospels*. J. Burges /for University Press/, Cambridge, 1801.
- MARXSEN, Willi: *Az Újszövetség mint az egyház könyve*. Ráday Kollégium Kiadványai, Budapest, 1983.
- MORRIS, Leon: *Luke*. (Tyndale New Testament Commentaries) Inter-Varsity Press, London, 1974; reprint, Inter-Varsity Press, Leicester; William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1990.
- NATIONS, Archie L.: *A történetkritika és a mai módszertani válság*. In: Fabiny Tibor (szerk.): *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. (Hermeneutikai Füzetek 1.) Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994.
- REDLICH, E. Basil: *Synoptic Gospels*. Longmans, Green and CO, London–New York–Toronto, 1936.
- ROBINSON, J. A. T.: *Redating the New Testament*. SCM, London, 1976.
- SCHWEITZER, Albert: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, Tübingen, 1933⁵.
- STONEHOUSE, Ned B.: *Origins of the Synoptic Gospels*. The Tyndale Press, London, 1963.
- STREETER, Burnett Hillman: *The Four Gospels. A Study of Origins. Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship and Dates*. Macmillan & CO Ltd, London, 1964¹¹.
- STUHLMACHER, Peter: *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. (Grundrisse zum Neuen Testament, Das Neue Testament Deutsch 6.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986².
- TAYLOR, Vincent: *The Gospel According to St Mark*. MacMillan, London–St Martin's Press, New York, 1966².
- TÖKÉS István: *Új hermeneutika. Az 1950 utáni hermeneutikai irodalom áttekintése*. (Hermeneutikai Füzetek 18.) Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999.

Kovács Krisztián:¹

A mittenwaldi oltárképtől a Máté-passióig

Teológiai implikációk Paul Gerhardt Ó, Krisztusfő, te zúzott énekében

From the Altar-piece from Mittenwalde to the Matthew-Passion:

Theological implication in Paul Gerhardt's hymn „O, Sacred Head, Now Wounded”.

Paul Gerhardt (1607–1676) Lutheran pastor, theologian and hymnwriter is, without doubt, one of our most popular and well-known hymnwriters of all time, whose works remained an important part of the Protestant hymns. Gerhardt's lyrics are not only valuable for the Protestant church music and singing, because he was an excellent poet of his time, but also because every song of his has a mark of the theologian-pastor's theological confidence. Life, death, the contemplation of the sufferings of Jesus Christ, the theme of the confession of divine providence – the spiritual depth is present in every topic, along with the deliberate and conscious theological conception. Furthermore, he paired them with his personal experiences, sufferings, and his persistent belief in spite of all these.

His Passion hymn starting with the „O, Sacred Head, Now Wounded” – „O Haupt voll Blut und Wunden” line certainly occupies an exceptional place, being one of the most frequently used good Friday's hymns of ours. It has a baroque poet's emotionality in it that gains from the orthodox Lutheran liturgy and his personal experiences.

Keywords: Paul Gerhardt, Passion, Theologia crucis, mysticism, protestant hymns

Paul Gerhardt (1607–1676) lutheránus lelkipásztor, teológus és énekszövegköltő minden bizonnyal az egyik legnépszerűbb és legismertebb énekszerzőink közé tartozik, énekei a protestáns énekincstár elválaszthatatlan részét képezik. Gerhardt énekszövegei nem csupán azért rendkívül értékesek a protestáns egyházzene és a gyülekezeti éneklés számára, mert kiváló költője volt korának, hanem azért is, mert minden egyes költeménye magán viseli a teológus-lelkipásztor teológiai meggyőződését. Legyen akár élet-halál, Krisztus szenvedésének szemlélése, az isteni gondviselés megvallása énekeinek a témája,

¹ Egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. kovacs.krisztian@drhe.hu.

mindegyikből a spirituális elmélyülés mellett, átgondolt és tudatos teológiai koncepció hallható, olvasható ki. Ráadásul mindehhez a személyes élettapasztalat, megélt szenvedés és a mindezek ellenére mégis kitartó hit bensőséges megvallása párosul.

Minden bizonnyal énekei közül kivételes helyet foglal el az Ó, *Krisztusfő, te zúzott* – O *Haupt voll Blut und Wunden* kezdetű passióéneke, amely az egyik legtöbbet énekelt nagy-pénteki énekünk. De mennyi mindent is hordoz magában ez az ének? Csupán egy barokk költő és a reformáció második-harmadik generációjában élt teológus alkotásaként tekinthetünk rá, vagy esetleg mélyebb értelmet is rejt Krisztus szenvedésének a megéneklése? Minden bizonnyal több pontról is lehet közelíteni felé, amint erre jelen tanulmány kísérletet tesz, amikor a dallam és szöveg keletkezésének rövid ismertetésén túl, teológia- és kegyességtörténetileg, majd a szenvedés és kereszt teológiai értelmezésének fényében vizsgálja Paul Gerhardt énekét.²

A dallam és szöveg rövid története

Az Ó, *Krisztusfő, te zúzott* korál talán *pars pro toto*ként is állhat arra nézve, hogy miként vált egy eredetileg világi dallam, többszörös vallásos újraszövegezés után igazi egyházi énekké. A dallam Hans Leo Haßler német zeneszerzőtől (1564–1612) származik, s eredetileg az 1601-ben megjelent *Lustgarten neue deutscher Gesäng* (Újabb német dalok vidám kertje) című gyűjteményében szerepelt, többek között reneszánsz táncok (balettek, intradák, galliardok) között. A dallam eredeti szövege egy eddig ismeretlen költőtől származó szerelmes költemény volt (*Mein G'müt ist verwirret, das macht ein Jungfrau zart – Kedélyem felkavarta egy szende szüzi lány*³). A szerelmes ének éppúgy kifejezi a szerelmi évődés feletti lamentációt, a csalódást és a szerelmi bánat miatt érzett kint, mint a kedves-

² Különösen lényeges a protestáns énekköltészet elemzése teológiai szempontból, amely így megóv a pusztán liturgiai és zenei megközelítés egyoldalú olvasatától, és az egyházzenei kérdést egy tágabb, s egyben mélyebb teológiai összefüggésbe ágyazza. Lásd ehhez még: Andreas MARTI: *Was klingt reformiert? Arbeiten zu Liturgik und Musik*. Theologischer Verlag, Zürich, 2014; Wolfgang W. MÜLLER (Hg.): *Musikalische und theologische Ethüden. Zum Verhältnis von Musik und Theologie*. Theologischer Verlag, Zürich, 2012; *Das Kirchenlied zwischen Sprache, Musik und Religion*. In: Berliner Theologische Zeitschrift, 28. Jahrgang (2011/2), Heft 2; de már Albert Schweitzer mérvadó Bach-monográfiájában megfigyelhető az a tendencia, amely teológiailag értelmezi a szöveget és a zenét (Albert Schweitzer: *Johann Sebastian Bach*. VEB Breitkopf & Härtel Musikverlag, Leipzig, 1977).

³ CSOMASZ TÓTH Kálmán fordítási javaslata, in: Uő: *Dicsérjétek az Urat!, Tudnivalók énekeinkről*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1971. 184.

nek mondott szűzzel való együttlét boldog reménységének paradicsomi örömét is; szerelem és szomorúság tehát egyaránt témája a világi dalnak, éppen úgy, mint később Gerhardt-nál: szomorúság Jézus halála felett és végtelen szeretet Jézus iránt.⁴ Nem sokkal később a dallam már vallásos szöveggel jelenik a Görlitzben 1613-ban kiadott *Harmonia sacrae* gyűjteményben Christoph Knoll (1563–1650) szövegével (*Herzlich tut mich verlangen nach einem selgen End – Szívem szerint kívánom utolsó órámat*, RÉ 401⁵). Az új szöveg a halál iránti vágyakozást fogalmazza meg affektusában éppen úgy, mint az eredeti szerelmes dal rezignált csalódását. Az, hogy egy világi dallam eredeti szövegének sajátos affektusa tovább él az eredeti dallamra írt vallásos költeményben, nem volt ritka a korban. Jól mutatja ezt Heinrich Isaac (1450k.–1517): *Innsbruck ich muss dich lassen* (Innsbruck, el kell haggyalak) kezdetű világi dala és költeménye, amely szintén Paul Gerhardt tollából, *O Welt, ich muss dich lassen* (Már nyugosznak a völgyek, RÉ 503) szöveggel került az énekeskönyvekbe, s ugyancsak magában rejtje a rezignált búcsút az első költeményben a szeretett várostól, a másodikban magától az élettől.⁶ Paul Gerhardt passióénekének a szövege 1667-ben jelent meg a *Geistliche Andachten. Samt den übrigen Liedern und lateinischen Gedichten* gyűjteményben, dallammal együtt pedig Johann Crüger 1656-ben *Praxis Pietatis Melica* című énekeskönyvének negyedik kiadásában.⁷

Gerhardtnak volt azonban egy latin szövegforrása is, amely alapján megírja passióénekét. A korábban Clairvaux-i Bernátnak tulajdonított, de később a brabanti ciszterci szerzeteshez, Löweni Arnulfhoz (1200–1250) kötött himnuszszorozat *Salve mundi Salutare*, amely 7 költeményben énekl meg Krisztus szenvedését úgy, hogy Jézus megsebzett tagjaihoz ír egy-egy himnuszt. A *Rhythmica oratio* Krisztus lábaihoz, térdeihez, kezeihez, oldalához,

⁴ Andreas MARTI: O Haupt voll Blut und Wunden. *Ein Lied der Kernliederliste und das Problem der Passionlieder*. In: Musik & Gottesdienst. 68. évf. 2014. 2. szám. 62–67, itt: 62.

⁵ RÉ = Énekeskönyv magyar reformátusok használatára, Budapest, 1948.

⁶ Az ének magyar fordítása (RÉ 503) nem egészen adja vissza Paul Gerhardt eredeti intencióját, mely szerint költeménye az elmúlás és a halál tematikáját járná körül. Az eredeti német szövegből ez egyértelműen kiderül, míg a magyar fordítás sokkal inkább esti énekként értelmezi. Nyers fordításban így hangzik az eredeti versszak: „Ó, világ el kell haggyalak, hogy Atyám országa felé vegyem utamat. Le akarom tenni lelkemet, testemet, életemet Isten kegyelmes kezébe.”

⁷ Ansgar FRANZ: O Haupt voll Blut und Wunden. In: Hansjakob BECKER – Ansgar FRANZ – Jürgen HENKYS – Hermann KURZKE – Christa REICH – Alex STOCK (szerk.): *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. C. H. Beck, München, 2001. 275–290, itt: 276. Johann Crüger (1598–1662) a reformáció korát követő kor legjelentősebb dallamszerzője volt. A teológiai tanulmányokat is folytatott, berlini Nikoliakirche kántorának egyik legjelentősebb munkája a 18. század közepéig több ízben kiadott és kiadásoként bővített *Praxis Pietatis Melica*. (Christian BRUNNERS: Crüger, Johann (szócikk). In: *Theologische Realenzyklopädie* 8. Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1981. 241–242.

mellkasához, szívéhez és arcához tartalmaz személyes hangvételi költeményeket. A himnuszciklus már a maga korában is rendkívül népszerű volt, s az elsődleges vélt szerzője a lutheri reformáció második generációja számára is izgalmas kegyességtörténeti személyiségnek tűnt. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy Halléban 1609-ben megjelent egy kötet *Oratorium B. Berhardi Abbatís Clarevallensis* címmel, amely az imádkozást segítő útmutatásokon túl többek között tartalmazta a Pszeudo-Bernáti *Rhythmica Oratió*t is, s elképzelhető, hogy Gerhardt már iskolavárosában, Grimmában megismerkedett a szöveggel. Tény azonban, hogy akkorra már egészen könnyen hozzáférhető volt a lutheránus teológusok számára.⁸

Paul Gerhardt eredetileg az összes költeményt utána költötte – természetesen németül – azonban csak az *An das leydende Angesicht Jesu Christ* (Jézus Krisztus szenvedő arcához) – vált igazán ismertté, amely az *Ad facem* (Az arcához) írt *Salve caput cruentatum* himnusz utánköltése. A német nyelvű eredeti Gerhardt költemény 10 versszakból áll,⁹ de sajnos csak hét vers fordítása került a magyarországi Református Énekeskönyvbe (RÉ), a magyarországi evangélikus énekeskönyvbe is csupán négy, s a német felekezetek énekeskönyvei sem mind tartalmazzák az eredeti tízversszakos éneket. Maga az eredeti Arnulf költemény az észak-német zeneszerző, Dietrich Buxtehude (1637–1707) megzenésítésében, hét részből álló kantátaciklusa, a *Membra Jesu Nostri* (A mi Urunk Jézusunk tagjai) által vált ismertté a zenetörténetben, melyet manapság egyre többet hallani hangversenyeken vagy felvételeken.

A Crüger által korállá formált világi dallam megőrizte azt a kettősségét, melyre egyrészt Knoll halottas énekét, másrészt Gerhardt passióénekét is *ad notam* rá lehet énekelni, s mindkét szöveg szoros összefüggésben maradt igen sokáig a dallammal. A korál „teherhordó képességét” támasztja alá az is, hogy a már megnevezett két énekszövegen túl, számos más egyházi ének is erre a dallamra íródott, többek között – szintén Gerhardt tollából – a Krisztus visszajövetelét tematizáló *Wie soll ich dich empfangen* (Hogyan fogadjalak téged ének, vagy a *Befiehl du deine Wege* (Hagyjad az Űristenre te minden útadat – RÉ 265). Ez utóbbi, jóllehet másik dallammal szerepel az énekeskönyvünkben, még Johann Sebastian Bach (1685–1750) *Máté-passió*jában is a Haßler dallamra éneklék. Az, hogy a dallamot nem sajátította ki magának Gerhardt éneke, leginkább abban mérhető le, hogy a barokk korig (s nem ritkán egészen a kortárs kompozíciókig) az orgonairodalomban a korálelőjátékok nagy része a *Herzlich tut mich verlangen* címet viselik. Haßler dallama és Gerhardt szövege ugyanakkor a protestáns passiók kedvelt koráljává lett. Bach *Máté-passió*jában eleve öt alkalommal szólal meg egy-egy versszaka, s a dallam még egyszer a *Befiehl du deine Wege* szöveggel. Minden bizonnyal Bach korára már a legnépszerűbb protestáns gyülekezeti énekké

⁸ Ansgar FRANZ: *O Haupt voll...* 279.

⁹ Lásd többek között: Ansgar FRANZ: *O Haupt voll...* 280–281.

lett, amelynek dallamával zárul – többek közt – Bach *Karácsonyi oratóriuma* is.¹⁰ Hogy az akkori gyülekezet mennyire látott esetleg összefüggést a halálra vágyakozó ember, a Krisztus halála feletti elmélkedés és Krisztus eszkatológikus győzelme között, kérdéses és kétséges, azonban mégis szép példája annak, hogy egyetlen dallam mentén milyen jól fel lehet vázolni a keresztyén ember megváltásának dogmatikai súlypontjait.

Teológia- és kegyességtörténeti megközelítés

Teológiatörténetileg nézve Krisztus szenvedése egyfajta kontextuális és spirituális krisztológiaként is értelmezhető, amely magán viseli az adott kor társadalmi jelenségeit, s nyilvánvalóan koherenciát mutat az ekkológiájával is. Miközben Krisztus szenvedéstörténetének objektív beszámolója és teológiai reflexiója igen nagy hangsúlyt kap az evangéliumokban, és nyilvánvalóan az Újszövetség többi könyvében is, aközben csak lassan bontakozik ki a passió tematizálása és képzőművészeti megjelenítése a keresztyén szakrális művészet első évszázadaiban. Szinte egészen a 12. századig a Krisztus mint pantokrátor, a mindenség uraként jelenik meg az ábrázolásokban, s keresztye a győzelem és megdicsőülés jelképe (pl. a ravennai székesegyház híres mozaikjai az 5. és 6. századból). Ez persze nem jelenti automatikusan azt, hogy a szenvedő Krisztusról hallgatott volna a teológia és a liturgia. A korai passiójátékokat nézve elmondható, hogy ha nem is vált a teológiai gondolkodás és liturgikus művészet központi elemévé Krisztus szenvedésének a megjelenítése és értelmezése, mégis helyet kapott az egyházi gyakorlatban. Többek között már a 4. században tartottak nagyhaten Jeruzsálemben élő passiójátékot, ahol a hívő ember az eredeti vagy annak vélt helyszíneken mélyülhetett el spirituálisan Jézus szenvedésében.¹¹ Az 5. századtól jelenik meg az evangéliumok recitatív felolvasása a nagyheti liturgiában, de majd csak a 9. században jelennek meg olyan utasítások, ún. *litterae significativae* az evangéliumokat tartalmazó könyvek szenvedéstörténeteiben, melyek egyfajta előadói instrukcióként értelmezhetők, és a dramatizálás felé mutatnak.¹²

¹⁰ Christian Friedrich Heinrici, vagy művésznevén Picander (1700–1764) szövege szabad fordításban így hangzik: „Most bosszút álltál ellenségeid seregén, mert Krisztus megtörte őket, kik ellenedre voltak. Halál, Sátán, Bűn és Pokol: mindenestül elvesztik erejüket; Isten mellett a helye az emberi nemnek!”

¹¹ Egy korabeli zárándok így írja le nagyheti jeruzsálemi élményeit: „Amikor pedig megérkeztek a Getszemániba, először egy megfelelő könyörgést végeznek, majd egy himnuszot mondanak, aztán felolvassák az evangéliumnak azt a részletét, ahol elfogják az Urat. Amikor ezt a részletet olvassák, olyan az egész nép sóhajtozása és siránkozása könnyekkel, hogy talán egészen a városig hallatszik az egész nép sírása.” (In: Egeria útinaplója. Szentföldi zárándoklat a IV. századból. [Ókeresztyén örökségünk 14.] Jel Kiadó, Budapest, 2009. 126–127.)

¹² Kurt von FISCHER: *Die Passion. Musik zwischen Kunst und Kirche*. Kassel–Basel–London–New York–Prag, Bärenreiter, Stuttgart–Weimar, Metzler, 1997. 16.

Visszalépve az időben, mindenképpen fordulópontot jelent a korai századok passiókegyessége számára Augustinus értelmezése, melyben már nem csupán a Krisztus szenvedésére való emlékezés kap hangsúlyt, hanem az egy olyan teológiai faktummá válik, amely összekapcsolódik a Krisztus általi mindenki számára érvényes bűnbocsánattal.¹³ Szépen példázza ezt az egyházatya egyik nagypénteki homíliája: „Ünnepélyesen felolvassuk annak a szenvedéstörténetét, akinek vére eltörölte vétkeinket, amit méltósággal megülünk, hogy az évenkénti áhitat emlékezetünket mind öröndetesebben felfrissítse, és a népek buzgó igyekezete még dicsőségesebben világosítsa meg hitünket.”¹⁴

Igazán jelentős áttörés évszázadokkal később, a 12. században következik be, amikor Krisztus megfeszítésének, szenvedésének dogmájából ismét személyes átélés lesz. A második keresztes hadjárat (1147–1149), melyet maga Clairvaux-i Bernát is propagált, kudarccal és katasztrófával végződött a keresztyén nyugat számára, s ez nagymértékben generálta a Krisztus-kép változását; így a pantokrátor Krisztus helyét átvette a fájdalmak férfijaként aposztrofált Jézus, s ekkleziológiára nézve a győzedelmes egyház helyett (*ecclesia triumphans*) a szenvedő egyház (*ecclesia passiva*) került előtérbe. Kimagasló spirituális, s azon belül is misztikus egyénisége ennek a kornak tehát Clairvaux-i Bernát (1090–1153), akinek kegyességtörténeti jelentőségét Reiner Strunk a következőképpen foglalja össze:

„[Clairvaux-i Bernát] nevével kapcsolatban Jézus-misztikáról, Krisztus-misztikáról, bernáti misztikáról beszélnek. Itt az táru fel, amit Bernát döntően megkísérelt: tudniillik a kegyesség ama két útja egyesítését, amelyek eredetileg nem tudtak egymással mit kezdeni. Az egyik a misztikus út, vagy az, hogy a transzcendenciát bensőségességgel által megtaláljuk, a platóni vagy újplatóni vagy gnosztikus mód ahhoz, hogy a világ látszatát átlépjük és az örök fény világába lépjünk. a másik azonban a Krisztus követésének az útja, amely út levezet a földi szenvedés és az emberi fájdalom megtapasztalásának a mélységébe. hogy ez a misztikus út a magasba és ez a követés útja a mélybe nem két külön út, hanem egy, ez Bernát kegyességtörténeti felfedezése.”¹⁵

Nem véletlen tehát, hogy Bernátnak tulajdonították a *Salve mundi Salutare* kezdetű himnuszszorozatot, hiszen jól illeszkedik ahhoz a személyesen átélt vagy átélni akart szenvedésszemlélethez, affektív Krisztus-kegyességhez, passiómisztikához, amelyet a clairvaux-i szerzetes képviselt. Bernát számára a legfontosabb: megismerni Jézust, a Megfeszítettet.

¹³ Kurt von FISCHER: *Die Passion*. 14.

¹⁴ SZENT Ágoston: *Beszéd nagypénteken, az Úr szenvedéséről*. In: *Az egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepekre II., Húsvéti ünnepkör. [Ókeresztyén örökségünk 2.]* Jel Kiadó, Budapest, 2002. 158–165, itt: 158.

¹⁵ Reiner STRUNK: *Krisztus követése. Emlékeztetés egy evangéliumi kihívásra*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990. 108.

S a Kereszt misztériumával, pontosabban az önmagát az ember iránt való szeretetből feláldozó, a kereszthalált is vállaló Jézus Krisztussal való legteljesebb azonosulás, eggyé válás.¹⁶ A kor nem csupán a kegyességi irodalomban vagy a spiritualitás gyakorlatában jelenthet mérföldkövet Krisztus szenvedésének a kifejezésében, hanem a liturgiai megjelenítésben és képzőművészeti alkotásokban is. Ekkortól lesz egyre gyakoribb a kereszt (feszület) az oltáron, többszereplőssé, azaz dramatizálttá válnak az énekelt passiók, és olyan himnuszok születnek, mint a *Stabat Mater dolorosa* Jacopo da Todi (1230–1306) tollából, amelyek ismételten Krisztus szenvedésénél való személyes jelenlétet kívánták elmélyíteni. Az 1300-as években ez a tendencia folytatódik tovább, amelynek egyik emblematisztikus irodalmi és kegyességtörténeti példája az eredetileg Bonaventurának (1221–1274) tulajdonított, de valójában egy toszkán ferences szerzetes munkája valószínűleg az 1336 utáni évekből, a *Meditationes vitae Christi* (*Elmélkedések Krisztus életéről*), ami Krisztus életének, szenvedésének és feltámadásának affektív átélését írja le.¹⁷ Népszerűségét mi sem bizonyította jobban, mint hogy a legtöbb európai nyelvre lefordították.¹⁸ Az, hogy ebben az esetben is téves az elsődleges szerzőség kérdése, nem véletlen, hiszen maga a szintén ferences szerzetes Bonaventura is jelentős mértékben hozzájárult a Krisztus- és szenvedésmisztika teológiai megalapozásához; számára (is) a felemelkedés útja Krisztus követésében realizálódik.¹⁹

Újabb korszakként lehet tekinteni a passió kegyességtörténet szempontjából a kései 14., majd a 15. századra, amikor is Krisztus szenvedésével egyre nagyobb nyomaterhosszággal foglalkoztak. A nehéz szociális körülmények és a kedvezőtlen politikai klíma egyaránt indítékul szolgált arra nézve, hogy Krisztus szenvedésére a válasz a személyes *imitatio* (követés) és *identificatio* (azonosulás) legyen a pusztá *compassio* (együttérzés) helyett, mind a szerzetesi spiritualitásban – lásd Kempis Tamás *Imitatio Christi* (Krisztus követése) című alapvető írását – mind pedig a népi vallásosságban. Ebben a korszakban kezdenek el megjelenni a *via crucis* ábrázolások és kálváriák, amelyek ismét Krisztus szenvedésének az intenzív megjelenítését eredményezik a szakrális térben éppen úgy, mint a szabadban.²⁰ Azonban nem csupán a külső körülmények voltak formálói a spirituális változásoknak, hanem a maga a megjelenő „modern kegyesség”, a *Devotio moderna* is meghatározó erővel alakította a vallásosságot, hitgyakorlatot. Újszerűségét a korban abban lehetett felfedezni, hogy mivel laikusok is részt vettek az irányzat által motivált és létrehívott „Közös élet testvérei” közösségekben, nem csupán vallásos, hanem társadalmi kísérlet

¹⁶ KERÉKES Károly: *A misztikus szent Bernát*. In: Vigília, 67. évf., 2002. 7. szám. 482–491. Itt: 490.

¹⁷ Kurt von FISCHER: *Die Passion*. 23–25.

¹⁸ Benedikt K. VOLLMANN: *Meditationes vitae Christi* (szócikk). In: Lexikon für Theologie und Kirche 7. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2006. 52.

¹⁹ GÖRFÖL Tibor – KRÁNITZ Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 64.

²⁰ Kurt von FISCHER: *Die Passion*. 26–28.

is volt egyben.²¹ Ennek a modern kegyességnek a képviselője maga Kempis Tamás (1379k–1471) is. A nevéhez fűződő *Imitatio Christi* szintén hihetetlen népszerűségnek örvendett, hiszen több mint száz fordításban jelent meg, s ökumenikus kontextusban is lelkes fogadtatásra talált.

„Ha a mennyben koronát akarsz, a földön alázd meg magad. Ha velem akarsz uralkodni, hordozd velem együtt a keresztet. Mert csak a kereszt szolgálja meg a boldogságnak és az igaz világoasságnak útját”

– írja a Krisztus követésében.²² Miközben a római katolikus kegyességgyakorlás és teológia számára mérvadó Kempis írása, addig mégis ellentmondani látszik a protestáns teológia által képviselt egyedüli hit általi megigazulás tanának.²³ Ezen a ponton nem is szükséges az *Imitatio Christi* protestáns teológiai kritikája, azonban mint kegyességi irodalom fontos mérőkövnek számít, egyrészt a Krisztus-követés tematizálásban (amely egészen a 20. századig jelentős témája a protestáns teológiának is – lásd Dietrich Bonhoeffer *Követés* című munkáját), másrészt a hívő ember szenvedésértelmezése és kereszthez fűződő kapcsolata számára.

Ezzel a korántsem teljességében felvázolt, de igen gazdag kegyességtörténeti örökséggel kellett számolnia magának a reformációnak is, amikor megfogalmazza a maga sajátos szenvedésértelmezését. Nem fordul el teljes mértékben a lutheri teológia a középkori misztikától, hiszen Luther sosem tudta teljesen levetkőzni szerzetesi mivoltát, s maga Clairvaux-i Bernát igen népszerű maradt a lutheránus teológusok körében. A befolyásos jénai professzor, Johann Gerhard 1617-ben megjelent *Methodus Studii Theologici* című munkájában Pál apostol és Augustinus után a harmadik helyre teszi Bernátot az autoritáslistáján. Ráadásul a cisztercita szerzetes az egyedül hit általi megigazulás és Krisztus keresztye általi elégtétel korai tanújának bizonyul a lutheranizmus számára.²⁴ Köztudott, hogy Luther Márton teológiájára erőteljesen rányomja a bélyegét a *theologia crucis*, a kereszt teológiája. Számára – mint a kereszt teológusa számára – szorosan összetartozik Krisztus keresztye, az egyes keresztyének és az egész egyház keresztye. Így a kereszt nem

²¹ Reiner STRUNK: *Krisztus követése*. 147–148.

²² KEMPIS Tamás: *Krisztus követése*. Ecclesia, Budapest, 1991. 297–298. Jóllehet, a szerzőség eredetisége itt is kérdéses, de ez a kegyességtörténet szempontjából egyrészt nem lényeges, másrészt viszont jellemző volt a hasonló irodalmak szerzőségére nézve az anonimitás, illetve az sem kizárt, hogy nem egy szerző munkája, hanem egy közösség gyűjteménye. (Lásd Reiner Strunk: *Krisztus követése*. 151.)

²³ Reiner STRUNK: *Krisztus követése*. 154.

²⁴ Ansgar FRANZ: *O Haupt voll...* 279.

csupán egy a keresztyén teológia sok témája közül, hanem egyenesen a téma maga.²⁵ Legkoncentráltabban talán a *Heidelbergi Disputáció*ban fejt ki a kereszti teológiájának gyakorlati realizását és jelenlétét a hívő ember életében. Magát a teológia megközelítését is a szenvedésekben megnyilatkozó Isten felől ragadja meg, amikor azt írja: „...az nevezhető méltán teológusnak, aki Istennek látható műveit, azaz a hátát a szenvedésekben és a keresztsben szemlélve fogja fel.” Illetve a rávilágít a szenvedés realizására: „A dicsőség teológusa a rosszat jónak, a jót rossznak mondja, a kereszti teológusa azt mondja, ami a valóság.”²⁶ Luther azonban nem csupán az individuális keresztyénségben és kegyességgyakorlásban látta a kereszti és a szenvedés megkerülhetetlen voltát, hanem egyházértelmezésére is kivetítette ezt, s ebben a harcban – különösen is a konkrét és effektív felekezeti és politikai csatározásokra való tekintettel – a lelkipásztorok kerülnek frontvonalba.²⁷

Jóllehet Gerhardt az ortodox lutheri tanok melletti kiállása következtében elvetette a kálvinizmust,²⁸ mégis érdemes egy pillantást vetni a kálvini és a református szenvedésértelmezésekre. Maga Kálvin is hangsúlyozza a kereszthordozást, mint a keresztyén ember életvitelének elválaszthatatlan részét. Az *Institutio* 3.8.1-ben szinte Lutherrel harmóniában ezt írja: „Akiket ugyanis az Úr maga mellé vett, és arra méltatott, hogy társai legyenek, azoknak kemény fáradságos, nyugtalan életre kell felkészülniük, mely számos és sokféle bajjal van tele.”²⁹ Kálvin számára a kereszti hordozása tehát a Krisztus-követés szerves alkotóeleme az önmegtagadás mellett. Azonban itt nem áll meg a reformátor, hanem a követéshez elengedhetetlenül hozzátartozónak mondja az örök cél meglátását és a jövő életéről való elmélkedést is.³⁰

A reformáció magát Krisztus szenvedését három argumentációval differenciálja, amint az a *Heidelbergi Kátéból* is nyilvánvalóvá lesz: egyrészt kazuális jelentést tulajdonított neki (Miért is kellett Krisztusnak a halált is elszenvednie? HK 40 – Mert megszolgáltuk a büntetést); másrészt cél-jelentést kapott (Miért szenvedett? Milyen célja volt a szenvedésének? HK 38 – Hogy megmentsen minket Isten szigorú ítéletétől), s végül egy konzekutív jelentéssel ruházták fel (Mi hasznunk van ebből? HK 43 – Hálaáldozatul neki

²⁵ Hans-Martin BARTH: *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2009. 180.

²⁶ LUTHER Márton: *Heidelbergi disputáció*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1999. 28.

²⁷ Eric W. GRITSCH: *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Luther Kiadó, Budapest, 2006. 255.

²⁸ Wolf-Dieter HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Band 2. Reformation und Neuzeit*. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999. 677.

²⁹ KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis (A keresztyén vallás rendszere) I. 3.8.1.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2014. 530.

³⁰ Wilhelm NIESEL: *Kálvin teológiája*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998. 112–120.

szenteljük magunkat).³¹ A káté értelmezése azért is fontos mérföldkő, mert bizonyos mértékben továbblépést jelent a szenvedés és a kereszthordozás strukturálásában, s az egyéni, személyes elmélyülést egy nagyobb rendszer – a megváltás tanának – összefüggésébe ágyazza.

A teljesség igénye nélküli kegyesség- és teológiatörténeti áttekintés abban lehet segítségül, hogy világossá váljon: Krisztus szenvedésének szemlélése, liturgiai, teológiai, kulturális interpretálása nagy mértékben korfüggő. S ez igaz Paul Gerhardt passióénekére nézve is.

Az Ó, Krisztusfő, te zúzott ének teológiai implikációi

A protestáns énekkincs a reformációtól kezdve egészen napjainkig nagy jelentőséggel bír mind az egyházi (közösségi), mind pedig az egyéni kegyességgyakorlás számára. Különösen termékenynek mondható ebből a szempontból a 17. és 18. század, az ortodoxia, a pietizmus és felvilágosodás kora – amelynek első felében tehát maga Paul Gerhardt is élt és alkotott. A korszak énekei nem csupán mennyiségileg foglalnak el jelentős helyet a protestáns énekirodalomban, hanem irodalmi és vallási (teológiai) minőséget is képviselnek. Az énekek keletkezésének intenciói mérvadóak a mára nézve is. Az ortodox énekszerzők számára egy ének nem csupán liturgiai funkciót töltött be, hanem tartalmazta a legfontosabb dogmatikai toposzokat, s ezzel megkönnyítette a gyülekezet számára azoknak megértését – ez a tendencia figyelhető meg már eleve a lutheri énekszövegekben, amikor a lényeges dogmatikai tanításokhoz (keresztség, úrvacsora, tízparancsolat, hitvallás, Miatyánk) ír éneket a reformátor. Ezen túlmenően tetten érhetők az említett énekekben lelkigondozói attitűdök is, amelyek a vigasztalás, útmutatás és a hit megerősítésének szándékával segítették a hívő gyülekezeti tagokat.³²

Paul Gerhardt – akit teológiai munkássága és jelentősége miatt másikkal vagy másodikkal Luthernek is nevezett az utókor, jóllehet, korában marginális szerepet töltött be – tehát ennek az örökségét jelenítette meg közel 150 egyházi énekében. A teológiai orientáció egyértelmű, de nem csupán a doktriner tan teszi megkerülhetetlenné életművét, hanem a későbbi kegyességtörténetre tett befolyása is. Költeményeiben az ortodox alapvetés nagyon plasztikusan olvad egybe az újabb kegyességi mozgalmak élethelyzet akceptálásával és arra való applikálásával. Teológiailag nézve Gerhardt számára lényeges, hogy a vigasztalás alapja Istennek a teremtetésben és a megváltásban tetten érhető üdv szerző munkája, s ebben nyilvánvalóan mérvadó volt személyes életpasztalata is, hiszen négy gyermekét és feleségét is elvesztette.³³ Az újabb kegyességi mozgalmak Krisztus-misztikájának teológiai

³¹ Andreas MARTI: O Haupt voll Blut und Wunden, 65–66.

³² Wolf-Dieter HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen...* 674–675.

³³ Karl HESSELBACHER: *Paul Gerhardt. Sein Leben – seine Lieder*. Aussaat Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001. 100–101.

intenciója is háttérbe kerül Gerhardt teológiai meglátásában úgy, hogy Krisztus az ember bűnéért és szükségéért elvégzett üdvszerző munkáját erőteljesebben hangsúlyozza. Így Krisztus keresztye jelenvalóvá válik a keresztyének keresztyében és szenvedéseiben.³⁴

Gerhardt életútjából meghatározó volt a mittenwaldei³⁵ esperessége az Ó, *Krisztusfő, te zúzott korál* ihletettsége szempontjából, ahol 1651 és 1657 között szolgált. A helyszín további impulzusokkal szolgált, hiszen a Szent Móric-templom oltárpredelláján, ahol Gerhardt hétről hétre prédikált, és arccal az oltár felé fordulva imádkozott, egy Veronika kendőjét s rajta egy töviskoszorúzott Jézus-arcot ábrázoló festmény található. Így valóban szemtől szemben találta magát a szenvedő Krisztussal a gyülekezettel együtt imádkozó lelkész.³⁶ Másrészt szolgálata idején még elevenen élt a gyülekezetben annak a szörnyű események emléke, amikor 1637 pünkösdjén, a harmincéves háború idején egy svéd martalóccsapat berontott a templomba, és az oltár előtt agyonlőtte az akkori lelkészt, Gallus Lutherust.³⁷ Ezek a tapasztalatok minden bizonnyal még inkább elmélyítettek az énekszöveg szerzőjében a szenvedés közelségét, realitását, megtapasztalását és átélését.

Ugyanakkor figyelemmel lehet kísérni az ortodox lutheri teológusnak számító Gerhardt sajátosan protestáns passióolvasatát és kereszt értelmezését is a szövegben. Míg az első két versszak szépen illeszkedik akár a középkori szemlélődő arnulfí vagy éppen olykor már-már erotikusnak ható bernáti misztikához, addig a harmadik versszak a „Mind, ami kín s ütés ért, magam hoztam Reád” sora gyakorlatilag a *propter me* teológiai toposzát bontakoztatja ki, amely lényeges momentuma többek között a lutheri megigazulás tannak.³⁸ A reformátor számára döntő fontosságú, hogy Krisztus halála az emberért és az ember miatt (*propter me* – miattam és *per me* – érettem) történt, tehát nem Krisztus szenvedésének objektív szemlélése, nem is a megváltás együttlenszenvedéssel történő elősegítése, hanem Krisztus szenvedésének szubjektív elfogadása az igazán hangsúlyos. Ezt a teológiai felismerést jelenítette meg Lucas Cranach a weimari oltárképen is, ahol Luther Márton (Cranach és Keresztelő János társaságában) ott áll a kereszt tövében és részese Krisztus keresztre feszítésének. Gerhardt énekében is az együttlenszenvedő, együttérző szemléletmód az önvizsgálat felé mozdul el, és világossá válik a krisztusi szenvedés-termeszetrajza: az ember bűnének a következményeként kell arra tekinteni. A lutheri ortodoxián tájékozódó evangélikus teológus a hangsúlyt tehát az ember bűnéért szenvedő Krisztusra teszi. Az együttlenszenvedésből értünk szenvedés lesz. S éppen ezen a ponton

³⁴ Wolf-Dieter HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen...* 676–677.

³⁵ A német kisváros (Mittenwalde) Berlintől kb. 40 km-re fekszik déli irányban, Brandenburg tartományban.

³⁶ Karl HESSELBACHER: *Paul Gerhardt...* 105.

³⁷ Petra BAHR: *Paul Gerhardt – „Geh aus, mein Herz...”. Leben und Wirkung.* Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2007. 116.

³⁸ Ansgar FRANZ: *O Haupt voll...* 284.

válík nélkülözhetetlenné a bűnbocsánatért való könyörgés, ami olyan szépen csendül ki Gerhardttól: „*Lelked kegyelme sugározék felém*” („*Gib mir, o mein Erbarmer, den Anblick deiner Gnad*”). Hasonló különbség olvasható ki a keresztt kétféle szemléletéből. Míg a ciszteri szerzetes számára a keresztt a szeretet metaforájaként jelenik meg, addig az evangélikus lelkész a megváltás jelét látja benne. A keresztt így nem csupán, modell, minta vagy kellék lesz, amit hordozni kell, hanem az ember megváltásának eszköze, ahogyan az ötödik versszakban áll: „*Szörnyű kínhalálad nagy jót akar velem*” („*deines Todes Schmerzen da dus so gut gemeint*”). S ebből ismét ki lehet hallani a lutheri megigazulás-tan egy másik momentumát, miszerint az ember mint egy jegyajándékot fogadja el Krisztustól a megváltást, anélkül, hogy az ember tenne ezért valamit.³⁹

Összegzésként megállapítható, hogy a reformáció első generációjának énekeiből hiányzik a Krisztussal való személyes együttérzés, olyannyira, hogy maga Luther nem is írt külön nagypénteki éneket, egyszerűen integrálta a nagypéntek tematikáját húsvéti énekeibe.⁴⁰ Azzal a pszichológiai és teológiai indítékkal mellőzték a *compassiót*, hogy nem Jézus miatt kell sírni az embernek, hanem saját maga és bűnei végett. Ékes példája ennek az 1530-ból Sebald Heydentől származó gyönyörű passióének: *O Mensch, beweine dein Sünde gross*, amely Szenczi Molnár Albertnek köszönhetően hamar magyarul is énekelhetővé vált, s *Ó ember, sírased bűnödöt kezdőssorral került be* 1612-es Oppenheimi Zsoltárfüggelékbe. Nem lehet viszont teljesen elvitatni Paul Gerhardt énekéből a személyes jelenlétet. A 17. századi énekanyagban egyre inkább megjelenik a barokk emocionalitás, amely a szenvedő Krisztus és a halálra készülő ember között kapcsolatot kíván teremteni.⁴¹ Ez a szándék tükröződik Gerhardt passióénekének negyedik („*Itt állok – ó, ne vess meg – a gyötrelmek helyén...*”), hatodik („*Mellőlem el ne távozz, ha majd én távozom...*”) és hetedik („*Rád néztek, rád szünetlen, s ha majd szívem megáll, öleljen át a lelkem – így halni jó halál*”) versszakában. Ez az összekapcsolás jelenik meg később példaértékűen Johann Sebastian

³⁹ „A hit harmadik, példátlan ajándéka az, hogy a lelket egybeköti Krisztussal, mint menyasszonyt a vőlegénnyel, úgyhogy ezzel a szentséggel ... Krisztus és a lélek egy testté lesz. ... Krisztus tele van kegyelemmel, étellel és üdvösséggel, a lélek tele van bűnökkel, halállal és kárhozattal. Mármost közbejön a hit, és az történik, hogy Krisztusé a bűn, a halál és a pokol, a léleké pedig a kegyelem, az élet és az üdvösség.” – írja Luther *A keresztyén ember szabadsága* c. traktátusában. (Luther Márton: *A keresztyén ember szabadsága*. In: CSEPREGI Zoltán [szerk.]: *Luther válogatott művei*, 2. Felelősség az egyházért. Luther Kiadó, Budapest, 2017. 339–377, 532–535.)

⁴⁰ Szemléletes példa erre a reformátor „*Christ lag in Todesbanden*” – „Jézus, Megváltónk sírba szállt” kezdetű énekének (Evangélikus Énekeskönyv, 215.) harmadik versszaka: „*Ilyen bajvívás nem volt még. Küzdött halál és élet, mígnem a halál erején az Élet győztessé lett, s az ige valóra vált: Krisztus halála a halált elnyelte, megcsúfolta. Halleluja!*”

⁴¹ Andreas MARTI: *O Haupt voll Blut und Wunden*, 66–67.

Bach Máté-passiójában is. A Jézus halálát megszólaltató recitativo után Gerhardt énekének hatodik verse következik,⁴² azaz: Jézus halála és az ember halála nem független egymástól.

A barokk érzelmesség, amely mögött egyaránt örökségként állhat Clairvaux-i Bernát kegyessége, Dürer vagy Grünewald ábrázolásai, tehát nem irtózott attól, hogy megfogalmazza Jézus szenvedésének testi fájdalmait is, miközben erről maguk az evangéliumi híradások hallgatnak.⁴³ Ugyanakkor ez nem csupán az emocionalitás és érzelmesség mentén értelmezhető. Magának a szenvedésnek az elfogadása, a betegség, fájdalom elhordozása, és a halállal való együtt élni tudás korunk nagy szociális kérdései közé tartoznak. A sikerorientált társadalom és a korlátlan vitalitás mellőzni szeretné amíg és ameddig csak lehet a nem egész, a torzó létet az ember közvetlen közeléből. Miközben az egészséges életmód valóban ideállá lesz, aközben a halállal, s a haldoklás kísérésével nehezen tud megbirkózni a társadalom. Paul Gerhardt kegyessége, életfelfogása, életvezetése azonban segíthet abban, hogy az élet és halál kettősségét, az *ars vivendi* mellett az *ars moriendi* is elfogadva egy olyan életvitelt és életszemléletet (*Lebenskunst*) alakítsunk ki, amelyben helye van a halállal való törődésnek is, s így közel kerülhetünk ahhoz a személyes hitvalláshoz, amellyel maga Gerhardt fejezi be passióénekét: „Így halni: jó halál.”

Irodalomjegyzék

- Az egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepekre II., Húsvéti ünnepkör. (Ókeresztyén Örökségünk 2.) Jel Kiadó, Budapest, 2002.
- BAHR, Petra: *Paul Gerhardt – „Geh aus, mein Herz...”, Leben und Wirkung*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2007.
- BARTH, Hans-Martin: *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2009.
- BRUNNERS, Christian: *Crüger, Johann* (szócikk). In: *Theologische Realenzyklopädie* 8, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 1981. 241–242.
- CSOMASZ TÓTH Kálmán: *Dicsérjétek az Urat! Tudnivalók énekeinkről*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1971. 184.
- DEICHGRÄBER, Reinhard: *Nichts nimmt mir meinem Mut. Paul Gerhardt als Meister christlicher Lebenskunst*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.

⁴² „Jézus pedig ismét hangosan felkiáltott, és kilehelte lelkét.” (Mt 27,50) – „Mellőlem el ne távozz, ha majd én távozzom...” (RÉ 340,6)

⁴³ Reinhard DEICHGRÄBER: *Nichts nimmt mir meinem Mut. Paul Gerhardt als Meister christlicher Lebenskunst*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006. 130.

- Egeria útinaplója. Szentföldi zárandoklat a IV. századból. (Ókeresztény örökségünk 14.)* Jel Kiadó, Budapest, 2009.
- FISCHER, Kurt von: *Die Passion. Musik zwischen Kunst und Kirche*. Kassel–Basel–London–New York–Prag, Bärenreiter, Stuttgart–Weimar, Metzler, 1997.
- FRANZ, Ansgar: *O Haupt voll Blut und Wunden*. In: Hansjakob Becker – Ansgar Franz – Jürgen Henkys – Hermann Kurzke – Christa Reich – Alex Stock (szerk.): *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. C. H. Beck, München, 2001. 275–290.
- GÖRFÖL Tibor – KRÁNITZ Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- GRITSCH, Eric W.: *Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából*. Luther Kiadó, Budapest, 2006.
- HAUSCHILD, Wolf-Dieter: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, Reformation und Neuzeit*. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.
- HESSELBACHER, Karl: *Paul Gerhardt. Sein Leben – seine Lieder*. Aussaat Verlag, Neukirchen–Vluyn, 2001.
- KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis (A keresztyén vallás rendszere) I.* Kálvin Kiadó, Budapest. 2014.
- KEMPIS Tamás: *Krisztus követése*. Ecclesia, Budapest, 1991.
- KEREKES Károly: *A misztikus szent Bernát*. In: *Vigilia*, 67. évf., 2002. 7. szám. 482–491.
- LUTHER Márton: *A keresztyén ember szabadsága*. In: Csepregi Zoltán (szerk.): *Luther válogatott művei, 2. Felelősség az egyházért*. Luther Kiadó, Budapest, 2017. 339–377.
- LUTHER Márton: *Heidelbergi disputáció*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1999.
- MARTI, Andreas: *O Haupt voll Blut und Wunden. Ein Lied der Kernliederliste und das Problem der Passionlieder*. In: *Musik & Gottesdienst*. 68. évf. 2014. 2. szám. 62–67.
- NIESEL, Wilhelm: *Kálvin teológiája*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- STRUNK, Reiner: *Krisztus követése. Emlékeztetés egy evangéliumi kihívásra*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990.
- VOLLMANN, Benedikt K.: *Meditationes vitae Christi (szócikk)*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2006. 52.

Dinu Moga:¹

The Importance of the Doctrine of the Trinity in Reformed Theology

Abstract.

Discussing the doctrine of the Trinity more recent scholars have shown that the importance of this doctrine in Reformed theology will be understood better when we look at it, not in an isolated position to what was going on in the theological camps before Reformation, but as a part of a theological tradition which precedes Reformation and even the Middle Ages.

In Reformed theology the doctrine of the Trinity is also of the greatest importance for the spiritual life of the believer. Quite unjustifiably it is sometimes maintained that the doctrine of the trinity is merely a philosophically abstracted dogma and that it possesses no value for religion and life. But when we believe in the trinity we notice that this doctrine stands in an intimate relationship with our experience as the children of God. We believe that God the Father is the Creator of all things and He supplies for every need of body and soul. He is faithful and Almighty and will do He has promised to do. He has sent the Son who was conceived in Mary by the Holy Spirit. He is our Saviour, who redeemed us with His own blood, died and raised again and is now ascended in glory and constantly intercedes for us with the Father. Christ has sent His Spirit who is working in us and leads us into all truth, preserving us for our eternal inheritance.

Thus the confession of the Trinity is the sum of the Christian religion. Without it neither the creation nor the redemption nor the sanctification can be purely maintained. Every departure from this confession leads to error in the other heads of doctrine. We can truly proclaim the mighty works of God only when we recognize and confess them as the one great work of Father, Son and Spirit.

Keywords: Trinity, Christian doctrines, medieval Christianity

¹ Doktorandus, BBTE Református Tanárképző Kar.

1. Introduction

The importance of tradition in Reformed Theology

In this introductory section it is appropriate to start with a brief discussion about the concept of tradition in Reformed theology. This is important for at least two reasons. Firstly, during the history of the Christian church the appeal to tradition has always played an important part in its approach to false teachings. During the church's challenges from various movements, the word "tradition" (Latin. *taditio*) came to mean 'a traditional interpretation of Scripture or 'a traditional presentation of the Christian faith'². At the time of the early church the traditional presentation of the Christian faith has been reflected in the creeds of the church and its public doctrinal pronouncements which had found their expression in the canonical books of Scripture. The Reformed tradition is a continuation of that approach to Scripture. The reformers have seen tradition as a legacy from the Apostles, by which the church was guided and directed towards a correct interpretation of Scripture.

Secondly, according to a historian the study of tradition is also important for a consideration of the works and the spiritual thinking of various believing people prior to the Reformation period. Many evangelical believers tend to think that the Reformed doctrines started with the moment when Luther has nailed up his 95 theses. All these Christians see in the history of the church prior to this time total darkness, but, as the historian continues to explain, God has always had, and will always have, an uninterrupted succession of believing people on earth.³ In order to support his argument, the same historian continues to show that the Reformation itself was nurtured in the bosom of medieval Rome and that the great spiritual and theological movement set rolling by Luther and Zwingli was in fact 'the best element of Western medieval Christianity trying to correct the worst elements'.⁴

Therefore, the fact that the greatest doctrines of the Reformed theology were formulated and presented best during Reformation has not been due to the fact that those truths were completely absent from the thinking of various men from a more darker period of times, but it was due to the insistence of this tradition that every Christian should be a responsible theologian who can speak intelligibly about the faith. Such an insistence has been determined by the word of the Bible where Jesus Himself, and after Him His apostles, has urged the

² John H. LEITH offers a more detailed discussion on the subject of tradition in, *Introduction to the Reformed Tradition* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1978), pp. 67-83. Cf. also Alister E. MCGRATH, *Historical Theology* (Oxford: Blackwell, 1998) p. 29ff.

³ N. R. NEEDHAM, *2000 years of Christ's Power*, Part II: The Middle Ages (London: Grace Publications, 2000), p. 9.

⁴ Ibid, p. 10.

believers to 'love the Lord with all their mind' (Matthew 22:37) The Apostle Peter has urged his readers to be always prepared "to give a defence to everyone who asks you a reason for the hope that is in you" (1 Peter 3:15).

These verses urged them to reflect, to meditate and then explain and present our Christian faith. Latter the reformers argued, like Tertullian, that Scripture is capable of being understood clearly, provided that it is read as a whole. The right interpretation of Scripture was to be found where true Christian faith and discipline had been maintained. One of the ethos of the Reformed tradition was exactly the maintaining of a disciplined life in the study of God's Word and the practical living of the Christian life. Calvin has been the man who stood out not only in his personal achievements, but also in his insistence that discipline should characterize the Christian life and community.⁵

The doctrine of the Trinity and the Reformed tradition

One of the characteristics of the Reformed tradition was its interest in a theocentric theology. In other words Reformed Theology is concerned with the worship of a Triune God who created all things and who made Himself known in Jesus Christ and who, as the Holy Spirit, is the Lord and the Giver of life.⁶

Discussing the doctrine of the Trinity more recent scholars have shown that the importance of this doctrine in Reformed theology will be understood better when we look at it, not in an isolated position to what was going on in the theological camps before Reformation, but as a part of a theological tradition which precedes Reformation and even the Middle Ages. Carl Trueman shows that 'recent scholarship on the sixteenth century, while not blind to important areas of discontinuity, has brought attention to the important continuities that exists between Reformation thought and the patristic and medieval intellectual background'.⁷ Some one else has said that 'every mainstream Christian body – including the Anglican, Eastern Orthodox, Lutheran Reformed and Roman Catholic churches – regards the patristic period as a definitive landmark in the development of Christian doctrine. Each of these churches regard themselves as continuing, extending and where necessary, criticizing the views of the early church writers.'⁸ As we shall see

⁵ For more on Calvin view on discipline see Leith, *op. cit.*, p. 82-83.

⁶ *Ibid*, p. 95.

⁷ Carl. R. TRUEMAN, *The Claims of Truth, John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster Press, 1998) pp. 9-10ff. Trueman makes an important reference to the scholarly work of Richard Muller, *Christ and the Decree* (Grand Rapids: Baker, 1991), whose emphasis falls on the 'need to interpret individual theologians as existing and working within established traditions (exegetical, doctrinal, philosophical, etc.), and to understand specific formulations of doctrine historically rather than dogmatically' and continues to presents a valuable account for the need to set theological development with the broad intellectual tradition.

⁸ MCGRATH, *op. cit.*, p. 17.

later, reformed thinkers like Calvin and Owen, Turretin and Bavink were working their Trinitarian views, in terms set by classic Trinitarian and Christological formulations of the early church. Their attempt was to work out the implications of Reformed theology 'in terms set by classic Trinitarian and Christological formulations of the early church'.⁹ However, Trueman maintains that it needs to be said that in their use of the classic formulation they did not attempt to imply that these writings had any ultimate normative authority for them. These were important only because they faithfully reflected the position of the Scriptures themselves. In John Owen's case, Trueman explains that while the words of Scripture were the ultimate norm of his theology, the great human formulations of the faith were regarded as useful to provide 'a working doctrinal framework within which the theological task of scriptural interpretation can take place'.¹⁰ Therefore John Owen has proved extremely well a tremendous capacity to use various elements of the theological tradition prior to him in order to defend Reformed theology against the heretical attacks launched against the truth of the Scripture. An extremely helpful summary of the way in which Reformed theology sought to defend itself against the assaults of Arminianism and Socinianism is offered by Carl Trueman in his book on Owen's Trinitarian Theology, where he asserts:

Reformed Orthodoxy in general engaged in an intensive restatement of the orthodox, patristic roots of its theology while also pressing forward to an extensive reappropriation of the technical language of medieval and Renaissance Scholasticism in order to give its theological formulations the rigorous precision needed to distinguish itself from the tenets of Arminianism and Socinianism.¹¹

A similar approach is noticeable much earlier in the writings of John Calvin. When Calvin's attitude to the doctrines of the early church is considered, it is concluded that Calvin regarded himself as 'a hearer of the Word who belongs to the multitude of those who have interpreted Scripture before him'.¹² Thus Calvin has established his doctrine of the Trinity in connexion with the witness of the early church. He expresses his appreciations for the 'men of old' who, 'stirred up by various struggles over depraved dogmas, were compelled to set forth with consummate clarity what they felt, lest they leave any devious shift to the impious, who cloaked their errors in layers of verbiage'.¹³

⁹ For a more detailed presentation of Owen roots in western tradition see TRUEMAN, *op. cit.*, pp.29-46.

¹¹ *Ibid*, p. 46

¹² Wilhelm NIESEL, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (Grand Rapids: Baker, 1980) pp. 54ff.

¹³ John CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, *The Library of Christian Classics* Vol 1, Book 1, Ch. XIII, 4 (Philadelphia: The Westminster Press, 1960) pp. 124-125. We shall abbreviate reference to this work simply by citing the standard three-part reference to the *Institutes* followed by the page number.

Commenting on the way in which Calvin has organised his various editions of the *Institutes* the editor Hugh T. Kerr shows that the organising principle for the last edition 'was simply the Apostles' Creed'.¹⁴ In support to his argument, he draws attention to the fact that as the Apostles' Creed contains four major articles – God, Christ, Holy Spirit, Church – so Calvin's *Institutes* is divided into four corresponding books. For Calvin the Holy Scripture alone is authoritative. However, he acknowledges that nothing should hinder him to use words that express truth to which the Bible bears witness. When he addresses 'heretics' who has condemned him for using "foreign terms fashioned by the human mind", Calvin answers by making a distinction between what can be rightly or wrongly called 'foreign'. Thus he says:

If they call a foreign word one that can not be shown to stand written syllable by syllable in Scripture, they are indeed imposing upon us an unjust law which condemns all interpretations not patched together out of the fabric of Scripture. But if that is 'foreign' which has been curiously devised and is superstitiously defended, which conduces more to contention than to edification, which is made use of either unseasonably or fruitlessly, which by its harshness offends pious ears, which detracts from simplicity of God's Word – I wholeheartedly embrace their soberness.¹⁵

By making these assertions Calvin and others reformers justify their right to take over from the early church fathers the doctrine of the Trinity with all the theological equipment which accompanied it.¹⁶

It is important, therefore, to underline the fact that all Reformed theologians have given sufficient proofs of their intellectual abilities to expound and make use of what has been produced before them by the early church and medieval theologians. Each one of them spoke for their time and addressed new questions which the patristic authors did not encounter in the same way. Calvin, Owen and others after them, in full awareness, proved a tremendous capacity to make use of the ideas contained in these theological principles, but expanded and brought them to a different level of refinement, while in the same time they exhorted us to seek from Scripture a sure rule for both thinking and speaking, to which both the thoughts of our minds and the words of our mouths should be conformed.¹⁷

¹⁴ John CALVIN, *A Compend of the Institutes of the Christian Religion* ed. Hugh T. KERR, (Philadelphia: The Westminster Press, 1976) p. vi.

¹⁵ *Institutes*, I, Ch. XIII, 3, p. 124.

¹⁶ For the use of words 'trinity' or 'person' see CALVIN, *Institutes*, I, Ch. XIII, 19, p. 144.

¹⁷ *Institutes*, I, Ch. XIII, 3, p.124.

2. The historical background of the doctrine of the Trinity

Before we discuss further the importance of this doctrine in Reformed Theology, it is important that we should reflect briefly upon the way in which the doctrine of the Trinity has been discussed in the history of the church. We won't be able to get into all the historical details, as this is not the purpose of this essay, but we shall attempt to follow broadly the way in which events took place in relation to this doctrine and the errors these events produced.

The doctrine of the Trinity has not been greatly discussed by the early Church Fathers. In Berkhof's historical presentation it is shown that until the time of Tertullian, Christ, or Logos, has been conceived by some as impersonal reason, while others regarded Him as personal and co-eternal with the Father, sharing the divine essence, and yet ascribing to him a certain subordination to the Father.¹⁸ The Holy Spirit has occupied no important place in their discussions at all. Some considered him to be subordinate, not only to the Father, but also to the Son.¹⁹ Other represented Him a divine influence or a mode of manifestation assumed by the Godhead. The fatal errors of Modalism and Subordinationism consist in the fact that they deny the personal relationship within the Trinity, the mediatorial work of the Son or the Holy Spirit and ultimately loses the heart of the doctrine of the atonement.²⁰

Tertullian was the first to use the word 'Trinity' when he wrote his most significant theological writing *Against Praxeas*.²¹ But the way in which he formulated his Trinitarian doctrine was wrong as it involved an unwarranted subordination of the Son to the Father. The doctrine of the Trinity came to front for the first time in the Trinitarian controversy between Arius (c.250-c.336) and Athanasius.²² Arianism held that the Father alone was the eternal and true God, because He alone, in the full sense of the word, was un-generated. Concerning the Son, the Logos, who had become flesh in Christ, Arius taught that, inasmuch as this Christ was generated, He could not be God but had to be a creature – a creature, it is true, who had been made before other creatures, but nevertheless was made as they were made through the will of God. And in the same way, Arius, held that the Holy Spirit was a creature or else a quality or attribute of God.

¹⁸ Louis BERKHOF, *Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1963) p. 82.

¹⁹ Wayne GRUDEM, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1994), p.245.

²⁰ *Ibid*, pp.242-245.

²¹ More details on Tertullian are offered by NEEDHAM, *op. cit.*, pp. 126-130.

²² Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (Michigan: Eerdmans, 1959) pp.87-91. Other details regarding the controversy and the events which led to the Council of Nicea are also offered by N. NEEDHAM, *op. cit.*, pp. 201-212. Cf. also Grudem, *op. cit.*, pp. 243-244.

This teaching was nontrinitarian and ultimately destructive to the whole Christian faith. If Arian heresy is accepted, it means that Christ could not redeem fallen humanity. The Arian controversy - also called 'the great trinitarian strife'²³ or 'the greatest theological controversy in the history of Christianity'²⁴, of the fourth century has been opposed first of all by his own bishop, Alexander, who contended for the true deity of Christ, but received a hostile response from Athanasius, who argued that the divinity of Christ was of central importance to the Christian understanding of salvation. He maintained that to regard Christ a creature was to deny that faith in Him brings man into saving union with God. He strongly emphasised the unity of God and insisted on a construction of the doctrine of the trinity that would not endanger this unity. But while stressing the unity of God, Athanasius also recognized three distinct hypostases in God. According to him the unity of God as well as the distinctions in His Being are best expressed in the term 'oneness of essence'.²⁵

His fundamental position stated that union with God is necessary unto salvation and that no creature but only one who is Himself God can unite us with God. Athanasius argued that the only possible solution is to accept Jesus as God incarnate. The logic of his argument would be that no creature can redeem another creature. If, according to Arius, Jesus Christ is a creature, Jesus Christ can not redeem humanity. Or to put it in another way, Athanasius argued that only God can save and if Jesus saves it means that Jesus is God.

When Constantin conquered the Eastern half of the Roman Empire in 324 A.D., he found the Eastern church divided by this controversy. In 325 A.D. Constantin called together the Council of Nicea in order to sort out the Christological disagreements. The council settled the Arian controversy affirming that Jesus was *homoousios* (one in being or of one substance) with the Father, thus rejecting the Arian position and asserting the divinity of Christ.

Although the Council of Nicea seemed to have settled the Arian controversy and restored unity and peace to the Eastern Church, this appearance was deceptive. The Eastern Church was divided into three parties. Besides the Arian and Athanasian contending parties there was a third party called the *Origenist* party which accepted the traditional Eastern theology of Origen. Although at the Council of Nicea they have accepted the word *homoousios*, later they had serious doubts about its use due to the fear that it would open the door to Sabellianism. Sabellianism, or Modalism, held that Father, Son and Holy Spirit were but three names for one and the same God – a God who had made

²³ BERCKHOF, *Systematic Theology*, op. cit., p. 88.

²⁴ NEEDHAM, op. cit., p. 201.

²⁵ BERCKHOF, *Systematic Theology*, op. cit., p. 90.

Himself known thus successively as His revelation progressed in various forms and manifestations. Thus we see that while Arianism tries to maintain the oneness of God by placing Son and Spirit outside the Divine being and reducing these to the level of creatures, Sabellianism tries to arrive at the same end by robbing the three persons of the Godhead of their independence. This is done by metamorphosing the persons into three successive modes of revelation of the same Divine being.

Therefore they came up with the suggestion that the word *homoousios* be replaced by the word *homoiousios*, so as to teach that the Son is of a similar substance with the Father not the same substance. This meant that the Son, although uncreated and divine, was inferior to the Father in His divine nature.

From here onwards we see how two distinctive approaches gradually emerged. The Origenist party formed the majority in the East and continued to hold an important position within the Orthodox churches of today. This position has been developed by a group of three writers: Basil of Caesarea (c.330-379), Gregory of Nazianzus (329-389), and Gregory of Nyssa (c. 330-395), known as the *Cappadocian fathers*. The West, however, took a different view and was loyal to the Council of Nicea. They developed a type of theology that was more in harmony with the views of Athanasius.²⁶

The Cappadocians also settled the dispute about whether the Holy Spirit was God. Up to this time the Holy Spirit has not come into serious consideration. In 358 A.D. Athanasius had already argued that the Holy Spirit must be recognised as God alongside Father and Son, but it were the Cappadocians that carried on this argument, strengthened it, and laid the basis for extending the term *homoousios* to the Holy Spirit. In 381 A.D. the general Council of Constantinople met and under the guidance of Gregory of Nazianzus declared its approval of the Nicene Creed and affirmed the deity of the Holy Spirit. To express the doctrine of the Trinity the Cappadocians came up with the formula: God is three *hypostases* in one *ousia* or God is three *persons* existing eternally in one single *being*.

In the East the final formulation of the doctrine was given by John of Damascus who maintained that there is but one divine essence and three *hypothases*. They are one in every respect, except in their mode of existence. In the West the doctrine of the Trinity reached its final statement in the great work of Augustine, *De Trinitate*. He too stressed the unity of essence and the Trinity of persons. But Augustine defined God's unity or oneness in terms of the divine essence shared fully and equally by the three persons of the Trinity. This was in contrast to the Eastern view, which located God's unity or oneness in the person of the Father. The difference between the Eastern and the Western view of

²⁶ A more detailed account of the two positions is presented in A. MCGRATH, *op. cit.*, pp. 61-72 and BERKHOF, *op. cit.*, pp.91-97.

the Trinity is important, because it lays the theological basis on which the Eastern and Western branches of the Church finally split up into two separate Churches with very different traditions of theology and spirituality.

We notice, therefore, that what had started as a dispute about the status of Christ finally became a search for a full doctrine of the Trinity.

Latter theology did not add materially to the doctrine of the Trinity. There were deviations from the truth and consequent restatements of it. When we come to the Reformation period we notice that John Calvin discusses the doctrine of the Trinity at length in his *Institutes* I. 13 and defends the doctrine as formulated by the early Church. As noted above, he defends the use of the terms 'person' and 'trinity', although at first he avoided to use them, and criticised those who opposed their use. The doctrine of the Trinity, as formulated by the Church, finds expression in all Reformed Confessions, most completely and with the greatest precision in chapter III of the Second Helvetic Confession.

Having established this very general historical context, we can move ahead to take in discussion four representative Reformed theologians. We shall start with John Calvin.

Representative Reformed theologians and their view on the importance of the doctrine of the Trinity

John Calvin (1509-1564)

John Calvin's *Institutes of the Christian Religion* is the most influential statement of Reformed theology in particular and of Protestant theology in general. When we consider John Calvin's writings on the Trinity in his *Institutes*, the first thing we need to draw attention to is the fact that the purpose of Calvin's Trinitarianism is to secure the Biblical message. His *Institutes* represent, in fact, the effort to state the message of the Bible in a coherent and orderly way and in the language of an ordinary discussion. Calvin writes as a churchman concerned with organisation, preaching, worship and pastoral care. But above all he writes as an exegete of Scripture, something that is well reflected in his exposition on the Trinity. His aim is to defend the Biblical message against the 'great battles' always instigated by Satan in order to 'tear our faith from its very roots'.²⁷ Calvin sees the problem as being a spiritual battle between the forces of evil and the truth of God's Word. Satan is working in the world through his ungodly spirits who stir up certain persons to fabricate wrong teachings.

²⁷ *Institutes*, I, Ch. XIII, 21, p. 145.

According to Calvin's view, an incorrect presentation of the doctrine of the Trinity will directly affect the standing ground of the believer - the message of the Bible. When he proposes resistance to these wrong teachings, Calvin cautions his readers not to let their 'thoughts and speech go beyond the limits to which the Word of God itself extends'²⁸.

At this point we must draw attention to the fact that Calvin's 'great battles'²⁹ are fought against the writings of Servetus who came up with all sorts of soteriological presuppositions and inferences. So Calvin writes in order to refute the Christology of Servetus, and his debate turns upon the question of the true Godhead of Jesus Christ. The problem with Servetus is that he presents us, says Calvin, with a 'monstrous fabrication' that 'person' is nothing else than a visible manifestation of the glory of God.³⁰ For Servetus the second divine being is somehow derivative from God, or a part of the one Godhead, so that God the Father would thus have an additional element.

For Calvin such an incorrect presentation of this doctrine would result in an overthrow of 'the whole glory of God' and in a means through which the uninstructed are brought into a state of alarm and confusion.³¹ All these sects, as Calvin calls them, had done nothing else but to tore apart God's essence and to confuse the distinction that exists between the Persons of the Trinity. Therefore Calvin sees as being vital to establish a correct representation of the doctrine of the Trinity. For him this is the only way in which the gate can be closed not only to 'Arius and Sabellius, but to other ancient authors of errors'.³² How can we do this, asks Calvin? His answer is by 'holding fast to what has been sufficiently shown from Scripture: that the essence of the one God is simple and undivided, and that it belongs to the Father, the Son, and the Spirit; and on the other hand that by a certain characteristic the Father differs from the Son, and the Son from the Spirit'.³³ Calvin proceeds to use the Scripture in order to prove what he has just said. Therefore he sees the divinity of Christ in texts such as John 1:1 where although the Word is said to have been God when the universe was not yet created, John utterly distinguishes Word from idea. Calvin concludes that if the Word was with God from eternity and had His own glory with the Father (John 17:5), it means that He could not have been an outward or figurative splendour, but of necessity it follows that He was a *hypostasis* that resides in God himself. In Genesis' narrative Moses presents the Spirit as well, not as a shadow, but as the essential creative power of God. For Calvin this leads to the

²⁸ Ibid, p. 146.

²⁹ Ibid, p. 145.

³⁰ Ibid, p. 148.

³¹ Ibid, p. 147.

³² Idem.

³³ Idem.

conclusion that the eternal Spirit had always been in God, while with tender care he supported the confused matter of heaven and earth, until beauty and order were added. Calvin therefore asserts with confidence that the being of God is one.

In conclusion, reading Calvin's work on the Trinity we realise that his intention is to say that whoever does not pay attention to this doctrine, no matter how often the words of Scripture are in his mouth nor how frequently he speaks of Christ, he is not preaching the incarnate God but emptying the gospel of its specific content.

John Owen (1616-1683)

Describing the polemical context in which Owen has been involved, Carl Trueman classifies his opponents in three general categories: Papists, Arminians and Socinians, but shows that from all these three Papists were the least important to Owen.³⁴ It is concluded therefore that Owen's writings are a direct attack on the doctrines of the Arminians and Socinians.³⁵ This is not surprising when we take into account the fact that from his early ministry Owen has started to exhibit his father Puritan convictions and found very difficult to avoid debates over controversial doctrinal matters such as election and predestination which, for him, lay at the very heart of the gospel.³⁶

As Calvin before him, Owen charges the Arminians for their 'disputes of carnal reason against the Word of God'.³⁷ His writings against the Arminians began with the publication of *A Display of Arminianism* in 1642.³⁸

When Owen discusses the emphasis they placed on the teaching of Scripture about man, sin, Christ, atonement, salvation, he shows that they deny some of the basic tenets of the faith and therefore must be regarded as heretics. He describes them as 'modern blinded patrons of human self-sufficiency'.³⁹ Reflecting on their doctrines, Owen calls them 'innovations in the received doctrines of the reformed churches' and views them as a direct attack on the doctrine of the Trinity.

³⁴ TRUEMAN, *op. cit.*, p. 19.

³⁵ Philip Eveson produced a valuable summary of the historical context for John Owen's doctrine of Justification in his paper "The Case for Forensic Justification in John Owen" *Seeing the Lord*, (Published by The Westminster Conference, 2000), pp. 28-31.

³⁶ For a more detailed summary of Owen's Christian life see Sinclair B. FERGUSON, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987) pp. 1-19. Trueman also shows that Owen engaged specifically with domestic manifestations of Arminianism, particularly the 1651 writings of John GOODWIN, *pp cit.*, p. 22.

³⁷ *Works*, X, p. 11.

³⁸ John OWEN, *The Death of Christ*, vol. X. (Edinburgh: Banner of Truth, 1976) p. 11ff.

³⁹ *Works*, X, p. 11.

In Owen's conflict with the Socinians the main topic of debate is Christology and consubstantiality of the Father and the Son with serious implications on the orthodox doctrine of the Trinity.⁴⁰ To do this they refer to Scripture passages, also quoted by the Arians, which seem to represent the Son as inferior to the Father.⁴¹ Their basic idea is that Christ is not essentially God, but earns his position as Son of God through his work.⁴²

In their attacks on the divinity of Christ the Socinians denied His equality with the Father and the possibility of the existence of two substances in one person - one human one divine - without any conflict between them. The issue of the consubstantiality of the Father and the Son points towards two other important theological issues which Socinians deny: the eternal pre-existence of Christ and the role of Christ in creation.⁴³ Such attacks were viewed by Owen as attempts to undermine Trinitarianisms, because the denial of the consubstantiality of the Father with the Son led to a denial of the full humanity of Christ and his agency in creation and in the work of redemption.

Therefore, for Owen the defence of the doctrine of the Trinity is absolutely vital. Without a defence of this doctrine a whole range of other doctrines are severely affected. Owen sees the doctrine of the Trinity as being important for a correct understanding of other doctrines, such as the doctrine of God and His providence, the doctrine of creation, the doctrine of the covenants, the doctrine of salvation and the believer's communion with God, to mention just a few. In all these Owen sees that the Father, Son and Holy Spirit have their distinctive roles to play. All three Persons of the Trinity work together for the salvation of sinners. These points are foundational in Owen's fight against Socinianism as well as against those with Arminian leanings.⁴⁴

In his work on the doctrine of the Trinity, Owen's first attempt is to defend the doctrine of Christ and he does this in his magisterial work *Vindiciae Evangelicae* (1655). In his writings Owen responds to the attacks against the divinity of Christ and His participation in the work of creation and salvation. In doing this Owen points towards the Trinitarian structure of his soteriology.

⁴⁰ TRUEMAN, *op. cit.*, p. 151.

⁴¹ For a list of the passages used by Arians see BERKHOF, *The History of Christian Doctrines*, *op. cit.*, p. 89.

⁴² See Trueman's detailed discussion about the Socinian criticisms of orthodox Christology, *op. cit.*, pp. 152-154.

⁴³ *Ibid*, pp. 157-164

⁴⁴ EVESON, *op. cit.*, p.32.

His first attempt is to prove the two natures of Jesus Christ while subsisting within the one person.⁴⁵ In his fight against the Socinian denial of the consubstantiality of the Father and the Son, Owen shows that such a denial is due to an incorrect usage of the human rationality in theological points to the importance of God's revelation

One serious effect of the denial of the doctrine of the Trinity by the Arminians is seen in the doctrine of God the Father and His providence. Owen sees that the problems raised by the Arminians focused upon the relationship between God and His creation.

The Arminians questioned the foreknowledge of God and denied all-governing providence of the King of nations, replacing it with a general power and influence limited and used according to the inclination and will of every particular individual. Thus Arminians deny the irresistibility and uncontrollable power of God's will, affirming that often God wills and intends what He cannot accomplish. Owen sees that the Arminians' attempt is to free themselves from 'the supreme dominion of His all-ruling providence'⁴⁶ so that they can gain their own power in every action. This means that they deny the eternity and the unchangeableness of God's decree. They are doing this because 'they fear they should be kept within bounds from doing any thing but what his counsel hath determined should be done.'⁴⁷ When God is eternal and unchangeable, human free will is limited and its independency prejudiced. In order to deny these limitations, they choose to affirm that God's decree are temporary and changeable.

In his defence of these doctrines against Socinians, Owen shows that in creation as well as in providence the doctrine of the Trinity is absolutely foundational. Carl Trueman draws attention to the fact that in Owen theology, the Trinity does not have the status of an optional extra in his theology, but represent the necessary ontological framework of his entire soteriology.⁴⁸ For Owen, both the divine plan of salvation and Christ's work in accomplishing that salvation rest ultimately upon a correct understanding of the doctrine of the Trinity.

Dealing with the importance of the Trinity in creation and salvation Trueman continues to show that fundamental to Owen's doctrine of God is the traditional idea that all acts of God are acts of the whole God. Within each act, he says, there exists a specific economy in which each person of the Godhead plays a particular part. In creation and in providence the Trinity is absolutely foundational: The Father creates and governs through the Son by the Holy Spirit.⁴⁹ Owen explain the Trinitarian unity in the act of creation the following words:

⁴⁵ *Works*, XII, pp. 210ff.

⁴⁶ *Works*, X, p. 12.

⁴⁷ *Works*, X, p. 12.

⁴⁸ TRUEMAN, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁹ *Ibid*, p. 120.

So it is said God made all things; and so of all other works, whether in nature and in grace. And the reason hereof is, because the several persons are undivided in their operations, acting all by the same will, the same wisdom, the same power. Every person, therefore, is the author of every work of God, because each person is God, and the divine nature is the same undivided principle of all divine operations; and this ariseth from the unity of the persons in the same essence.⁵⁰

He then continues to explain the distinction of this relation and order within the Trinity and then concludes saying that:

The reasons why the works of God are thus distinctly ascribed unto each person is because, in the undivided operation of the divine nature, each person doth the same work in the order of their subsistence; not one as instrument of the other, or merely employed by the other, but as one common principle of authority, wisdom, love and power.⁵¹

When Owen debates with the Socinians who, consistent with their anti-trinitarianism, ascribe the act of creation to the Father alone, based on Genesis 1:1, he answers again by asserting that ‘the Scripture plentifully ascribes this work also to the Son and the Holy Spirit.’⁵² In order to establish the importance of the doctrine of the Trinity in the work of creation, Trueman concludes very effectively saying that ‘God’s external acts may, in one sense be acts of God in unity, but they presuppose the nature of God as Trinity.’⁵³

The principle applied in creation is also applied by Owen in salvation. When Owen discusses God’s plan of salvation, he sees it as being ‘the great work of our blessed Trinity’.⁵⁴ The accomplishment of salvation is based upon specific, individual roles for the Father, Son and Holy Spirit. This was possible because within the unity of the Trinity there is the activity of distinct persons which Owen viewed as the result of a “transaction” in eternity between the Father and the Son. At this point the doctrine of the Trinity becomes very important for Owen’s treatment on the Covenant of Redemption, which he thinks is the foundation of the covenant of grace.⁵⁵ In salvation the Father sends the Son and lays upon Him the punishment due to our sin. The Son comes into the world to offer Himself up to God for us and to intercede for all those for whom he gave Himself as an

⁵⁰ *Works*, III, p. 93.

⁵¹ *Works*, III, p. 93.

⁵² *Works*, XII, p. 142.

⁵³ TRUEMAN, *op. cit.*, p. 121.

⁵⁴ *Works*, X, p. 163.

⁵⁵ See S. Ferguson’s treatment on OWEN’s Covenant of Redemption, *op. cit.*, pp. 25-27.

oblation.⁵⁶ The part ascribed to the Holy Spirit consists in His operation in the incarnation, the death and the resurrection of Jesus.⁵⁷ For each of these situations Owen rests his arguments on biblical text and stands firmly within the framework of Reformed theology.

But this notion of the unity of the three persons plays also a key role in his understanding of Christ's role in predestination. Owen's major point of disagreement on this issue with the Arminians is that he regards predestination as originating solely in the being of God and not as a result of God's foreknowledge or of any human act of faith. He charges the Arminians for their attempt to 'demolish this rock of our salvation'.⁵⁸ And they do this in order to 'vindicate unto themselves a power and independent ability of doing good, of making themselves to differ from others, of attaining everlasting happiness, without going one step from without themselves'.⁵⁹ Owen sees predestination as being 'a part of God's providence concerning his creatures'.⁶⁰

Finally, the doctrine of the Trinity plays for Owen an important part in the believer's communion with God. The Christian is the object of a great work of God the Spirit. Expounding on John Owen's *Communion with God*, Sinclair Ferguson shows that in terms of status and experience, he has been brought from a condition of alienation from God to communion with Him. Therefore, he concludes, the Christian life is nothing less than fellowship with God the Trinity, leading to the full assurance of faith.⁶¹ Owen shows that our communion is a distinct one with each person of the Trinity.⁶² With God the Father it is 'in free, undeserved and eternal love'⁶³, with the Son it is in grace, as we receive from Him 'all manner of grace whatever; and therein have we fellowship with Him'⁶⁴, and with the Spirit our communion is known through His various ministries performed in our life: His indwelling, anointing and sealing.⁶⁵ The apex of the Christian's communion with the Trinity is worship according to the rule of Scripture and under the guidance of the Spirit. Owen is careful to show that the Christian can not worship one person and not worship the other two in the Trinity. True fellowship takes place only when each person of the Trinity is worshiped. This is the high calling and privilege of the Christian.

⁵⁶ *Works*, X, pp. 174-177.

⁵⁷ *Works*, X, pp. 178-179.

⁵⁸ *Works*, X, p. 53.

⁵⁹ *Works*, X, p. 53.

⁶⁰ *Works*, X, p. 53.

⁶¹ FERGUSON, *op. cit.*, p. 74.

⁶² *Works*, II, pp. 9ff.

⁶³ *Works*, II, p. 19. See also FERGUSON, *op. cit.*, pp. 76-77.

⁶⁴ *Works*, II, p. 47. See also FERGUSON, *op. cit.*, pp. 77-92.

⁶⁵ FERGUSON, *op. cit.*, pp. 93-98.

In conclusion, we see that for John Owen all God's dealing with men and all true knowledge of God are Trinitarian. In the work of salvation all three Persons of the Trinity work together for the salvation of sinners. With respect to men the Bible clearly emphasizes that no one knows the Father unless it is through Jesus, His Son and no one, comes to the Son unless he is led by the Spirit. So the Holy Spirit leads us to the Son through whom we have access to the Father. Trinitarianism is the way in which God revealed Himself to men and the way in which man is able to know God the Father.

Francis Turretin (1623-1687)

Francis Turretin did his theological work one century after Calvin.⁶⁶ His intention was to consolidate and preserve the Reformed theology. His endeavour to achieve that has won him the description of a 'orthodox zealot'.⁶⁷ He sought to do so by using the theological methods of scholasticism, which laid emphasis on definition, logic and method. This development was necessary because Calvin had written his theology out of the exuberance of a revival of faith without time for sufficient attention to theological niceties. During the century after Calvin, the Lutherans, the Anabaptists and among the Reformed themselves placed a premium upon definition and logic.

As a churchman, Turretin also felt an obligation to battle the rising tides of rationalism, tolerance and secularism which were about to engulf Europe.⁶⁸ When Turretin proposes to deal with the subject of the Holy Trinity he sees the subject as being important for discussions not because this 'adorable mystery' can be proved, but because the authority of the divine revelation alone proposes it to be received by faith and adored with love.⁶⁹ While he does this, Turretin explains the meaning of the words which describe the Trinity⁷⁰. He is likewise concerned to say a few things about their use, and this concern has arisen from the importunity of the heretics who he identifies as the Arians, Sabelians and other anti-Trinitarians, whom he also identifies in his treatment on the Trinity as being the Socinians and the Arminians, who in fact agree with the first.⁷¹

⁶⁶ LEITH, *op. cit.*, p. 124.

⁶⁷ James T. DENNISON, Jr., 'The Twilight of Scholasticism: Francis Turretin at the Dawn of the Enlightenment' in *Protestant Scholasticism* edited by Carl TRUEMAN and R. S. CLARK (Carlisle, Cumbria: Paternoster, 1999) p. 245.

⁶⁸ *Ibid*, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁹ Francis TURRETIN, *Institutes of Elenctic Theology* vol. 1 translated by George Musgrave GINGER and edited by James T. DENNISON Jr. (Phillipsburgh: P&R, 1992) p. 253.

⁷⁰ *Ibid*, pp. 253-257.

⁷¹ *Ibid*, pp. 257-258.

Like Calvin before him, Turretin argues for the justifiable use of these terms in the church despite the fact that they do not occur in the Scriptures. Turretin suggests that these opponents reject the use of these words because they are 'unwilling to receive the things designed by them'. Once the cause of their rejection is identified Turretin sets up as objective to give reasons for their use, saying:

Knowing that with the words they might abolish the doctrine also, we therefore did right in retaining them and insist on their use being not only lawful, but also beneficial and necessary for repressing the pertinacity of heretics and for bringing them out of their lurking places.⁷²

The first allusions made by Turretin to the importance of this doctrine is expressed in his concern that by the rejection of these words, and implicitly the rejection of the doctrine of the Trinity, the church can be contaminated by the seed of dissension and new doctrines veiled under new words.⁷³ Thus Turretin proceeds to show why the doctrine of the Trinity is a fundamental article of our faith. Its importance is first established not only against the Socinians, who deny it to be an article of faith, but also against the Remonstrants, who deny its place among the fundamental articles and its importance for the doctrine of salvation. For Turretin not only the denial, but also the simple ignorance of the Trinity is damnable and inconsistent with salvation.⁷⁴ Thus Turretin maintains that the doctrine of the Trinity is absolutely important for at least a few reasons.

Firstly, the doctrine of the Trinity is important for the possession of our eternal life. Based on the text of Scripture to have eternal life is conditioned by a knowledge of the Trinity. Or to put it in other words, eternal life is contained within the knowledge of the Trinity. The biblical text suggested by Turretin in support of this argument is the one where Christ asserted: "And this is eternal life, that they may know You, the only true God, and Jesus Christ whom You have sent" (John 17:3). Here Jesus is not just a human being but the second Person of the Trinity sent by the Father in the world. For those who object that Jesus is here spoken of not as God, but as the Mediator sent by God, Turretin employs parallel passages where Scripture speaks of Him as of the true God, the primary object of faith.⁷⁵

Secondly, Turretin explains that the doctrine of the Trinity is important because it contains the primary object of faith and worship, the confession of which our baptism necessarily includes (Matthew 29:19). He shows that those that are saved and confess their faith must know who God is and how He presents Himself to us in His word. For Turretin God

⁷² Ibid, pp. 258-259.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Ibid, p. 261.

⁷⁵ Scripture texts are given in Ibid, p. 262.

is revealed in His word as one in essence and three in Persons. Whoever denies this does nothing else but to prove that he does not know God. A denial of the doctrine of the Trinity has a direct effect upon the worship. Turretin explains this aspect drawing attention to the fact that His deity is proven from invocation, because 'grace and peace and other spiritual blessings (which can be expected from God alone) are sought from Christ no less then from the Father in the epistles of Paul.'⁷⁶ So far we notice that in his treatment of this doctrine, Turretin draws attention to a theoretical aspect of the Trinity as well as to a practical one. In the same context of worship, Turretin explains that the practical aspect of the doctrine is seen in the fact that it contributes to the gratitude and worship of God and to the consolation so that we may know that Christ has truly redeemed us and that our salvation is securely positioned. Thus we devote our faith and service to the Triune God who has revealed Himself to us.⁷⁷

Thirdly, Turretin shows that the doctrine of the Trinity is important because it influences many other vital doctrines that are related to the mission and work of the Son and the Holy Spirit. Therefore a denial of the Trinity would automatically lead to a denial of these doctrines. Without them, says Turretin, we would not know the principal causes of salvation: the grace of the Father, the merit of the Son and the sanctification of the Holy Spirit, and consequently we would not know salvation itself. For Turretin to ascribe these qualities to a created being amounts to blasphemy, therefore the conclusion is that the Person to which these are ascribed can only be divine.

And fourthly and finally this doctrine is important because it distinguishes us from other religions such as Jews, Mohammedans and the heathen. Latter on Bavinck will say the same thing but using the expression 'the differentiating earmark of our religion'.⁷⁸

In conclusion, we see a striking similarity between the way in which all reformed theologians present the importance of the doctrine of the Trinity. The emphasis is on its importance for salvation and man's relationship with God the Father.

Herman Bavinck (1854–1921)

Herman Bavinck was a leading theologian of the neo-Calvinist revival initiated a century ago in the Dutch Reformed Church.⁷⁹ In his scholarly work he showed a remarkable sensitivity to nineteenth century developments. His first concern was to apply the full scholarly resources of his own age to a renewal of the doctrinal tradition represented by seventeenth century Reformed scholastic theology. Like all the others reformed theologians before him, Bavinck always insisted on the primacy of Scripture. Bavinck traces back the historical battle against the doctrine of the Trinity and speaks about two major

⁷⁶ Ibid, p. 289.

⁷⁷ Ibid, p. 263.

⁷⁸ Herman BAVINCK, *Our Reasonable Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) p. 145.

⁷⁹ Walter, A. Elwell (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984) p.129.

views which contradict this truth - Arianism and Sabellianism - and then cautions the church with regard to the importance of guarding the truth against these anti-trinitarian views.⁸⁰ Bavinck makes sure to clarify that we are not dealing here with an abstract concept or a scientific proposition about the nature of Divinity, but with God who reveals Himself in His word as a Triune God.⁸¹ He contests against those people who see no value in it for religious life. His attack against them is constructed upon the history of God's revelation as a Triune God. He proves that this doctrine is not the product of human discovery but a confession which was materially concluded in the Gospel and in the whole Word of God. In short, it is a doctrine which was inferred by Christian faith from the revelation of God.⁸² Such an approach makes this subject important for our study, and due to its nature demands from us an attitude characterised by holy respect, holy reverence and childlike awe. Bavinck considers this subject in the context of the Christian church which always confessed the revelation of God as the Triune God. He makes allusion to the Twelve Article of the Apostles' Creed, and in doing so he applies the principal established here from the outset, namely that all the reformed theologians have dealt with this doctrine in its historical context and in connection with what was going on in the tradition of the church before their time. The confession of the believer is that he believes in God the Father, and in Jesus Christ His only begotten Son, and in the Holy Spirit: he believes in the Triune God.⁸³ The believer confesses that he has surrendered his life to God as Father, God as Son, and God as Holy Spirit. God has created him, redeemed him, sanctified him and glorified him as Father, Son and Spirit. In other words, what we have here is very similar to what we saw earlier in Turretin's treatment on this doctrine. At this point we can, therefore, say that the doctrine of the Trinity is important for our intellectual and practical aspects of our faith. The Triune God is important for our life and salvation.

In order to deal with the subject in some more details we need to show that Bavinck, like Turretin before him, asserts right from the beginning that the doctrine of the Trinity is absolutely vital for a correct knowledge of who and what God is.⁸⁴ The fullest content and the profoundest meaning of all the attributes of His being are to be achieved only in this holy Trinity. Bavinck continues to describe the unity that exists in the Divine Being. He does that by alluding to the works and order of creation and then concludes with a sharp affirmation regarding the importance of this doctrine, saying:

⁸⁰ Ibid, pp. 156-158.

⁸¹ BAVINCK, *op. cit.*, p. 143.

⁸² Ibid, p. 147.

⁸³ Ibid, p. 144.

⁸⁴ Ibid, p. 143.

“Therefore, the article of the holy trinity is the heart and core of our confession, the differentiating earmark of our religion, and the praise and comfort of all true believers of Christ.”⁸⁵

Bavinck also makes clear that the doctrine of the Trinity is important for the work of creation and salvation given to the people of Israel in the Old Testament.⁸⁶ He supports this affirmation making reference to the teaching of the Old Testament where God brings everything into being by His Word and Spirit. This truth is expressed most gloriously in the words and songs of the Psalms. God speaks and is done; He commands and it stands fast. But along side this word of power and wisdom comes the Spirit of God as the Mediator of the creation. Just as God is power and wisdom He Himself is Spirit in His being, that Spirit by which He can dwell in the world and be always and everywhere present in it. At the beginning that Spirit moved upon the face of the waters and He remains active in all that was created.

And this self-diversity of God comes out even more in the works of the re-creation. Then it is not Elohim, but Jehovah, not God in general, but the Lord, the God of the covenant, who reveals Himself and who makes Himself known in wonders of redemption and salvation. Referring to the Angel of the Lord, Bavinck distinguishes Him from God, and yet presents him one in Name with God Himself, and in power, in redemption and blessing in worshipfulness and honour.

Bavinck proceeds to explain how much more evident is the importance of this doctrine in the New Testament and points to the fact that the doctrine of the Trinity is important for a correct understanding of incarnation, atonement and resurrection. The promises and announcements made in the Old Testament are fully satisfied in the New Testament. In this respect Bavinck shows that the unity or oneness of God is the point of departure of all New Testament revelation. But in the New Testament out of this oneness the difference in the Divine being comes out into much clearer light. This happens first in the great redemptive events of incarnation, satisfaction and outpouring. Bavinck maintains that the work of salvation is a work of God from beginning to end, but there are three high moments in it: election, forgiveness and renewal, and these three point to a threefold cause in the Divine being: that is, to the Father, the Son, and the Holy Spirit.⁸⁷ Father, Son and Spirit are in their oneness and their distinction the fullness of the perfected revelation of God. According to the apostles the whole good and salvation of man is contained in the love of the Father, the grace of the Son, and the fellowship of the Holy Spirit.⁸⁸

⁸⁵ Ibid, p. 145.

⁸⁶ A detail account about the specific works performed by each Person of the Trinity in the Old Testament is given in Ibid, pp. 146-151.

⁸⁷ For full details see Ibid, pp. 151-158.

⁸⁸ Ibid, p. 155.

Just as all things are *of* the Father and *through* the Son, they all exist and rest *in* the Holy Spirit. (155) The good pleasure, the foreknowledge, the power, the love, the kingdom and the strength are the Father's. The Mediatorship, the reconciliation, the grace, and the redemption are the Son's. The regeneration, the renewal, the sanctification, the redemption are the Spirit's. (155) Just as no one comes to the Father but through the Son, so no one can say that Jesus is the Lord except through the Holy Spirit. Through the Spirit we have fellowship with the Father and the Son. It is in the Holy Spirit that God Himself through Christ dwells in our hearts. And if this all be so, then the Holy Spirit is, together with the Son and the Father, the one, true God, and is to be eternally lauded and praised as such.⁸⁹

Final Conclusions

There are several conclusions that we could draw from our consideration of this doctrine. The main purpose of all the Reformed theologians in their study on the doctrine of the Trinity was to secure the Biblical message and to safeguard the Biblical truth with respect to this teaching. They spoke and wrote according the Scriptures. Their desire was to prove from Scripture that Reformed theology has to do with one God who is personally and always related to his creation in three ways: Father Son and Holy Spirit. The insistence that the object of faith is the Triune God has been a characteristic of Reformed theology. The God whom Christians worship is the Lord God who creates the heavens and the earth and the Holy Spirit who gives comfort, as well as the God who encounters his people and redeems them in Jesus Christ.

Although sometime it is difficult even for Christians to hold the Trinity of Persons together in the unity of a single divine being, yet, as Gerald Bray shows, without the Trinity there would be no Christianity.⁹⁰ Our belief in the saving work of Christ the Son of God, and in the indwelling presence of God the Holy Spirit demands that we worship God in this Trinitarian way. All the reformed theologians studied in the content of this paper agree that the doctrine of the Trinity points towards the importance of the Holy Trinity both for our mind and heart. All the reformed theologians wrote as churchmen, concerned with preaching, worship and pastoral care. But they also wrote as good exegeses of Scripture which was stimulating intellectually and challenging spiritually. They were all aware of the fact that an incorrect presentation of the doctrine of the Trinity will directly affect the standing ground of the believer – the message of the Bible. And without a defence of this doctrine a whole range of other doctrines are severely affected.

⁸⁹ Ibid, p. 156.

⁹⁰ Gerald BRAY, *The Doctrine of God* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1993), p.111. See also the discussion "All Analogies have Shortcomings" in GRUDEM, *op. cit.*, pp. 240-241.

Therefore the reformed theologians knew that by its confession the church is able, on the one hand, to take a strong position against the heresies of Arianism, Modalism, Socinianism, and on the other hand, to influence a correct understanding of other important doctrines of the Bible.

The reformed theology maintains both the unity and diversity in the being of God. The Divine being is one: there is but one Being that is God and that may be called God. They showed that the unity of the world, of mankind, of truth, of virtue, of justice, and of beauty depends upon the unity of God. The moment that unity of God is denied or understressed the door is open to polytheism. The reformed theologians explained that according to Scripture, this unity comprises difference, or distinction, or diversity. It is that diversity which comes to expression in the three persons or modes of being of God. These three persons are not merely three modes of revelation. They are modes of being. Father, Son and Spirit share one and the same Divine nature and characteristics. God is our Creator who brought us into being by His will as creatures distinct from Him in kind. He is our Redeemer who saves us by the riches of grace. He is our Sanctifier who dwells in us as in His temple. As the triune God He is one God and is above us, for us, and in us.

But in Reformed theology the doctrine of the Trinity is also of the greatest importance for the spiritual life of the believer. Quite unjustifiably it is sometimes maintained that the doctrine of the trinity is merely a philosophically abstracted dogma and that it possesses no value for religion and life. But when we believe in the trinity we notice that this doctrine stands in an intimate relationship with our experience as the children of God. We believe that God the Father is the Creator of all things and He supplies for every need of body and soul. He is faithful and Almighty and will do He has promised to do. He has sent the Son who was conceived in Mary by the Holy Spirit. He is our Saviour, who redeemed us with His own blood, died and raised again and is now ascended in glory and constantly intercedes for us with the Father. Christ has sent His Spirit who is working in us and leads us into all truth, preserving us for our eternal inheritance.

Thus the confession of the Trinity is the sum of the Christian religion. Without it neither the creation nor the redemption nor the sanctification can be purely maintained. Every departure from this confession leads to error in the other heads of doctrine. We can truly proclaim the mighty works of God only when we recognize and confess them as the one great work of Father, Son and Spirit.

Bibliography

- John H. LEITH, *Introduction to the Reformed Tradition* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1978)
Alister E. MCGRATH, *Historical Theology* (Oxford: Blackwell, 1998)

- N. R. NEEDHAM, *2000 years of Christ's Power*, Part II: The Middle Ages (London: Grace Publications, 2000)
- Carl. R. TRUEMAN, *The Claims of Truth, John Owen's Trinitarian Theology* (Carlisle: Paternoster Press, 1998)
- John CALVIN, *A Compend of the Institutes of the Christian Religion* ed. Hugh T. Kerr, (Philadelphia: The Westminster Press, 1976)
- John CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, *The Library of Christian Classics* vol 1, Book 1, Ch. XIII, 4 (Philadelphia: The Westminster Press, 1960)
- Wilhelm NIESEL, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (Grand Rapids: Baker, 1980)
- Louis BERKHOF, *Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1963)
- Louis BERKHOF, *The History of Christian Doctrines* (Michigan: Eerdmans, 1959)
- Philip EVESON, "The Case for Forensic Justification in John Owen" *Seeing the Lord*, (Published by The Westminster Conference, 2000)
- Sinclair B. FERGUSON, *John Owen on the Christian Life* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987)
- John OWEN, *Communion with God*, vol. II. (Edinburgh: Banner of Truth, 1987)
- John OWEN, *The Holy Spirit*, vol. III (Edinburgh: Banner of Truth, 1994)
- John OWEN, *The Death of Christ*, vol. X. (Edinburgh: Banner of Truth, 1993)
- John OWEN, *The Gospel Defended*, vol. XII (Edinburgh: Banner of Truth, 1991)
- James T. DENNISON, Jr., 'The Twilight of Scholasticism: Francis Turretin at the Dawn of the Enlightenment' in *Protestant Scholasticism* edited by Carl Trueman and R. S. Clark (Carlisle, Cumbria: Paternoster, 1999)
- Francis TURRETIN, *Institutes of Elenctic Theology* vol. 1 translated by George Musgrave Ginger and edited by James T. Dennison Jr. (Phillipsburgh: P&R, 1992)
- Herman BAVINCK, *Our Reasonable Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956)
- Walter, A. ELWELL (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984)
- Gerald BRAY, *The Doctrine of God* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1993)
- Wayne GRUDEM, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1994)
- Robert LETHAM, "The God we Proclaim" *Reformation Today* No. 122, 19

Németh Tamás¹:

Teológia és filozófia

The Relationship between Philosophy and Theology.

Several viewpoints have been formulated about the relationship between theology and philosophy from antiquity to the present time. There are four known relationships between Christian theology and philosophy. The first one considers them contradictory to each other, the second one tries to find and show the complementary identities between them, the third one considers theology to be above philosophy, and the fourth one considers theology to be subordinated to philosophy.

Today's Christian theology considers dialogue as the only viable path. Not renouncing the absolute need of Christ's statement to man, however, taking into account the general life vision of people and the changes in their scientific worldview, it seeks to make the message of the Gospel known, acceptable and understandable in the present. Modern Hungarian philosophy of religion seems to be a partner in this endeavour when it seizes religion as reality as a whole. Europe can only avoid religious, philosophical, cultural and scientific fragmentation if it shows a unified reality and truth in the religious sense through continuous dialogue.

Keywords: absolute need of Christ, a world of relative values, pursuit of transcendence, immanent reality, understanding and making understand

1. Bevezető gondolatok

A teológia és filozófia kapcsolatát vizsgálva rövid bevezetés után arra térünk rá, hogyan látjuk a kérdést keresztyén szemmel, majd a két tudomány viszonyának négy modelljét tárgyaljuk, végül pedig a tudomány és teológia egészséges kapcsolatát vázoljuk.

A teológia és filozófia kapcsolatát jelentő legalapvetőbb mondat így hangzik: „Aki Istenről beszél, az az egész valóság teremtő eredetéről beszél”,² aki Isten léteire kérdez rá, saját léteire és az egész teremtés eredetére kérdez. A mondat megfordítva is igaz, aki saját léteire kérdez, valamiképpen mindig az alkotójáról kérdez. Ha azt mondjuk, ki vagyok én, azt kérdezzük valójában, hogy ki alkotott engem? Luther Márton azt mondja, ha egy kisgyermeket

¹ Egyetemi tanár, Pápai Református Teológiai Akadémia. ntamas@indamail.hu

² W. PANNENBERG: *Teológia és filozófia*. L'Harmattan, Budapest, 2009. 11.

megkérdezzük arról, milyen Istened van, ezt felelhetné: „Az én Istenem először is az Atya, aki megteremtette a mennyet és a földet. Ezen az egyen kívül semmit sem tekintek Istennek, mert nincs senki más, aki mennyet és földet tudna teremteni.”³

Már az Ószövetségben találkozunk azzal a gondolattal, hogy Isten minden ember számára az egyetlen. „Ki hívja elő örök idők óta a nemzedékeket? Én, az Úr vagyok az első, és én mindvégig ugyanaz maradok.” „Ti vagytok a tanúim – így szól az Úr –, és az én szolgám, akit választottam, hogy megismerjetelek, higgyetek bennem, és megértsetek, hogy csak én vagyok. Előttem nem lett isten és utánam sem lesz! Én vagyok az Úr, rajtam kívül nincs szabadító.” (Ézs 41,4; 43,10-11) Ősi istenfogalom volt a mennynek és földnek egyetlen alkotó istene, az eredet. A preszokratikus (Szókratész előtti) filozófia isteni eredet után kutatott akkor, amikor az arkhé (eredet) fogalmát meghatározta.

A filozófia tehát nem a vallástól függetlenül alakult ki, hanem reflexióként, mégpedig kritikai reflexióként. Xenophanész (Kr. e. 6.sz.), aki nagyon kritikus hangot ütött meg az antropomorf istenpanteon körül kialakult vallással szemben, úgy gondolta, hogy ez fordítva van. Nem a filozófia reflektál a vallásra, hanem a vallás öltözteti a filozófiát valami érzéki köntösbe.⁴

Tehát amit az ember lát és tapasztal, azt transzcendálja, átvetíti az érzékek feletti, a lelki világba. Ebből az következik, hogy a látott világ egységből következett lehet a teremtetője egyetlenségére. Az istenek sokasága viszont ellene mond a kozmosz egységének: a kozmosznak, miután egységes megjelenésről tanúskodik, csak egyetlen valódi eredete lehet.

Az ókori filozófia a tapasztalati úton megismert *kozmosz egységes állapotából* következett arra, hogy isten sem lehet sokféle, hiszen az *egységes eredet* nem következhet a teremtető akarat sokféleségéből. A zsidóság és a keresztyénség pedig kijelentés alapján állította, hogy egyetlen Isten van, a többi isten bálvány (tehát nem is létezik), akiknek elhagyásával juthat az ember az igazság közelébe, mert az Isten önkijelentése, a Krisztusban kapott kinyilatkoztatás felülmúlja a filozófiát, azt a szándékot, hogy az ember önmagát és a világot kutatva eljusson a *valóság végső alapjainak* megfejtéséhez.⁵

A 19. század első évtizedeiben Georg Wilhelm Friedrich Hegel ébredt ismét tudatára annak, hogy a filozófia egy korábbi vallási hagyomány szülöttje, ezért még akkor sem szakadhat el tőle, ha kritikus módon reflektál rá.

³ LUTHER M.: Nagy Káté, Első hitágazat, 194.

⁴ Vö. W. PANNENBERG: *A természetes istenismeret és a „természetes teológia”*. In: Uő: Rendszeres teológia I. Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 64–71.

⁵ Vö. WEISSMAHR B.: *Filozófiai istentan*. Mérleg, Budapest, 1996. 12.

2. A keresztyén álláspont

A keresztyénség abból a kijelentésből, kinyilatkoztatásból indul ki, hogy Jézus Krisztus atyja az egyetlen és igaz Isten. Ez a kijelentés abszolút igénnyel lép fel a minden-kori emberrel szemben, mert azt vallja, hogy rajta kívül nincsen senki, akit Istennek, eredetnek lehet nevezni, nem adatott más név, amely által megtartatunk. Az eredetet a keresztyénség Isten létezésére és a létező Isten teremtmény munkájára vezeti vissza. Isten – teremtettség – ember, s ennek visszacsatolása az eredetkérdés, amely, mint említettük, azonos az istenkereséssel. Az ember, amikor a teremtetett világra kérdez, önmagára kérdez, s amikor önmagára kérdez, mindig Istenre kérdez. *Isten léte és a világ léte korrelációban*, kölcsönös viszonyban van. Ez F. Nietzscheig folyamatosan meghatározta a filozófia (első-sorban a német nyelvű filozófia) témáját.

Az újkori filozófiák azonban eltérnek a korábbiaktól, mert az istenkérdést, a vallás kérdését, a filozófia tárgykörén kívülre helyezik, s „metafizikaként”, azaz a fizikán, a tapasztalati úton megismerhető létezésen túli területként kezelik. Ezzel azonban nem csak a vallással való párbeszédről mondanak le, hanem arról a szándékról is, hogy a filozófiai megismerés az emberi létezés valóságának átfogó témáját tűzze zászlójára. Ez az egyik oka annak, hogy a 20. század második felétől már csak résztémákkal foglalkozik a filozófia, s ebből következtet, de leginkább extrapolál általános törvényszerűségeket. Például Jürgen Habermas *Megismerés és érdek* című munkája szociológiai megközelítésben tesz fel ismeretelméleti kérdéseket, vagy Stephen Hawking *Az idő rövid története* címmel, 1988-ban napvilágot látott, nagy vihart kavart és sokat vitatott műve egy feltételezett állapotra, az ősrobbanás és a fekete lyukak kialakulása közötti időre vetíti át a meglévő törvényszerűségeket, s von le ezt követően általános érvényű következtetéseket. A görög filozófia még úgy fogalmazott, hogy aki Istenről beszél, az egész teremtetett valóság eredetéről beszél. A valóság totalitása és Isten léte tehát összekapcsolódott. Az újkori filozófia sajnos a valóság teljességét nem is próbálja megragadni. Hamvas Béla filozófus a múlt század ötvenes-hatvanas éveiben írt esszéiben arról beszél, hogy azok a logikák, tudományok, amelyek a világ forrponjtján, ütőerén tartják ujjukat, s arról elvakultan gondolkodnak (azaz tapasztalataikat extrapolálják) mindig pszseudologiák, tehát áltudományok. *„A történeti pillanat forrponjtjaival szemben felvett pszseudogizistens magatartás eredményei, válságoldó gondolatok leple alatt válságfokozó elméletek, oly tévtanok, amelyek a történet pillanatából nem is látnak ki.”*⁶ Ma már a fizikusok egy része azt vallja, hogy a fizika tudománya nem is fejlődhet tovább, annak a tézisnek felszámolása nélkül, hogy Isten léte közömbös a tudomány számára. A tudomány ateizmusának tételezése vagy agnoszticizmusának feltételezése olyan mértékben csökkenti nyitottságát a megismerhető világot, életet, az élet keletkezését, a létezés célját érintő kérdésekben, hogy már komoly gátjává vált a tudományok további fejlődésének.

⁶ HAMVAS B.: *Korszenvedélyek utólagos igazolása. Philosophia normalis*. In: Uő: Patmosz I. Medio Kiadó, Budapest, 2004.

A keresztyén teológia Istenfogalma sohasem résztémát, hanem az egyetlen és igaz Istent érti. A keresztyén teológia szerint nem az ember projiciálja, vetíti ki Istent. Nem szabad a vallási és tapasztalati jelenségek összességét világképpé extrapolálni, hanem az Isten teremtette a látható és nem látható világ egészét; az ember csak felismeri a kijelentett Ige alapján, hogy Isten valóban Isten. „Hit által engedhetjük Istent munkálkodni, Istenként működni és igazságosnak lenni”, mondja G. Ebeling, amikor Luther teológiai gondolkodását fejtegeti. Az Isten ismerete nem az emberből kiinduló szándék, hanem Isten akarja megismertetni önmagát. „*En az Úr vagyok a te Istened.*” Ebben az En-Te kapcsolatban bontakozik ki a kijelentés, amelynek kezdeményezője sohasem az ember, hanem az önmagát kinyilatkoztató Isten. Amikor Isten megismerteti önmagát, akkor megismerteti minden művét, amit égen és földön alkotott, valamint megismerteti a teremtett világ célját és értelmét.

Ha viszont az érdeklődésünket leszűkítjük valamely részterületre, s annak igazságait visszavetítjük az egészre, torzképet kapunk, ugyanis a részterület igazsága nem lesz azonos a teljesség igazságával. Ezért a szaktudományok eredményeire reflektáló filozófia súlyos gondolkodásbeli zavart támaszt.⁷ A tudományra reflektáló filozófia önmagában is talajtalan, hiszen a tudomány alapértékei nem állandók. A 20. század elején még néhány filozófus (Henri Bergson, Samuel Alexander és Alfred North Whitehead) vállalkozott a világ egész valóságának és a valóság folyamatának értelmezésére. Azonban az ateistává vált filozófia, miközben megsemmisítő valláskritikát gyakorolt, már nem tudott és nem is akart reflektálni Istenre, ezért nem volt képes helyesen reflektálni a világ fogalmára sem.⁸ Az antropológiai koncentráció és az ebből következő emberközpontú világszemlélet a filozófiai gondolkodásban önmagába visszatérő körre, saját farkába harapó kígyóra emlékeztet. A teológia viszont nem veszítette el a Teremtőhöz igazodó viszonyítási alapot, ezért továbbra is foglalkozik a filozófia tárgyával, a megismerhető világgal.

3. A filozófia és a teológia viszonya

A filozófia és a teológia története azt mutatja, hogy négyféle viszonyt feltételezhetünk a filozófia és a teológia között: az első ellentétként fogja fel a kettőt, a második a kiegészítő azonosságokat próbálja meg keresni és kimutatni, a harmadik a teológiát a filozófia fölött állónak tekinti, a negyedik pedig a teológiát akarja a filozófia alá rendelni.⁹

⁷ W. PANNENBERG: *Teológia és filozófia*. 15.

⁸ Vö. BOLBERITZ P.: *A keresztyén bölcsélet alapjai*. Szent István Társulat, Budapest, 2011. 260–261.

⁹ W. PANNENBERG: *Teológia és filozófia*. 17–21.

A) Első tételünk az, hogy a teológia ellentétes a filozófiával. A teológia kijelentés-alapon áll, s ahogyan Tertullianus megfogalmazta: „Mi köze van hát Athénnek Jeruzsálemhez? Mi köze az akadémiának az egyházhoz?”¹⁰ Ez a tétel abból indul ki, hogy a teológiában csak a hitnek van illetékessége. Krisztus feltámadása éppen azért bizonyos a hit számára, mert megfoghatatlan az értelemnek.¹¹ Pál apostol így tesz erről bizonyosságot: „És miközben a zsidók jelt kívánnak, a görögök pedig bölcsességet keresnek, mi a megfeszített Krisztust hirdetjük.” (1Kor 1,22-23)

Ennek a felfogásnak volt képviselője Petrus Damiani (1007–1072), aki az 5Móz 21,10–13-at, amely azt taglalja, hogy milyen feltételek mellett lehet egy foglyul ejtett idegen asszonyt feleségül venni, allegorikusan úgy magyarázta, hogy a filozófia olyan a teológia számára, mint egy rabszolganő. Akinek először is le kell vágni a haját, azaz megszabadítani a haszontalan elméletektől, azután le kell nyírni a körmét, vagyis meg kell szabadítani a babonáság cselekedeteitől, majd el kell venni tőle a régi ruháit, azaz a pogány mítoszokat, s csak utána lehet feleségül venni. Damiani ezzel világossá tette azt, hogy a teológiának milyen kifogásai vannak filozófiával szemben. Három kifogást említ. Az első a haszontalan, önmagáért való elmélet, amely korlátokat állít, és bezárja a gondolkodás és megértés nyitott ajtaját. A második kifogása, hogy olyan vallási maradványokat hordoz, amelyeket a keresztyén teológia régen meghaladott, végül a pogány mítoszok jelenlétét és a belőlük származó istenképet találja elvetendőnek. Ebben az értelemben a filozófiának a teológiára kell figyelnie, mégpedig segítő és nem kritikus szándékkal, valamint el kell fogadnia alárendelt szerepét.¹² Damiani csak annyiban szeretné a filozófiát a teológia közelébe engedni, amennyiben a teológiát szolgálni képes. Luther is hasonló nézetten volt, szerinte csak a hit lát, az ész vak, és ez az oka annak, hogy a filozófia semmi lényegeset nem tud Istenről. Természetesen a hit által megvilágosított értelemnek már van létjogosultsága a teológiában. Luther tehát nem volt tudományellenes, kritikája alapvetően az Arisztotelész nyomán haladó filozófusokat vette célba, a teológia és a filozófia áldatlan keveredése ellen érvelt, és a helyes teológiai gondolkodásért küzdött. Persze a filozófia nem maradt és nem marad meg sokáig a szolgálóleány eredeti szerepében. Immanuel Kant a 18. század második felében a filozófia szolgálai mivoltát már nem úgy értelmezte, mint a középkor, hanem úgy, hogy a filozófia mint szolgálóleány asszonya, a teológia előtt a fáklyát viszi, hogy világossága legyen, nem pedig utána megy az uszályát hordozva.

A reformáció teológiájának a filozófiát érintő erős kritikája arra a feszültségre mutatott rá, amely az empirikus ismeretnek mindent megoldó képességét hangsúlyozó tudós és a hit embere között támadt, mivel a tudomány képviselője a teremtett emberi ész tette

¹⁰ TERTULLIANUS: *Pergátló kifogás az eretnekek ellen*. In: Tertullianus művei. Budapest, 1986. 421.

¹¹ *Certum quia impossibile est*. Vö. H. BAVINK: *Reformed Dogmatics*. Baker Academics, Michigan, 2011. 31.40.

¹² *ancilla theologiae*.

a hit elé, holott a hit meg kell, hogy előzze a megismerést, hogy azután a hitben megismert dolgok növeljék az Istenbe vetett bizalmunkat. Kálvin kritikája az Isten ígését figyelmen kívül hagyó, önmaga bölcsességében tetszelgő embert érinti. *„Mert amíg csak a földi dolgokat nézzük, a saját igazságunkkal, bölcsességünkkel és erényünkkel megelégedve tetszelgünk önmagunk előtt, és szinte félistenekként tekintünk önmagunkra,”* nem szembesültünk földi valóságunk kicsinységével.¹³ De természetesen ahhoz, hogy az evangéliumot, a kijelentés és a hit tartalmát másokkal megosszuk, szükségünk van annak a világlátásnak ismeretére is, amit az adott kor embere, ha töredékesen vagy tévesen is, képvisel. Pál apostol figyelte arra az előzetes ismeretre, amely a hallgatóságát megkötötte, ezért nem úgy tett bizonyosságot az Areopágoszon (ApCsel 17,22–33), mint ahogyan a nagytanács kihallgatásán (ApCsel 23,1–11), vagy Fesztusz és Agrippa előtt (ApCsel 25,13–26, 29). Mert az volt a véleménye, hogy bár mindenki szemből szabad, mégis mindenki szolgájává kell lennie azért, hogy minél több embert az evangéliumnak megnyerjen. *„A zsidóknak olyanná lettem, amint aki zsidó, hogy megnyerjem a zsidókat (...), a törvény nélkülieknek olyanná lettem, mint aki törvénytől való – pedig nem vagyok Isten törvénye nélkül, hanem Krisztus törvénye szerint élek –, hogy megnyerjem a törvény nélkülieket (...) mindenkinek mindenné lettem, hogy mindeképpen megmentsék némelyeket.”* (1Kor, 9,19–22) Ahhoz, hogy a keresztyének tanítani tudjanak, só és kovász legyenek, meg kell érteniük az evangélium tartalmát, de meg kell érteniük azokat is, akikhez szólnak, ezért nem szabad félniük a teológia tudomány voltától, sem más tudományok eredményeitől.

Tertullianus ugyanis, hogy teológiai gondolatait kifejtthesse, kénytelen volt mégis filozófiai kategóriákat átvenni a sztoikusoktól, ahogyan Petrus Damiani is csak a filozófia igényeit és önállóságát utasította el, a dialektikát mint filozófiai módszert nem. A sztoikus bölcselők tanait a szükségszerűségről Lorenzo Valla és John Wyclif például arra használta fel, hogy Isten mindenhatóságáról és gondviseléséről szóló tanítását alátámassza. Természetesen ezek után meg lehetett vádolni őket azzal, hogy fatalisták, mert a szükségszerűség egyúttal sorsszerűséget is jelent. Hosszan sorolhatnánk a filozófiával óvatosan bánó teológusok intelmeit, itt csak egy példát említünk meg, amit Rudolf Bultmann válasszott Karl Barth rosszallására azért, mert teológiájában filozófiai kategóriákat használt, Barth is ezt teszi, mondja Bultmann, csak régebbi filozófiák szóhasználatával él. A teológia és a filozófia között ellentétet állítók nem tudták nézetüket következetesen igazolni, mert ha valaki kortársai nyelvén beszél Istenről, már rákényszerült arra, hogy filozófiai kategóriákat használjon.

Az ellenzők viszont rámutattak egy alapvetően fontos szabályra: A filozófia az ész immanens logoszán (tapasztalati megszólalásán), a keresztyén hit s vele a teológia a kijelentés logoszán (ígéjén) alapul. A teológiának nem a vallással, hanem a kijelentéssel van

¹³ KÁLVIN J.: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*. 1559. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014. 1.1.2.

dolga; a keresztyén hit nem a vallás egyik fajtájának, hanem az exkluzív kijelentésből értelmezendő és a kijelentésnek feltétele alatt áll.¹⁴ A szembenállás lényege tehát az, hogy a teológia nem vesztetheti el tárgyát a filozófia kedvéért. A filozófia viszont a 19. században a vallást a szubjektivitás, az érzület területére szorította. Már David Hume szerint (18. sz. végén) a hit lényegében érzés, a csodába vetett hit pedig teljesen ellene mond a racionalitásnak. Az ébredési teológiai irányzatok mintha el is fogadták volna ezt az álláspontot, és a hit első tapasztalatának a bűnök Krisztus általi megbocsátása átélését tekintették. A döntésre hívást ezért vaglyagos értelemben vetették fel. Tehát a döntés került előtérbe mint végső alternatíva. R. Bultmann később ezt így definiálja: „A kérésgma, az üzenet döntésre szólít, a hit pedig döntés”.¹⁵

B) A másik felfogás nem ellentmondást lát a filozófia és a keresztyén teológia között, hanem a teológiát tekinti valódi filozófiának. Ezt úgy kell értenünk, hogy a befogadott és megértett evangélium, a teremtő és megváltó Isten ismerete ad alapot a világlátásunknak, érteti meg velünk a valóság végső alapjait, az egésznek és a résznek egymáshoz való viszonyát. Már Alexandriai Philón azt állította, hogy egy konkrét vallási felfogás, esetében a zsidóké az egyetlen, amely megfelel a filozófiai igazságoknak. Juszтынosz szerint például a „keresztyénség az egyetlen biztos és hasznos filozófia, amely megismerteti minden dolog kezdetét és végét, s minden ember számára lehetővé teszi, hogy tökéletes és boldog legyen.”¹⁶ Az ógyházi atyák nem elégedtek meg azzal, hogy a keresztyén hitet a filozófiai igazság illusztrációjának tekintsék, hanem a hitet értelmezték úgy, mint a bölcsesség valódi formáját, s a teológiát, mint valódi filozófiát. A hívő ember számára természetes is, hogy a teremtet világot a teremtő, megváltó Istenre nézve ismerje és értse. A korábbi filozófiai istentant „természetes teológiának” (theologia naturalis) nevezték, a teológia fogalmát pedig kerültk, s helyette a filozófia megjelölést használták. Alexandriai Kelemen a görög filozófia felismeréseit az „isten gondviselés” ajándékának tartotta, amely felett ott áll a valódi bölcsesség, a Krisztusban megmutatott út az istenismeret és emberismeret felé.¹⁷

C) A középkori nyugati teológia leosztotta a szerepeket és a feladatokat, megkülönböztette a teológiai megismerést az emberi értelem „természetes” ismeretétől, amelyet a teológiától független filozófia fejt ki. A teológia ebben a rendszerben felette áll minden tudománynak, mert tárgya a természetfeletti kinyilatkoztatás, míg a filozófia a természet mindennapi folyamatait vizsgálja. A skolasztika teológusai arra figyelmeztetnek, hogy a teológia műveléséhez, igazságai felismeréséhez Istentől származó kegyelmi emelkedettségre

¹⁴ NAGY B.: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1999. 117.

¹⁵ BULTMANN, R.: *A természetes teológia problémája*. In: Uő: *Hit és megértés*. L'Harmattan, Budapest, 2007. 153–166.

¹⁶ JUSZTYNOSZ: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* 8,1.

¹⁷ ALEXANDRIAI Kelemen: *Sztrómateisz VI.* 1,1.

van szükség. Augustinus még úgy vélte, hogy az isteni lényeg hozzáférhető az értelmi megismerés számára is. A skolasztika viszont azt tanítja, hogy az emberi értelem korlátait a hit megismerése bővíti tovább. Aquinói Tamás szerint ilyen értelemben nem lehet el-
lentét vagy ellentmondás a természet és a természetfeletti között, tehát a filozófia és a teológia között.¹⁸ „A kinyilatkoztatás értelem feletti ugyan, de nem értelemellenes. Noha a hit igazságait sem feltétel nélkül bizonyítani sem cáfolni nem lehet, a feladat az, hogy ezeket önma-
gukban ellentmondásmentesnek és természetes valósághoz hasonlóknak tekintsük.”¹⁹

A skolasztika rendszerében az arisztotelészi megismeréshez kapcsolták a termé-
szetes értelmet, a hitbeli megismerést pedig természetfelettihez. Azonban az ember ter-
mészetével együtt jár, hogy korlátai meghaladására törekszik, sőt természeténél fogva ön-
transzcendenciára van beállítva. Ezért a természetes ismeret elkülönítése a teológiától a
felvilágosodásban már visszaütt, amikor kiderült, hogy a természetes értelem nem tud
tartósan elismerni olyan határt, amelyet kívülről szabnak neki. A tekintélyalapú ismeret
valóságába vetett bizalom, amely az egyház tanításával, a teológiai tárgyak igazságával
szemben évszázadokig töretlen volt, ekkor megingott. Augustinus még a tanulás kiindu-
lási pontját a tanító tekintélyében határozta meg, melyet a tanuló saját belátása vált fel.²⁰
A középkori keresztyén arisztotelianizmus ezzel szemben azt tartotta, hogy miután Isten
lényének megismerése meghaladja értelmünk természetes határait, a róla szóló érvek nem
tekinthetők egy racionálisan követhető tekintély produktumának. „A probléma különösen
akkor jelentkezett éles formában, amikor az emberek több, egymással versengő vallási tekintély-
igénnyel szembesültek, – azaz a reformáció után.”²¹ A felvilágosodás filozófusai a vallási ki-
nyilatkoztatás tekintélyét az értelem kritikája alá vetették, és igazságát kétségesnek minő-
sítették. A filozófiai istenismeretet értelemszerűen a teológiai fölé emelték.

D) A teológiának a filozófia alá rendelése. A felvilágosodás idején a tekintélyre ala-
pozódó hittel szembeállították az ész autonómiájának elvét, s ezzel megfordították a filo-
zófia és teológia viszonyát. Az emberi ész lett hivatott megítélni a vallás által támasztott
igények tekintélyét. Elfogadásra méltónak pedig a ráció alapján elfogadhatót tartották. A
filozófia természetes ismerete, akár istenismerete is a teológia fölé rendelődik.²²

A felvilágosodás után újra elindult az a törekvés, hogy a teológiát kiszabadítsák az ér-
telem föléje rendelt tekintélye alól, és a filozófia is célul tűzte ki azt, hogy amennyire lehet,
magáévá tegye a hit tartalmát, azonban ez a törekvés sem jár konfliktusok nélkül. A filozófia

¹⁸ W. PANNENBERG: *Teológia és filozófia*. 22.

¹⁹ G. EBELING: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. MLK 6., Budapest, 1997. 62.

²⁰ Ezt az igazságot gondolja újra a 20. században H. Hesse *Üveggyöngygjáték* című regényében. H.
HESSE: *Das Glasperlenspiel*. 2. Aufbau Verlag Berlin, 1977.

²¹ W. PANNENBERG: *Teológia és filozófia*. 24.

²² Vö. Immanuel KANT: *A vallás a pusztá ész határain belül*. (1793) F.: Vidrányi Katalin, Gondo-
lat, Budapest, 1980.

szabadsága ugyanis nem engedi meg a természetes önértelmezés elvetését magában hordozó egzisztenciális döntést, amely a hit első lépése, tehát a filozófia hiába tud ilyen döntésről, számára értelmetlen lehetőség marad. Martin Heidegger úgy beszél a hitről, mint sajátos egzisztencialehetőségről, „amely halálos ellensége marad a lényegileg a filozófiához tartozó (...) egzisztenciaformának.”²³ Rudolf Bultmann válasza erre az, hogy amennyiben a filozófia nyitva hagyja a szabad döntés lehetőségét, amelyben „a jelenvalólét vállalja önmagát, tud egy másik lehetőségről is, hogy a jelenvalólét kitérhet a döntés elől.”²⁴ Tehát ha elveszett és értelmetlen lehetőségként is, de a filozófia mindig tud a hitről. Természetesen Heidegger szerint a filozófiának kell meghatároznia azt, milyen helyet foglal el ez a filozófiai szempontból abszurd egzisztencialehetőség az emberi létezés struktúráján belül.²⁵

4. A tudomány és a teológia egészséges viszonya.

A filozófia és a teológia egészséges viszonyát ugyanúgy, mint a modern tudomány és a teológia viszonyát ma úgy határozhatjuk meg, hogy a kettő párhuzamosan kell munkálkodjon, s mindenkor tudniuk kell egymásról, figyelniük egymásra. Ennek az egymásra figyelésnek Karl Barth szerint azonban komoly akadályai vannak. A filozófiai istenfogalom megalkotása Isten rejtettsége és a bűnös ember vaksága miatt lehetetlen, mert „a bűnös ember nem fogadhatja be Isten szavát”.²⁶ Istennek a kijelentésen kívüli megismerhetetlensége ma nem a filozófia tétele, hanem Isten kijelentésének negatív konzekvenciája. „Csak Isten kijelentése s nem az önmaga felett kétségbeeső elménk győz meg minket Isten megfoghatatlanságáról.”²⁷ Ugyanakkor Barth azt is mondja, hogy amikor egy teológus megszólal, már a filozófia nyelvterületén szólal meg. Senki sem magyarázhatja úgy az evangéliumot, hogy óhatatlanul is ne vegyítené filozófiával. Azonban ez nem jelentheti azt, hogy kettős forrása van a megismerésnek, az egyik az ész és a szellemtörténet, a másik Isten kijelentése. Barth szerint a filozófia akkor válik veszedelmessé, sőt istentelenné, ha elfeledkezik az Isten ígéjével szembeni relativitásáról.²⁸ Tehát a teológia nem utasíthatja el gőgösen az emberi ismeretet, s ha fel nem is oldja, de vállalnia kell a hit és tudomány feszültségét saját önértelmezésében és a világ önértelmezésével folytatott párbeszédében. (Ez a törekvés ismert Magyarországon, ha a Tudomány és hit, Jesenius Központ tevékenységére gondolunk Budapesten, vagy a Hatvani

²³ M. HEIDEGGER: *Fenomenológia és teológia*. In: Uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003. 49–68.

²⁴ R. BULTMANN: *A természetes teológia...* 164.

²⁵ W. PANNENBERG: *Teológia és filozófia*. 27.

²⁶ *Homo peccator non capax verbi Dei*.

²⁷ K. BARTH: *Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Kaiser, München, 1935. 15.

²⁸ Vö. K. BARTH: *Kirchliche Dogmatik I.* 403.

István Teológiai Kuratórközpont Tudomány és teológia konferenciáira Debrecenben.) Ebben az önértelmezésben és párbeszédben ma is érvényes Reuss András 1992-ben leírt programja:

„A teológia feladata, hogy emlékeztessen: a keresztyén hit, az üdvösséges hit nem akármire vagy akárkire irányul, hanem csakis az értünk meghalt és feltámadott Krisztusra. A teológia feladata, hogy emlékeztessen: puszta ismeret; mely elzárkózik attól, hogy elkötelezze magát és életté váljék az emberben, önámítás és semmire sem jó. Akár a tudomány, akár a hit szenved rövidséget, a teológia nem teljesíti feladatát. Kettős tevékenységében, hitre és tudományra törekedve a teológia az egy szükségéről tesz bizonyosságot: Isten ajándékáról Krisztusban.”²⁹

Meg kell említenünk még azt a kezdeményezést, amely a vallásfilozófia klasszikus vallásértelmezésével ellentétben a vallást mint komplex valóságot értelmezi. Mezei Balázs, megvizsgálva a hagyományos vallásértelmezéseket (természetes teológia, vallásfenomenológia, empirikus vallásértelmezés, karteziánus vallásértelmezés, kanti morális vallásfogalom, valláskritikai szemlélet), azokat filozófiai értelemben a komplexitás kifejezésére elégtelennek találja.³⁰ Mezei a vallás új felfogásának gyökereit Hegel és a hegeli filozófia hatásában látja,³¹ amely Kierkegaard vallásértelmezésében mutatkozott meg először, aki a vallás „redukálhatatlan és szisztematizálhatatlan hittartalmának” feltárására tett kísérletet. Hegel hatása érvényesül az angol pozitivistáknál, vallástörténeti munkákban, vallásszociológiákban (E. Durkheim), közgazdaságelméletekben (K. Marx és M. Weber), valláslélektanban (S. Freud, C. G. Jung). Ezenkívül megemlíthetjük a hegeli filozófiának az újszolasztikára és a neotomizmusra kifejtett hatását. A 20. század elejére (Husserl) a vallásfilozófia fenomenológiai fordulatot vett, ennek csúcspontja kétségtelenül Heidegger filozófiájával jelent meg, akihez társul még G. Marcel és E. Levinas valamint P. Ricoeur filozófiai hermeneutikája is. Az angolszász filozófia, vallásfilozófia kiindulási pontja az, hogy „a filozófia célja ugyanaz, mint a vallásé – a Tökéletes tökéletes ismerete” (W. R. Inge). A vallásfilozófia továbblépését Mezei abban látja, hogy a vallást újólag meg kell határozni, mint kijelentésen alapuló „komprehenzív doktrínát”, átfogó tant kell szemlélni, amely „a valósághoz valóságosan tartozó, azt feltáró, megnyitó erő”. A vallás kívülről csak részlegesen szemlélhető, tehát amint a nyelvet, ha valaki meg akarja érteni, el kell sajátítania. Akárhogy közelítünk hozzá, csak valóságként kezelhetjük, mert van. Vizsgálatában a vallás reduktív megközelítése (szociológiai, történeti, lélektani) nem vezet eredményre, mert azt a legfontosabb alaptézist nem teszi magáévá, hogy a vallás átfogó és reális jelenlétével kell

²⁹ REUSS A.: *Teológia a hit és tudomány feszültségében*. In: Lelkipásztor, 1992/11. 358.

³⁰ BOROS G. (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007, 1243–1257.

³¹ BOROS G.: *Filozófia*. 1244.

számolni. A vallás több annál, mint ami belőle látszik, ezért a kritikai megközelítése inkább vezet eredményre, mint pozitív leírása, a *tagadás tagadása* révén inkább leírható, mint állításokkal.³² Ennek az irányzatnak legfőbb hozadéka, hogy végül a vallást nem statikus, leírható jelenségnek, hanem leírhatatlan dinamikus egésznek tekinti. Dinamizmusa nem önmagától, hanem a forrásától, Istentől származik. Ennek értelmében ma a vallásfilozófiának, anélkül, hogy a vallás része lenne, mégis valami módon a vallás dinamikus egészéhez kell tartoznia. Miután a vallásfilozófia nem lehet vallássá, ezért Mezei a vallás filozófiai megközelítésére, mibenlétének vizsgálatára a vallásbölcselet kifejezést használja.³³ A vallásbölcselet azt gondolja át, amit a „vallástól függetlenül elgondolni vagy végiggondolni nem lenne lehetséges. A vallás itt a „valóság új neve”, „autonóm egész”. „A vallásról való gondolkodás ugyan magából a vallásból indul ki, célja mégsem lehet más, mint magának a vallásnak a helyreállítása azon a módon, ahogyan ez egy újragondolás számára egyáltalában és konkrétan lehetséges”.³⁴ Ez az újragondolás a vallásbölcselet, amely korhoz, kultúrához, nyelvhez kötötten ugyan, de megpróbálja megmutatni a vallás lényegi jelentőségét, szöttezésének színét.

„A bölcselet a sokféleség általánosságának az eredetét pillantja meg, amely nem más, mint a valóság forrása. A bölcselet ekképpen annak más módon való újragondolása, amit korábban a metaphysica generalis, ill. metaphysica specialis fogalmaiban fogtunk fel. A vallásbölcselet azonban több és más: a vallásnak a bölcselete, amely a vallásból fakad, a vallásból és a vallásra tekintettel az, ami.”³⁵

A vallásfilozófia és vallásbölcselet újragondolása, új úton indulása azért döntő fontosságú, mert az európai népek önértelmezése, a keresztyén vallás megértése és megértése nélkül szintelen és tanácstalan marad, elveszíti önazonos partnerségét a más vallásokkal és kultúrákkal folytatott párbeszédben, más kultúrák és vallások megértését célzó törekvésében.

Felhasznált irodalom

BARTH, Karl: *Credo*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1935.

BAVINCK, Herman: *Reformed Dogmatics*. Bacer Academics, Grand Rapids, Michigan, 2011.

BOLBERITZ Pál: *A keresztyén bölcselet alapjai*. Szent István Társulat, Budapest, 2011.

³² BOROS G.: *Filozófia*. 1251.

³³ MEZEI B.: *Vallásbölcselet*. I.II. Attraktor Kiadó, Gödöllő-Máriabesnyő, 2004–2005.

³⁴ BOROS G.: *Filozófia*. 1255.

³⁵ MEZEI B.: *Mai vallásfilozófia*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2010. 292.

- BOROS Gábor (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007.
- BULTMANN, Rudolf: *Hit és megértés*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2007.
- EBELING, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. MLK 6., Budapest, 1997.
- HAMVAS Béla: *Patmosz I*. Medio Kiadó, Budapest, 2004.
- HEIDEGGER, Martin: *Útjelzők*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- HESSE, Hermann: *Das Glasperlenspiel*. 2. Augbau-Verlag, Berlin, 1977.
- KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*. Ford.: Buzogány Dezső. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.
- KANT, Immanuel: *A vallás a pusztaság határain belül*. Ford.: Vidrányi Katalin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980.
- MEZEI Balázs: *Mai vallásfilozófia*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2010.
- MEZEI Balázs: *Vallásbölcselet*. I.II. Attraktor Kiadó, Gödöllő- Máriabesnyő, 2004–2005.
- NAGY Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1999.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszeres teológia I*. Osiris Kiadó, Budapest, 2005.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Teológia és filozófia*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2009.
- REUSS András: *Teológia a hit és tudomány feszültségében*. In: *Lelkipásztor*, 1992/11.
- SAWYER, Frank: *Filozófiai perspektívák: IV. A teológiával párbeszédben. Kant idealizmusától Nietzsche nihilizmusáig*. Sárospatak, 2000.
- SAWYER, Frank: *Filozófiai perspektívák: II. Pál apostoltól Aquinói Tamásig*. Hernád Kiadó, Debrecen, 2006.
- WEISSMAR Béla: *Filozófiai istentan*. Mérleg, Budapest, 1996.

*Bohács Béla:*¹

A magyar görögkatolikus esperesi kerület Szlovákiában

The Independent Hungarian Greek Catholic Protopresbyteral District in Slovakia.

In 2018, the Prešov Greek Catholic Eparchy celebrates the 200th anniversary of its establishment. It was only in 1991 when the independent Hungarian Protopresbyteral District was established. It unites the parishes which use Hungarian liturgical language. This paper presents these parishes.

Keywords: Eparchy. Protopresbyteral district. Parish. Nationality.

Bevezetés

Szlovákiában a kassai görögkatolikus püspökség joghatósága alatt 15 szervezett magyar görögkatolikus parókia működik. Minden parókia saját parókiális templommal rendelkezik. Az egyes parókiák filiális közösségei közül nem mindegyik rendelkezik jogilag a tulajdonában lévő saját templommal. A filiális közösségekben az istentisztelet nyolc helyen a latin szertartású katolikusokkal közös birtokban lévő templomban folyik, hét helyen jogilag a latin szertartású katolikusok birtokában lévő templomokban van istentisztelet, négy helyen a filiális közösségben is van saját birtokukban lévő görögkatolikus templom. Az említett helyeken ezeken kívül még van két átmeneti, civil épületben kialakított misézőhely.

A tizenöt szisztematizált magyar görögkatolikus parókia közül a Szlovákiához tartozó Bodroghöz területén kilenc, az Ungháton négy, és a Csereháton két parókián folyik lelkipásztori szolgálat. A magyar parókiák a három szomszédos görögkatolikus egyházmegye volt parókiái közül kerültek az eperjesi, majd a kassai egyházmegyébe: a munkácsi egyházmegyéből kilenc, hajdúdorogi egyházmegyéből négy és az eperjesi egyházmegyéből két parókia került a kassai görögkatolikus egyházmegyébe. A bodroghózi és az ungháti parókiák eredetileg a terebesi esperesi kerületbe tartoztak. A két csereháti magyar parókia pedig a kassai esperesi kerületbe tartozott és tartozik ma is.²

¹ Prof. ThDr. Bohács Béla, PhD., görögkatolikus pap, főiskolai oktató az Eperjesi Egyetem Görög Katolikus Teológiai Karán. email: vojtech.bohac@unipo.sk

² Az Eperjesi egyházmegye területén alapítása óta (1818) nem volt önálló magyar nyelvű esperesi kerület.

A magyar nyelvű parókiák 1989 előtt a szlovák nyelvű parókiák számához viszonyítva, mindkét esperesi kerületben kisebbségben voltak. A terebesi esperesi kerületben a 20 szlovák³ nyelvű parókia mellett a magyar⁴ nyelvű parókiák száma nyolc volt. A kassai esperesi kerületben a hét szlovák nyelvű parókia mellett a magyar parókiák száma kettő volt. Problémáik megoldására időszüke végett az esperesi gyűléseken nagyon ritkán került sor. Az eperjesi egyházmegyét 1950-ben likvidálta a totalitárius hatalom, és tizennyolc éven keresztül hivatalosan nem létezett.⁵ A görögkatolikus egyház 1968-ban az úgynevezett „prágai tavasz” tartama alatt kezdhette meg ismét hivatalosan is tevékenységét. A nagyon rövid tartamú „prágai tavasz” nem tette lehetővé a tizennyolc éven átt felhalmozódott rengeteg probléma megoldását, közöttük a magyar esperesi kerület felállítását sem.

Az 1989-es bársonyos forradalom után szabad, nyugodt és megfontolt körülmények között lehetett folytatni, vagy újonnan kezdeni az elmaradtak bepótlását.

1. A magyar esperesi kerület

A magyar esperesi kerület megalakulásának története egyszerű és világos, bár nem sok írásbeli bizonyíték szól mellette. Hirka János eperjesi megyéspüspök (1969-2002) ordináriusi szolgálata alatt nagyon jól megismerte a magyar egyházközségek szükségleteit. Püspökké szentelése után rövid időn belül magyar nemzetisége révén e sorok íróját nevezte ki általános helynökké. Magyar nemzetiségű általános helynöke az egyházmegyének fennállása óta nem volt. A döntés arra irányult, hogy a magyar egyházközségekben is megfelelő szinten legyenek megoldva a nehézségek és a megoldásra váró kérdések. Az általános helynök helyzetismerete⁶ és a magyar parókiákon működő papokkal történt megbeszélései után, javasolta a megyéspüspöknek az önálló magyar esperesi kerület felállítását. A magyar esperesi kerület 1991. július 1-én lett megalapítva. Az új kerület a Bodroghöz és az Unghát tizenhárom magyar nyelvű parókiáját és a hozzájuk tartozó filiákat foglalta és foglalja magába jelenleg is.

³ 1. Bačkov, 2. Brezina, 3. Cejkov-Céke, 4. Čelovce-Cselej, 5. Dvorianky, 6. Kuzmice-Kozma, 7. Lasztovce -Lasztóc, 8. Nižný Žipov - Magyarizsép, 9. Nový Ruskov - Ruszká, 10. Sečovce - Gálszécs, 11. Stankovce – Sztankóc, 12. Stanča - Isztáncs, 13. Veľatý - Velejte, 14. Veľká Tŕňa - Nagytoronya, 15. Vojčice - Vécse, 16. Zbehnov - Zebegnyő, 17. Zemplínske Hradište - Zemplénhardicsa, 18. Zemplínska Teplica - Keresztúr.

⁴ 1. Čičarovce - Csicsér, 2. Dobrá - Dobra (Kisdobra), 3. Maťovské Vojkovce – Mátyóc, 4. Poľany – Pólyán, 5. Pribeník – Perbenyik, 6. Streda nad Bodrogom – Bodrogszerdahely, 7. Veľké Slemence – Nagyszelmenc, 8. Zemplín – Zemplén.

⁵ CORANIČ, J.: *Tzv. Prešovský sobor – vyvrcholenie totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu*. In: CORANIČ, J.-ŠTURÁK, P.- J. KOPRIVŇÁKOVÁ.: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov : PU Prešov, 2010. s. 63.

⁶ Az általános helynök a Bodroghöz Zétény nevű községből származik, amely a pólyányi parókiának filiája.

A két csereháti magyar parókia, Szeszta és Horváti a nagy távolság végett nem került a magyar esperesi kerülethez.⁷ A kassai egyházközség⁸ magyar ajkú hívei sem voltak részei a magyar esperesi kerületnek. Magyar esperesi kerület megalapítása után első esperesének Mgr. Hornyák Béla dobrai parókust nevezték ki (1991–1995). Második esperese Mgr. Ósz István, csi-cseri parókus lett 1995–1996 között, mint a magyar esperesi kerület esperese, majd 1997–2007 között, mint a nagykaposi esperesi kerület protopresbytere volt a megváltoztatott elnevezésű esperesi kerület élén. 2007–2012 között ThDr. Vakles Attila, PhD volt, mint protopresbyter az ismét átnevezett Királyhalmec – Nagykaposi esperesi kerület élén. 2012. augusztus 1-től nevezték ki az eredeti elnevezéshez ismét visszatért magyar esperesi kerület⁹ protopresbyterének Mgr. Tóth Mihály, bodrogszerdahelyi parókust.

A magyar esperesi kerület parókiái

Az esperesi kerület egyházközségeit ábécésorrendben mutatjuk be. A bemutatás számadatait a legutóbbi népszámlálás alapján (2011) vannak kidolgozva. A további személyi áttekintések a kassai görögkatolikus püspökség legutóbbi sematizmusa (2013) szerint vannak feltüntetve.

1. Ágcsernő – Čierna nad Tisou

Parókus: Mgr. Vasziľ József

Ágcsernő nagyon fiatal város az ukrán–szlovák határon. Átrakodó állomásként alapították 1947-ben. A lakossága mind vallásilag, mind nemzetiségileg kevert. A rendezett vallási élet a városban csak 1989 után indult be. A görögkatolikus parókiát 1998-ban alapították. Templomát három felekezet ökumenikus buzgalmával a latin és görög szertartású katolikusok és a reformátusok 1997-ben a Szent Kereszt felmagasztalásának tiszteletére szentelték. A jelenlegi parókus előtt két parókusa volt az egyházközségnek. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 3855, görög szertartású katolikus 835, latin szertartású katolikus 1836. A református hívők száma 641. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 3855, magyaroknak 2759, szlováknak 945 személy jelentkezett.

⁷ Az esperesi gyűléseken parókusaik alkalomadtán a Bodroghözben résztvettek.

⁸ A kassai egyházközséget szlovák, ruszin és magyar ajkú hívek alkották és alkotják jelenleg is.

⁹ Mons. Milan Chatur kassai görögkatolikus megyéspüspök szóbeli ígérete szerint az esperesi kerület neve már nem fog változni az esperes működési helye szerint, hanem a hivatalos elnevezés tartósan a magyar esperesi kerület marad.

Kiscsernő – Čierna

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 486, görög szertartású katolikus 35, latin szertartású katolikus 184 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: az lakosok összlétszáma 486, magyarnak 462, szlováknak 24 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Kistárány – Malé Trakany

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1156, görög szertartású katolikus 84, latin szertartású katolikus 524 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1156, magyarnak 998, szlováknak 28 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

2. Borsi – Borša

Parókus: Dipl-Theol. Univ. Kecskés Gábor.

A község a 11. századtól létezik. Borsiban, a helyi kastélyban született II. Rákóczi Ferenc fejedelem. A község 2003-ig Bodrogszerdahelyhez tartozott és 2003-tól nyilvánították önálló parókiának. Új templomát 2003-ban fejezték be, és Szent Illés próféta tiszteletére szentelték. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1214, latin szertartású katolikus 491, görög szertartású katolikus 444. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1214, szlováknak 414, magyarnak 777 személy jelentkezett. A liturgikus nyelv a magyar. Az egyházközségből három görög szertartású katolikus pap származik: Mgr. Hornyák Béla szül. 1956-ban, felszentelték 1981-ben, Eperjesen. ThDr. Vakles Attila, PhD., szül. 1971-ben, felsz. 1996-ban, Eperjesen. ThDr. Gyurkovics Miklós PhD., szül. 1977-ben, felsz. 2006-ban, Kassán.

Kisújhely – Slovenské Nové Mesto

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1086, görög szertartású katolikus 173, latin szertartású katolikus 456. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: a lakosok összlétszáma 1086, magyarnak 199, szlováknak 832 személy jelentkezett. A liturgikus nyelv a szlovák.

3 Csicsér – Čičarovce

Parókus Mgr. Perhács Árpád

Csicsert már 1263-ban említik, mint település. Fatemplomát 1750-ben említik először. Első görögkatolikus papja Petrasovics János 1789-ben volt (maig 15 parókusa volt

az egyházközségnek). A jelenlegi templom 1900–1903 között épült neoklasszicista stílusban és Szűz Mária oltalma tiszteletére szentelték. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: a lakosok összlétszáma 891, görög szertartású katolikus 216, latin szertartású katolikus 290 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: a lakosok összlétszáma 891, magyar 845, szlovák 42 személy. A liturgia nyelve Csicserben amagyar. Az egyházközségből három görög szertartású katolikus pap származik: Mgr. Hornyák Péter, szül. 1950-ben, felsz. 1973-ban, Mgr. Szakala János, szül. 1979-ben, felsz. 2004-ben, Dipl-Theol. Univ. Kecskés Gábor, szül. 1981-ben, felsz. 2006-ban.

Nagyráska – Velké Raškovce

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlét száma 334, görög szertartású katolikus 27, latin szertartású katolikus 108 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 334, magyarnak 262, szlováknak 46 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből nem származik görög szertartású katolikus pap.

Izske - Ižkovce

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 105, görög szertartású katolikus 5, latin szertartású katolikus 15 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: a lakosok összlétszáma 105, magyarnak 88, szlováknak 10 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből nem származik görög szertartású katolikus pap.

Abara - Abara

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 719, görög szertartású katolikus 66, latin szertartású katolikus 187 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 719, magyarnak 446, szlováknak 228 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből nem származik görög szertartású katolikus pap.

Deregyň - Drahňov

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1352, görög szertartású katolikus 105, latin szertartású katolikus 299 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1352, magyarnak 947, szlováknak 248 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből nem származik görög szertartású katolikus pap. Deregyňn a hívek részére új, az Úr színeváltozásának szentelt templom áll rendelkezésére.

4. Kisdobra – Dobrá

Parókus: Mgr. Vasziy Tamás

Az első írásbeli bizonyíték a településről 1323-ból származik. A Bodrogköz legrégebbi parókiája. Első papja Krepecky János volt (1757–1778), utána még húsz parókus következett, közöttük volt az ismert liturgista Melles Emil is (1881–1898). Ősi templomát Urunk menybemenetele tiszteletére szentelték 1740-ben. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 432, görög szertartású katolikus 231, latin szertartású katolikus 88 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 432, magyaroknak 336, szlováknak 83 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből három görög szertartású katolikus pap származik: Mgr. Kecs-kés Barnabás, szül. 1973 -ban, felsz. 1997-ben; PaedDr. Szabó Zsolt, szül. 1976, felsz. 2002; Mgr.Kecs-kés Ferenc, szül.1969-ben, felsz. 2003-ban.

Bacska – Bačka filia

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 653, görög szertartású katolikus 40, latin szertartású katolikus 341 személy.

A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 653, magyar-nak 546, szlováknak 27, személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházköz-ségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Bély – Biel

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1474, görög szertartású katolikus 342, latin szertartású katolikus 722 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1474, magyaroknak 1036, szlováknak 366 sze-mély jelentkezett. A liturgia nyelve magyar. Templomát Szent Péter és Pál főapostolok tiszteletére szentelték. A jelenlegi templom 1991-ben alakították ki egy használaton kí-vüli mozihelyiségből. E sorok írója az eperjesi általános helynöki rangban szentelte fel. A jelenlegi templom előtt az egyházközség 1968-tól felépített egy nagyon szép templomot, amit nem sikerült befejezni a varsói szerződés országainak hadseregei bejövele előtt. Az építkezés megszakadt, mert az állami hatalom nem engedte a további munkálatokat. A hatalom képviselői kiadták a bontási parancsot, és a templomot a hívek nagy megmozdu-lása ellenére is lebontották. Kispapként még asszisztáltam a még be nem fejezett, de már használatban levő templomban. A liturgia nyelve magyar. Az egyházközségből két görög szertartású katolikus pap származik: ICLic. Perhács Árpád, szül. 1981-ben, felsz. 2010-ben. Mgr. Boronkay József a Miskolci görögkatolikus exarchátusban teljesít papi szolgál-atot.

5. Királyhelmec – Kráľovský Chlmec

Parókus: Mgr. Mondok István

A helység első írásbeli említése 1214-ből származik, és a Helmejz névvel illetik. A „király” bővítést 1662-ben csatolták a nevéhez. Az első görögkatolikusok az 1715-ben a városba költöző rutének voltak. A görögkatolikus parókiát 1994-ben alapították. Templomát Szent György nagyvértanú tiszteletére szentelték. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: a lakosok összlétszáma 7698, görög szertartású katolikus 933, latin szertartású katolikus 3722 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 7698, magyarnak 6590, szlováknak 821 személy jelentkezett. A liturgia nyelve magyar és szlovák. Az egyházközségből egy görög szertartású katolikus pap származik: Mgr. Hricuta András, szül.1976-ban, felsz. 2003-ban.

6. Mátyóc – Veskóc – Mat’ovské Vojkovce

Parókus: Mgr. Iván Barnabás

Az első írásbeli bizonyíték a településről 1279-ből származik. Az ungvári vár tulajdona volt. Mostani temploma 1911-ben épült, és Szűz Mária elhunytá tiszteletére van szentelve. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 626, görög szertartású katolikus 229, latin szertartású katolikus 297 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 626, magyarnak 552, szlováknak 57 személy jelentkezett. A liturgia nyelve magyar. Az egyházközségből két görög szertartású katolikus pap származik: Mgr. Matyi Róbert, szül. 1969-ben, felsz. 1996-ban; ThBibLic. Jáger Róbert, PhD., szül.1973-ban, felsz. 2002-ben.

Kaposkelecsény – Kapušíanske Kľačany

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: a lakosok összlétszáma 880, görög szertartású katolikus 95, latin szertartású katolikus 144 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 880, magyarnak 824, szlováknak 37, személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Mogyorós – Krišovská Liesková

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 903, görög szertartású katolikus 75, latin szertartású katolikus 236 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 903, magyarnak 780, szlováknak 74 személy jelentkezett. A liturgia nyelve magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Vaján – Vojany

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 863, görög szertartású katolikus 43, latin szertartású katolikus 226 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 863, magyarnak 684, szlováknak 150 személy jelentkezett. A liturgia nyelve magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

7. Nagyszelmenc – Velké Slemence

Parókus: PaedDr. Szabó Zsolt

Nagyszelmenc Palágy-Komoróc, Ukrajna része volt 1946-ig. A II. világháború után 1945-ben a falu közepén húzták meg a határt, amely kettészelte a falut. Kiszelmenc a volt Szovjetunió része lett, Nagyszelmenc pedig Csehszlovákiában maradt. A parókiát 1946-ban alapította boldog Gojdics Pál eperjesi püspök. Temploma 1886-ból való és a Szentlélek leszállása tiszteletére szentelték. A liturgia nyelve a magyar.

A parókia területén működik a 2009. szeptember 1-én alapított egyházmegyei Nagy Szent Bazil szabadidőközpont. Nemcsak Nagyszelmencben működik, hanem a nagymihályi és szobránci járás közelebbi falvaiban is. Az itt táborozó gyerekek és az ifjúság természetes módon tanulja meg a más nemzetiséggel való természetes együttélés szabályait. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 616, görög szertartású katolikus 232, latin szertartású katolikus 200 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 616, magyarnak 562, szlováknak 18 személy jelentkezett. Az egyházközségből egy görög szertartású katolikus pap származik. Jelenleg az egyházközségből az eperjesi érseki szemináriumban egy kispap is készül a papi hivatásra.

8. Nagykapos – Velké Kapušany

Az első írásbeli emlék, amely Copus néven említi a helységet, II. András király levele 1214-ből. A város a leleszi Szent Kereszt premontrai kolostor tulajdona volt. A görögkatolikus parókiát 2007. július 2-án alapították az eredetileg Csicsérhez tartozó filiából. Új, modern templomát boldog Gojdics Pál eperjesi püspök tiszteletére szentelték 2010-ben.

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 9406, görög szertartású katolikus 1006, latin szertartású katolikus 4210 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 9406, magyarnak 6127, szlováknak 2358 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar és a szlovák nyelv. Az egyházközségből három görög szertartású katolikus pap származik: Mgr. Vaszily József, szül. 1969-ben, felsz. 1996-ban, Mgr. Vaszily Tamás, szül. 1975-ben és Hornyák András, Horvátországban két szertartású papként működik.

9. Pólyán – Polány

Jelenlegi temploma 1794 és 1802 között épült klasszicista stílusban. A templomban egy lényegesen régebbi – valószínűleg a 17. századból származó szép ikonosztázion látható. A templomot Szűz Mária születése tiszteletére szentelték. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 535, görög szertartású katolikus 252, latin szertartású katolikus 111 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 535, magyarnak 423, szlováknak 56 személy jelentkezett. A liturgia nyelve magyar. Az egyházközségből egy görög szertartású katolikus pap származik: Mgr. Ósz István, szül. 1956-ban, felsz. 1979-ben.

A pólyányi parókiához még a következő községek tartoznak:

Boly

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 725, görög szertartású katolikus 85, latin szertartású katolikus 378 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 725, magyarnak 607, szlováknak 109 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Lelesz

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1782, görög szertartású katolikus 91, latin szertartású katolikus 1329 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1782, magyarnak 1526, szlováknak 128 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik:

Szolnocska – Solnička

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 225, görög szertartású katolikus 34, latin szertartású katolikus 107 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 225, magyarnak 208, szlováknak 8 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar.

Zétény – Zátin

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 823, görög szertartású katolikus 69, latin szertartású katolikus 520 személy.

A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 823, magyarnak 706 szlováknak 93 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből két görög szertartású katolikus pap származik: Prof. ThDr. Bohács Béla, PhD., egyetemi tanár, szül. 1950-ben, felsz. 1974-ben; ifj. ThDr. Bohács Béla, PhD., szül. 1978-ban, felsz. 2004-ben.

10. Perbenyik – Pribeník

Az első írásbeli emlék 1323-ban tesz említést Perbenyikről. A faluban megmaradt a Majláth grófi család kastélya. Említésre méltó a benne levő, művészi módon berendezett latin szertartású kápolna. Görögkatolikus templomát Mindenszentek tiszteletére szentelték, és 1900-ban épült.

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1033, görög szertartású katolikus 295, latin szertartású katolikus 336 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosok összlétszáma 1033, magyarnak 870, szlováknak 148 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

A perbenyiki parókiához még a következő filiális községek tartoznak:

Nagygéres – Velký Horeš

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1048, görög szertartású katolikus 143, latin szertartású katolikus 236 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1048, magyarnak 851, szlováknak 149 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Kisgéres – Malý Horeš

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1112, görög szertartású katolikus 34, latin szertartású katolikus 85 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1112, magyarnak 1068, szlováknak 29 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

11. Rad – Körtvélyes

Körtvélyes ma Rad község része. A második világháború után a volt Szovjetunió területéről repatriált lakosokat telepítettek a faluba, ezeknek a többsége bizánci szertartású volt. A falu görögkatolikus temploma a 1966–1969-es években épült, és a Szentlélek kitöltésének tiszteletére szentelték. A parókiát 2004-ben alapították. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: a lakosság összlétszáma 556, görög szertartású katolikus 122, latin szertartású katolikus 330 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 556, magyarnak 404, szlováknak 112 személy jelentkezett. A liturgia nyelve az orosz. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

A Rad-Körtvélyesi parókiához még a következő filiális községek tartoznak:

Szinyér

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 234, görög szertartású katolikus 28, latin szertartású katolikus 145 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 234, magyaroknak 208, szlováknak 21 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Szentmária – Svätá Mária

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 575, görög szertartású katolikus 119, latin szertartású katolikus 302 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 575, magyaroknak 509, szlováknak 51 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből egy görög szertartású katolikus pap származik: Mgr. Tóth Mihály, szül.1964-ben, felsz. 1996-ban.

Szentes – Svätušë

A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 842, magyaroknak 795, szlováknak 51 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Kisújlak – Nová Vieska – Szomotor része

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1571, görög szertartású katolikus 277, latin szertartású katolikus 574 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1571, magyaroknak 1206, szlováknak 309 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

12. Szerdahely – Streda nad Bodrogom

Parókus: Mgr. Tóth Mihály. Az első írásbeli emlék a faluról V. István király datálás nélküli levelében található. A levél keletkezése az 1260–1272 közötti évekre tehető. A falu a nemes Ákos család tulajdona volt. A kastély 1700-ban épült egy korábbi, 16. századbeli kastély helyén. Görögkatolikus temploma 1800–1820 között épült. Temploma szent Mihály tiszteletére van szentelve.

A parókia területén működik 2007. szeptember 1-től az egyházmegyei Szent Lukács szabadidőközpont, amely a bodrogi gyerekek és ifjúság egész évi keresztény foglalkoztatását szervezi és irányítja, Tóth Mihály igazgató vezetése alatt.

Szintén 2007. szeptember 1-től működik Hatfán az egyházmegyei *Iskola a természetben*, amely az egészséges természeti környezetben irányítja a gyerekek és az ifjúság erkölcsi, esztétikai, vallási, ökológiai és más tevékenységét. Mindkét központnak az élén Tóth Mihály atya, mint igazgató áll.

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 2239, görög szertartású katolikus 463, latin szertartású katolikus 846 személy.

A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 2239, magyar-nak 1571, szlováknak 488 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar és a szlovák nyelv. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

A szerdahelyi parókiához még a következő filiális községek tartoznak:

Szög – Klin nad Bodrogom

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 213, görög szertartású katolikus 33, latin szertartású katolikus 113 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 213, magyarnak 160, szlováknak 46 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből egy görög szertartású katolikus pap származik: Mgr. Kosztura János, szül. 1978-ban, felsz. 2004-ben.

Kiskövesd – Malý Kamenec

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 460, görög szertartású katolikus 16, latin szertartású katolikus 60 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 460, magyarnak 438, szlováknak 22 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Nagykövesd – Velký Kamenec

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 806, görög szertartású katolikus 52, latin szertartású katolikus 278 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 806, magyarnak 700, szlováknak 59 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Őrös – Strážne

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 653, görög szertartású katolikus 28, latin szertartású katolikus 160 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 653, magyarnak 605, szlováknak 44 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Szölöske – Viničky

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 516, görög szertartású katolikus 73, latin szertartású katolikus 161 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 516, magyaroknak 341, szlováknak 110, személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

13. Zemplén – Zemplín

A falu az Anonymus Krónika szerint a 12–13. századból származik, Zemplén vármegye központja és névadója. A falu közepén magtalálható a volt vármegyeháza. A várdombon található Urunk mennybemenetelének szentelt görögkatolikus templom, szomszédságában a református templommal. A templomoktól nagyon jól látható az évezredes sárvár ívelése és a Bodrog folyó eredete a Latorca és a Laborc összefolyásával. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 387, görög szertartású katolikus 120, latin szertartású katolikus 74 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 387, magyaroknak 299, szlováknak 76 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

A Zempléni parókiához még a következő filiális községek tartoznak:

Lagmóc – Ladmovce

A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 337, magyaroknak 311, szlováknak 27 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Szomotor – Somotor

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1571, görög szertartású katolikus 277, latin szertartású katolikus 574 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1571, magyaroknak 1206, szlováknak 309 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik. Két magyar parókia a kassai esperesi kerületből a nagy távolság miatt nem tagja a magyar esperesi kerületnek.

14. Szeszta – Cestice

Az első írásbeli emlék Szesztáról 1317-ből származik Zozta alakban. Első temploma 1752-ben épült. A jelenlegi templom a 19. század második felében épült. Ikonosztázionja 1910-ből való. A templom, amely az Istenszülo oltalmának van szentelve, 1985-ben teljes

felújításon ment keresztül. Parókus ThDr. Vakles Attila, PhD. Szeszta nem tartozik a magyar esperesi kerületbe. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 824, magyarnak 476, szlováknak 295 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

A szesztai parókiához még a következő filiális községek tartoznak:

Komaróc – Komarovce

A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 390, görög szertartású katolikus 39, latin szertartású katolikus 163 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 390, magyarnak 324, szlováknak 50 személy jelentkezett. A liturgia nyelve magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Hím – Perín Chým

A mai hími görögkatolikus templom elődjét már 1335-ben említik, és így a hími templom az egyik legrégebb görögkatolikus templom metropolánk területén. A lakosok szertartás szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1407, görög szertartású katolikus 40, latin szertartású katolikus 1015 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 1407, magyarnak 486, szlováknak 839 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Szepsi – Moldava nad Bodvou

A lakosok nemzetiség szerinti hovatartozása: lakosság összlétszáma 11068, magyarnak 4314, szlováknak 3492 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar és a szlovák (3:1 arányban). Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Szepsiben 2014. október 1-én szentelte fel Mons. Milan Chatur kassai görögkatolikus püspök az új templom alapkövét.

Ezekén a községeken kívül még 17 község tartozik a szesztai parókiához, amelyekben 0–50 között mozog a görög szertartású katolikus hívek száma.

15. Horváti – Chorváty

Parókus: Mgr. Matyi Róbert.

A község a 17. században már említve van. Jelenlegi temploma egy korábbi zsindeyes fedésű templom helyén épült. 1765. augusztus 28-án szentelték Szűz Mária elhunytá tiszteletére. A parókia épületét 1778-ban fejezték be. A lakosok szertartás szerinti

hovatarozása: lakosság összlétszáma 102, görög szertartású katolikus 45, latin szertartású katolikus 51 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatarozása: lakosság összlétszáma 102, magyarnak 97, szlováknak 5 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

A horváti parókiához még a következő filiális községek tartoznak:

Torna – Turňa nad Bodvou

A lakosok szertartás szerinti hovatarozása: lakosság összlétszáma 3511, görög szertartású katolikus 112, latin szertartású katolikus 2552 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatarozása: lakosság összlétszáma 3511, magyarnak 2036, szlováknak 1019 személy jelentkezett. A liturgia nyelve az ósláv nyelv. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik.

Rozsnyó – Rožňava

A lakosok szertartás szerinti hovatarozása: lakosság összlétszáma 63351, görög szertartású katolikus 577, latin szertartású katolikus 19235 személy. A lakosok nemzetiség szerinti hovatarozása: lakosság összlétszáma 63351, magyarnak 18057, szlováknak 34865 személy jelentkezett. A liturgia nyelve a magyar. Az egyházközségből görög szertartású katolikus pap nem származik. Ezeken a községeken kívül még 69 község tartozik a horváti parókiához, amelyekben 0–20 között mozog a görög szertartású katolikus hívek száma, amelyekkel együtt a parókia híveinek a száma 810 személy. A kassai görögkatolikus székesegyházban is van minden vasárnap 11.30-kor, minden ünnepnap 9.00-kor és minden pénteken 9.00-kor magyar nyelvű szent liturgia. A magyar görögkatolikus hívek Kassán nincsenek külön egyházközségbe szervezve.

Kitekintés

A Magyar esperesi kerületet a jogilag megalapozott összetartozás jellemzi. Ez az alap adja meg a papoknak és híveknek is egyformán a lehetőséget, építeni az anyanyelvi, szertartási és hitbeli összetartozásuk felépítményét. Ez az összetartozási érték hozhatja meg a lakosság exodusának a mérséklődését és a magyar nyelv és a bizánci szertartásnak a megmaradását legalább a jelenlegi szinten a magyar esperesi terület egyházközségeiben.

Bibliográfia

CORANIČ, J.: *Tzv. Prešovský sobor” - vyvrcholenie totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu*. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.- J. KOPRIVNÁKOVÁ: *Cirkev v okovách totalitného režimu*. Prešov: PU Prešov, 2010.

ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945–1989*. Prešov: Petra, 1999.

Schematizmus Prešovskej Gréckokatolíckej Metropolie. Prešov: Petra, 2008.

SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice: Slovo, 1997.

<https://www.google.com/search?q=sc%C3%ADtanie+ludu+2011&client=firefox-b-ab&ei=4liOW6-pOYy6sQGtqao4&start=10&sa=N&biw=1114&bih=834>

Gabor J. Lanyi:¹

The Origins and Nature of Wolfgang Musculus Dusanus' (1497–1563) Political Theology

Abstract.

Wolfgang Musculus' *Loci Communes* (Common Places) of 1560 places the administration of the church under the authority of the secular magistrate, emphasizing that the secular government is in charge of even the most internal of church matters, like the appointment of pastors, the supervision of church discipline, the administration of church property, and the enforcement of ecclesiastical ordinances.

According to Helmut Kressner's viewpoint Musculus' understanding about the secular government's authority over church affairs was formed by the controversy between the Bernese Magistrate and the theologians of Geneva. James Thomas Ford's research points to the fact, that many of Musculus' arguments that appears in the *Loci Communes* have already been used in other tracts in which Musculus exhorted the Augsburg Council to establish the Reformation in the city in the 1530s.

The goal of this paper is to present these common arguments, discuss what they are based on, and examine what kind of role the early church and the Church Fathers played in Musculus' justification of the state's involvement in church matters.

Keywords: Wolfgang Musculus Dusanus, Political Theology, Reformation of Berne, Calvin, Calvinism, Geneva, Reformation Debate, State-Church Relations

1. Introduction

Wolfgang Musculus in the "*De Magistratibus*" (of Magistrate) chapter of his "*Loci Communes*" (1560) places the administration of the church under the authority of the

¹ The author is a senior lecturer at the Theological Faculty of the Károli University of the Reformed Church of Hungary, Budapest. Email: lanyi.gabor@kre.hu. The author would like to express his gratitude to John Jordan for proofreading the article.

secular magistrate.² In this concluding discussion of his systematic theology, he emphasizes the secular government is in charge of even the most internal of church matters. For example, the appointment of pastors, the supervision of church discipline, the administration of church property, and the enforcement of ecclesiastical ordinances. Those theologians, monarchs, and jurists who were seeking to justify the supremacy of the state in a protestant country could find a firm foundation in Musculus' *De Magistratibus*. Two important persons who fit this description were Thomas Erastus and John Withgift. The former being the builder of the territorial state church of the Palatinate and the latter acting as the archbishop of Canterbury and protector of Tudor-Absolutism against the Puritans. Both were influenced by the teaching of Musculus.³

According to Helmut Kressner's "*Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*," (Swiss Origins of the Anglican State-church Idea)⁴ Musculus' understanding about the secular government's authority over church affairs was formed by the controversy between the Bernese Magistrate and the theologians of Geneva. In Kressner's view, Musculus' consideration is nothing more than a justification of the Bernese secular government's power over its territorial church. During the struggle "of the Zwinglian State-church with the Calvinist theocracy"⁵ the Bernese needed theological affirmation to vindicate their claims for involvement in internal church affairs, especially in the execution of church discipline and the appointment of pastors. This vindicatory task was fulfilled by Wolfgang Musculus.⁶

² In this essay the footnotes refer to the 1578 London translation of the *Loci Communes*. Wolfgang MUSCULUS: *Common places of Christian religion, gathered by Wolfgangus Musculus, for the vse of such as desire the knowvledge of godly truth. Translated out of Latine into English, by Iohn Man of Merton Colledge in Oxforde. Herevnto are added tvvo other treatises, made by the same author, one of othes, and an other of usury. VVith a most perfect and plentifull table. Seene and allovved according to the order appoynted in the Queenes Maiesties iniunctions*. Henry Bynneman, London, 1578.

³ In Kressner's original: der Kampf „des zwinglianischen Staatskirchentums mit der calvinischen Theokratie," Helmut KRESSNER: *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*. C. Bertelsmann, Gütersloh, 1953. 71-72.

⁴ Ibid. 59.

⁵ Ibid. 53.

⁶ "Vor allem galt es, daneben die strenge, unnachgiebige Politik des Magistrats zu rechtfertigen; eine Arbeit, die um so dringlicher war, als das Gerücht umging, die nach Genf Übersiedelten bereiteten eine apologetische Schrift vor. Auf Berner Seite war der Aufgabe, eine theoretische, d. h. theologische Rechtfertigung der magistralen Kirchenpolitik zu liefern, niemand besser gewachsen als Wolfgang Musculus, der Professor für Theologie." Ibid. 59.

James Thomas Ford's "*Wolfgang Musculus on the Office of the Christian Magistrate*"⁷ points to the fact, that many of Musculus' arguments that appears in the *Loci Communes* have already been used in other tracts, namely in the "*Widerlegung ettlicher gegenwürf*" (Refutation of the Opposition)⁸ and the "*Confutation und Ablainung*," (Refutation and Rejection)⁹ in which Musculus exhorted the Augsburg Council to establish the Reformation in the city in the 1530s.

The goal of this paper is to present these common arguments, discuss what they are based on, and examine what kind of role the early church and the Church Fathers played in the justification of the state's involvement in church matters.

After a sketch of Musculus' life and work, those circumstances under which the *De Magistratibus*, the *Widerlegung ettlicher gegenwürf* and the *Confutation und Ablainung* were formed will be discussed. The main part of this paper is about the demonstration of common arguments presented in Musculus' early tracts, as well as his *Loci*.

2. Draft of Wolfgang Musculus' Life and Work

"Dieuze, famous Musculus, lent you the gift of life."¹⁰ – As the 16th Century, anonymously-written poem says, Wolfgang Musculus was born in Dieuze, Lorraine, on September 8, 1497.¹¹ Although his brothers learned their father's profession (barrel maker), after the recognition of the young Wolfgang's abilities to study he was sent to the Latin Schools in the surrounding country. Namely, he attended the school of Rapportsweiler, Colmar and Schlettstadt, which were shaped by the Alsatian Humanism.¹²

⁷ James Thomas FORD: *Wolfgang Musculus on the Office of the Christian Magistrate*. Gütersloher Verlag, Gütersloh, 2000. 149.

⁸ *Widerlegung ettlicher gegenwürf, dio do möchten beschehen, ein Christliche oberkeit an der reformation, in glaubens sachs zuhndern*. Stadtarchiv Augsburg, Literaliensammlung von 1534, No.27.

⁹ *Confutation und Ablainung*. Stadtarchiv Augsburg, Literaliensammlung von 1534, a2.

¹⁰ „Dieuze, berühmter Musculus, lieh dir die Gabe des Lebens.“ - the poem continues: "Erst hat dein grosses Talent das edle Strassburg geschliffen / Bekannt aber machte dich rasch das weithin glänzende Augsburg / Worauf das mächtige Bern dir zu weltweitem Ruhme verhalf. / Zum Bürger jetzt des Olymps bestimmt dich der Herrscher von allem." See in Marc van WIJNKOOP LÜTHI: *Reformator, Europäer, Flüchtling. Wolfgang Musculus - eine Entdeckung und eine Ausstellung in der Münsterkapelle Bern*. In: Der kleine Bund CCXIX (20 September 1997). 1.

¹¹ Paul Josiah SCHWAB: *The Attitude of Wolfgang Musculus towards Religious Tolerance*. Mennonite Press, Scottsdale, 1933. 7.

¹² Rudolf DELLSPERGER: *Kirchengemeinschaft und Gewissensfreiheit*. Peter Lang, Bern, 2001. 12.

In his sixteenth year he became a Benedictine monk in the monastery of Lixheim. He was highly influenced by those 15 years that he spent there: in one of his letters to Thomas Erastus, he characterizes himself as such a "person who was educated in a monastery"¹³ During the first half of his monastic years, he was particularly interested in music and classics. He was absorbed especially in Cicero's and Ovid's works, as it can be read in his biography, written by his son, Abraham Musculus.¹⁴ Later, he drew near to the Biblical studies as well.¹⁵ The Benedictine monastery of Lixheim belonged to a monastic-reform movement, the "*Hirsauer Bewegung*" (Hirsau Movement) which emphasized personal engagement with Holy Scripture, especially the Psalms.¹⁶ After he became an ordained priest, he began to preach in the monastery and neighboring churches.

In 1518, some writings of Martin Luther got into the monastery, which won Musculus to the case of the evangelical Reformation. Since he started to propagate Luther's thoughts in the neighboring parishes publicly, he was called the "lutheranischer Mönch" (Lutheran monk) by the ordinary believers. This ministry continued under the protection of the governor of Lützelstein until 1527 when Musculus broke his monastic connections. Promptly after his secession, he became engaged to Margaretha Barth, who was previously known as his kinswoman.¹⁷

They fled together from the jurisdiction of the Bishop of Metz to Strasbourg, where they were married by Theobald Niger on the second day of Christmas, 1527. For a short time Musculus experienced difficulties in earning a living. At first, he worked as a cloth-maker's apprentice, but when he had an argument with his Anabaptist master he

¹³ "homo in monasterio educatus." see Marc van Wijnkoop Lüthi: *Wolfgang Musculus und die römische Kirche*. In: Marc van WIJNKOOP LÜTHI (ed.): *Musculiana*, Zur Paraburi, Thun, 1999. 96.

¹⁴ "Er widmete sich dem Ovid in den Schriften, wegen des Studiums der Dichtkunst, durch welche er seit Kindheit her in Feuer geriet." Abraham MUSCULUS: *Historia vitae et obitus clarissimi theologi D. Wolfgangi Musculi Dusani, S. Literarum apud Bernates professoris*. Basel, 1595. Translated and quoted in Josef KIRMEIER (ed.): "...wider Laster und Sünde" – Augsburgs Weg in der Reformation. DuMont, Köln, 1997. 181.

¹⁵ Musculus remembered the advice of one of his old fellow monks all his life: "Si bonus vis fieri concionator, da operam, ut bonus fias biblicus." René BORNERT: *Wolfgang Musculus und das Benediktische Mönchtum des ausgehenden Mittelalters und der Reformationszeit im südwestdeutschen Raum*. In: Rudolf DELLSPERGER (ed.): *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation*. Akademie Verlag, Berlin, 1997. 52.

¹⁶ Wolfgang MUSCULUS Jr. (ed.): *SYNOPSIS festalium concionum. Authore D. Wolfgango Musculo Dusano. Eiusdem vita, obitus, erudite carmina. Item Clariss. Virorum in ipsius obitum Epicedia*. Basel, 1595. 10. quoted in René Bornert: *Wolfgang Musculus und das Benediktische Mönchtum des ausgehenden Mittelalters und der Reformationszeit im südwestdeutschen Raum*. In: Rudolf DELLSPERGER (ed.): *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation*. Akademie Verlag, Berlin, 1997. 52.

¹⁷ SCHWAB: *The Attitude*. 7.

undertook work as a physical laborer of the city's fortification. Soon he became Martin Bucer's secretary and preached on Sundays in the neighboring town of Dorlisheim. Many letters of the Strasbourg reformer are in Musculus' handwriting and he edited Bucer's commentaries on Zephaniah and the Psalms as well. After a year, he became an assistant to Matthias Zell, preacher in the Strasbourg Minster. Meanwhile, he attended lectures by Wolfgang Capito and Bucer, and he studied Hebrew.¹⁸

In 1531 four Strasbourg preachers, among whom Musculus was one, were invited to Augsburg. When Musculus arrived at the city, Augsburg had not joined the Reformation yet. Musculus took a leading role in the religious struggle as the theological counselor of the Council. In the name of the city, he signed the *Wittenberg Concord* of 1536, which was an agreement in the Eucharist between the Southern German cities and the Lutherans, and he represented Augsburg at the Diets of Worms and Regensburg Disputations in 1540 and 1542.¹⁹ When the breakthrough of the reformation resulted in the expulsion of the Roman Catholic ceremonies from Augsburg (1537), the Council appointed him a cathedral preacher and censor of books and booksellers in order to protect the Augsburg Library from Anabaptist writings.²⁰ In 1544, he was sent to the neighboring Donauwörth to introduce the Reformation in the city, but the results were ambiguous: the local council accepted the Reformation, but thereafter they invited Lutheran preachers into the city. Despite his active involvement in church politics he did not neglect the academic work.²¹ He improved his Greek skills by the directions of Sixt Birk and learnt Arab independently to translate some of the Psalms into it.²²

His most significant academic activity, which can be traced back to his Augsburg period, belonged to his interest in the Church Fathers. As the censor of the City Library, he persuaded the Augsburg Council to buy 99 Greek manuscripts from Antonios Eparchos, a Greek refugee from Corfu, who made his living from the sale of his precious manuscript collection.²³ Almost half of the 99 manuscripts contained the works of Church Fathers; Musculus' translations of Polybios²⁴ and Gregory of Nazianzus²⁵ were based on these texts.

¹⁸ DELLSPERGER: *Kirchengemeinschaft*. 16.

¹⁹ KIRMEIER: „...wider Laster und Sünde“. 193.

²⁰ SCHWAB, *The Attitude*. 8.

²¹ ROLF KIESSLING: *Wolfgang Musculus und die Reformation in schwäbischen Einzugsgebiet der Stadt Augsburg*. In: Rudolf Dellspenger (ed.): *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation*. Akademie Verlag, Berlin, 1997. 145.

²² KIRMEIER: „...wider Laster und Sünde“. 194.

²³ Helmut ZÄH: *Wolfgang Musculus und der Ankauf griechischer Handschriften für die Augsburger Stadtbibliothek 1543/44*. In: Rudolf Dellspenger (ed.): *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation*. Akademie Verlag, Berlin, 1997. 229.

²⁴ *Polybii Megalopolitani Historiarum Libri Priores*, 1549.

²⁵ *Divi Gregorii Theologi, Episcopi Nazianzeni Opera*, 1550.

Besides these mentioned two, Musculus published more translations of early church writings or started the work on them during his stay in Augsburg. At first, he translated Augustinian texts on the responsibilities of the secular magistrate in church matters²⁶ from Latin to German. This German translation is an exception because the majority of Musculus' translations are translated from Greek into Latin. During his Augsburg period, his translations of Chrysostom's commentaries on the Pauline Epistles;²⁷ the translation of the works of Chrysostom;²⁸ Basil²⁹ and Cyrill³⁰ were published as well. Two of his eight commentaries – about the Gospel of Matthew³¹ and John³² - appeared also during the time he spent in Augsburg.³³

After the defeat of the Schmalkald League in 1547, Musculus became anxious because of the growing catholic influence. When the Augsburg Council ratified the "Interim" (June 26, 1548), which diminished the achievement of the Reformation, Musculus fled in disguise under unknown circumstances.³⁴ After he was reunited with his family, they were taken in as refugees by a Zurich pastor, Johannes Haller. In February of 1549, Musculus was invited to succeed Simon Sulzer as a professor of theology in Berne.

The Bernese Council, which especially liked to express its opinion over church matters, made further claims on its new pastor and teacher. Firstly, he was obliged to sign that he submits himself to the decrees of the 1528 Bernese Disputation and the 1532 Synod of Berne. Secondly, he had to avoid all contacts with "Lutherans" and "Bucerists." Musculus moreover had to give an explanation for his understanding of the Eucharist, because he signed the *Wittenberg Concord*. What stood in the background of these severe measures was a recently finished church-political fight against the Lutheran views of Beat Gering and Musculus' predecessor at the seminary: Simon Sulzer.³⁵ These measures signify the sensitivity of the Bernese Council in ecclesiastical questions as well as its attempt to have a strong grip on church matters.

²⁶ *Vom Ampt der Oberkait in sachen der religion und Gottesdiensts. Ain bericht ausz götlicher schrift des hailigen alten lerers und Bischoffs Augustini an Bonifacium den Kayserlichen Kriegs Graven in Africa*, 1535.

²⁷ *Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani in Omnes D. Pauli epistolas commentarii*, 1536.

²⁸ *Operum D. Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani*, 1539.

²⁹ *Opera D. Basilii Magni Caesariae Cappadociae episcopi*, 1540.

³⁰ *Operum D. Cyrilli Alexandrini Episcopi Tomi Quatuor*, 1547.

³¹ *In Euangelistam Matthaeum Commentarii*, 1544.

³² *Commentarii in Evangelium Ioannis*, 1545-47.

³³ Marc van WIJNKOOP LÜTHI: *Druckwerkeverzeichnis des Wolfgang Musculus (1497-1563)*. In: Rudolf Dellsperger (ed.): *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation*. Akademie Verlag, Berlin, 1997. 363-373.

³⁴ Schwab: *The Attitude*. 8.

³⁵ Kurt GUGGISBERG: *Bernische Kirchengeschichte*. Paul Haupt, Bern, 1958. 209.

Musculus did not take part in the church-political life as actively as he had in Augsburg. Although he advised the council in many church affairs, he devoted himself mostly to academic work. In addition, he finished and published his translations, commentaries, and treatises, several of which he had started to write in Augsburg. His translations of the Church Fathers' works, published during his stay in Berne, are the following: the works of Greek Church historians,³⁶ the works of Gregory of Nazianus,³⁷ and Athanasius.³⁸ Moreover, after ten years' work Musculus finished his systematic theological work, the *Loci Communes* in 1560. His fame spread, and wide correspondence resulted. Although he was invited to teach in London, Strasbourg, Augsburg, Heidelberg, and Marburg, he refused all these offers and died in his Bern home on August 30, 1563.³⁹

3. The Circumstances of the Formation of the *De Magistratibus*, the *Widerlegung ettlicher gegenwürf* and the *Confutation und Ablainung*

In Kressner's view, Musculus' understanding about the secular government's authority over church affairs was formed by the controversy between the Berne Magistrate and the theologians of Geneva.⁴⁰ The beginning of the debate over the "Zwinglian State-church and the Calvinistic theocracy" can be traced back to the 1530s.

In the very beginning of 1536, Berne occupied the French speaking territories of Pays de Vaud and Geneve from Savoy.⁴¹ In order to strengthen their hold on the freshly occupied lands, the Bernese fully intended to use their new state ideology—the Reformation. The evangelization of the former subjects of Savoy was considered a kind of crusade in Berne: evangelical pastors were sent to local congregations, local councils were manipulated, and disputes were held to persuade the reluctant Vaudois to accept the evangelical faith and along with the Bernese authority. The Reformed party was so well prepared and organized there was never any question about the outcome. After the Disputation of Lausanne, on Christmas Eve December 1536 the Reformation edict was officially pronounced in the Pays de Vaud.⁴²

³⁶ *Ecclesiasticae Historiae Autores*, 1549.

³⁷ *Divi Gregorii Theologi, Episcopi Nazianzeni Opera*, 1550.

³⁸ *Athanasii Magni Alexandrini Episcopi Opera*, 1556; For the list of Musculus's all published works see: WIJNKOOP LÜTHI: *Druckwerkeverzeichnis*. 368-374.

³⁹ SCHWAB: *The Attitude*. 8.

⁴⁰ KRESSNER: *Schweizer Ursprünge*. 59.

⁴¹ GUGGISBERG: *Bernische Kirchengeschichte*. 192.

⁴² Bruce GORDON: *The Swiss Reformation*. University Press, Manchester, 2002. 159.

The Bernese secular government liked to intervene into church matters even before the Reformation,⁴³ and after the Council ratified the Reformation "*Reformationsmandat*" (Reformation Mandate) in 1528, the magistrate's grip strengthened on its territorial church and pastors even more.⁴⁴ The government's hold on the church often soured the life of the pastors. Jodocus Kilchmeyer, as one of the Berne Minster's leader preachers, was satisfied with the lowest office offered to him in Zurich just so he could leave Berne. Likewise, Ambrosius Blaurer rejected the invitation of the Bernese twice because he was afraid of the "*servitude, enforced by the Bernese Council.*"⁴⁵ The "*Gnädige Herren*" (Gracious Lords) of Berne considered themselves committed to secure the salvation of their subjects, or at the very least to secure the people's certainty about it. They acted severely against all felt or actual opposition, which could disturb their subjects' tranquility regarding their salvation or call into question their authority over the territorial church. They considered the Disputation of 1528 and the Synod of 1532 to determine all religious questions forever, and they introduced their confessions in the newly occupied lands as the absolute norm for the church renewal. According to the word of a committed Bernese theologian, "*the Disputation's acts are the left, the Holy Scripture is the right hand of God.*"⁴⁶ The council did not give place for the *adiaphora*: if somebody dared to oppose the Bernese church ordinances, then he opposed the Bernese state itself.

In 1541, the *Ecclesiastical Ordinances* of Geneva made clear a decisive difference between Calvin and the Bernese over the use of the excommunication.⁴⁷ In Bernese territory, the execution of church discipline was in the local bailiffs' hand, even in those congregations of the Pays de Vaud, where served mostly those French refugees who were strongly influenced by Calvin. In Geneva, the *Consistory*, which is made up of ministers and elders elected by the congregation, was in charge of church discipline and imposed severe punishment upon evildoers.⁴⁸ According to the Genevian view, the exercise of church discipline was essential for the sake of the church's chastity and for proper administration of the Lord's Supper. The Bernese magistrates were always criticized for their overindulgence and partiality because they let the trespassers of God's law come to the

⁴³ To characterize the Bernese church policy, Bernard Bundeshagen states: "Was aber Bern besonderen betrifft, so gehört es recht eigentlich zu dem spezifischen seiner Geschichte, dass mehr als irgendwo der Staat sich in allen kirchlichen Bewegungen auf hervorstechende Weise beteiligt findet." Bernard Bundeshagen: *Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532-1558*, Bern. 1842. 6 quoted in KRESSNER: *Schweizer Ursprünge*. 55.

⁴⁴ GORDON: *Swiss Reformation*. 107.

⁴⁵ GUGGISBERG: *Bernische Kirchengeschichte*. 267.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ GORDON: *Swiss Reformation*. 160.

⁴⁸ Karl HEUSSI: *Az egyházátörténet kézikönyve*. Osiris, Budapest, 2000. 327.

Lord's Table. The Bernese often responded to this criticism with the disposition of certain pastors. In the course of fifteen years, forty pastors were banished, leaving schools and churches throughout the newly occupied lands in the state of turmoil.⁴⁹

The permanent controversies about excommunication and the appointment of ecclesiastical office-bearers poisoned the relationship between Geneva and Berne, Calvin and the Bernese council- and clergymen and culminated in 1558. At this time the two most significant figures of the Vaudois Reformation after Calvin, Béza and Viret, declared they were not willing to administrate the Lord's Supper because of the mild church discipline of the secular magistrate, where even unworthy communicants could take part in the Communion. Viret wrote a petition for a *Consistory*-like, autonomous church council that would be in charge of doctrinal and moral questions. The Bernese magistrate was unwilling to weaken its power in church matters: Béza left Lausanne on his own will but Viret was disposed on 20 January 1559.⁵⁰

In Kressner's view, these circumstances surrounding the debate about the secular government's right over church discipline and the need for a firm theological justification of the Bernese point of view essentially effected the forming of the concluding chapter on the magistrate in the *Loci Communes*.

In addition, James Thomas Ford believes that arguments of Musculus can even be traced back to Augsburg during the 1530s.⁵¹ Twenty-five years before the publication of the *Loci Communes*, some of Musculus' early writings on the magistrate's authority had already contained those arguments, which were later used in the late 1550s. Indeed, common arguments run through the *Widerlegung ettlicher gegenwürf* and the *Confutation und Ablainung*.

The following events led to the formation of these two mentioned tracts. In 1531, Musculus and his four colleagues were appointed as preachers in Augsburg. Their appointment was antedated by the expulsion of Lutheran pastors, whose efforts to introduce the Reformation in the city proved abortive. Those members of the city's ruling class, who leaned toward the Reformation, solicited their appointment with the hope of the new preacher's moderate Zwinglianism winning Augsburg to the Reformation. The new preachers tried to exert pressure on the city council from the pulpit and exhorted the mayors to abolish the mass and introduce a Reformed church ordinance.⁵²

As a result of their effort, the City Council commissioned a committee of lawyers to explore the advantages and disadvantages of breaking with Catholicism. The council was unsatisfied with the lawyers' negative answer. As they had already inclined to the

⁴⁹ FORD: *Wolfgang Musculus*. 164.

⁵⁰ GUGGISBERG: *Bernische Kirchengeschichte*. 221.

⁵¹ FORD: *Wolfgang Musculus*. 149.

⁵² *Ibid.* 150.

Reformation and only needed justification for their decision, they created a new Committee and Musculus became a member. In a tract, entitled *Widerlegung ettlicher gegenwürf*, written between the Spring of 1533 and Summer of 1534, Musculus answered the various objections to the introduction of the Reformation which the committee had compiled. The primarily goal of the *Widerlegung ettlicher gegenwürf* was to defend the abolishment of mass and support the magistrate's involvement in church reforms.

The *Confutation und Ablainung* was written as a response to an anonymous manuscript, which circulated in Augsburg between 1531 and April 1534. The manuscript, entitled "No one who follows Christ"⁵³ was probably written by a Lutheran who opposed the secular government's intervention into religious matters.⁵⁴ The response, the *Confutation und Ablainung*, was published also anonymously on 5 April 1534. Martin Bucer (the Strasbourg reformer), Michael Keller (the Zwinglian pastor), and Musculus have been suggested as possible authors of this work.

In Ford's opinion and in light of the many references to the city council, the *Confutation's* author must have resided in Augsburg, which excludes the authorship of Bucer. Moreover, the appeal to Canon law and Church Fathers in the *Confutation* assumes that its author was familiar with the early church traditions, which was not characteristic of Keller. These considerations are summarized in Ford's conclusion: "Among the Augsburger only Musculus had the vast knowledge of Scripture, the church fathers, Roman law, and canon law with which the author of the *Confutation* worked."⁵⁵ Another possible evidence for Musculus' authorship is that the *Confutation* mentions that letter of Augustine⁵⁶ which was translated into German by Musculus and published together with Augustine's other works on the magistrate in 1535.

4. Neutralizing the New Testament Exemplar

The first of those common arguments, found also in Musculus' 1530s tracts and in his *Loci Communes*, is the one in which Musculus later reflected on the Genevian ecclesiology. According to said ecclesiology, the government of the church and the state are highly separate from each other.

⁵³ OROGONALLY: *Das kainem nachfolger Christi oder Diener seines Evangelium gezime, in glaubenssachen die weltlich Oberkeit zu erwöcken, noch weniger gezimt sich weltlicher Gewalt dareinn zu greuffen.*

⁵⁴ Ibid. 155.

⁵⁵ Ibid. 156.

⁵⁶ *De correctione Donatistarum liber.*

The Genevians derived the adequate church-state relationship from the example of the time of the Apostles.⁵⁷ The New Testament (NT) lacks instances of Christians seeking a magistrate's intervention into religious matters. Quite the contrary, the people of the NT frequently resisted the secular government, according to the Word: "We ought to obey God rather than men."⁵⁸ The NT times did not provide an example for the assumption that the secular government would have authority over church matters, for instance in the case of the appointment of pastors. "But you will say, that it was otherwise handled in the primitive Churches, when the Bishops or Presidents of Churches were chosen by the ministers and common people" as the opinion of the Genevian theologians is shown by Musculus in the Loci Communes.⁵⁹

Musculus' answer for this Genevian view is, that the contemporary church-state relationship is not comparable to the NT times, because the Apostles and the first Christians did not have a Christian Magistrate.: "The estate of the Church was such at that time, that the ministers could be no otherwise chosen because they had no Christian Magistrate."⁶⁰ Musculus even refers to an exegetical guiding principle in his argument: the interpretation of the Scripture is not accurate when the contents are torn out from their original context: "If you list to loke backe to cal to remembrance that doings of those dayes, you must loke backe withal to the condition of estate of those dayes."⁶¹

A similar argument appears in the *Confutation*. The anonymous author of the "Das kainem nachfolger Christi" argues that Musculus and his fellow reformers have no Scriptural support for their appeal to secular authorities in religious matters. The *Confutation* argues Jesus Christ taught his disciples to wipe the dust from their feet, not appeal to the government when they meet opposition to the Gospel. On the contrary, Musculus claims the Apostles would have encouraged the secular government of their day to engage in religious matters had these magistrates been Christian.⁶² Musculus quotes the example of Gallio, the proconsul of Achaia. When the Jews brought Paul to Gallio to condemn him, the proconsul refused to submit their request and he asked them to settle it between

⁵⁷ Rudolf DELLSPERGER: *Staat, Kirche und Politik im Kanton Bern von der Reformation bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts*. In: Rudolf DELLSPERGER (ed.): *Kirche – Gewissen des Staates?*, Stämpfli and CIE, Bern, 1991. 136.

⁵⁸ KJV Acts 5, 29.

⁵⁹ MUSCULUS: *Common Places*. 1311.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² "Wa aber dotzumal die Gemnain ordenlich Oberkait, das Evangelion hette angenumen, und Christen worden, so wurden die Apostel Sy eben als wol ires Ampts vermanet haben." *Confutation und Ablainung* quoted in FORD: *Wolfgang Musculus*. 157.

each other as it was a religious matter in its nature. Had Gallio been a Christian, Musculus affirms, he would not have rejected Paul and the Jews from the court instead he would have done all official measures to promote the spread of the Gospel.

For Musculus, both of these arguments prove that the practice of the apostolic church—as seen in the NT accounts—did not provide the exemplar for Christian government. In short, the magistrate was not Christian at that time. Had it been Christian, the leaders of the early Church would have appealed to it in church matters as they did after the secular government became Christian via Constantine.

5. The Constantinian Exemplar

The Constantinian Era gives resources to Musculus to demonstrate the appeal to the recently converted secular authority in church matters as an early church practice.

When the author of the *No one who follows Christ* claims that Christians did not call upon the secular government to punish dissenters until the fifth century, Musculus' Confutation contends that preachers and bishops of the early church encouraged and advised Christian magistrates to discipline followers of heretics and preserve public order.⁶³ Musculus appeals to Emperor Constantine, who provided governmental assistance to Christianity shortly after his conversion, for example, in response to requests from Christian subjects, the Emperor built and reestablished monasteries.

In order to prove Constantine's and secular officials' influence not only in external but in internal church matters as well, and to oppose the anonymous author's claim that Augustine did not want to call upon the Emperor against the Donatists, Musculus lists Augustine's letters. One of these letters, entitled *De correctione Donatistarum liber* is addressed to a military officer, Bonifacius. In Augustine's opinion the Donatists and other heretics should be penalized with the full force of imperial power. Therefore the bishop exhorts Bonifacius to use military power against heresy and hence preserve the unity of the church.⁶⁴ Identifying the importance of this letter in defending the secular magistrate's rights even in internal church matters, Musculus translated it to German and it was published, with other documents of Augustine and Bucer's commentary together, entitled "*Vom Ampt der oberkeit in sachen der Religion und Gottesdienst*" (About the Office of the Magistrate in matters of Religion and Worship, 1535).⁶⁵

⁶³ "Darumb haben auch die alten Diener des worts und Bischof, die Christenlich Oberkaiten in solchen sachen ires Ampts zugeprauchen, mit höchster, Christenlicher bechaidenheit, vermanet und gelehet." Ibid. 158.

⁶⁴ FORD: *Wolfgang Musculus*. 159.

⁶⁵ WIJNKOP LÜTHI: *Druckwerkeverzeichnis*. 363.

However, this appeal is not present in Musculus' early writings on secular authority. In the *Loci Communes* he appeals also to Emperor Justinian, who felt entitled to intervene in internal church affairs by his law on baptism and catechumen education of the Gentiles and the Jews.⁶⁶

6. The Old Testament Exemplar

As Musculus did not hold the NT record of the Apostles' attitude toward the secular government prescriptive but merely descriptive, he turned to the Hebrew monarchy of the Old Testament (OT) in order to provide Scriptural support for his opinion.

In the *Loci Communes*, Musculus lists OT leaders and kings, namely Moses, Joshua, Samuel, David, Salomon, Asa, Josaphat, Ezechias, Josias, and Joas who exercised authority over church matters, such as over the appointment of religious office-bearers, the punishment of religious evildoers, the administration of the cult's property, and even religious renewal.

The first of them was Moses:

*"the firste generall Magistrate of the Israelites, who did represent not the person of a Priest, whiche was put unto Aaron, but of the superior power, lyke unto the authoritie of a King, whiche did gyve the order of all religion in the people of God, and did appoint onto Aaron and to the other of the Levites what they should do, and what eschew."*⁶⁷

Moses was in charge in both secular and religious matters since God gave him the Commandments instead of Aaron, declaring that *"the charge of the institution and governaunce in religion dothe belong unto the Magistrate."*⁶⁸

Musculus primarily emphasizes these OT leaders' responsibility for the appointment of priests and other religious office-bearers, which can be referred to the Genevian attempt to dispute the secular magistrate's rights to appoint pastors. As Musculus writes in the case of David:

*"He appointed Priestes, Levites, Singers and Dorekeepers, to minister in the tabernacle of the Lorde. He caused the temple to be builded unto the Lorde, and appointed all the ministeries and offices of the same. And forasmuche as he knewe that this is the principall charge whiche belongeth unto kings and magistrates, that the religion of God be well ordered."*⁶⁹

⁶⁶ MUSCULUS: *Common Places*. 1312.

⁶⁷ *Ibid.* 1300.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.* 1301.

The OT kings played a key role in internal religious questions such as the compilation of the canonical writings. Joshua “*compiled the wordes of the covenant into the booke of Gods law*”⁷⁰ and Joas took part in the establishment of the Deuteronomy, which can strengthen the magistrate’s right to intervene in doctrinal question as well.⁷¹

Moreover, the Hebrew monarchs provided exemplar, how the secular magistrate should prosecute the case of religious renewal:

*“And Asa king of Juda, havving the charge of religion, did rid away the idols out of all the lande of Juda and Benjamin, and out of the cities whiche he had taken in the mount of Ephraim, and did dedicate the Aulter unto the Lord, which was before the gate of the Lorde.”*⁷²

Interestingly, Musculus’ account about Josaphat’s reformist activity is very similar to that way, how the Reformation spread in the 16th century world, especially in those places where its spread was solicited by the rulers, such as in Pays de Vaud. Josaphat delegated “Princes,” secular office-bearers, to preach in the cities of Judah, then sent Levites and priests with them, “*havving the booke of the Lordes lawe with them, and went aboute al the Cities of Juda, and instructed the people.*”⁷³ In the case of Ezechias, Musculus explicitly alludes that the faithful magistrate has the *ius reformandi*, the right to prosecute the Reformation of the church: “*Ezechias also that moste godly king, folowyng the footsteps of his father David, employed hys chiefe and speciall care to the reformation of religion.*”⁷⁴

Musculus emphasizes that the OT magistrate’s involvement in church affairs was possible only since they were faithful to the Lord:

*“When the Kings be wicked and adversaries to godlynesse, the charge of religion commeth to the Priests and Elders of the people. /.../ And when they became also corrupte, the power of the charge and order of religio was put over by Christe himself unto the Apostles, and to the ministers of the worde, until the tyme that Kings and Princes beganne to understande the truth of God, to believe in the Lord, and to serve him.”*⁷⁵

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid. 1303.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid. 1302.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid. 1304.

Musculus' appeal to the OT can be found in his Augsburg tracts as well. In the *Widerlegung ettlicher gegenwürf*, when he indicates that the minister and the magistrate has a different role but the same goal, such as the promotion of Christian piety, he appeals to the different natures of the levitical priesthood and kings in the OT.⁷⁶ Musculus was careful to distinguish sharply between the functions of the minister and magistrate, but his main emphasis is the same as in the *Loci* – safeguarding true doctrine and worship was the task of the priest, but even more the king.⁷⁷

In the *Confutation*, similarly to the *Loci Communes*, Musculus provides various examples of devout OT kings who, at the urging of prophets, banished from their lands godless teaching and practices.⁷⁸

7. The Natural and the Roman Law Argument

However, Musculus in other cases always committed himself to the scripture principle; his main argument for the state's supremacy over the church comes not from the Scripture. Appealing to natural law, Musculus likens the Christian magistrate to a *paterfamilias* who sets his house in order and maintains discipline.

This natural law argument, in the *Loci Communes*, even comes before the weakish scripture argument:

*“Is not the power whiche the father hath over his children, grounded upon the lawe of nature, whiche the holy scripture dothe also confirme? And who can deny, but that is dothe chiefly belong unto him, to bring up his children with all diligence and care in the true religio of God, in whiche standeth their whole salvation and felicitie?”*⁷⁹

Just as the father governs the religious affairs of the home, even more so should the magistrate control the religious situation in his territory. The same natural law argument can be found in Musculus' *Widerlegung ettlicher gegenwürf* and in the *Confutation und Ablainung* as well. Originally, this argument comes from Martin Bucer, who composed it in written form in 1535, in his “*Dialogi*.”⁸⁰ The primary goal of the Strasbourg reformer

⁷⁶ FORD: *Wolfgang Musculus*. 154.

⁷⁷ SCHWAB: *The Attitude*. 22.

⁷⁸ FORD: *Wolfgang Musculus*. 157.

⁷⁹ MUSCULUS: *Common Places*. 1299.

⁸⁰ “Was seind aber nun die obren gegen iren underthonen? Vätter. Und die obren vätter, die mehr gwalt über ire underthonen haben, dann sunst kain besonderer vater über seine kinder.” MARTIN BUCER:

was to defend the Augsburg Council's right (*ius reformandi*) to prosecute the city's reformation.⁸¹

Moreover, Musculus uses another argument rooted in natural law. Accordingly, two authorities cannot exist over one people at the same time, unless one becomes superior or inferior to the other: "*There shoulde be two contrarye authenticall authorities and powers in one people, two dyvers and sundry lawgivings and governaunces, unlesse they be one under the other, no more than there may be two heads to one body.*"⁸² From these two authorities, the secular magistrate's authority is superior to the church, but at the same time the sanctity of the church consecrates it. There is no reason to segregate the church from the Christian state. Both of them belongs to God, both of them contains consecrated people, both of them are holy. "*And the magistrate himselfe is holye also and not prophane, and his power holy, his lawes holy, his sword holy, whiche is the revenger of the reprobate and wicked, in serving the moste high Lorde and lawgiver, iudge and revenger of all evill.*"⁸³ There is no reason for questioning the state's involvement in church matters because the two are one and the same: "*The distinction of ecclesiasticall and prophane lawes, canne take no place amongst Christians.*"⁸⁴

8. The Role of the Early Church

How does the early church appear in Musculus' argument? Since Musculus rejects the Genevian appeal to the NT's strong distinction in state and church affairs, arguing that the secular magistrate was not Christian at that time, he exemplifies the ideal church-state relationship by the Constantinian Era, when the Christian magistrate could rightly intervene into the internal church matters.

Dialogi oder Gespräch von der Gemeinsame und den Kirchenübungen der Schriften, und was yeder Oberkait von ampts wegen auss Göttlichem befelch an denselbigen zu versehen un zu besseren gebüre. In: Robert STUPPERICH (ed.): Martin Bucers Deutsche Schriften, Gütersloh, 1960. M, 2, 2; quoted in Kressner: *Schweizer Ursprünge*. 51.

⁸¹ „Darauss volget dann, so vil der gewalt bey den obren grösser ist, das auch der fleiss und ernst zum hail der underthonen bey inen so vil grösser sein solle. Derohalb sy mit allen iren gebieten und verbieten, straffen unnd belohnen dahin zum fürdersten sehen, und sich von ganzen herzen und allen kreften dahin begeben sollen, das die iren zu warem Gotes dienst angefüret und darinn erhalten auch vor allem dem bewaret werden, das sy daran ymmer verhindernen möchte. Das leeret die natur, das ist das göttlich liecht so Gott allen menschen einleuchtet, und ye und ye eingleuchtet hatt.“ Ibid.

⁸² MUSCULUS, *Common Places*, 1308.

⁸³ Ibid. 1309.

⁸⁴ Ibid.

Musculus' references to early church writers are not at all frequent, because what becomes more important for him is that of the condition of the Constantinian church. He emphasizes that the condition of the early church, of which system gave way to the Christian magistrate to intervene into its most internal matters, such as executing church discipline, appointing ecclesiastical office-bearers, administering church property or even decision in doctrinal questions.

Alongside his OT and natural law argument, he appeals to such terms of the Roman law, with which both the pagan and Christian emperors established their rule. He applied the legal concept *merum imperium* to the discussion, which meant the absolute authority of the Roman emperors over all matters of their Empire. Musculus accredited the *merum imperium* to the city councils to provide them the right, which is needed to introduce the Reformation in their territory:

*"We believe and hold that all princes and states entrusted with the power of the sword should provide the people with godly doctrine from Scripture in a comprehensible fashion, and supplant ungodly with godly worship in the churches and parishes which they control and administer with absolute authority (merum imperium)"*⁸⁵.

The early church appears in Musculus' argument primarily as an exemplar for the ideal state-church relationship. The early church writers' role was restrained to witness of this condition, and Musculus was primarily interested in those accounts, which reported how the secular magistrate safeguarded the spread of the Gospel and how they requested assistance of the monarch in financial issues or against religious dissent.⁸⁶

Bibliography

BORNERT, René: *Wolfgang Musculus und das Benediktische Mönchtum des ausgehenden Mittelalters und der Reformationszeit im südwestdeutschen Raum*. In: Rudolf Dellsperger (ed.): *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation*. Akademie Verlag, Berlin, 1997. 42-67.

⁸⁵ Wolfgang MUSCULUS: *Vom Gwalt der H. Reichfürsten unnd Stett sampt andern, so das schwert führen, was ihnen zustande in sachen der religion zu handeln, grund unnd bericht*. Stadtarchiv Augsburg, Literaliensammlung von 1534, No.25. 2a; translated and quoted by FORD: *Wolfgang Musculus*. 162

⁸⁶ Ford: *Wolfgang Musculus*. 158.

- BUCER, Martin: *Dialogi oder Gespräch von der Gemeinsame und den Kirchenübungen der Schriften, und was yeder Oberkait von ampts wegen auss Göttlichem befelch an denselbigen zu versehen un zu besseren gebüre.* In: Robert Stupperich (ed.): Martin Bucers Deutsche Schriften, Güttersloh, 1960.
- BUNDESHAGEN, Bernard: *Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532-1558,* Bern. 1842.
- Confutation und Ablainung.* Stadtarchiv Augsburg, Literaliensammlung von 1534
- DELLSPERGER, Rudolf: *Kirchengemeinschaft und Gewissensfreiheit.* Peter Lang, Bern, 2001.
- DELLSPERGER, Rudolf: *Staat, Kirche und Politik im Kanton Bern von der Reformation bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts.* In: Rudolf Dellsperger (ed.): *Kirche – Gewissen des Staates?*, Stämpfli and CIE, Bern, 1991.
- FORD, James Thomas: *Wolfgang Musculus on the Office of the Christian Magistrate.* Güttersloher Verlag, Güttersloh, 2000.
- GORDON, Bruce: *The Swiss Reformation.* University Press, Manchester, 2002.
- GUGGISBERG, Kurt: *Bernische Kirchengeschichte.* Paul Haupt, Bern, 1958.
- HEUSSI, Karl: *Az egyház történet kézikönyve.* Osiris, Budapest, 2000.
- KIESSLING, Rolf: *Wolfgang Musculus und die Reformation in schwäbischen Einzugsgebiet der Stadt Augsburg.* In: Rudolf Dellsperger (ed.): *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation.* Akademie Verlag, Berlin, 1997. 130-156.
- KIRMEIER, Josef (ed.): „...wider Laster und Sünde“ – Augsburgs Weg in der Reformation. DuMont, Köln, 1997.
- KRESSNER, Helmut: *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums.* C. Bertelsmann, Güttersloh, 1953
- MUSCULUS, Abraham: *Historia vitae et obitus clarissimi theologi D. Wolfgangi Musculi Dusani, S. Literarum apud Bernates professoris.* Basel, 1595.
- MUSCULUS, Wolfgang Jr. (ed.): *SYNOPSIS festalium concionum. Authore D. Wolfgango Musculo Dusano. Eiusdem vita, obitus, erudite carmina. Item Clariss. Virorum in ipsius obitum Epicedia.* Basel, 1595.
- MUSCULUS, Wolfgang: *Common places of Christian religion, gathered by Wolfgangus Musculus, for the vse of such as desire the knowvledge of godly truth. Translated out of Latine into English, by Iohn Man of Merton Colledge in Oxforde. Herevnto are added tvvo other treatises, made by the same author, one of othes, and an other of usury. VVith a most perfect and plentifull table. Seene and allovved according to the order appoynted in the Queenes Maiesties iniunctions.* Henry Bynneman, London, 1578.
- MUSCULUS, Wolfgang: *Vom Gwalt der H. Reichfürsten unnd Stett sampt andern, so das schwert füren, was ihnen zustande in sachen der religion zu handeln, grund unnd be-richt.* Stadtarchiv Augsburg, Literaliensammlung von 1534, No.25.

- SCHWAB, Paul Josiah: *The Attitude of Wolfgang Musculus towards Religious Tolerance*. Mennonite Press, Scottdale, 1933.
- Widerlegung ettlicher gegenwürf, dio do möchten beschehen, ein Christliche oberkeit an der reformation, in glaubens sachs zuhndern*. Stadtarchiv Augsburg, Literaliensammlung von 1534, No.27.
- WIJNKOOP LÜTHI, Marc van: *Druckwerkeverzeichnis des Wolfgang Musculus (1497-1563)*. In: Rudolf Dellsperger (ed.): *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation*. Akademie Verlag, Berlin, 1997. 354-414.
- WIJNKOOP LÜTHI, Marc van: *Reformator, Europäer, Flüchtling. Wolfgang Musculus - eine Entdeckung und eine Ausstellung in der Münsterkapelle Bern*. In: *Der kleine Bund CCXIX* (20 September 1997).
- WIJNKOOP LÜTHI, Marc van: *Wolfgang Musculus und die römische Kirche*. In: Marc van Wijnkoop Lüthi (ed.): *Musculiana*, Zur Paraburi, Thun, 1999.
- ZÄH, Helmut: *Wolfgang Musculus und der Ankauf griechischer Handschriften für die Augsburger Stadtbibliothek 1543/44*. In: Rudolf Dellsperger (ed.): *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation*. Akademie Verlag, Berlin, 1997. 226-245.

*Lukács Olga:*¹

David Pareus irénikus hatása a magyar protestáns egyházakra

*The Irenic Influence of David Pareus
over the Hungarian Protestant Churches.*

The irenical movement was the sum of the ideas propagating the unity of faith of the Protestants and proposing their institutional reunification. The theorist of the 17th century irenical movement was David Pareus (1548–1622), a professor at Heidelberg University. His irenical aspirations are formulated in his work called *Irenicum*. During the Transylvanian and Hungarian irenical movement (from about 1604 to the early 1630s) a socially and sociologically well-defined group of Reformed preachers, the followers of Pareus, held leadership positions in the Reformed Church, and had a decisive ideological impact on the Transylvanian royal court and the aristocratic circles of Hungary. The union of the two Transylvanian Protestant churches was present as a desire; however, due to historical events the attempts in this respect were unsuccessful.

Keywords: David Pareus, Philippism, Irenicism, Calvinist theology in Transylvania, *Itinerarium Catholicum*

„Philippizmusnak” azt a Philipp Melancthon által kezdeményezett közeledési mozgalmat nevezte az utókor, amely 1575-ig érezte hatását Wittenbergben.² A mozgalmat felváltotta a *Formula Concordiae*, amit a lutheránus egyházak 1577-ben fogalmaztak meg és fogadtak el, ez Németországban olyan lutheránus dogmatikai gondolkozást indított el, ami elvetette az 1540-ben lutheránusok által elfogadott *Confessio Augustana Variatata*. Európai viszonylatban a 17. századra a „philippizmus öröksége” a kálvini teológiában csak Zacharias Ursinus munkásságában, a Heidelbergi Kátéban, David Pareus irenizmusában, és általában a pfalzi–heidelbergi teológiában folytatódott, ami azt bizonyítja, hogy a reformáció századában elkezdett közeledési tendencia csak református oldalon volt számottevő.

¹ Egyetemi előadótanár, dékán, BBTE Református Tanárképző Kar. lukacso@yahoo.de

² Vö. SCHEIBLE, Heinz: *Melancthon in seinen Schülern*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1997.

Ismeretes, hogy a kálvini teológia Erdélyben elsősorban a magyarok között vált és szerveződött egyházi keretekbe, míg a lutheri irány az erdélyi szászok egyházakat jellemezte.³ Így a két erdélyi protestáns egyház nemzeti hovatartozása miatt is egyre inkább eltávolodott egymástól, annak ellenére, hogy mindkét egyházban jelen volt az egységtörekvés iránti érdeklődés. A melanchtoni-ursinusi-pareusi teológia a 17. század közepéig fontos szerepet töltött be az erdélyi szász egyházban is,⁴ mint például az erdélyi szász lutheranizmus önállóságát kialakító Matthias Hebler és Lukás Unglerus püspököknél.⁵

A 17. század elején elindult irénizmus megfelelt annak a helyzetnek, amelyet az erdélyi református és lutheránus egyházak az 1566–1570-es években az egymásrautaltságukkal és tanbeli közösségükkel éltek át.

Unglerus fogalmazta meg az 1572. június 22-i megyesi zsinat által elfogadott Formula Pii Consensus-t, amely a „melanchtoni típusú kifejezésében világos összefoglalása a reformátori hitörökségnek.”⁶ Az irat fontossága abban is megmutatkozik, hogy a szász egyház ebben az iratban fogalmazta meg, hogy tanítása megegyezik a *Confessio Augustana* tanításával. Ezzel az irattal az volt a céljuk, hogy egész Európának bebizonyítsák, hogy a híreszteléssel ellentétben az erdélyi protestáns egyházak nem lettek mindannyian antitrinitáriusok.⁷

³ Vö. NAGY Géza: *A Református Egyház története 1608–1715*. Budapest, Attraktor, 2008.; Uő.: *Akik kősziklára építettek*. Kolozsvár, 1938. Uő.: *Fejezetek a magyar református egyház 17. századi történetéből*. Budapest, 1985.; PÉTER Katalin: *Papok és nemesek. Magyar művelődéstörténeti tanulmányok a reformációval kezdődő másfél évszázadból*, Budapest, Ráday Gyűjtemény, 1995.; ZOVÁNYI Jenő: *A magyarországi protestantizmus története 1895-ig*, Budapest, Attraktor, 2004.; RÉVÉSZ Imre: *A magyar protestantizmus problémája*, Kolozsvár, 1914.; Uő.: *A magyarországi protestantizmus története*, Budapest, 1925.

⁴ BUZOGÁNY Dezső: Melanchton úrvacsorata levelei alapján. *Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek*. Budapest, 1999.

⁵ SZEGEDI Edit: *Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext. Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (cca. 1550–1680)*, *Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig*, 2006, 126–297.; Uő: *Reforma în Transilvania. Constituirea identităților confesionale. Confesionalizarea, Istoria Transilvaniei. Vol. II*, 237–262. Uő.: *Cultura maghiară și săsească în secolul al XVI-lea, Istoria Transilvaniei. Vol. II*, 279–286. 4. ; Uő.: *Cultura săsească în secolul al XVII-lea, Istoria Transilvaniei. Vol. II*, 305–310.

⁶ SCHULLERUS, Gerhard: A püspöki hivatal az erdélyi szász ágostai hitvallás szerinti evangélikus egyházban, in BOCȘAN, Nicolae; BRANDES, Dieter; LUKÁCS Olga (szerk.): *A püspöki intézmények kialakulása és fejlődése Erdélyben 1740-ig*. I., Kolozsvár, Presa Universitară Clujeană, 2010. 91.

⁷ BALÁZS Mihály: A hit hallásból leszön. Megjegyzések a négy bevett vallás intézményesüléséhez a 16. századi Erdélyben. In *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*. Budapest, 2002.; Uő.: *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Budapest, 1994.; SZEGEDI Edit: *Un oraș unitarian în epoca principilor reformati / Az unitárius Kolozsvár a református fejedelmek idején, Orașe și orașeni. Városok és városlakók*, Argonaut, Cluj-Napoca, Editor: COSTEA, Ionuț; FLOREA, Carmen; PÁL Judit; RÜSZ-FOGARASI Enikő, 2006. 431–437.; LUKÁCS Olga: *Apologia et Protestatio*, *Hadtörténelmi*

A hitvallás IX. artikulusa elítéli a „szakramentáriusokat,” akik tagadják Krisztus valóságos jelenlétét az úrvacsorában.⁸ A melanchthoni örökség fontosságát a 16–17. század fordulópontján lejátszódó események – gondolunk itt a rekatolizációs megnyilvánulásokra – még nyilvánvalóbbá tették. Báthory István fejedelem valláspolitikája fokozta ezt a kapcsolatot, amely során a lutheránus Alesius Dénesre bízta a magyar nyelvű református és lutheránus egyházak közös szuperintendenciájának helyreállítását.⁹

A gyülekezeti szolgálatok anyanyelv szerinti megszervezése azokon a helyeken, ahol ehhez hozzákapcsolódott a hitvallási megosztás is, a népiesség erősebb megtartója lett. Az azonos hitvallás azonban mégsem tekinthető az asszimiláció tényezőjének. Bod Péter és nyomában Juhász István azon a véleményen vannak, hogy a hitvallási közösség magyar többségű helyiségekben a német kisebbséget, német többségű helyiségekben a magyar kisebbséget asszimilálta.¹⁰

A taníttatás volt az alapja az új kor létrejöttének. A peregrinálók nagyobb tömegét képző, elsősorban tanár-lelkészi pályára készülő, alacsonyabb származásúak megjelentetett

Közlemények, 4, Budapest, 2004, 1259–1272.; KÉNOSI TÖZSÉR János, Uzoni Fosztó István: *Unitario-Ecclesiastica Historia Transylvanica* II., Budapest, 2002.; KOVÁCS Sándor: Az erdélyi unitárius egyház rövid története. In: BRANDES, Dieter; GRAJDIAN, Vasile; LUKÁCS Olga (szerk.): *Az erdélyi egyházak és vallási közösségek rövid története*, 2008.; Uő.: Az erdélyi unitárius püspökség kialakulásának története. In: BOCSAN, Nicolae; BRANDES, Dieter; LUKÁCS Olga (szerk.): *A püspöki intézmények kialakulása és fejlődése Erdélyben 1740-ig I.*, 2010.

⁸ BUZOGÁNY Dezső: Együttélés a felekezetek és etnikumok között a 17–18. századi Hunyad-Zarándi Református Egyházmegyében. In: *Vallás és etnikum Közép-Európában*. Pécs 2008. 57–69.; JUHÁSZ András: Ökumenikus törekvések az Erdélyi Református Egyház XVI. és XVII. századi történetében. In: *Református Füzetek*. Kolozsvár, 1994. 31.

⁹ SCHULLERUS, Gerhard: i.m. 88.

¹⁰ Ezt a sok variációt mutató kapcsolatot vázolja fel Bod Péter a latin nyelvű egyháztörténetében. Forrásként használták e művet Juhász István és Juhász András a szász és magyar egyházak együttélését bemutató munkáikban. Bod Péter felfogására az a református konfesszionizmus jellemző, amely természetesnek tekintette Szászváros, Vízakna, Kóbor reformátussá válását vagy a fogarasi reformátusok Bethlen és Sárkány feletti uralmát. De a 17. századi lutheránus ortodoxia türelmetlenségének tudta be egyes szászöldi magyar egyházak lutheránussá tételét. Ez utóbbit nem a szász Universitas, Köhalomszék vagy Brassó városa vallási téren is érvényesülő feudális hatalmával, hanem az 1659-ben uralkodóvá váló Formula Concordiae szellemével magyarázza. Juhász István viszont a szászöldi magyar és német egyházak együttélését nemcsak hitvallási, hanem egyházjogi és társadalmi összefüggések alapján is megvilágította. Végkövetkeztetése, hogy az úrvacsorai vitákat befejező szétválás megerősítette azt a vallásbékét, amelyik sokféle hagyomány és helyi tényező tekintetbevételével biztosította református és lutheránus egyházközösségek egyházi közösséget. Vö. JUHÁSZ István: *A reformáció az erdélyi románok között*, Kolozsvár, 1940.; Uő.: Nyugati misziós törekvések a románoknál. In: DEER József, GÁLDI László (szerk.): *Magyarok és Románok I–II.*, Budapest, 1943.

művei jogi, történeti, politikai, hadtudományi érdeklődést tükröznek.¹¹ Azok a protestáns prédikátorok, tanárok, akik tanulmányaikat külföldön végezték, azon belül is a heidelbergi egyetemen egy sajátos tudással rendelkező csoportot alkottak a 17. században.¹²

A protestánsok közt a valódi vallásbéke elérhetetlen volt, mert úgy gondolták, hogy a kálvinisták fel kell, hogy hagyjanak a kálvinizmussal és el kell fogadják az Ágostai Hitvallást és a Formula Concordiaet. Mindezt ismerve be kell látni, hogy a béke és a vallási együttműködés elkülönültek. Ez azt jelenti, hogy az evangélikusok a vallásegyesülést elutasították, de az ellenreformációval való szembeszállást, az ilyen értelemben vett politikai együttműködést elfogadták.

Az irénizmus általában, a protestáns felekezetek hitbéli egységét hirdető és szervezeti újraegyesítését hirdető és javasló eszmék összessége, eredetileg a német protestantizmus fejlődése során kialakult teológiai gondolatrendszer, illetve egyházpolitikai mozgalom volt.¹³

A 17. század irénikus mozgalmának teoretikusa David Pareus (1548–1622), a heidelbergi egyetem tanára, aki Ószövetséget és Újszövetséget tanított, s nagy hatással volt a hitviták időszakában élő diákokra.¹⁴ Pareus irénikus törekvéseit már korábbi műveiben is megfigyelhetjük,¹⁵ de egyértelműen tézisekbe foglalva az 1615-ben kiadott „Irenicum” című művében találjuk meg.¹⁶

Az „Irenicum” rövid summája a következő: Krisztus egyházába mindenki beletartozik, aki elfogadja az üdvösséghez szükséges hitcikkelyeket vagy hitágazatokat. Ez utóbbiakat két részre osztották: közönséges hitágazatokra valamint teológiai hitágazatokra (articuli theologici). Az üdvösség eléréséhez elég csak a közönséges hitágazatokat ismerni, azaz hinni a keresztre feszített Jézusban, megtartani az isteni törvényt, valamint ismerni a Tízparancsot, az Apostoli Hitvallást, a Miatyánkot és a sákramentumokról szóló tanítást. Emellett nyilván el kell még fogadni a Szentírás feltétlen tekintélyét. Ezek voltak az irénikus szerzők szerint azok a fundamentáliák, melyeket mindenkinek ismerni és megtartani kell az üdvösség

¹¹ HELTAI János: *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*. Budapest, Balassi Kiadó, 1994. 9.

¹² Vö. HELTAI János: Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról. In: *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve*, 1980.; SZABÓ András: A heidelbergi egyetem levéltárának magyar vonatkozású iratai (1560–1622), in: *„Nem sülyed az emberiség. Album amicorum Szörényi László LX. Születésnapjára*. Budapest, MTA Irodalomtudományi Intézet, 2007. 1413–1421.

¹³ HELTAI János (1994): i.m. 50.

¹⁴ Vö. Heltai János doktori disszertációja: *Irénikus eszmék és törekvések Magyarországon a XVII. század első harmadában*. Budapest, 1980.

¹⁵ HOLTMAN, Wilhelm: *Die pfälzische Irenik in Zeitalter der Reformation*. Göttingen, 1960. 213–222.

¹⁶ *Irenicum: sive de unione et synodo evangelicorum concilianda liber votivus paci ecclesiae et desiderii pacificorum dicatus* – 1615.

eléréséhez. Az egység fundamentuma az alapvető tanításokban egyetértés és a felekezetek eltérő részleteinek a tiszteletben tartása. Ez nem uniformizált gondolkodást jelentene, hanem a tolerancia és a vélemények sokszínűségének egységét.

Pareus meglátásában a többi kérdések, amelyeken a különböző felekezetek vitakoztak, valójában lényegtelenek (még az úrvacsora is), csupán részletkérdések. Pareus szinkretikus úrvacsorai formulával vélte kiegyenlíthetőnek az evangélikusok és reformátusok közötti nézetkülönbségeket.¹⁷ Mindezt szinkretikus zsinaton lehetne megtárgyalni. Pareus érvei között szerepel, hogy a világ protestáns fejedelmei kövessék a teológusok összefogását és vallási békéjét, amelynek politikai téren is lesznek következményei.¹⁸ Meglátásában az unio civilis és az unio ecclesiae elválaszthatatlan egymástól.¹⁹

Pareus munkássága nem csak a lutheránus és kálvinista gyülekezetek teológiájával és a tolerancia kérdéseivel foglalkozott, hanem az egyházi tanítások politikai összefüggéseivel is. Az irénizmus gyökereit a valláspolitikai viszonyában érdemes fejtegetni, amikor is egyértelműen vallásbékéről beszélhetünk.²⁰ Az egységre törekvés érdekében született a Formula Concordiae. Az irénikus eszmék másik célja protestáns összefogással az ellenreformációval való szembeszállás volt. Nem véletlen, hogy a Formula 165 articulusban ismertette a protestáns felekezetek nézeteinek egyezését a katolikusokéval szemben.

Heltai János részletesen tárgyalta a Pareus-magyar tanítványok vitairatát, s kiemelte befolyásuk jelentőségét a kor irénikus szellemiségére.²¹ Heltai a heidelbergi diákok peregrinációjával kapcsolatos kutatásaiban megállapítja, hogy Pareus nagy hatással bírt a magyarországi diákok körére is, továbbá 1595 és 1621 között több mint 170 magyar peregrinus fordult meg Heidelbergben.²²

Kutatásunk alapján bebizonyosodott, hogy az irenizmus általában csak helyi, adott közösségen belüli megnyilvánulásként tartható számon.²³ Annak ellenére, hogy a Pareus-tanítványok a fejedelmi udvarban kaptak kinevezést, pl. Alvinczi Péter, vagy Szenczi Molnár Albert, hatásuk helyi jellegű maradt, s az irénikus tendenciák csak ideig-óráig valósultak meg, s főleg a katolikus egyházzal szemben jelentett közös fellépést, egységes frontot.

¹⁷ HELTAI János (1994): i.m. 51.

¹⁸ BRINKMANN, Günter: *Die Irenik des David Pareus*. Hildesheim, 1972. 69.

¹⁹ VÁSÁRHELYI Judit: *Eszmei áramlatok és politika Szenczi Molnár Albert életművében*. Budapest, 1985. 27.

²⁰ Uo. 26.

²¹ HELTAI János: *Műfajok és művek a XVII. század magyarországi könyvkiadásában, 1601–1655*. Budapest, Universitas, 2008. 156–175.

²² HELTAI János: A heidelbergi egyetenjárás 1595–1621, in BÉKÉSI Imre, JANKOVICS József et al. (szerk.): *Régi és új peregrináció*. Budapest–Szeged, Nemzetközi Filológiai Társaság – Scriptum Kft., 1993. 540–549.

²³ BUZOGÁNY Dezső: Együttélés a felekezetek és etnikumok között a 17–18. századi Hunyad-Zarándi Református Egyházmezejében. In: *Vallás és etnikum Közép-Európában*. Pécs 2008. 57–69.

Az irénikus iratok csak bizonyos egyházi tanult körökben terjedtek el. Az erdélyi református egyház vezetői közül Geleji Katona István püspöknek, (1589–1649) az erdélyi román ortodoxok irányába tett intézkedéseiben találkozunk az irénizmus gondolatával, intézményesített szinten.²⁴ Erdély területén a két protestáns egyház nemzeti okokból külön egyházként elkülönült, szászra és magyarra, ennek ellenére a 17. században elméleti szinten ismét felmerült a két egyház uniója. A következőkben sorra vesszük azokat az irénikus képviselőket, akiknek egységtörekvési munkássága hatással volt a korabeli fejedelemség területén.

David Pareus egyik legjelesebb magyar diákja volt Alvinczi Péter (1570–1634). Alvinczi Péter nevében gyakran találkozunk az Enyedinus jelzővel származására utalva, valamint őseitől nemeskúria is maradt rá Enyeden, amelyet végrendeletében fiára, ifjabb Alvinczi Péterre hagyott örökségül.²⁵ Tanulmányait tekintve Alvinczi két nemzedék határán állt. Wittenbergen keresztül a melanchthoni, később humanista műveltségű értelmiséghez kötődött. Heidelberg viszont már a református ortodoxia generációjához kapcsolta.²⁶

²⁴ Geleji Katona István 1640. szeptember 24-én azt írta I.Rákóczi Györgynek, hogy néhány külsőséget leszámítva a görögkeleti és a protestáns vallás között nincsenek a vallási-teológiai lényegét illető eltérések: „Én a szenteknek és a képeknek tiszteletében és a Szentléleknek származásán kívül az igaz görög vallásban alig látok több különbséget a hitnek ágazataiban mitőlünk; hanem inkább mind csak a külső rendtartásokban és ceremóniákban vagyon a különbség, amelyeket ez semmivel egyébbel nem tud állatni, hanem csak az ecclesia szerzésével, mint a pápisták.” Ötvös Ágoston: Geleji Katona István élete s levelei, *Új Magyar Múzeum*, I/1859, 215. Geleji nem kevesebbet állított, mint hogy a fundamentáliák tekintetében a protestáns és a görögkeleti egyház semmiben sem különbözik egymástól. Az eltérések (a ceremónia, a szentképek tisztelete, a Szentlélek származásáról szóló tan) pedig nem tartoznak a fundamentális (értsd: közösleges) hitágazatok közé, ezért az ortodox egyházzal való unió nem lehetetlen, hisz ők is Krisztus egyházához tartoznak, szemben a katolikus egyházzal, aki viszont az Antikrisztus.

Geleji állítása szerint tehát a liturgiális különbségek jelentéktelenek, és a papok tudatlansága meg a babonaságok nem állnak a reformáció útjában. Amennyiben, szemügyre vesszük a román ortodoxok helyzetét a törvény fényében a fejedelemség korában, az *Approbatæ Constitutiones* megsértette a román nép és az ortodox hívek azon magától értetődő jogát, hogy ők is képviseltessék magukat az erdélyi egyházi palettán. Geleji programjában ott van a Heidelbergi Káté tanítása, román nyelvű istentisztelet tartása, a szentképeknek csupán díszként való értékelése, ortodox iskola létesítése, valamint az, hogy a román püspök egyházszervezési kérdésekben vegye tekintetbe a református szuperintendens álláspontját. Ld. JUHÁSZ István: Az erdélyi egyházak XVII. századi együttélésének kérdései a fogarasi vártartományban. In: *Hitvallás és türelem. Tanulmányok az Erdélyi Református Egyház és teológia 1542–1792 közötti történetéből*. Kolozsvár, 1996. 133–149.; Makkai László: MAKKAI László (szerk.): *Bethlen Gábor emlékezete*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1980. 143.

²⁵ RÉVÉSZ Kálmán: *Százéves küzdelem a kassai református egyház megalakulásáért, 1550–1650*, Budapest, 1894. 86. Itt olvasható a könyv maga: <http://www.archive.org/details/szzveszkzde00rv>

²⁶ Vö. INCZE Gábor (szerk.): *Alvinczi Péter 1570–1634*. Budapest, 1934.

Emellett feltételezhető, hogy valamelyik észak-itáliai egyetemen alapos jogi és történeti ismeretekre is szert tett. Nem véletlenül nyerte el tehát a váradi prédikátori állást.²⁷

Alvinczi a 17. század elejének legkiemelkedőbb egyházi írója, heidelbergi majd wittenbergi tanulmányai után 1605-ben kassai pap lett, ezzel kezdődött igazi pályafutása. Alvinczi bizalmas kapcsolatban volt Bocskai István és Bethlen Gábor erdélyi fejedelmekkel. Ez azért fontos, mert Alvinczi irénikus eszmék közt nevelkedett és így hatni tudott a fejedelmek Habsburg-ellenes politikájára. Az irénikus mozgalom hű követőjeként megpróbált békét teremteni a kassai evangélikusok és reformátusok között. Számos vitairatot írt, ezek közül sok elveszett, de tartalmukra az ellenfelek válaszmunkáiból következtethetünk. Ilyen vita-ellenfélnek bizonyult katolikus oldalról Pázmány Péter. Hosszú ideig Alvinczinek tulajdonították az első olyan iratot, amely egyértelműen az irénikus szellemiséget tükrözi az „Itinerarium Catholicumot” (Katolikus út, Debrecen 1616).²⁸ Ez a munka azonban voltaképpen Szegedi Dánielé, aki szintén Pareus-tanítvány volt. Az Itinerariumban Szegedi bizonyítja az ókeresztyén időkől fennálló folytonosságot a protestánsok tanításában. S ezzel az a célja, hogy felvegye az egységes harcot a katolikusokkal szemben.²⁹

Alvinczi tollából származik viszont az 1622-ben Kassán kiadott „Az Úrnak szent vacsorájáról való rövid intés” című, irénikus szellemű prédikáció és tanítás. Ebben Alvinczi egy belső református vitára szeretett volna reflektálni. E vitának előzménye, hogy 1619-ben az országgyűlést Pozsonyban tartották, s a karácsonyi úrvacsorát az országgyűlésen részt vett főuraknak Alvinczi szolgáltatta együtt Kanizsai Pálfi János pápai prédikátorral, aki szintén Pareus-tanítvány volt. A Pentapolitana Confessio értelmében,³⁰ amely egyezség a kassai reformált gyülekezetben is érvényben volt az egység fenntartásáért, Alvinczi Péter a kassai gyakorlatához híven, ostyával szolgáltatta az úrvacsorát, míg Kanizsai általános kálvinista szokás szerint kenyérrel. Kanizsai azonban rágalmazni kezdte az ostya

²⁷ HELTAI János (1994): i.m. 100.

²⁸ Még 1935-ben Budapesten Incze Gábor által szerkesztett *Alvinczi Péter 1570–1634* című kötet is közli teljes egészében, s Alvinczinek tulajdonítja. Ugyanúgy Nagy Géza is Alvinczi munkájának véli: *Akik kösziklára építettek*. Kolozsvár, 1938. 118.

²⁹ Heltai János (2008): i.m. 162.

³⁰ A Confessio Pentapolitana keletkezésének éve körüli viták és a legújabb kutatások alapján megállapítható, hogy a Confessiot 1560-ban írták alá Bártfa, Eperjes, Kassa, Kisszeben és Lőcse öt város zsinata. A hitvallás az egységnek volt a záloga. Épp a fennálló lutheránus-kálvinista széthúzást szeretnék volna vele megelőzni. Igyekeztek megőrizni a lutheri ortodoxiát, de az egyes cikkeket a katolikus egyházat érintő kérdésekben óvatosan fogalmazták meg, lehetővé téve a protestáns gyakorlatot Felső-Magyarországon. Miért nem vették át a városok az ágostai hitvallást minden változtatás nélkül? Erre a kérdésre a választ maga I. Ferdinánd adta meg személyesen: a Confessio Augustana a német protestáns tartományok hitvallása, amelyhez, ha akartak volna sem csatlakozhattak volna magyarországi városok, mivel az csak Németország határáig volt érvényes, új önálló szövetséget kellett tehát alkotniuk. Vö. CSEPREGI Zoltán: A Confessio Pentapolitana újabb datálási kísérletei. In *Lelkipásztor* 79, (2004.8-9). 300–303.

miatt Alvinczit.³¹ Annak ellenére, hogy maga a fejedelem Bethlen Gábor is ostyával kommunizált, Alvinczinek kötelessége volt önmagát igazolni.

Alvinczi terjedelmes vitairataiban, valamint két kötetben megjelent prédikációgyűjteményében (Postilla, Kassa 1633–34) a protestáns egyházi irodalom formális logikai, teológiai kötöttségeihez igazodó, száraz értekező stílus az uralkodó.³²

Kortársaira azonban más műveivel volt nagy hatással, amelyekben a politikai szónoklata bontakozott ki, erre példa lehet a „Querela Hungariae” (Magyarország panaszja”) c., 1620-ban megjelent munkája, amelyben Bethlen Gábor erdélyi fejedelmet védi. Sokan a Pázmány által képviselt korai barokk retorikához vélik hasonlónak Alvinczi politikai ékesszólását, de ez lehet a váradi iskoláztatás eredménye is.³³

Alvinczi munkásságában két szempont egyesül, az egységet hirdető irénizmus tanításnak megfelelő teológia és a politikai szabadság megszerzésére való törekvés. A politikai törekvés céljaiban kifejti a magyarok számára az egyedüli lehetőséget, amelyet a nemzeti összefogásban lát. Csak így érhet el vallási és politikai önállóságot a magyar a töröktől és Habsburgtól.

Alvinczi munkássága a 17. századi magyar protestantizmus helyzetét jól tükrözi, elősegíti a nemzeti kultúra megjelenését. Alvinczinak a politikai életben való megjelenését, Bocskai István fejedelem melletti megjelenésétől számítjuk, amikor Bocskai udvari papja lett. A fentebb már említett bizalmas viszony is ennek köszönhető. Udvari lelkészi állása során ismerkedett meg behatóbban a politikai helyzettel, hisz az országgyűléseken az ünnepi istentiszteleteket ő tartotta, és tagja volt az egyházkerületek országgyűlési deputációjának is. Alvinczi volt a szerzője az Apológiának, amelyet Bocskai István fejedelem megvédésére írt, amikor is azt az arianizmussal vádolták.

A kutatók két csoportba tömörülnek, amikor az Apológia szerzőségére kerül a sor. Vannak, akik cáfolják Alvinczi szerző mivoltát ebben a műben, míg mások szerint a Bocskai-Apológiában megjelennek azok a gondolatmenetek, amelyek Alvinczi többi munkájára is jellemzőek.

Az első ilyen gondolati egységgel magában a címben találkozunk. A védirat *Adversus iniquissimas Monacho-Iesuitarum criminationes* készült. A jezsuitaellenesség visszatér a Machiavellizációban, amelynek szerzőségét Alvinczi saját nyilatkozatában vállalta, továbbá a Resultatióban és főként a Defensióban, amely például *Adversus corruptelas Jesuiticas* vette védelmébe a Querelát.³⁴ Alvinczi szerzőségének legfőbb kritériuma az átlagfölfötti teológiai,

³¹ A Kanizsai vitairatnak csak a címe ismeretes: *Sárvári konyháról Lethenyi Istvántól Pápára némely csemege-kívánóknak... küldetett fekete leben főtt nyúlúsna abálása..*

³² BÁN Imre, KLANICZAY Tibor (szerk.): *A Magyar Irodalom Története 1600-tól 1772-ig*, II., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. <http://mek.oszk.hu/02200/02228/html/02/39.html>

³³ INCZE Gábor (szerk.): *Alvinczi Péter 1570- 1634*, Budapest, 1934, 40–54. című kötet is közli a teljes szöveget

³⁴ HELTAI János (1994): i.m. 102.

történeti, politikai műveltséganyagot felvonultató röpiratok egységes eszmei arculata. Természetesen az Apológiában eléggé kifejtetlen formában jelenik meg az irénizmus. Annyit állapít meg csupán, hogy a magyarok túlnyomó részben helvét hitvallásúak, s csak néhány megye és szabad város nevezi magát ágostai hitvallásúnak, ám ezekkel is fennáll a békeség és keresztényi szeretet. Unitáriusok csak Erdélyben vannak, de számuk egyre fogyatkozik.³⁵

Bocskai halálát követően Alvinczi véglegesen helyet foglalt a Felső-Magyarország társadalmában, szőlőbirtokokat szerzett, házat vett Kassán, családi élete is ide köthető, majd II. Mátyás okleveles nemessé nyilvánította. Alvinczi Kassán megakadályozta a katolikus vallásgyakorlat újrakezdését, mindez értelmezésében az irénizmus legtrisztabb érvényesülését jelentette, mert ez a szabad református vallásgyakorlatot, a kálvinista eszmék megerősödését eredményezte az ellenreformációval szemben. Alvinczi így komoly tekintélynek örvendett, mert a fejedelem mellett külföldön is megismerték munkásságát, ebben segítségére volt még a testamentáriusi munkája is, amely a politikához kötötte a prédikátort.³⁶ Alvinczi külföldi ismeretét Szenczi Molnár Albert aktív kiadói tevékenysége tette lehetővé, így válhatott ismertté David Pareus előtt is.

A reformáció sem hozta el azonban a hívő ember számára a teljes megnyugvást, a viták, vádak időszaka volt ez. Nem jött létre új, igazságos világrend, vagy az egyetemes vallási concordia. A hitigazságokat az ész, a ráció által próbálták megmagyarázni.

Alvinczi politikához kötött prédikátori tevékenysége nem fejeződött be Bocskai halála után sem. A Bocskai udvarban Alvinczi megismerkedett Bethlen Gábor fejedelemmel, akivel mély barátságot ápolt.³⁷ Bár nem volt a fejedelem közvetlen környezetében, de tanácsadójává lett az egyházi ügyek rendezésében és az iskolák kialakításában. Alvinczi segített a külföldön tanuló peregrinusok útbaigazításában is. Ugyanakkor Bethlen Alvinczit bízta meg az ifjú Bethlen István nevelőinek felügyeletével is. A politikai életben is aktívan részt vett, német tudásának köszönhetően diplomataként részt vett a nikolsburgi béketárgyalásokon is. Bethlen Gábor fejedelem stratégiai döntésekben is kikérte Alvinczi véleményét, aki Mátyás király példáját követve fejedelmi könyvtárt alapított Gyulafehérvárott. A nagy fejedelem és a nagy hírű professzor közötti kapcsolatot a Heidelbergben tanuló magyar diákok teremtték meg, akik az igaz vallás védelmezőjeként és a kultúra önzetlen pártfogójaként mutatták be Bethlent az európai intellektuális elit előtt.

³⁵ Uo. 103–104.

³⁶ „Alvinczi Péter nemcsak vezére volt éltében Bocskainak, de halálakor is testamentáriussá lőn... beférkezék a széplaki uraságba, az egri káptalan házát Kassán elfoglalá és a kóborlott marhából annyi szépség marada nálla, hogy most is fogason finlenek szép aranyos kargyai.” Pázmány Péter Összes Művei II. 578.

³⁷ MAKKAI László (szerk.): *Bethlen Gábor emlékezete*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1980.

Bethlen is diplomatái, prédikátorai révén megismerkedett Pareus gondolkodásával, sőt még leveleztek is, ebben Szenczi is segédkezett.³⁸ Bethlen buzgón fáradozott a graduális énekekkel teletűzdelt, változatos liturgia megmentésén, s mindent elkövetett, hogy a református egyházban a művészi templomi énekkar és orgona helyet találjon.³⁹ David Pareus a heidelbergi egyetem professzora rendszeresen küldött tiszteletpéldányt műveiből a fenséges bibliotheca számára.

Bethlen erdélyi uralkodásának és magyarországi szerepének elméleti megindoklásában pedig további heidelbergiek is részt vettek.⁴⁰ Bethlen halála után Alvinczi politikai tevékenysége megszűnt, a fejedelem végakarátát próbálta teljesíteni, vagyis hogy az Erdélyhez csatolt vármegyék ne kerüljenek vissza a Habsburg katolikus uralom alá, de ez – a történelmi események ismeretében – lehetetlen feladat volt. Alvinczi életének utolsó éveiben prédikációs-köteteket írt.⁴¹

A fentiekben említettük Szenczi Molnár Albert nevét (1574–1634), aki szintén heidelbergi peregrinus volt, s jól ismerte, s nagy tisztelője volt David Pareus munkásságának.⁴² Annak ellenére, hogy Szenczi közvetítette Pareus leveleit magyar tanítványainak,⁴³ vagy, hogy Szigyártó Lukács 1611-ben Molnárt kérte meg a Pareus-művek megküldésére,⁴⁴ vagy a tény, hogy Pareus verset írt Szenczi Molnár Albert esküvőjére,⁴⁵ nem indokolja, hogy tárgyaljuk Szenczi Molnár irénizmusát, annál is inkább, mert írásaiban nincsenek erre való kézenfekvő bizonyítékok.

Az irénikus iratok körül alakultak ki paradox helyzetek is, amikor egy katolikus-ellenes vitairatot a protestantizmuson belül ért kritika. Ilyen volt 1632-ben Tolnai Pap Istvánnak, Rákóczi György udvari papjának irénikus hangvételű műve. A mű célja az Erdélybe telepedett, vallásuk miatt üldözött cseh-morva testvérek vigasztalása, melyet a wittenbergi egyetem fogalmazott meg⁴⁶, biztosítva őket a kálvinisták együttérzése felől. Mindezt egyfajta katolikus-ellenes cézzal, mivel miattuk kellett elmenekülniük. E fordítást igazítja ki Nádasdy Ferenc országbíró 1636. március 9-én kelt levelében, amelyben hibákkal

³⁸ Vö. HEREPEI János: Bethlen Gábor kiválasztottjai. Kolozsvár, 1939.; TONK Sándor: Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521–1700, *Fontes Rerum Scholasticarum* IV., Szeged, 1992.

³⁹ NAGY Géza (2008): i.m. 272.

⁴⁰ BUZOGÁNY Dezső: Bethlen Gábor és a vallási türelem. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 6 (2015), 239–248. HELTAI János (1994): i.m. 155.

⁴¹ NAGY Géza (1938): i.m. 123–124.

⁴² VÁSÁRHELYI Judit: *Eszmei áramlatok és politika Szenczi Molnár Albert életművében*. Budapest, 1985.

⁴³ DÉZSI Lajos (kiad.): *Szenczi Molnár Albert Naplója, levelezése és irományai*. Budapest, 1898, 106. 292.

⁴⁴ Uo. 370.

⁴⁵ Uo. 371.

⁴⁶ *Az wittebergai académiának az evangélika religióért számkivetést szenvedő csehökhöz és morvaiaikhoz küldött vigasztalása...* Gyulafehérvár, 1632, RMNY. 1534.

és hazugságokkal teljesnek mondja Tolnai könyvét. Arról ír, hogy ő maga fordítja le az eredeti művet, amelynek kinyomtatása nem ismeretes.⁴⁷ Így tehát a katolikusok ellen írt irénikus, kálvinista munka kapott az evangélikusoktól egy helyreigazító választ.⁴⁸

A lutheránus és református felekezetek kölcsönösen hatottak egymásra, annál is inkább, mivel egy közös kultuszi alapból indultak ki. Pl. Huszár Gál „Az keresztyén gyülekezetben való isten dicsérete és imádságok. Komjáti 1574.” c. műve, amelyben teljes egészében, kisebb módosításokkal, de Luther „Formula Missae”-jét követi, s így tulajdonképpen a lutheri antifóniás istentisztelet típusát követi.

A két egyház a különválás után is megmaradt ugyanabban a liturgikus keretben. A 17. század első felében egy lutheránus és egy kálvinista templom külseje, belseje és felszerelése között semmi lényeges különbség nem volt. A református templomokban vegyesen vagy oltár, vagy úrasztala volt.

Kolumbán Vilmos véleményével megegyezően kijelenthetjük, hogy a reformátori törekvések és a zsinati határozatok ellenére a 16. században az erdélyi református egyháznak nem volt intézményes jelleget öltő egységes istentiszteleti rendtartása. A fentebb említett Luther-féle „megtisztított” katolikus misét vették át.⁴⁹

A reformátusok minden erőfeszítése ellenére az 1620-as években úgy tűnt, hogy az evangélikusok elzárkóznak a közeledéstől. A reformátusok mégsem adták fel törekvéseiket. Ezt bizonyítja Samarjai János (1585-1652) Felső-Dunamelléki református szuperintendens 1628-ban Pápán megjelent „Magyar Harmóniája.”⁵⁰

Samarjai művében a svájci Théodore de Béze (1519–1605) és David Pareus elképzeléseit vegyíti. Theodore de Beze a közeledéssel kapcsolatosan elegendőnek vélte a különböző protestáns felekezetek hitvallását közös kötetben kinyomtatni, ugyanis véleménye szerint azok az üdvösség kérdésében amúgy is harmóniában álltak.⁵¹ Ebből az álláspontból kiindulva Samarjai egymás mellé tette az Ágostai és a II. Helvét Hitvallás megfelelő cikkelyeit, s függelékként pedig Pareus *Irenicum*-ja XXVIII. fejezetéből a békéltető okokat sorolta fel.

A „Magyar Harmóniában” felsorolt istentiszteleti külsőségek között is meglepő volt a megegyezés. Mindkét egyház elvetette a papi albát, vecsernyepalástot, stólát, az oltárok feldíszítését, templomi képeket, nappali gyertyagyújtást, orgona és hegedű után való

⁴⁷ HAVRÁN Dániel: MKSZ. Budapest, 1899. 368–369.

⁴⁸ HELTAI János (2008): i.m. 164.

⁴⁹ KOLUMBÁN Vilmos József (2002): i.m. 45.

⁵⁰ *Magyar Harmónia, azaz az Augustana és a Helvetica Confessio artikulusainak egyező értelme, melyet Samaraeus János (...) rendölt össze, hogy az artikulusokban fundamentumos ellentét nem lévén, az két confessiot követő atyafiak is az szeretet által egyesek legyenek. Ez mellé Pareus David D. Irenicumjából XVIII. Rágalmas artikulusokra való feleletek és az egyeségre kétféle indító okok adattanak.* Pápa, 1628, RMNY. 1419.

⁵¹ *Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum ecclesiarum, quae in (...) Europae regnis (...) profitentur.* Genevae, 1581.

egyházi éneklést, többszólamú karéneket, keresztnek a temetési menetben való hordozását. Samarjai szerint csak egy különbség volt a protestáns egyház kultusza között, mégpedig az úrvacsorával kapcsolatosan: a reformátusok kovászos kenyeret, a lutheránusok pedig ostyát használnak.⁵² De még ez a különbség is néha eltűnt, hiszen a 17. század első évtizedében még sok református egyházban, mint pl. a Nagyszombatiban szokásban volt az úrvacsoránál az ostya használata – s nem véletlen, hogy épp a nagyszombati református gyülekezet egyik vezető tagja, Szegedi Gáspár feleségének, Écsy Orsolyának ajánlotta az írást.⁵³

Ebben a formában arra következtethetünk, hogy a Felsődunamelléki Református Egyházkerület kétrétű gyülekezetei valóságos melegágyai voltak az uniós törekvéseknek. Samarjai törekvése egy korábbi zsinatra épült, amelyet Pálházi Göncz Miklós felsődunamelléki lutheránus püspök hívott össze 1615. június 17-én Újlakra. Az összehívott zsinatnak az lett volna a feladata, hogy a lutheránus és református egyház képviselői az unió alapjául szolgáló közös úrvacsorát tárgyalják meg.⁵⁴ Nem bocsátkozunk a zsinat részletes tárgyalásába – ahol feltehetően Samarjai János is jelen volt –, de a zsinat a lutheránus képviselők merevsége miatt nem járt sikerrel. Ezért a zsinatot 1615. szeptember 8-ra elnapolták, s megtartására Komjátban került sor.

A komjáti zsinat már kézzelfogható eredménnyel zárult, a két egyház képviselői négy pontból álló úrvacsorai formulában egyeztek meg. E formula azért nevezetes, mert ebben David Pareus uniós úrvacsorafelfogása első ízben jut érvényre Magyarországon. A Komjáti Consensus tiszavirág-életű kezdeményezésnek bizonyult. Ennek ellenére, elvi tekintetben volt nagy jelentősége, mivel, ahogy Kathona Géza fogalmaz, „kifejezést talál benne mindkét egyház szinte uniós akarata.”⁵⁵

Samarjai kezdeményezése, a többi ilyen jellegű íráshoz hasonlóan,⁵⁶ nem járt sikerrel az evangélikusok között. Példaként megemlítjük az 1633-ban megjelent Lethenyi István csepregi prédikátor „A kalvinisták magyar harmóniájának meghamisításában” című írását.⁵⁷ Ebben az írásában 21 cikkelyben mutatott rá, hogy melyek a különbségek a református és

⁵² SZATHMÁRY József: A ref. templomi énekeskönyv története. PSZ, 1982. 325–327. Javasolva az egyezséget, amely’ Lutherus és Zwinglius között lett Marburgumban anno 1529. A wittenbergi, egyezsége, mely Luther Márton és a helvetiai városokban levő evangélikusok között” kötött. Pápa, 1628.

⁵³ Magyar Harmónia. Ajánlólevél a ker. Olvasóhoz. 5/b-6/a levél.

⁵⁴ KATHONA Géza: Samarjai János gyakorlati theologiaja. TSZ, 1939. 24.

⁵⁵ Uo. 26.

⁵⁶ 1624 ben és 1534 ben jelent meg Pécseli Király Imre katekizmusa, amely egy szintézise volt Luther Kiskátéja és a Heidelbergi Káténak, amelyben igyekezett a vitás kérdésekben elfogadhatóan fogalmazni.

⁵⁷ CSEPREG, 1633, RMNY, 1560.

az evangélikus hitvallásokban. Végül megfogalmazza: „Mi a kálvinistákat lelki atyánkfíának nem ismerjük, és soha azokat nem akarjuk ismerni.”⁵⁸

Hasonlóan közeledési tendenciát tükröz Samarjai János püspök 1636-os ágendája. Ferenczi Ilona is egyértelműen ezt az ágendát, mint egységtörekvési kísérletet értékeli.⁵⁹ Ebben az Ágendában Samarjai kevésbé tért el a Luthertől örökölt ágendától, és az „Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinden” című lutheri istentisztelet alapelveitől,⁶⁰ valamint általában vett 16. századi mintától,⁶¹ sőt még katolikus elemeket is megtalálunk benne.⁶²

A *Rituale Strigoniense* szerint készült ágenda, főleg tartalmában mutatott jelentős katolikus és lutheránus hatást. Példaként emeljük ki az ágendában lévő szentélyre vonatkozó tanítást. Samarjai szerint a sanctuarium onnan kapta a nevét „hogy az Úr szentséges testének és vérének Sacramentuma ott osztogattatik és vétetik.”⁶³ Ez a vonás egyértelműen katolikus tanításra épült, amely alapján a katolikus hívó megkülönböztetett tisztelettel tekint a szentélyben lévő oltár felé, mert hite szerint az oltári szentségben testileg jelen van Krisztus.⁶⁴ Ebben a felfogásban Samarjai a római katolikusok tanításához állt közel, mivel a templom egyik része „szentebb” a többinél. A templom szentélyében lelki szemeivel állandóan ott látta az „adorálásra” méltó sákramentumot.

Samarjai ágendájában csak az istentiszteleti elemek tartalmaztak helvét sajátosságokat. Kolumbán meglátásában épp szinkretizmusa miatt „nem lett közkedvelt és csak liturgiátörténeti érdekesség maradt mindmáig”⁶⁵ Samarjai ágendája.

Szintén a David Pareus tanítványi köréhez tartozott két erdélyi püspök is: Keserői Dajka János és Geleji Katona István. Az elsőre hatással volt ugyan Pareus irenizmusa, de munkásságában mégsem találunk gyakorlati eredményeket ezirányban. Geleji Katona István tevékenysége túlmutat a politikumon, hiszen irénista meggyőződése miatt tett lépéseket a román ortodoxia irányába.

⁵⁸ Az *Calvinistac magyar harmóniájának, azaz az augustana és Helvetica confessiók articulusainak meghamisítása, melyet a Szentírás megmagyarázása lutheránus doctoroknak közönséges írásokból magyar nyelven világra bocsátott*. Csepreg, 1633.

⁵⁹ Vö. FERENCZI Ilona: Kísérlet a liturgia egységesítésére az Erdélyi Fejedelemségben (a 17. század első felében). *Magyar egyházzene*, 1993/94. 22.

⁶⁰ Luther ezt az iratát 1523-ban adta ki. Ebben megfogalmazta, hogy a vasárnapi és ünnepi istentiszteletben résztvevőnek tekintik az egész gyülekezetet, míg hétköznap annak csak kis része: „kleiner Haufen” van jelen.

⁶¹ BUCSAY Mihály: *Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978*. I. Wien-Köln-Graz, 1977. 209.; BUCSAY Mihály: *A protestantizmus története Magyarországon 1521–1945*. Budapest, 1985. 132–133.

⁶² KATHONA Géza: i.m. 324–544.

⁶³ H.E.C. 11, 1.II.7.

⁶⁴ KATHONA Géza: i.m. 57.

⁶⁵ KOLUMBÁN Vilmos József: i.m. 55.

Ugyancsak Geleji Katona István irénikus törekvését bizonyítja a könyvtárában lévő Pareus „Irenicum” is,⁶⁶ valamint az általa irányított válaszlevél, amelyet 1634-ben John Dury-nak (Duraeus) írtak, aki a protestáns uniót sürgette.

John Dury skót presbiteriánus lelkész, Németországban szolgált, s a két protestáns felekezet egyesítése érdekében mediátorként egyetemekeket, királyokat, fejedelmeket keresett meg. Révész Mihály kutatásai során a londoni brit múzeumban bukkant három magyar vonatkozású levélre. A leveleket közölte a „Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelőben” 1887-ben, az V–VI. Füzetben. Révész Mihály Duraeus-t egyenesen Schleiermacher 200 évvel korábbi másának tekinti, aki a kor stílusának megfelelően kérdés-felelet formájában szövegezte meg elképzelését az unióról, s megküldte az erdélyi egyházi vezetőknek, hogy fejtsek ki ezzel kapcsolatosan véleményüket.⁶⁷ A kérdések a liturgiával, egyházfegyelemmel, teológiai oktatással, tisztségek betöltésének módjával kapcsolatosak, s a végén egy nyilatkozattal zárul, amelyben a megszólított egyház hozzájárul az „egyházi béke” megvalósításához azért, „Hogy az a ker. testvériségnek, a tan alapvető fejezeteire épített közönséges és gyakorlati nyilvánulása legyen... Hisszük, hogy a béke, illetőleg testvériség állandó lesz.”⁶⁸

Duraeusnak adott válaszból kitérünk, hogy Geleji Katona István, mint a református ortodoxia élharcosa, főleg általános dolgokban egyezett volna meg az uniót illetően, dogmatikai kérdésekkel nem foglalkozott. Hajlandóságot mutatott a tárgyalásra, de azokat is főleg református szempontok szerint. A levélben Geleji arról biztosítja Duraeust, hogy mindent megtesz annak érdekében, hogy I. Rákóczi György fejedelmet is megnyerje a protestáns unió ügyének.⁶⁹

Kurta József a levelezéssel kapcsolatosan arra a következtetésre jut, hogy a liturgiai kérdések azért nem szerepeltek az egyezkedés alapjául, mert minden bizonnyal, még ebben a korban az istentiszteletek ceremóniája azonos volt az erdélyi lutheránusok és reformátusok között.⁷⁰

A levél záradékában kifejezi, hogy szeretné az uniót a szász evangélikusokkal, annál is inkább mert a katolikusokon kívül több más felekezettel van körbevéve e két egyház, s ez lenne a közös testvériségnek az erőssége.⁷¹ Érdekességként megemlíjtük, hogy a levelet Gyulafehérváron szövegezték meg, s tizennyolcan írták alá, többek között a gyulafehérvári Collegium Academicum akkori neves tanárai voltak: Johann Heinrich Alstedius, Ludovic Piscator, Johann Heinrich Bisterfeld, Tiszabecsi Tamás esperes, Csulai György esperes.⁷²

⁶⁶ KONCZ József: *Geleji Katona István könyveinek lajstroma*. MKSZ, 1899. 271.

⁶⁷ RÉVÉSZ Mihály: *Protestáns unió és az erdélyi reformátusok*. MPEIF, 1887. 168.

⁶⁸ Uo. 171.

⁶⁹ Uo. 181.

⁷⁰ KURTA József: *Az Öreg Graduál századai Erdélyben*. Kolozsvár, 2002. 100.

⁷¹ RÉVÉSZ Mihály: i.m. 181.

⁷² Uo. 182.

Geleji Katona István a többi jeles Pareus tanítvánnyal, Alvinczi Péterrel, Tolnai Istvánnal együtt ígéretéhez híven igyekezett megnyerni a fejedelmet az unió ügyének, azonban a történelmi események hatására várakozó álláspontra helyezkedett.

Összegzésként megállapítható, hogy az erdélyi és magyarországi irénizmusnak az a szakasza, amelyet elsősorban vizsgáltunk, körülbelül 1604-től az 1630-as évek elejéig terjed. Ebben az időszakban egy társadalmilag, szociológiailag jól körülhatárolható csoport, a heidelbergi egyetemen végzett református prédikátorok nemzedéke tartotta kezében a református egyház vezető pozícióit, s ez szerzett döntő ideológiai befolyást az erdélyi fejedelmi és a magyar főúri udvarokban. Az unió szándéka vágy szintjén jelen volt ugyan, de a törekvés a történelmi események, valamint a harmincéves háború miatt eredménytelen maradt. A katonai tömörülést is bizonyította, mivel közös protestáns frontot szeretett volna létrehozni a katolikusokkal szemben.

*Judit Bognárné Kocsis*¹:

Characteristics of education and harmonic social relations according to Calvinist values

Abstract.

This paper focuses on Sándor Karácsony's educational philosophy and Calvinist values. Karácsony (1891-1952) was one of the most original educators in Hungary between the two World Wars. The basis of the essay is Sándor Karácsony's works and the author's earlier researches. Research method is analysis of sources based on primary sources. According to the studied literature the principal values of his system are reformed faith and Calvinism. Karácsony's opinion is that the pedagogic relation presents a positive, fruitful and common activity, the educator and his pupils are equal. The final aim of the education is to lead the pupils to God. Karácsony expects that the educator should deal with the children as a father, not as a clerk. He emphasizes continuous self-reflection in order to reach self image and self ideal, based on the message of the Bible.

Keywords: education, relationships, socialization, Reformed values, social soul, educator

1. Introduction

Reformed pedagogy has to be modern and at the same time traditional. It means that we have to apply the results of the work of our Reformed ancestors in our days. The teaching and educational traditions of the Reformed Church were strengthened in a social and spiritual context that was based on a Christian value system. It is the challenge of Reformed pedagogy to convey the Protestant thought and value system in an ever-changing world around us. The duty of Protestant educators is to do their work in the spirit of the Bible in their daily educational activities.

My previous research findings have drawn my attention to the fact that both the religious and theological foundations as well as social psychology are indispensable for examining Sándor Karácsony's pedagogy and pedagogical psychology. Karácsony claims

¹ Judit Bognárné Dr. Kocsis, senior lecturer – Institute of Education (University of Pannonia, Veszprem; Papa Reformed Theological Seminary, Papa) bkocsisj@gmail.com

that only Reformed people and communities – the members of which are ready to serve and make sacrifices – are able to maintain – Reformed schools. This essay attempts to collect and systematize the renowned professor's pedagogical views, Reformed educational principles, which reflect his upbringing.

2. Sándor Karácsony's social psychological system

Sándor Karácsony pursued linguistic and pedagogic studies in Budapest, then in Geneva and Munich, Vienna and Graz. During the Second World War he sustained an injury. Following the war he taught in one of the schools of Budapest then he worked in scouting and Reformed youth-movement. He became doctor of Philosophy, Pedagogy and Hungarian linguistics at the university of Debrecen in 1929. From 1932 he was the private tutor of the university of Debrecen where he became a professor in 1942. He held several public positions after 1945. From 1948 his activity was criticized and attacked from a political viewpoint.

As the founder of the Institute of Social Psychology (1942) Karácsony developed a unique system of social psychology, which describes the relationship of a person with other people and with God. In other words, it sheds light on the horizontal and vertical relationships of a person.

In his view, the social psychological foundation of pedagogy consists of four major parts:

1. Linguistic, literary education and the intellectual functioning of the social soul, detailed in the following volumes: *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon* (1938), *A könyvek lelke* (1941)

2. The upper limit of the social soul and education of people for the transcendent, contained in the following volumes: *A magyar világnézet* (1941), *A magyarok Istene* (1943).

3. Social education and the volitional functioning of the social soul, as found in the following volumes: *A magyarok kincse* (1944), *Magyar ifjúság* (1946), *Ocsúdó magyarság* (1942).

4. The lower limit of the social soul and legal education, described in the following volumes: *A magyar demokrácia* (1945), *A magyar béke* (1947).

Sándor Karácsony's social psychological system that describes his approach is based on the social soul, by which concept he means a spiritual behaviour or attitude towards other persons and the world around us.

The life, work, and books of the deeply religious, Calvinist Sándor Karácsony – a Doctor of Philosophy, Pedagogy, and Hungarian Linguistics (1929, Debrecen) – are quite naturally defined and permeated by an analysis of person's social interactions, an emphasis on the role of interpersonal communication, respect for God, and his belief in education

and educability. Religion and Reformed faith are the starting points, the alpha and the omega of everything. He acquired this foundation primarily in his family; his maternal grandfather was a Reformed minister, and his mother passed on to him the spiritual heritage she had received at home.² Secondly, it was during his studies at Reformed schools (he attended the Reformed Public Elementary School of Földes between 1897 and 1902, then the Reformed College of Debrecen between 1902 and 1910) that he internalized the religious beliefs and behaviour.

3. Pedagogic theory and educational practice

Sándor Karácsony views pedagogy as the entirety of theory and practice and lays emphasis rather on its efficiency. He connects pedagogic theory to educational practice. Sandor Karacsony's view is in line with the classic approach where pedagogy has to be based on the relation between the educator and the educated persons.

The aim is that the pupils should reach maturity and they become adults when they accept the other person's autonomy. Continuing this train of thoughts, it may be stated that one of the main functions of the educational activity in Sándor Karácsony's thought system - is the pupils' education/culture. It is necessary to interpret the cognition of culture and its objective elements at the individual's level in order to infiltrate the students' mentality, and let it have an effect. Culture, like folk culture comes to life only by this way of actions and speech. The process means to experience the contents of culture, which becomes embedded in the personality of the individual. Karácsony interpreted pedagogic relation as an interaction. In the education progress the educator and the pupils are equal, which means that the role of the students increases relationship with each other, so that the students' role value is increasing.³ The content of the process can be anything, since the main factor is not the content but the quality of the relation that forms in the process. The educators' personality, philosophy and views have great significance in this interaction. In addition to the affection for the children, it is important to believe in their development and the efficiency of the influences over them. The idealized picture of a child and reality simultaneously exist in the daily pedagogic practice. The educator has to hold his or her ground in this situation resolutely and optimistically. Moreover, the educator's task is to arouse the pupils' interest in order to stimulate their imagination. It may be recognized that these tasks need preparedness. Karácsony envisions an educator who is informed, wise and open to all problems. This

² BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *A családi nevelés és a szülői hivatás sajátosságai, feladatai*, 2016. 348-351.p.

³ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *Karácsony Sándor pedagógiai modellje és recepciója a református felsőoktatásban*. 2010. 23-56.p. and SZATHMÁRY L.: *Megemlékezés Karácsony Sándorról*. 1982.

means that teachers should stand above their pupils in intellectual and ethical sense as an ideal, with higher intellectual knowledge, values and behavior patterns. The only expectation of the pupils is to be receptive and shapeable.

As a deeply pious man, Sándor Karácsony argued that the educator's affection should be pervaded by Christ's love. While the educator and the pupils are equal, the former has authority before the younger generation because of his wisdom and ethical attitude. According to Sándor Karácsony, the pedagogic relation reflects a positive, fruitful and collaborative activity where it is necessary for the pupils to engage actively in their own cultural process.

The principles of Reformed theology form the basis of Sándor Karácsony's pedagogic system. Without theological knowledge, one can hardly understand his views, or these can easily be misread. The contact of God and people is based on God's mercy and requires humbleness and modesty. The following features, reflect the theoretical model of Karácsony in the sense of his philosophy of religion. First of all, love, received from God, has to pervade the educator's pedagogical activity and should be transmitted by him or her. The final aim of the love is to lead the pupils to the God. The educator gives evidence of his or her faith on all occasions through his/her actions and speech. Karácsony, on the basis of Calvinist principles, expected modesty and humbleness from the educators, at the same time he expected firmness and exemplary life, "... faith and humbleness which characterize Reformed educators. -Humbleness is not equal to submissiveness, of course".⁴

According to Sándor Karácsony's terms, the most important communities of upbringing are: the family, the school, the dormitory, youth groups, social organizations, the society, church communities and nations in the neighbourhood.

In Sándor Karácsony's perception, education primarily means Hungarian education. He defined the tasks in this regard. He put the agendas in three important/essential categories. Education has to be modern, Hungarian and efficient.

Education will be "modern" if the educator and the pupils find and use the common language. They will be Hungarian, if they communicate in Hungarian, relate to fellows in a Hungarian manner.

The features of this relation are:

(1) Autonomy, which means the acknowledgement that both participants in the upbringing are independent personalities;

(2) Sincerity, which means one's authenticity in one, that is, when one presents him- or herself in his/her human nature;

(3) Unambiguity, which is valid both for thinking and speech, since real communication may come into existence only in this manner;

⁴ KARÁCSONY S.: *A magyarok Istene*. 2004. 171.p.

(4) Freedom, which presupposes the acceptance and tolerance of the activity of the other human being. This is possible only in a relation in which the parties are equal partners;

(5) Mission, as the educator believes in the fact that he or she is Jesus Christ's delegate, according to the Reformed faith (who, in order to do his/her task as efficiently as possible, is ready to testify to his/her own faith).

Sándor Karácsony derives the essence of religion from the word "religion". While practising religion, a person professes his or her faith, testifies to it, but at least two people are needed for this: the one professing and the one listening. The basic setting in religion is that the priest preaches the Word to the laity. Therefore, based on his interpretation, religion is not a private matter but a social psychological (interpersonal spiritual) manifestation. It is not a dogma, nor a cult or a rite, but an unexplainable phenomenon of the soul.

Therefore, Karácsony considers religion as a spiritual behaviour to be the basis of relating to other people. The type of religion is irrelevant in this understanding, although he states that for him the perfect foundation is given in Calvinism.

One of the doctrines of the Reformed faith is universal priesthood, so it relies on the faith of each believer. According to him, Reformed faith is actually an inner attitude, the main characteristics of which are simplicity, humility, and (in many cases) stubbornness.

Sándor Karácsony's view is in agreement with E. W. Bullinger's idea, according to which religion and Christianity are two different things.⁵ Religion is connected to the physical reality of a person, such as a church building, church membership, church laws, creed, while Christianity showed a new way to mankind, which involves a life and behaviour based on Christ's teachings. The Son of God did not create a religion but gave an example of life and gave his life for humanity. Bullinger emphasizes that there is a difference between the saved and the glorified: while in the first group selfishness, the emphasis on the role of "I", can be found more often, the other group is characterized by the full acceptance of God's gifts, complete self surrender and renunciation.

In his work titled *Nyugati világnézetünk felemás igában* Sándor Karácsony writes that people live their lives with a double standard and worldview, oscillating between the two.⁶ He compares the pagan worldview with the Christian one, and declares that the unequally yoked form of life makes one restless, unproductive, tragic and hopeless, since one cannot meet two different expectations and worldviews at the same time.

According to Karácsony, worldview means a conception of how a person sees the world around him- or herself and how he or she lives his or her life. In his view, only the Bible can provide a programme for the life of the individual; there are no general rules or methods exactly because of these individual differences, since otherwise the ideas of freedom and holiness would be lost. The church is made up of the community of believers, where living faith is at work.⁷

⁵ E. W. BULLINGER, D. D.: *Két természet Isten gyermekében*, 1997.

⁶ KARÁCSONY S.: *Nyugati világnézetünk felemás igában*. 1991.

⁷ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *A vallás és a hit szerepe a személyiségfejlődés folyamatában*. 2016. 16-36.p.

According to Karácsony's view, the pillars of the Reformed Church are:

- a) emphasis on grace,
- b) consideration of the individual's course of life and personal growth,
- c) building of democracy in the church organisation.

There is only one good solution for the Hungarian people: if they carry out their work with faith, looking for God. If they do not act like this, they will not be able to fulfil their function. Karácsony understands Protestantism as a spiritual behaviour which is characterized by two things: a sort of rigidity, unchanged quality, due to its history on the one hand, and a constant change because of its church members on the other. According to another approach, the Protestant person is holy, in other words, he or she is motivated by God's Spirit and aims at carrying out God's purpose. A free person/individual can be truly free because of his or her holy state. The Protestant church can be effective and fruitful in as much as the members of the congregation are also effective and fruitful.

4. Religious socialization

Religious socialization is the entirety of the knowledge of religious norms, behavioural patterns, values, and symbols, the understanding of their application as well as their internalization and their application.

The acquisition and possession of the following basic abilities are necessary for the effectiveness of the religious socialization processes:

- a) Trust in others: one should be able to trust another person apart from oneself, this is the condition for trust in God as well.
- b) Ability to develop relationships, communication with others: this group of abilities helps us develop a relationship with God as well, and creates the foundation for prayer.
- c) Ability to accept and comply with norms: religious behaviour also has basic rules that have to be followed.

Religious socialization is present in every personality development, although it does not always become conscious, but stays in the subconscious. However, many of its elements can, and should be brought to consciousness; this is one of the most important objectives of religious pedagogy: to encourage interests for the transcendent in the process of personality development.

Individual conditions of religious socialization:

- a) need for belonging (need for community, love);
- b) need for identity and individuality (the individual is unique and irreplaceable);
- c) need for a meaningful life (a purposeful, meaningful life);
- d) need for creativity (with the use of the transcendent), the need for creating.

Religious socialization in fact denotes the process during which our relationship with God, with the transcendent develops. The external appearance of religious socialization is religious behaviour.

The functions of religious socialization are:

- learning and acquisition of the religious culture;
- introduction to the church, supporting the process of becoming a church member;
- interiorization of church norms and values;
- learning and interpreting the symbols of religion;
- joining religious communities.

In his book, Karácsony describes the developmental stages of his own religious socialization process, the stages of the development of his faith. He first got acquainted with the Bible in his family, since in the evenings they all gathered in his grandfather's room to read the Scriptures – this was a family tradition, a habit until his grandfather's death. After that, he saw the Bible in the hands of the pastor during worship services. He even imitated the liturgy and the preaching at home afterwards (standing on a stool, with thick books in his hands). As a student of the Reformed College of Debrecen, he was reading the Holy Scriptures out of duty. In his teenage years he read the Bible in secret, then he started to have doubts due to the science subjects he studied, and finally he turned away from the "fairy tales". After a year of denial, he realized that he needed religion; this was reinforced in him by the personality and lifestyle of his religious education teacher. As a young adult, he took an active part in the work of the Reformed Church. After about twenty years of ministry and Bible reading he reached the level where he was finally able to accept and love others, and to renounce his egotistical self. His religious development had reached a peak, the values were interiorized, his practice of religion was natural and came from the inside.⁸

He organized a small group, a circle of disciples around himself, with whom he was in close contact. He attached great importance to the opportunities that appear, become alive and to the practices in a relationship formed with another person or other people. The core of Sándor Karácsony's circle of disciples was made up of the participants of the Bible study group he organized, who then were given guidance for their whole way of life and work during the exposition of the Word. "Those whom God blessed to be able to attend Sándor Karácsony's Bible study once, have been drawing strength from the Bible since then for their lives."⁹

The "Master" put together a Bible Reading Plan for them which they followed in their continuous Scripture reading, a method based on Kálvin's doctrines. His disciples

⁸ KARÁCSONY S.: *Utazás a Biblia mélységei felé*. 1996.

⁹ KARÁCSONY S.: *Hatalom alá vetett ember*. 1995. 5.p.

also took an active part in the publication of this Bible Reading Plan. This practice was later adopted by the Synod of the Reformed church. Sándor Karácsony taught his disciples to think which was more valuable than to simply impart knowledge.¹⁰

5. Reformed values

In the course of personality development or education, the religiousness hidden in a person/an individual (the Christian value system) has to be formed and activated, so religious education, the practical application of religious pedagogy, should be the task of not only the religious education teacher but also every teacher, every educator who is in contact with children or even adults. In the following, we will take into account the characteristics of Sándor Karácsony's philosophy that are in line with the value system of the Reformed faith.

1. For the deeply religious Sándor Karácsony each child is important, every single person is special, just as for his supreme master, Jesus.

2. With regard to education he uses biblical terminology such as "student", while employing the word "growth" when referring to education and development itself.

3. His view on the unity of languages also reflects the message of the Bible. According to his interpretation, there used to be only one language once. Since the confusion of languages at Babel, there have been separate languages, but the roots are the same, we are one in Christ, so we have to understand each other, even if we speak different languages.

4. In his pedagogy, love, smart love, stands above all else, that is the basis of the relationship between the educator and the student.

5. Sándor Karácsony respected God, therefore he respected the other person as well. He proclaimed the acceptance of the autonomy of the other person.

6. In his philosophy he places great emphasis on honouring people, the recognition of the other party as an equal partner, since we are all equal before Christ. From this social relations follow that aim at understanding.

7. Karácsony proclaimed the priesthood of all believers responsibly; he expected all the educators and adults to transmit the Reformed faith, which of course is not easy to do in everyday pedagogy. The educators, being elevated as priests, would have to testify to their faith, and the child, hearing and feeling this, would start to believe or be strengthened in his or her faith.

8. With regard to Christianity he had an ecumenical view. He emphasized unity, peaceful coexistence in respect of religion, within the nation and between the nations as well.

¹⁰ BOGNÁRNÉ KOC SIS J.: *Karácsony Sándor pedagógiai modellje és recepciója a református felsőoktatásban*, 2010. and MIKLÓSSY E.: *Karácsony Sándor, az embertárs*. 1998.

9. He openly and honestly faced social and educational problems and sought to overcome them. In all circumstances he looked for the solution in the message of the Bible. This explains why his views still have an effect on people today.

10. According to Sándor Karácsony's view, it follows from the principle of individual salvation that the student can learn through personal experience, and his or her personality can develop by being taught freedom of thought and ethical independence.

11. He always looked at the whole person, recognized the interaction between the processes in body and soul, and sought their joint development.

12. His work and activities are characterized by service towards the other person, and his narrower and wider environment.

13. He established a circle of disciples around himself, with whom he spent a lot of time together, and was in a close and confidential relationship. His goal was not to lecture them but rather to think together with them. During their meetings he spoke mostly when his disciples asked him about something.

Based on his writings, in Sándor Karácsony's pedagogy, Reformed values can be detected in the following basic statements concerning education and educability:

1. Individuals are autonomous, therefore uneducable, only social beings are educable.

In Sándor Karácsony's understanding, the individual, the pupil is an autonomous being, therefore he or she is uneducable in his/her own individuality, only the social soul is educable, that is, only in the course of his/her relationship with another person can educational change take place. We can try to educate the individual by accustoming him/her to social values, making him practise, or giving him an example, it will always be in vain, we will not succeed, because the individual is autonomous.

2. Education is growth.

The educator gives something of him- or herself, passes it on, and the person being educated receives it, gains something from the other. The result of the interaction of the two people is growth. Education is finished when the relationship between the educator and the person being educated is levelled off, in other words, a collegial relationship develops. In this case, the person being educated does not need the instruction of the educator anymore. Moreover, a new educational situation may arise: the person being educated may educate the educator.¹¹

3. Education is a linguistic relationship and linguistic education at the same time.

He interprets linguistic education as a spiritual phenomenon, the medium of which is language, which carries cultural values. The success of linguistic education is strongly influenced by the willingness and extent the teacher and the student show in relating to each

¹¹ KARÁCSONY S.: *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon*. 2010.

other. Linguistic education takes place in every class, regardless of the subject, since the pedagogue and the pupil talk to each other, and the goal is to understand the student's communication.

4. Education needs to be a community of work and life.

Educational influences can take place during the working of the social psychological function of the individual soul through relating to others, during the joint execution of a task. He understands the relationship between the educator and the one being educated as shared work and life, which motivates and gives strength and perspective.¹²

5. It is not possible to educate people only by imparting educational and spiritual content.

Content does not educate people in itself, but it can have a formal power to do so. In practice it means that the teacher says what is right, what example needs to be followed, and the pupils listen. This method of education, i.e., imparting educational contents, either has a result or not, mostly not. At schools this kind of education is the norm.

6. Everything depends on love in education.

Teachers in general must love people, which also means they must love values. The parent or the pedagogue has to accept the child as he or she is. Real results can be achieved only with goodwill and sacrificial attitude. One must love the child, the school, not expecting anything in return.

7. Education is not a method, but personality and attitude.

Although Sándor Karácsony challenged the effectiveness of the educational methods considered modern at that time; however he recognized the effort and work put into the experiment. He esteemed the personality of the pedagogue, his attitude to education, and his self-reflection much more highly than the representatives of all the new methods.

8. Education should be presbyterian.

Karácsony emphasizes parity in the teacher-student relationship, in which the educator is only a commissioned person; he or she is not above the student.

After describing the characteristics of Sándor Karácsony's pedagogy, the educational locations and contexts will be presented below in connection with his offices and roles. The following list demonstrates the richness and diversity of his work:

¹² KARÁCSONY S.: *Ocsúdó magyarság*. 2002 and KONTRA GY: Karácsony Sándor, a nagyhirű professzor. 2009

1. Family, which for him was the primary location for learning basic values, Reformed identity, and how to relate to each other.

2. School, which provides the sharing of life for the collaboration of the teacher and the student.

3. Scouting, which provides an opportunity for the younger generation to get to know the older generation, relate to them, and take part in activities with them.

4. Newspaper editing, during which readers can join in the work of editing, and in this way the joint work of young and old, experienced and inexperienced can be realized.

5. As a writer, Sándor Karácsony realized that readers want him to write about topics or cases they share with the writer.

6. Lectures and courses, when he adjusted his lectures and speeches to the needs of his audience. His goal was to make his message understood.

7. Evangelization in the church, which actually was a testimony of faith given for the visited churches. Karácsony preached the good news, the gospel, in accordance with the doctrine of the universal priesthood of all believers.

8. As the representative of church and mission movements, he noticed the power and influence present in community.

9. In his experience as the leader of various organizations, people expected to be led; they demanded a goal, a task, a programme. A leader must be an experienced person with a rich network of relationships.

10. As an international committee member, he realized that we need to relate to other nationalities in an honest and Hungarian way; then we will be accepted as partners.

He saw in context the events around him, the problems of the Hungarian people, the questions of pedagogy and the importance of faith in the life of the individual. Based on his writings it can be stated that he offered a form of life, a life programme which was not only for pedagogues, and the main theses of which hold their ground in comparison with the European context as well.¹³

6. The educator

It proves Sándor Karácsony's sense of reality and thorough knowledge that he has no illusions about schools and pedagogues. It appears as a question in one of his books whether there are really suitable teachers in schools. He draws a sad conclusion, which he explains with low salaries and the lack of social honour. Then as a summary he says that in Hungarian schools it is not those who teach that should, and they do not

¹³ See the theses based on mutuality and relating to the other person in the book *Ember ésembertárs* by Károly BARTH or the book titled *Társas intelligencia. Az emberi kapcsolatok új tudománya* by Daniel GOLEMANN.

teach what and how they should.¹⁴ In other words, Karácsony places the emphasis on the personality, attitude and convictions of the pedagogue.

Sándor Karácsony interpreted educational community as a living and natural web of relations. Participants in this contact – which will last for a short or a long time – are equal, they have educational effect on each other and are associated with educational intention and responsibility.

Efficient self-supporting or group-learning, self-education or teaching to think independently can be found in Reformed education¹⁵. It is especially the duty of the educator:

- to help in self-education, self-improvement e.g. by rewarding, encouraging;
- to bring to surface/to the fore their abilities and to try them in practice, as in the process of the discovery- and experience-oriented learning.¹⁶

According to Karácsony, it is a distressing sign that teachers are professionals or at least, they would like to be, rather than wise persons, priests, masters or sophocrats. In Karácsony's understanding, a sophocrat is someone who lives his life as a true believer, in a humble way, not grovelling, but living an active and creative life. According to the general Christian understanding, wise is someone who, first of all, fears the Lord; sees the world, people, and the meaning of life in context and unity; is responsible, conscientious and lives in harmony with his/her surroundings and him- or herself. Reaching a state of wisdom is usually related to age and life experience. But it can by no means be claimed that everybody becomes wise by old age, nor is it true that wisdom can be reached by old age only.

Based on Karácsony's understanding, in the work of the pedagogue the educational role is unambiguously the most important one, in school and during after school activities as well: influencing the whole person, transferring values and developing personality. He stressed that the role of the educator changes through each developmental psychological stage.

Karácsony holds a mirror up to aspiring young teachers by collecting all the general and professional pieces of knowledge required for the teaching profession, the abilities needed for the task, and the attitude and psychological traits that are indispensable for the pedagogical profession. Based on his writings, the main features of Sándor Karácsony's picture of the pedagogical career and teacher's profession can be delineated as follows:

1. the primary task of teachers is not teaching but educating;
2. the responsibility of teachers is to give meaningful exercises, and to awaken and maintain attention;

¹⁴ KARÁCSONY S.: *Magyarország és nevelés*. 2003. and LENDVAI L. F.: *Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor*, 1993.

¹⁵ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *Reformed education and teaching practice with equal chances*. 2016. 4-126.p.

¹⁶ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *Zsolnai József pedagógusképe*. 2011. 31-37.p.

3. teachers are not superior, therefore they are in a coordinate relation with the children;
4. teachers can only relate in a pedagogical way with a pastoral attitude. It is important that they whole heartedly commit themselves to the task, but the success of the relation depends also on the measure of the pupils' capacity to receive and accept;
5. teachers should look at the children as persons of full value;
6. the task of teachers is to develop the personality of the children;
7. teachers should know the children and their developmental psychological characteristics well, they should be able to read the expressions on the children's faces;
8. teachers have to have authority, who lead those entrusted to them, and if needed, give instruction;
9. the teaching profession is service that does not promise riches, but rather expects one to lead a humble, honest, sacrificial and authentic life;
10. pedagogues must be aware that the teacher-student relationship is an ongoing task and is often a struggle until a real bond of work and life develops;
11. the position of teachers is responsible;
12. he requires teachers to have an exemplary behaviour, although he knows that teachers are fallible people as well;
13. teachers have to be cultured, motivated, spirited people;
14. they have to be socially sensitive;
15. they should have trust in and vision for the future;
16. they should treat and educate the children in their care not as officials but as fathers (mothers);
17. teachers should be knowledgeable and cultured;
18. flexible and ready for renewal;
19. communicative, open to the problems;
20. resourceful, confident, results-oriented, purposeful;
21. they should be able to cheer people up, and to keep up the good atmosphere in the classroom, in the community;
22. should be deeply religious, a philosophical type.

In summary, it can be said about Karácsony's pedagogical career mirror that, besides professional knowledge, the personality, attitude, faith, and ethical convictions of the pedagogue are stressed. Karácsony expected educators to deal with children as a father not as a clerk.

In his system of the Reformed pedagogical scientist there is a separate category for the Reformed pedagogue, of whom he has great expectations, and typifies them on the basis of their faith. He declares that in fact there are no good Reformed teachers. However, he excuses them partially, since in his opinion the training of Reformed pedagogues/educators does not emphasize enough the development of Reformed traits. In reality, they only trained state school educators who had to go to church services and religious education classes,

so he particularly stressed the need for constant self-education.¹⁷ A variety of relevant works, including those of Sándor Karácsony, highlight the importance of the pedagogues' self-knowledge and self-image in the living out of their vocation and the professionalization of the teaching career.

According to Calvin, church servants, including teachers, have to accept with humility the ministry of teaching as God's gift of grace.¹⁸ On the one hand, the entrusted church members have to recognize God's sending will for service (inner call), and on the other, the outer call, i.e., one must be ready to take an active part in the life of the congregation and accept church hierarchy for the sake of ensuring the order and activities of the church.

Karácsony mentions János Apáczai Cseré's so called "mobile schools" as an example: whenever he was forced to leave a place, his students followed him; as a result, his school never actually stopped functioning. Reformed educators must be aware that they cannot make statements *ex cathedra*. Students are "only" entrusted to them, they help bring out the best in the students during their studies, and they do not stand above their students.¹⁹ In this sense, they have a collegial relationship.

Karácsony describes three types of Reformed educators:

- martyr teacher: someone who can stay humble in the minority struggle of Christians, which testifies to his faith;
- schoolmaster teacher: someone who constantly cultivates himself, and does everything for the maintenance of the Reformed school or college;
- school-building teacher: God's chosen one, who as a prophet acts in a quiet, modest way, and whose life is characterized by prayer and the reading of the Bible.²⁰ They can be recognized not by their work methods but by their way of life.

Reformed conviction must be reflected in the behaviour of the educators, i.e., that everyone is a sinner before God. This concept prevents the educator from thinking of him- or herself as more valuable or better than others. Concerning the hierarchy of educators, Karácsony puts teachers in a separate category, since they have the most difficult task. In the case of Reformed educators, he also emphasizes continuous self-reflection in order to reach a self image which is, based on the message of the Bible. Primarily, we do not have to meet external expectations but first and foremost Jesus Christ. Self-education has to become a purposeful, systematic self-cultivation in order for Reformed schools and educators to regain their old esteem and social honour.

¹⁷ KARÁCSONY S.: *A magyar észjárás*. 1985. 185.p. and LÁNYI G.: *Magyarság, protestantizmus, társaslélektan*. 2000.

¹⁸ KÁLVIN J.: *Tanítás a keresztyénvallásra*. 1986. 234.p.

¹⁹ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *The Teaching and Educational Traditions of The Reformed Church*. 2016. 67-76.p.

²⁰ BOGNÁRNÉ KOCSIS J.: *Karácsony Sándor ideális pedagógusképe, nézete a pedagógusképzésről, a pedagógus pályáról*, 2009. 167-175.p.

Sándor Karácsony admits that it is not easy to be a Reformed educator, although it is the most beautiful task. Often pedagogues think of themselves as perfect and smart, and they forget about their Reformed identity (or at least neglect it). Still, he is hopeful, and believes that at least in Reformed schools, the situation is better or can be improved.

According to Karácsony, the religionless pedagogue cannot be successful, because on the one hand he cannot draw strength from anywhere and on the other, the social psychological preconditions are missing, i.e., the ability to the will to serve the other person, a willingness to relate, and the individual development and formation with the help of self-education and self-examination. The teacher's resources are love and joyful humility, which naturally serve as the basis for the relationship with the students.

7. Summary

Sándor Karácsony's biblical conviction permeated all his writings and activities, although he never referred to any Bible verses, theologians, or movements. It is reflected in his Reformed approach to work that he educated through (also) his personality, and he looked at those in contact with him as whole people. By his exemplary life he demonstrated that in addition to accepting the other person one must know the individual's theoretical and practical ideas about leading his or her life. It also has to be taken into account that a person/an individual has to adapt to external conditions and relations (society, work place, family) on the one hand, and to the expectations of his or her own inner life and nature on the other.

Sándor Karácsony's activities demonstrated that 'to be' means to be in a good and healthy relationship with the other person, God, and ourselves. If a person is in full harmony with him- or herself, then it will have a positive impact on his/her relationships with his/her neighbours and on his/her relationship with God as well.

As an education science specialist, Karácsony applied his concept of social relations in the world of pedagogy; he showed how to connect with fellow human beings effectively and successfully, how to create smaller and larger communities, and how to educate people to do so. In his concept it is apparent that neither the children's nor the adults' inner world can be understood without their social relationships. As a deeply religious Reformed person, he does not leave out religious attitude from this relation, but it is the attitude itself that counts, and the traits that are required of a religious inner behaviour (e.g., compassion, selflessness, empathy, understanding).

According to Karácsony's statement, there is no Reformed or Catholic science, but there is a difference between the scientific approaches of scientists with different religious backgrounds, since their views, standpoints and guidelines reflect their scientific way of thinking. In this sense it can be stated that Sándor Karácsony's Reformed

conviction is emphatically present in his philosophy, and his life work is unique and complex. The word 'Reformed' means that even in changed circumstances one needs to return to God's Word.²¹ It can be said of Sándor Karácsony and his work that he was a real Reformed believer, since he always kept the teaching of Jesus Christ before him. His concept and activities show how the Protestant principles can be put into practice. In his life he sought to set an example for his students, and to bear witness to his Reformed faith.

Sándor Karácsony was an active community man, who made a great impact mainly on his circle of disciples, but also on the people he came into contact with. As a result, many associations, institutions and workshops consider it important in our days to pass on Sándor Karácsony's spiritual heritage, among whose founders we can find of course the former students, the members of his Bible study group, who – by putting together their modest means – have established Exodus Publishing House for the publication of Sándor Karácsony's works.

Calvinist faith, education and psychology, based on Sándor Karácsony's life example and concept, form an organic unity, a complete whole, which opens up an exceptionally attractive, harmonic perspective in the area of treating people and establishing contact with them.

Bibliography

- BARTH KÁROLY, *Ember és embertárs*, Budapest: Európa Kiadó 1990. ISBN 9630751534
- BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT, *A családi nevelés és a szülői hivatás sajátosságai, feladatai*, Collegium Doctorum: Magyar Református Teológia 2016/2. (12. évf.) 348-371. 2016, ISSN 1787-128X
- BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT, *The Teaching and Educational Traditions of The Reformed Church*, Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica 61:(2) 67-76. 2016. ISSN 15825418
- BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT, *A vallás és a hit szerepe a személyiségfejlődés folyamatában*. Református Szemle CIX. évfolyam, 109. szám, Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, Kolozsvár, 16-36. p. 2016. ISSN 20690991
- BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT, *Reformed education and teaching practice with equal chances*, Teológiai Fórum X. évfolyam: 114-126. 2016. ISSN 1337-6519
- BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT, *Zsolnai József pedagógusképe*. Iskolakultúra 21. évf. 2011/10-11. szám 31-37. ISSN 1215-5233

²¹ BUSCH, E.: *Református. Egy felekezet arculata*. 2008. 13.p.

- BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT, *Karácsony Sándor pedagógiai modellje és recepciója a református felsőoktatásban*, Pápa, Pannon Egyetem, 2010. ISBN 9786155044090
- BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT: *Karácsony Sándor ideális pedagógusképe, nézete a pedagógusképzésről, a pedagóguspályáról*, Neveléstörténet 2009. 1-2. szám, 167-175. ISSN 1785-5519
- BUSCH, EBERHARD, *Református. Egy felekezet arculata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008. ISBN 9789635581184
- E. W. BULLINGER, D. D., *Két természet Isten gyermekében*, Budapest, Evangéliumi Kiadó, 1997. ISBN: 9639012440
- GOLEMAN, DANIEL, *Társas intelligencia, Az emberi kapcsolatok új tudománya*, Budapest, Libri Kiadó, 2007. ISBN 9789639725140
- KÁLVIN JÁNOS, *Tanítás a keresztyénvallásra*, Budapest, Magyar Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1986. ISBN 9633002311
- KARÁCSONY SÁNDOR, *A magyar észjárás*, Budapest, Magvető Kiadó, 1985. ISBN 9789639903050
- Karácsony Sándor, *Nyugati világnézetünk felemásigában*, Üzenet Szerkesztősége, Kolozsvár, 1991.
- KARÁCSONY SÁNDOR, *Hatalomalávetett ember*, Budapest – Cluj, Harmat-Koinonia, 1995. ISBN 963-7954-36-8
- KARÁCSONY SÁNDOR, *Utazás a Bibliamélységeiféle*, Kolozsvár, Erdélyi Gazda Kiadó, 1996. ISBN 9739719910
- KARÁCSONY SÁNDOR, *Ocsúdó magyarság*. Széphalom Könyvműhely, Budapest, 2002 ISBN 9639373362
- KARÁCSONY SÁNDOR, *Magyarság és nevelés*, Budapest, Áron Kiadó 2003. ISBN: 9638508471
- KARÁCSONY SÁNDOR, *A magyarok Istene*, Budapest, Széphalom Könyvműhely, 2004. ISBN 9639373826
- KARÁCSONY SÁNDOR, *Magyar nyelvtan társaslélektani alapon*, Budapest, Széphalom Könyvműhely 2010. ISBN 9789639903241
- KONTRAGYÖRGY, *Karácsony Sándor, a nagyhírűprofesszor*, Karácsony Sándor Művelődési Társaság-Gondolat, Földes-Budapest, BIP 2009. ISBN 9789636930202
- LÁNYI GUSZTÁV, *Magyarság, protestantizmus, társaslélektan*. Budapest, Osiris 2000. ISBN 9633799082
- LENDVAI L. FERENC, *Egy Magyar filozófus: Karácsony Sándor*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1993. ISBN 963-05-6542-0
- MIKLÓSSY ENDRE, *Karácsony Sándor, az embertárs*. Magyar Szemle, 1998. 7-8. szám, ISSN: 1216-6235
- SZATHMÁRY LAJOS, Megemlékezés Karácsony Sándorról. *Confessio*, 1982/2. p.102–103. ISSN: 0133-8889

Király Lajos:¹

A zene és az agyműködés kölcsönhatásai

Interactions between Music and Brain Function.

The purpose of this study was to investigate the effects of music on the brain, the nervous system, and mood. At the end of the 20th century, not only Neurotheology as a new border-science, but also tools like computed tomography, isotope methods and magnetic resonance imaging tools aided the understanding of brain functions. Listening to music involves the limbic system of the brain as well, because music is emotionally processed, and the entire brain is activated. The almond-sized and shaped part of the limbic system is the *amygdala*, the primary task of which is processing and expressing emotions. Several studies report that music can activate the core of the amygdala.

Music, sound and vibration create emotions in the hearer without particular intermediary hormonal agents, ligands and peptides. The research results of development psychology support the theory of brain plasticity: the music we hear affects our brain development. Cognitive and affective neurosciences have devoted great attention to the effects of music and singing on the brain and, keeping brain plasticity in mind, they have studied how instrument playing, singing or other musical activity changes the mechanism of certain areas of the brain.

Music is a tool in the hands of the facilitator, the pastoral counsellor or the minister by which he/she can gladden, energize, comfort or shake others. Therefore, however, we need to know the interactions of music and brain function.

Keywords: brain, music, plasticity, memory, feelings, auditive space.

Kivonat

Ez a tanulmány azt a célt tűzte ki, hogy vizsgálja a zenének az agyra, az idegrendszerre és az ember hangulatára gyakorolt hatását. A 20. század végén nemcsak a neuroteológia mint új határtudomány, hanem olyan eszközök is segítettek az agy működésének megértését, mint a komputertomográfia, az izotópos módszerek és a mágneses rezonancia képalkotó eszközei. A zenehallgatásba az agy limbikus rendszere is bekapcsolódik, mivel a zenét érzelmileg is feldolgozzuk, és ilyenkor az egész agy működésbe lép. A limbikus rendszer mandulanagyságú és -alakú része az *amygdala*,

¹ Doktorandus, BBTE Református Tanárképző Kar. kiralylajosdrs@gmail.com

melynek elsődleges feladata az érzelmek feldolgozása és kifejezése. Több kutatás számol be arról, hogy a zene aktiválhatja az amygdala-magvat.

A zene, a hang, a rezgés érzelmeket vált ki a hallgatóban különösebb közvetítő hormonális anyagok, ligandok és peptidek nélkül. A fejlődépszichológia kutatási eredményei alátámasztják az agy plaszticitásának az elméletét: a zene, amit hallunk, befolyásolja agyfejlődésünket. A kognitív és affektív idegtudományok nagy figyelmet szenteltek a zenének és éneklésnek az agyra gyakorolt hatásainak, és az agyi plaszticitást szem előtt tartva azt vizsgálták, hogy a hangszeres játék, az éneklés vagy más zenei tevékenység miként változtatja meg az agy bizonyos területeinek mechanizmusát.

A segítőnek, a lelkipáztornak a zene által olyan eszköz van a kezében, melynek segítségével felvidíthat, energizálhat, vigasztalhat vagy megrendíthet. Ehhez azonban ismernünk kell a zene és az agyműködés kölcsönhatásait.

Kulcsszavak: agy, zene, plaszticitás, memória, érzelem, auditív tér.

Tudományos kitekintés: a neuroteológia és az agy

A neuroteológia (*neurotheology*) mint új háttértudomány a 20. század végén jelentkezett, és specifikumát tekintve a tudományos kutatás viszonylag új szegmense. Jellege szerint a kutatók a neurológia és a teológia határmezsgyéjén jelölik ki az új tudományág helyét, amelynek tárgya a „vallásosság, a hívőség, a megtérés, a spiritualitás, a misztikum és a paranormalitás gyökerét neurológiai történésekre és folyamatokra történő visszavezetés”.² A neurológusok az emberi agy felépítését és működését vizsgálva arra a megállapításra jutottak, hogy az képes arra, hogy a hitet erősítse. Az agyban lévő limbikus rendszer, amely magába foglalja a hipotalamuszt, az amygdalát és a hippokampuszt, felelős ezért a funkcióért.³

A kutatásokat végző tudósok között kiemelkedett Carol Rausch Albright, lutheránus teológiai professzor, aki érdembeli orvosi, pszichológiai és neurológiai képesítéssel is rendelkezik, és aki főszerkesztője volt a kilencvenes években a *Zygon: Journal of Religion and Science* című tudományos folyóiratnak.⁴

² SZALAI András: *Neuroteológia – Isten az agyban?* http://www.site-44438mozifiles.com/files/44438/Neuroteologia_Isten_az_agyban.pdf (2017. január 8.)

³ René J. MULLER: *Are We Hardwired for God?* <http://www.psychiatrictimes.com/articles/neurotheology-are-we-hardwired-god> (2017. április 3.).

⁴ <http://www.zygonjournal.org/> (2017. február 4.).

Kezdetben a neuroteológia előszeretettel használta az agysejtek elektromos aktivitását mérő eszközt (EEG), később pedig a tomográfias képalkotó eljárás eredményeire támaszkodtak kutatásaik során, majd a komputertomográfia (CT), az izotópos módszerek (SPECT, PET) és a mágneses rezonancia képalkotáseszközeit részesítették előnyben (MRI, SMRI, FMRI).⁵ Mindezeknek a tudományos módszereknek köszönhetően egyre alaposabb betekintést nyerünk az agy és az idegrendszer működésébe. Előremutató eredményeket előlegezett meg az a konferencia, amelyet 2015. október 26–28. között szerveztek meg Gödöllőn *Országos Egyházzene-pedagógia Konferencia* címmel. A konferencia témajelölő címe sokat elárult a tudományos kérdésfelvetés-kutatás jellegéről: *Egyházzene-oktatás közéről. Mit, hogyan és miért?*⁶ Jelzésértékű a neuroteológia iránti érdeklődés irányában Freund Tamás akadémikusnak a konferencián elhangzott előadása, melynek címe: *Agyhullámok – tanulás – kreativitás: az információ-robbanás és a művészeti nevelés.*⁷ A professzor előadásában az egyházi zene hatásait vizsgálva a zene és az emberi agy működésének érintkezési felületeit vette górcső alá. A továbbiakban erről szeretnék értekezni, rámutatni a jelenség némely aspektusára.

A *cortex cerebri* (agykéreg) az agy lebenyeinek külső rétege, egy 3-4 mm vastag lemez, ami nagyjából szimmetrikus, és amelynek a felülete igen tekervényes. Közel 100 milliárd idegsejt alkotja, melyek komplex hálózatokat alkotnak a két nyúlványrendszerének köszönhetően: a *dendrifa* (befogadó) és a sokkal bonyolultabb nyúlványrendszerrel rendelkező *axon* (továbbító) segítségével. Ebben a rendszerben keletkeznek eredeti, új gondolataink, érzelmeink és motivációink. A *craniumban* (agykoponya) helyezkedik el az agy, amelynek súlya felnőttkorban 1200 gramm, és amelynek három fő része van: a *cerebrum* (nagyagy), a *cerebellum* (kisagy)⁸ és a *truncus cerebri* (agytörzs). Az utóbbi a nyak felső részének magasságában kezdődik, és az orrcsont közepéig tart. Ezt a részt a tudósok primitív agyterületeknek nevezik, melyek felelősek a velünk született reakciókért és az *ősi reflexekért*, mint

⁵ EEG – Electroencephalography, CT – (vagy CAT) Computed [Axial] Tomography, SPECT – (vagy SPET) Single Photon Emission Computed Tomography, PET – Positron Emission Tomography, MRI – (Nuclear) Magnetic Resonance Imaging, SMRI – Specialist Magnetic Resonance Imaging, FMRI – Functional magnetic resonance imaging.

⁶ DÉRI Balázs (fel. szerk.): *Magyar Egyházzene II. Országos Egyházzene-pedagógiai Konferencia: Egyházzene-oktatás közéről. Mit, hogyan és miért?* In: *Magyar Egyházzene*, 23. évf., 2014/2015. 4. szám. 435–436.

⁷ FREUND Tamás: *Agyhullámok – tanulás – kreativitás: az információ-robbanás és a művészeti nevelés.* <https://www.youtube.com/watch?v=P9yMhWrp8yg> (2017. január 3.).

⁸ Michael GLEWSKI – a Los Angeles-i Cedars Sinai kórház orvosa a kisagyat „figyelmesen hallgató kis barátunk”-nak nevezi, hiszen itt alakulnak ki szokásaink, amelyeken változtathatunk. Christian BERNAARD: *50 Wege zu einem gesunden Herz*, ECON Ulstein List Verlag, München, 2000, 126.

például a csecsemőkorban jelentkező „Moro-, a tónusos labirintus- és a Landau reflexek”.⁹ A bonyolultabb mentális folyamatok, mint a gondolkodás, a képzeleti tevékenység és a tervezés, az önismeret, az empátia, az erkölcsösség és a döntéshozatal képessége a felső agyteületen történik.

A két agyféltekét összekötő *corpus callosum* (kérges test) idegrostköteg köti össze a két agyféltekét.¹⁰ Ennek bizonyos területei különféle agyi funkciók ellátását hivatottak szolgálni: a bal agyfélteke a logikus gondolkodásért felel, a mondatalkotásért, a koherens beszédért az időérzékelés, a literáris, a logikus és lingvisztikus beszédkontextusokban. Már a 19. században ismert tényként kezelték a tudósok azt a megállapítást, hogy a beszéd-készség, a nyelvi központ az agy bal féltekéjében lokalizált, annak halántéki és homloki régiójában. A jobb félteke holisztikus, intuitív és emocionális, az érzelmi élmények színtere, elsődleges funkciója pedig az érzelmi-emocionális élmények feldolgozása. Az agynak ez a területe képekben, személyes emlékekben és érzésekben gondolkodik. Illusztris példa erre az a kataritikus zenei-emocionális élmény, amit a Mahler 3. szimfóniája¹¹ befejező részének a hallgatása idéz elő a zenét hallgatóban. Az emberi agy bal féltekéje a szövegre, míg a jobb a kontextusra összpontosít.¹² A szakemberek fontosnak tartják az érzelmi „ráhangolódást”,¹³ amely megteremti az összekapcsoltság élményét akkor, amikor krízis esetén a jobb agyfélteke érzelmi igényeit igyekszünk kielégíteni. Brenda Milner, kanadai neuropszichológus – szülei zenészek voltak – kutatásai során arra a következtetésre jutott, hogy a bal agyfélteke sérülése nem jár a zenei képességek csökkenésével, a jobb agyfélteke sérülése magával hozza a hangszín, a tonális memória traumáját, azaz károsodik a muzikális érzékelés.¹⁴ Ebből egyenesen arra következtetett, hogy a harmóniák érzékelése, a hangmagasság, a hangszín a jobb agyféltekéhez kapcsolható.

A társas és érzelmi intelligenciához elengedhetetlen az alsó agy egyensúlyban tartása, ami a felső agy, az empátia „otthonának” a feladatköre. Ez az érzelmi echilibritás a mentális egészség alapja.¹⁵ A tudósok egyre inkább arra a megállapításra jutottak, hogy az

⁹ ANTAL Zsuzsa: *Reflexek az alternatív képességfejlesztésben*. <http://www.europa-akademia.hu/downloads/06.pdf> (2016. december 19.).

¹⁰ Cindy SCHMIDLER: *Brain Anatomy and Function*. <https://www.healthpages.org/anatomy-function/brain-anatomy/> (2016. december 18.).

¹¹ Gustav MAHLER: *Symphony nr. 3*. 1893-1896, hét tételből álló szimfónia.

¹² Daniel J. SIEGEL – Tina Payne Bryson: *The Whole-Brain Child*. Robinson, London, 2012. 15–16.

¹³ FARKAS Johanna: *Érzelmi intelligencia fejlesztése a gyakorlatban*. In: Magyar Coachszemle, 3. évf., 2014. 1. szám. 25.

¹⁴ Chenje XIA: *Understanding the Human Brain: A Lifetime of Dedicated Pursuit*. Interview with Dr. Brenda Milner. In: McGill Journal of Medicine, 9. évf, 2006. 165–172.

¹⁵ SIEGEL–BRYSON: *The Whole-Brain Child*. 53.

empátia forrása a tükroneuron-rendszer, melynek aktivitását regisztrálni tudták a Los Angeles-i Kaliforniai Egyetem (UCLA) professzora, Dr. Itzhak Fried és mtsai.¹⁶ Az egyházi kazuáliáknál fontos szerepet kapnak a tükroneuronok (mint az önkéntelen, a tudattalan utánzási és rezonanciajelenségek).

Az őszövétségi szív (*léb*) az intellektuális és racionális működésért felelős rendszer, azaz olyan funkciókért, melyet az agynak tulajdonítunk (1Sám 25,37). Wolff szerint „el kell kerülni azt a megtévesztő benyomást, mintha a bibliai embert inkább az érzelmei határoznák meg, mint az értelme”.¹⁷ 5Móz 29,3 szerint a szemnek a látás, a fülnek a hallás, és a szívnek a megértés a feladata. A fül és a szív fogalmak gyakran jelennek meg egymás mellett az Ószövetségben: 5Móz 29,3; Ézs 6,10; Jer 11,8; Ez 3,10; Péld 2,2 stb., míg a *timhón lébáb* kifejezés a szellemi zavarodottságot jelenti (5Móz 28,28). De jelenti a „kitörölhetetlen tudat maradandó emlékeztetőjét”¹⁸ is (Jer 17,1), amikor valami tudatosodik bennünk. Amikor Dániel a szívében őrzi meg a szavakat, ez azt jelenti, hogy az ő emlékezetében. (Dán 7,28). A szív tehát a tudatosan élő ember központját jelenti, aki bölcsességre hivatott és Isten szavára figyelő.

Az agyban található az ún. *hüllőagy* (*reptilian complex*), mellyel ösztönös döntéseket hozunk, míg az *emlőagy* a kapcsolatok kialakításában játszik fontos szerepet. Az agy bizonyos területei az erkölcsi, míg mások az emlékezéssel foglalkoznak, egyes része a racionális, mások irracionális, némelyik gondolkodik, más része pedig reagál. Az alsó területek az ösztönös, zsigeri reakciókkal foglalkoznak, míg a felső területek a gondolkodásért. Az agyunkat képesek vagyunk újraprogramozni, tehát működési módja nem kőbeírt valóság.¹⁹ A zenehallgatásba az agy limbikus rendszere is bekapcsolódik (mely az agy közepén helyezkedik el), mivel a zenét érzelmileg is feldolgozzuk. Tehát az egész agy működésbe lép, s ilyenkor olyan, mint egy szimfonikus zenekar.

A hallás és az agy

Tudományos szakkutatók – több esetet is megvizsgálva – arra a megállapításra jutottak, hogy azok az idős személyek, akik korábban zenészek voltak, szinte egyáltalán

¹⁶ WHEELER, Mark: *UCLA researchers makes first direct recording of mirror neurons in human brain.* <http://newsroom.ucla.edu/releases/ucla-researchers-make-first-direct-156503> (2016. december 21.)

¹⁷ Hans Walter WOLFF: *Antropologie des Alten Testaments.* Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1973. 78.

¹⁸ Uo.

¹⁹ SIEGEL–BRYSON: *The Whole-Brain Child.* 6–8.

nem igénylik idős korban²⁰ a hallókészülék használatát. Az audiológia az az orvosi tudományág, ami a hallás vizsgálatával foglalkozik, és amely a Weber- és a Rinne-próbával képes megállapítani az esetleges halláskárosodás mértékét, majd ennek az eredménynek a függvényében rendelik el – szükség szerint – a *hallásrehabilitációt*.²¹ A fül anatómiai szerkezetét tekintve három részből áll: a külső, a közép- és a belső fülből. Az utóbbiban, a *cochleában*²² található a *Corti-szerv*, egy speciális szőrsejtekből álló szerkezet, mely a folyadékvibrációt hivatott érzékelni. A vibráció aktiválja a szőrsejteket, és „a folyadékban mozgó szőrsejtek a mechanikai energiát elektromos energiává alakítják át, majd ezek impulzusok formájában az idegrendszeren keresztül az agyba jutnak.”²³ A *nervus vestibulocochlearis* a *nervus statoacusticus*szal²⁴ áll működési kapcsolatban, azaz a VIII. agyideggel. Így a hallás- és az egyensúlyközpont egyszerre kap ingereket, az időbeli és a térbeli együttes impulzusai egyszerre járnak át az idegrendszer és az agyat. Ennek a tudományos megállapításnak a megalapozására épül az ún. *Kokas-módszer*,²⁵ melynek lényege éppen a kreativitás mint a módszer, ahol a hangsúly a zenének és táncnak a csoportban való sajátos pszichikai kommunikációján van.²⁶ A csiga bejáratához, azaz az *ovális ablak*hoz közel eső szőrsejtek a magas, a csiga csúcsában levők pedig a mély hangokat érzékelik. Békésy György 1961-ben Nobel-díjat kapott a belső fül, a csiga ingerlésének fizikai mechanizmusával kapcsolatos felfedezéseirért. (A díjátadón hangzott el *A megfigyelés örömről és a belső fül mechanikájáról* című előadása, melyben beszámol kutatási eredményeiről.²⁷)

Megkülönböztetett figyelmet igényel a limbikus rendszer mandulanagyságú és -alakú része, az *amygdala*, melynek elsődleges feladata az érzelmek feldolgozása és kifejezése. A zene, a hang, a rezgés ugyanis érzelmeket vált ki a hallgatóban különösebb közvetítő

²⁰ Wiebke HOLLERSEN – Paula Leocadia PLEISS: *Warum Musik unserem Gehirn so guttut*. <https://www.welt.de/gesundheit/psychologie/article153754027/Warum-Musik-unserem-Gehirn-so-guttut.html> (2016. december 27.)

²¹ Robert K. JACKLER – Michael J. JAPLAN: *Fül, orr és gégebetegségek*. In: Lawrence M. TIERNEY Jr. – Stephen J. MCPHEE – Maxine A. PAPADAKIS – Steven A. SCHROEDER (szerk.): *Kor-szerű orvosi diagnosztika és terápia*. (Ford.: GERGELY Mária és MATOLTSYNÉ Horváth Ágnes) Melánia Kiadó, Budapest, 1993. 149.

²² A belső fülben található *cochlea* vagy *csiga*, mely csigaházszerű formájából ered. Központi része a *Corti-féle szerv*, mely a hangok érzékeléséért felelős.

²³ DESZPOT Gabriella: *Zene és kreativitás*. In: FALUS András (szerk.): *Zene és egészség*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2016. 56.

²⁴ *Nervus vestibularis* – egyensúlyi ideg, *nervus cochlearis* – hallóideg.

²⁵ KOKAS Klára (1929–2010), zenepedagógus és zenepszichológus.

²⁶ DESZPOT Gabriella: *Zene és kreativitás*. 59.

²⁷ BÉKÉSSY György: *A megfigyelés örömről és a belső fül mechanikájáról*. In: *Fizikai Szemle*, 49. évf., 1999. 10. szám. 376.

hormonális anyagok (ligantok, peptidek) nélkül.²⁸ Donald O. Hebb német származású, kanadai neuropszichológus szerint a limbikus rendszer sérülése maga után vonja az ember személyiségének a megváltozását.²⁹ Ez az a szerv agyunknak az a része, mely lehetővé teszi, hogy először cselekedjünk, aztán gondolkozzunk. Eséskor például, az agyterület automatikusan utasítja a kezünket, hogy védekezésként azt előre tegyük. Az emberek vagy gyerekek *bekattanása* e terület a működésének köszönhető. Remek példa erre a gyász első fázisában lévő emberek megmagyarázhatatlan tettei (*sokkfázis*).³⁰ A lelkigondozó feladata, hogy az illetőt átsegítse az ilyen kríziseken, és kapcsolatot próbáljon teremteni agyának felsőbb területeivel. A stresszhormonok azonban képesek úgy elárasztani testünket, hogy egyetlen magasabb szintű agyrészünk sem működik. A legmegfelelőbb, ha gondoskodók³¹ és vigasztalók vagyunk, jelen vagyunk, akár szavak nélkül. Ilyen esetben jó módszer lehet a mozgás, illetve a zenehallgatás vagy egyszerre mindkettő. William Aubé és mtsai közös tanulmányukban azt is vizsgálták, hogy a zene hogyan aktiválhatja az amygdala-magvat.³²

Az agy plaszticitása és a zene

Az idegtudósok a *Together-Wire Together* kifejezést használják annak a tapasztalatnak a megerősítésére, amely az idegtudomány egyik nagy felfedezése, hogy az agy plasztikus. Az elmélet lényege, hogy az aktiválódott, tüzelő neuronok összekapcsolódnak más, akár passzív neuronokkal.³³ Vegyük a klasszikus példát, amikor magunk elé képzelünk egy olyan trombitaművészt, aki előtt valaki citromot nyaldos: a látvány és az asszociáció elindítja a nyáltermelést. Ugyanakkor az agy a jövőre vonatkozó várakozásokat is kialakítja. Amikor a négyéves leányom balettórára járt, a próbák után egy kis csokival vártam. Az óra végén a gyermeki agyban elindult a *várakozási folyamat* az édesség után, így az agy két idődimenzió eseményét kapcsolta össze: a múlt megélt és a jövő várt, előrevetített történéseit.

²⁸ BAGDY Emőke: *Hogyan vált ki a zene érzelmeket?* https://www.youtube.com/watch?v=4EUVe_7XBQY (2017. május 21.)

²⁹ Bial HEIDER: *Contributions of Yale Neuroscience to Donald O. Hebb's Organization of Behavior*. In: *Yale Journal of Biology and Medicine*, 81. évf., 2008. 1. szám. 11–18.

³⁰ BODÓ Sára: *Gyászidőben. A gyászolók lelkigondozásának lehetőségei*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2013. 82–83.

³¹ Samuel PFEIFER: *Pszichiátria és lelkigondozás*. (Ford.: Beluszky Tamás) Koinónia Kiadó, Budapest, 2000. 164.

³² William AUBÉ és mtsai: *Fear Across the Senses: Brain Responses to Music, Vocalizations and Facial Expressions*. In: *Social Cognitive Affective Neuroscience*, 10. évf., 2015. 3. szám. 399–407.

³³ SIEGEL–BRYSON: *The Whole-Brain Child*. 69.

A fejlődépszichológia kutatási eredményei is alátámasztják az agy plaszticitásának az elméletét: a zene, amit hallunk, befolyásolja agyfejlődésünket. Hyde és mtsai (2009) mágneses rezonancia-képalkotó segítségével két hatévesekből álló csoportot hasonlítottak össze zenei tevékenység előtt és után. A hallási észlelésben és a motoros funkciókban meghatározó kérgi területek plasztifikálódtak, azok szerkezete és funkciói megváltoztak. Azt is megfigyelték, hogy a fent már említett *corpus callosum* is jelentős változást mutatott. Kutatásuk eredményközlését azzal zárják, hogy vizsgálatuk bebizonyítja, hogy a zene a gyermeki agy strukturális plaszticitást idéz elő³⁴ egy olyan korban, mikor a kérgi területek kapcsoltsága jóval alacsonyabb, mint felnőttkorban.

Az agy teljes érettségét anatómiailag kb. húsz éves korban éri el. A vizsgálati eredmények azt bizonyítják, hogy az agyba továbbított információból 87% a szemén, 9% a fülön és 4% a többi érzékszerven keresztül érkezik.³⁵ Daniel J. Siegel szerint „*leginkább az agyunk határozza meg, hogy kik vagyunk és mit teszünk*”,³⁶ azaz nagyon fontos a zene és az agy kapcsolata, az, hogy milyen zenei ingerek érik az agyat. A *Music of the Brain* című dokumentumfilm szerint az agy szkennelése során kiderült, hogy az agyban nincs ún. „zenei központ”, ellenben egy sor agyi funkcióért felelős terület aktiválódik, hálózatokat alkotva egymással. A rádió vagy kedves zene hallgatása közben a halántéki lebeny egy része aktiválódik, ugyanakkor a középső halántéki tekervényen is van egy terület, amit egyre inkább össze tudunk kötni az ismerős dallam azonosításával. Vannak, akik ezt *zenedoboznak* hívják, s ha a dalt együtt énekeli, akkor frontális területeket is aktiválunk, a halántéklebeny elülső területeit, melyek fontosak a memória működtetésében. Hangszeres játék esetén motorikus területek is bekapcsolódnak a folyamatba, ha pedig kottát olvasunk, az agy hátsó részének területei aktivizálódnak (a tarkótáji lebeny, mely fontos szerepet játszik a vizuális feldolgozásban). Kottaolvasáskor a fali lebeny egyes részei aktiválódnak, melyek a hangok térbeli viszonyait érzékeltetik. Nagy Gábor és Lovass Pál a narkotikum fogalmi tisztázásánál leírják, hogy annak bevétele után „*megváltozik az ember közérzete, ezzel együtt hangulata és gyakran magatartása is*”.³⁷ A kognitív és affektív idegtudományok³⁸ az elmúlt években nagy

³⁴ Krista L. HYDE – Jason LERCH – Andrea NORTON – Marie FORGEARD – Ellen WINNER – Alan C. EVANS – Gottfried SCHLAUG: *The Effects of Musical Training on Structural Brain Development: a Longitudinal Study. The Neurosciences and Music III: Disorders and Plasticity.* http://www.musicianbrain.com/papers/Hyde_MusicTraining_BrainPlasticity_nyas_04852.pdf (2017. január 4.)

³⁵ PEASE, Allan: *Body Language. How to Read Other's Thoughts by Their Gestures.* <http://www2.hcmuaf.edu.vn/data/ndthanh/Body%20Language.pdf> (2016. december 4.)

³⁶ SIEGEL–BRYSON: *The Whole-Brain Child.* 3.

³⁷ NAGY Gábor – LOVASS Pál: *A kábítószerek világa*, Medicina Kiadó, Budapest, 1985. 14.

³⁸ Kognitív: a megismerő folyamatokat kutató; affektív: az érzelmi és motivációs folyamatokkal foglalkozó idegtudomány területei.

figyelmet szenteltek a zenének és éneklésnek az agyra gyakorolt hatásainak, és az agyi plaszticitást szem előtt tartva azt vizsgálták, hogy a hangszeres játék, az éneklés vagy más zenei tevékenység miként változtatja meg az agy bizonyos területeinek mechanizmusát. Elgondolkodtató Csépe Valéria egyik alapfelvetése, miszerint a zenében a hangmagasság feldolgozása a fontosabb, és nagyobb agyi funkciókat igényel.³⁹ Nina Kraus és Dana L. Strait a zenei tréning hatását a komplex agytörzsi kiváltott válasz mérésével követték, és azt kívánták alátámasztani, hogy a kora gyermekkori zeneleckék kedvező hatással vannak az agyra és az olvasási, illetve hallási készségekre.⁴⁰

Érdekes *A Music of the Brain* című dokumentumfilmben bemutatott tanulmány és kísérlete, mely egy idegrendszeri képzőképző kísérletre támaszkodik: énekesekből és nem énekesekből álló csoport, egy nyelvi és egy zenei feladatot kap, miközben szkennelték az agyukat. Az eredmény meglepő volt, hiszen a vizsgált énekes alanyok bal agyféltekéjüket használták beszédre és a nyelvi feladatra, a nem énekesek azonban mindkét, a bal és a jobb agyféltekéjüket egyaránt használták az énekes feladatra. A területek hasonlóak voltak a két feladatban. A zenei szakemberek esetében sokkal kisebb volt a tapasztalt átfedés a zenei és a nyelvi hálózatok között, vagyis azok saját hálózatot fejlesztek ki a bal agyféltekéjükben. Ez azt bizonyítja, hogy lehetséges gyakorlással az egyedi hálózat kiépítése. Az agy minden esetben alkalmazkodik környezetéhez, és nagyon képlékeny viselkedést mutat.

Klasszikus tanítás az ideggyógyászatban, hogy olyan jellegű agyi károsodások esetén, amikor elvész a beszéd képessége, megmarad a zenei képesség szintje. Vissarion Yakovlevich Shebalin⁴¹ azáltal vált ismertté, hogy második stroke-ja után (1959),⁴² noha elvesztette beszélőképességét, csodálatos zeneműveket komponált.⁴³

A zene, a memória és a dallamsüketség kapcsolódási pontjai

Különleges élményt él át az ember, amikor a rádióban felcsendül egy ismerős dal, s ez az érzés ahhoz hasonlítható, mintha belépnénk egy időgépbe. Tudatunk működésbe lép, megidézzük és újra átéljük az elmúlt évek bizonyos emlékeit, eseményeit, egykor átélt

³⁹ CSÉPE Valéria: *Zene, agy és egészség*. In: FALUS András (szerk.): *Zene és egészség*. 29–31.

⁴⁰ NINA KRAUS – DANA L. STRAIT: *Emergence of biological markers of musicianship with school-based music instruction*, *Annals of the New York Academy of Science*. http://www.brainvolts.northwestern.edu/documents/Kraus_Strait_NYAS_2015.pdf (2017. január 4.)

⁴¹ SHEBALIN, Vissarion Yakovlevich (Виссарион Яковлевич Шебалин, 1902-1963), orosz zeneszerző

⁴² MIKHAIL SEGUELMAN: *Vissarion Shebalin. His Life and Work*. Le Chant du Monde, Moscow, 2005. 41–45.

⁴³ Vissarion Yakovlevich SHEBALIN: *String Quartet n° 9 in B minor, Op. 58* (1963). Compositeur soviétique, 1970.

létérzések árasztanak el, ugyanis a zene és a memória között erős kapcsolat áll fenn. Emlékeinket előcsalogatja a zene, és az a képesség – mint gyógyítási lehetőség – kiválóan alkalmazható az időskori demenciában szenvedők „*emlékeinek mobilizálásában és kezelésében*”.⁴⁴ Eick Kandel, a Kolumbiai egyetem neurobiológusa szerint a memória az, *akik vagyunk*. A memória molekuláris biológiájának kutatásában úttörő kutató meglepő következtetésre jutott: a memória a legprimitívebb élőlényekben is, akár csak az emberben – ugyanúgy működik.⁴⁵ Hongkongi kutatók a zenének a memóriára gyakorolt jótékony hatását állapították meg,⁴⁶ hiszen a zenészek, énekesek gyakran memóriájukra hagyatkoznak egy-egy énekív zenélésében vagy eléneklésében. Zatorre és Halpern kutatásaik során azt a korábbi feltételezést vizsgálták, hogy a muzikális neurális aktivitás előfordulhat hang hiányában is a hallókéregben. Példaként említették Beethovent és Smetanat, akik süketességük idején is képesek voltak csodálatos zeneműveket komponálni, bizonyára azért, mert képesek voltak felidézni belsőleg zenei képeket.⁴⁷ Ez a képalkotási képesség (*musical imagery*) a memóriának és a tapasztalat összjátékának is köszönhető. Daniel J. Siegel mítosznak nevezi azt, hogy a memória olyan lenne, mint egy fiók, melyet iratszekrényként képzelünk el, s kihúzza valamelyik fiókját, pontosan fogunk emlékezni bizonyos eseményekre. Szerinte az emlékezet lényege az asszociáció képessége és az a mód, „*ahogyan múltbeli történéseink befolyásolják jelenünket*”.⁴⁸ Bizonyos tárgyak érzékelése eszünkbe juttat egy eseményt, egy létérzékelésünkkel kapcsolatos dolgot – legyen szó múltbeli vagy jövővel kapcsolatos témáról. A memória lényege maga az asszociáció és az arra való képesség, és ebben a konstellációban a zene asszociációfaktorként működhet.

Az idegtudomány megkülönböztet *implicit* (tudattalan) emlékezetet és *explicit* memóriát. Willingham és Goedert-Eschman közös tanulmánya azt támasztja alá, hogy a mozgáskészség-feladatban, amikor megjelenik az explicit tudás, párhuzamosan megjelenhet az implicit is.⁴⁹ Az utóbbit fontosabbnak ítélem, mivel az már az anyaméhben, a születés előtt elkezd kialakulni. Amikor a feleségem várandós volt Rebeka nevű lányunkkal,

⁴⁴ CSÉPE Valéria: *Zene, agy és egészség*. 40.

⁴⁵ Dean HAMER – Peter COPELAND: *Génjeink*. (Ford.: Puskás László) Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 192.

⁴⁶ Yim-Chi HO – Mei-Chun CHEUNG – Agnes S. CHAN: *Music Training Improves Verbal but Not Visual Memory: Cross-Sectional and Longitudinal Explorations in Children*. In: *Neuropsychology*, 17. évf., 2003. 3. szám. 439.

⁴⁷ Robert J. ZATORRE – Andrea R. HALPERN: *Mental Concerts: Musical Imagery and Auditory Cortex*. In: *Neuron*, 47. évf., 2005. 1. szám. 9–12.

⁴⁸ SIEGEL–BRYSON: *The Whole-Brain Child*. 67–68.

⁴⁹ Daniel B. WILLINGHAM – Kelly GOEDERT-ESHMANN: *The Relation Between Implicit and Explicit Learning: Evidence for Parallel Development*. In: *Psychological Science*, 10. évf., 1999. 6. szám. 531–534.

a 8. és 9. hónapokban gyakran hallgattattam vele Koncz Zsuzsa-számokat annak tudatában, hogy ebben a hónapban a hallórendszer eléggé kifejlődött ahhoz, hogy a hangokat adaptálja a méhfolyadékot keresztül. A szülés utáni héten három dalt játszottam le neki, de a Koncz-számra mintha éberebb lett volna. Ez bizonyára annak is köszönhető, hogy csak az implicit memória képződik az első tizennyolc hónapban. A gyermek zenei nevelése tehát már az anyaméhben elkezdődhet.

Az egyházközségekben vannak jó és rossz hallású (botfülű) gyülekezeti tagok. Platon beszélgetőtársa, Thraszümakhosz, a botfülű zenészt értelmetlennek tartotta, míg a jó zenészt értelmesnek.⁵⁰ A *Music of the Brain* című dokumentumfilmben nyilatkozó kutató szerint a botfülűség jelentése az, hogy valaki nem tud énekelni vagy dallamban maradni. Ennek oka talán abban keresendő, hogy korábban valaki azt mondta az illetőnek, hogy nem szép a hangja vagy nem énekel tisztán. Az is egy válaszlehetőségnek tűnik, hogy valami hiányzik az ilyen ember agyából, ami a zene megértéséhez szükséges. Nem hallják jól a zenét, ezért nem tudják jól reprodukálni vagy visszaadni a dallamot. Isabelle Peretz és mtsai a montreáli egyetemen sikeresen azonosították a veleszületett „dallamsüketségnek”⁵¹ nevezett szindrómát.⁵² A kutatók megfigyelték, hogy az ilyen szindrómában szenvedők jól teljesítenek Isabelle Peretz tesztjein, ezért arra következtetésre jutottak, hogy a vizsgált alanyoknak semmi bajuk az agyuk felfogási képességével. A kutatás azzal a következtetéssel zárult, hogy amennyiben a „botfülűek” támogatását biztosítják, úgy elindulhat számukra is a zenei felzárkóztatás. Igaz az is, hogy az agy bizonyos területeinek a sérülései egyes zenei képességek elvesztésével, amúziával járnak. Hámori a bal agyfélteke sérüléseit vizsgálva beszámol arról, hogy az ilyen jellegű károsodás nem feltétlenül befolyásolja a zenei képességeket. Maurice Ravelt hozza fel példaként, aki ötvenhét évesen egy balesetben balféltekés agysérülést szenvedett. Noha elveszítette beszédértését és elemzését, de zenei képességei megmaradtak.⁵³ Andrew Wilson-Dickson hivatkozik Oliver Sacks neurológusra, aki szerint a zene képes helyreállítani az elme funkcionális világosságát: „Azt látjuk, hogy az a fejlődésben visszamaradott személy, aki nem képes egy négy-öt mozdulatból vagy folyamatból álló, meglehetősen egyszerű feladatot sem elvégezni, ha zenére dolgozik, tökéletesen meg tudja csinálni azt.”⁵⁴

⁵⁰ PLATÓN: *Az állam*, 1. könyv. <http://mek.oszk.hu/03600/03629/03629.pdf>. (2017. augusztus 8.)

⁵¹ Botfülűség.

⁵² Che Guevera (1928–1967), orvos, politikus, gerillavezér, noha képzett családból jött, a zenében reménytelennek mutatkozott.

⁵³ HÁMORI József: *A zene és az agy*. In.: Falus András (szerk.): *Zene és egészség*. 22.

⁵⁴ Andrew WILSON-DICKSON: *The Story of Christian Music*. A Lion Book, Oxford–Batavia–Sydney, 1992. 10.

Az auditív tér mint a zene érzékelését determináló faktor

Hegel a következő megállapításra jutott a zene és láthatóság viszonyait kutatva:

„a hanggal a zene elhagyja a külső alaknak és szemléletes láthatóságának elemét, s ezért alkotásainak felfogásához egy másik szubjektív szervre is szüksége van, a hallásra, amely, mint a látás, nem a gyakorlati, hanem az elméleti érzékekhez tartozik, sőt még eszeibb, mint a látás.”⁵⁵

A zenének, a hangnak tehát van egy látható tere, ahonnan elindul, de ugyanakkor egy látható térbe is érkezik.

Edward T. Hall hivatkozik A. S. Parkes és H. M. Bruce kutatásaira, akik az egerek viselkedését megfigyelve arra a következtetésre jutottak, hogy az egereknél szag hatására megszakadhat a vemhesség.⁵⁶ A szagérzékelés primitívebb érzet, mint a hallás érzékelése, mégis változásokat indíthatott el az állatban, de akár emberben is társíthat agyi asszociációkat. Az evolúció során az ember szaglószerve helyett a látása lett kifinomultabb, ezért fejlődhetett ki a tervezőképessége. Kiváló példa erre a vak ember esete, aki megtanul szelektíven figyelni, és a hangfrekvenciák magassága közötti különbségek segítségével képes megállapítani térben a tárgyak helyét a helyiségben. Összehasonlítva a szemet és a fület, az agyközpontokkal összekötő idegek erősségét, azt állapítja meg, hogy a látóideg közel tízennyolcszor több idegsejtből áll, mint a hallóideg. Egyszersmind a szem ezerszer hatékonyabb az információgyűjtésben, mint a fül. Az ember körülbelül hat-hét méteres körzetben mondható hatékony információgyűjtőnek, és harminc-harmincöt méteres távolságból folytatható egyirányú kommunikáció, de a kétirányú már korlátozott. 0°C-os hőmérsékleten, a tengerszintnek megfelelő magasságban a hanghullámok 332 m/s sebességgel terjednek, és az 50-15.000 hertzes frekvenciatartományban hallhatók. Az auditív tér méretei meghatározhatják az emberi teljesítőképességet is. Ezt a megállapítást alátámasztja J. W. Black fonetikus tanulmánya,⁵⁷ mely szerint az emberek lassabban olvasnak nagyméretű termekben, ahol a rezonancia ideje is hosszabb.

A templomok, irodák és gyűléstermek nem csökkentik a zavaró akusztikai hatásokat, ugyanis egy gyűlésterem forgalmas közúti szomszédságában a beszűrődő zajokat a

⁵⁵ G. W. Friedrich HEGEL: *Esztétikai előadások*. III. kötet. (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. 102.

⁵⁶ Edward T. HALL: *The Hidden Dimension*. Anchor Books Editions, Doubleday, New York, 1966. 32–33. Az ilyenfajta hatásokat *feromonális hatásoknak* nevezik. A külső elválasztó mirigyeket pedig exokrin mirigyeknek nevezzük, mely összekötő erő is lehet. Park és Bruce az exokrinológia (*exocrinology*) szóval új kifejezést alkottak.

⁵⁷ John W. BLACK: *The Effect of Room Characteristics upon Vocal Intensity and Rate*. In: *Journal of Acoustical Society of America*, 22. évf., 1950, 2. szám. 174–176.

kemény falak és a csupasz parkett rezonanciája felerősítheti. Nem is sejtjük, hogy nem az Igét hirdető vagy az előadást tartó lelkész vagy tanár a hibás azért, hogy előadása vagy prédikációja unalmas és érthetetlen, hanem maga a környezet, az auditív tér. A katedrálisok gyakran színhelyei koncerteknek, részben a vizuális, részben pedig az akusztikai tér minősége okán. Jelentős különbség figyelhető meg a kultúrák között a vizuális térben megjelent információk kiszűrésében. A japánok például a vizuális érzékelést differenciáltan szabályozó eljárásokat részesítik előnyben, amikor az akusztikai hatások kiszűrését papírfalakra bízzák, míg a nyugat-európai ember vastag falakkal és ajtókkal szűri ki a nem kívánatos hanghatásokat, és az a célja ezzel, hogy a külvilág zaját kizárja.⁵⁸

Összefoglalva tehát elmondhatjuk, hogy a zene a memóriára is jótékony hatással van, és a muzikális neurális aktivitás előfordulhat hang hiányában is a hallókéregben. A zene, amit hallunk, befolyásolja agyfejlődésünket, aktiválhatja az amygdala-magvat, át- és összehangolja a bal és a jobb agyfélteke funkcióit. Ugyanakkor nemcsak az agyi funkciók különböző területeit kapcsolja össze és szinkronizálja, hanem az embereket is, így erősítve a közösséget, és megakadályozhatja az elmagányosodást és a közösségből való izolálódást.

Felhasznált irodalom

- ANTAL Zsuzsa: *Reflexek az alternatív képességfejlesztésben*. <http://www.europa-akademia.hu/downloads/06.pdf> (2016. december 19.)
- AUBÉ, William és mtsai: *Fear Across the Senses: Brain Responses to Music, Vocalizations and Facial Expressions*. In: *Social Cognitive Affective Neuroscience*, 10. évf., 2015. 3. szám. 399–407.
- BAGDY Emőke: *Hogyan vált ki a zene érzelmeket?* https://www.youtube.com/watch?v=4EUVe_7XBQY (2017. május 21.)
- BERNAARD, Christian: *50 Wege zu einem gesunden Herz*. ECON Ulstein List Verlag, München, 2000.
- BÉKÉSSY György: *A megfigyelés örömről és a belső fül mechanikájáról*. In: *Fizikai Szemle*, 49. évf., 1999. 10. szám. 376.
- BLACK, John W.: *The Effect of Room Characteristics upon Vocal Intensity and Rate*. In: *Journal of Acoustical Society of America*, 22. évf., 1950. 2. szám. 174–176.
- BODÓ Sára: *Gyászidőben. A gyászolók lelkigondozásának lehetőségei*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.
- CSÉPE Valéria: *Zene, agy és egészség*. In: Falus András (szerk.): *Zene és egészség*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2016. 26–42.

⁵⁸ Edward T. Hall: *The Hidden Dimension*. 45.

- DESZPOT Gabriella: *Zene és kreativitás*. In: Falus András (szerk.): *Zene és egészség*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2016. 54–75.
- DÉRI Balázs (fel. szerk.): *Magyar Egyházzene II. Országos Egyházzene-pedagógiai Konferencia: Egyházzene-oktatás közéről. Mit, hogyan és miért?* In: *Magyar Egyházzene*, 23. évf., 2014/2015. 4. szám. 435–436.
- FARKAS Johanna: *Érzelmi intelligencia fejlesztése a gyakorlatban*. In: *Magyar Coachszemle*, 3. évf., 2014. 1. szám. 24–30.
- FREUND Tamás: *Agyhullámok – tanulás – kreativitás: az információ-robbanás és a művészeti nevelés*. <https://www.youtube.com/watch?v=P9yMhWrp8yg> (2017. január 3.)
- HEGEL, G. W. Friedrich: *Esztétikai előadások*. III. kötet. (Ford. Szemere Samu) Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. 102–168.
- HEIDER, Bial: *Contributions of Yale Neuroscience to Donald O. Hebb's Organization of Behavior*. In: *Yale Journal of Biology and Medicine*, 81. évf., 2008. 1. szám. 11–18.
- Hall, Edward T.: *The Hidden Dimension*. Anchor Books Editions, Doubleday, New York, 1966.
- Hamer, Dean – Copeland, Peter: *Génjeink*. (Ford.: Puskás László) Osiris Kiadó, Budapest, 2005.
- HÁMORI József: *A zene és az agy*. In: Falus András (szerk.): *Zene és egészség*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2016. 21–25.
- HOLLERSEN, Wiebke – PLEISS, Paula Leocadia: *Warum Musik unserem Gehirn so guttut*. <https://www.welt.de/gesundheit/psychologie/article153754027/Warum-Musik-unserem-Gehirn-so-guttut.html> (2016. december 27.)
- HO, Yim-Chi – CHEUNG, Mei-Chun – CHAN, Agnes S.: *Music Training Improves Verbal but Not Visual Memory: Cross-Sectional and Longitudinal Explorations in Children*. In: *Neuropsychology*, 17. évf., 2003. 3. szám. 439–450.
- HYDE, Krista L. – LERCH, Jason – NORTON, Andrea – FORGEARD, Marie – WINNER, Ellen – EVANS, Alan C. – SCHLAUG, Gottfried: *The Effects of Musical Training on Structural Brain Development: a Longitudinal Study, The Neurosciences and Music III: Disorders and Plasticity*. http://www.musicianbrain.com/papers/Hyde_Music_Training_BrainPlasticity_nyas_04852.pdf (2017. január 4.)
- JACKLER, Robert K. – JAPLAN, Michael J.: *Fül, orr és gégebetegségek*. In: TIERNEY Jr, Lawrence M. – MCPHEE, Stephen J. – PAPADAKIS, Maxine A. – SCHROEDER, Steven A. (szerk.): *Korszerű orvosi diagnosztika és terápia*. (Ford.: Gergely Mária és Matoltsyné Horváth Ágnes) Melánia Kiadó, Budapest, 1993. 149–153.
- KRAUS, Nina – STRAIT, Dana L.: *Emergence of Biological Markers of Musicianship with School-based Music Instruction, Annals of the New York Academy of Science*. http://www.brainvolts.northwestern.edu/documents/Kraus_Strait_NYAS_2015.pdf (2017. január 4.).

- MAHLER, Gustav: *Symphony nr. 3*. 1893-1896, hét tételből álló szimfónia.
- MULLER, René J.: *Are We Hardwired for God?* <http://www.psychiatrictimes.com/articles/neurotheology-are-we-hardwired-god> (2017. április 3.).
- NAGY Gábor – LOVASS Pál: *A kábítószeresek világa*. Medicina Kiadó, Budapest, 1985.
- PEASE, Allan: *Body Language. How to Read Other's Thoughts by Their Gestures*. <http://www2.hcmuaf.edu.vn/data/ndthanh/Body%20Language.pdf> (2016. december 4.)
- PFEIFER, Samuel: *Pszichiátria és lelkigondozás*. (Ford.: Beluszky Tamás) Koinónia Kiadó, Budapest, 2000.
- PLATÓN: *Az állam*. 1. könyv. <http://mek.oszk.hu/03600/03629/03629.pdf>. (2017. augusztus 8.)
- SCHMIDLER, Cindy: *Brain Anathomy and Function*. <https://www.healthpages.org/anatomy-function/brain-anatomy/> (2016. december 18.)
- SEGUELMAN, Mikhail: *Vissarion Shebalin. His Life and Work*. Le Chant du Monde, Moscow, 2005.
- SHEBALIN, Vissarion Yakovlevich: *String Quartet n° 9 in B minor, Op. 58* (1963). Compositeur soviétique, 1970.
- SIEGEL, Daniel J. – BRYSON, Tina Payne: *The Whole-Brain Child*. Robinson, London, 2012.
- SZALAI András: *Neuroteológia – Isten az agyban?* http://www.site-44438mozifiles.com/files/44438/Neuroteologia_Isten_az_agyban.pdf (2017. január 8.)
- WHEELER, Mark: *UCLA Researchers Makes First Direct Recording of Mirror Neurons in Human Brain*. <http://newsroom.ucla.edu/releases/ucla-researchers-make-first-direct-156503> (2016. december 21.)
- WILLINGHAM, Daniel B. – GOEDERT-ESHMANN, Kelly: *The Relation Between Implicit and Explicit Learning: Evidence for Parallel Development*. In: *Psychological Science*, 10. évf., 1999. 6. szám. 531–534.
- WOLFF, Hans Walter: *Antropologie des Alten Testaments*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1973. 78.
- WILSON-DICKSON, Andrew: *The Story of Christian Music*. A Lion Book, Oxford–Batavia–Sydney, 1992.
- ZATORRE, Robert J. – HALPERN, Andrea R.: *Mental Concerts: Musical Imagery and Auditory Cortex*. In: *Neuron*, 47. évf., 2005. 1. szám. 9–12.
- XIA, Chenje: *Understanding the Human Brain: A Lifetime of Dedicated Pursuit. Interview with Dr. Brenda Milner*. In: *McGill Journal of Medicine*, 9. évf., 2006. 165–172.

Krasznay Mónika¹:

Az egység megközelítése az ürességen (önkiüresítésen) keresztül: párbeszédben a kvantumfizikával, a vallásokkal és egymással

Approaching Unity through Emptiness (Self-emptying): Dialogue between Quantum Physics, Religions and Ourselves.

In the following study, we examine the notion of emptiness, especially its theological and psychological aspects, but we also mention an interesting quantum physics theory in this regard. The purpose of the study is to show the meaning of emptying and related to this the aspiration of self-emptying, which is devaluated to the consumer society, and how important it is in Christian spirituality – in close association with prayer life – and at the same time in life-growth, how it can work on the unity among people, with special regard to the unity between different religious views. This study mentions further thoughts which can encourage philosophical thinking about the relationships, correlations between self-emptying and the viewing, thinking, and expression mods of exceeding the conditioned mind. We will examine that reality is mostly subjective and how important is to know this. We will further examine the definitions of objectivity and subjectivity which are so relative and in accordance with this the existence of an absolute observer is required so that the ultimate truth can be determined (would it be the “evidence of God quantum physics”?)

We will also examine if it is possible to solve the paradoxes, how the question of unity and the unbundling of universe was seen by the mystics of the great religions through hundreds or thousands of years, and how far they had exceed by their experiences of their deepened, meditative practices and by their related experiences the opposites of those who were unable to abandon their conditioned mind, and how their teachings seem to be justified by the modern, exact science, the quantum physics which is often mentioned as the Copernican source of classical Newtonian physics nowadays.

¹ Krasznay Mónika görögkatolikus teológus, pasztorálpszichológiai lelkipáter. A debreceni Szent József Általános Iskola, Gimnázium, Szakgimnázium és Kollégiumban dolgozik hittanárként, és Budapesten a Pünkösdi Teológiai Főiskola Pasztorálpszichológiai Tanszékén adjunktus. Email: krasznaymonika@gmail.com.

However, our aim is not to formulate irrefutable truths, but above all, to motivate further thinking, to exceed the traditional, customary ways of thinking, to look for the possibilities to approach each other's understanding – through emptiness.

Keywords: emptiness, self-emptying, unity, conditioned mind, objectivity, subjectivity, religion, Christian spirituality, psychology, quantum physics.

Bevezető gondolatok

Mit jelent az üresség a keresztény lelki életben, vallásgyakorlatban, mit mond minderről a kvantumfizika, és milyen jelentősége van az ember életére nézve, van-e ennek teremtmő, átalakító ereje, hogyan lehet ezen a fogalmon keresztül megközelíteni az egységet akár teológiai, akár ontológiai értelemben? Egyáltalán hogyan értjük a címben foglaltakat? – ezekre a kérdésekre kívánunk választ adni jelen tanulmányunkban.

Napjainkban a nyugati kultúra modern fogyasztói társadalmában az üresség, a semmi nem pozitív fogalom. A szerzés, birtoklás világában az élményorientált, teljesítmény-centrikus ember reklámoktól befolyásolt, élvhajhászásra kondicionált elméje számára a kiüresedés nem egy vonzó alternatíva. Ugyanakkor egyre többen keresnek éppen az imént említettek miatt különféle meditációs kurzusokat, hogy visszaszerezzék az elvesztett békét, harmóniát, belső csendességet és megnyugvást, hogy felfrissüljenek lelkileg, testileg, és újult erővel újat alkothassanak e rohanó világban. A lélektan régóta foglalkozik a meditációval, relaxációval, újabban pedig az ún. „tudatos jelenlét” vagy „éber jelenlét” állapotával, amelyet az amerikai egyesült államokbeli Jon Kabat-Zinn professzor munkái nyomán *mindfulness*-ként említ a hazai tudományos terminológia is.² Legtöbbször távolkeleti, nem keresztény gyökerekre hivatkozva említik a vallási eredetet, hangsúlyozva magát a módszert, s egyúttal azt, hogy a *mindfulness* és a rá épülő terápiák (*mindfulness-based cognitive therapy* és *mindfulness-based stress reduction*) mint pszichoterápiás módszerek vallási, világnézeti hovatartozástól függetlenek, és ezektől függetlenül bárki számára elsajátítható

² A témában releváns magyar és idegen nyelvű szakirodalom található a SOTE Klinikai Pszichológiai Tanszékének (ahol az első hazai, egyetemi szintű *mindfulness* képzését indították) honlapján: PERCZEL-FORINTOS Dóra: *Tudatos jelenlét (mindfulness) alapú kognitív terápia*. Előadás, elhangzott: VIKOTE Konferencia, Budapest, 2017. 04. 21.; PERCZEL-FORINTOS Dóra: *Megáll az ész s megáll az idő*. In *Mindennapi Pszichológia*, 2015/6. 37–40.; P. M. KEUNE – PERCZEL FORINTOS Dóra: *Mindfulness Meditation: A Preliminary Study on Meditation Practice During Everyday Life Activities and its Association with Well-Being*. In *Psychological Topics*, 2010/ 19(2). 373–386.; *A tudatos jelenlét-alapú kognitív terápia*, Perczel Júlia interjúja (Dr. Melanie Fennellel és Dr. Antonia Sumbundu-val). In *Psychiatria Hungarica*, 2015, 30/1. 100–103.

és gyakorolható. Azonban viszonylag kevésszer esik szó a kereszténység évezredek szemléletétől és gyakorlatától,³ amely hasonlóképpen a távol-keleti, nem keresztény vallásokhoz, filozófiákhoz, az önküresedés, lemondás, a tudatos jelenlét gyakorlatának gazdag tárházával és bőséges információkkal szolgál.

A következőkben azt kívánjuk bemutatni, hogyan jelenik meg, és mit jelent a keresztény életgyakorlat számára az (ön)küresedés, a pszichés-mentális aktivitások lecsendesítése és ezek által a tudatos jelenlét. Az üresség, a semmi fogalmát alapvetően a keleti kereszténység és lelki élet felől közelítjük meg, de a terminológiától eltekintve nincs lényegi különbség kelet és nyugat keresztény életeszménye között.⁴ Ezt követően a nagy világvallások, meghatározó filozófiai eszmerendszerek gondolataival és a kvantumfizika segítségével feltételezésekbe bocsátkozunk az ürességnek az egység felfedezésében betöltött jelentőségét illetően. Egységben önmagunkkal, egymással és a „teljesen mással”.

Az üresség megjelenése és jelentősége a keresztény spiritualításban

Önkiüresítés, kenoszisz

Krisztusnak, a kereszténységnek meghatározó eszméje az üresség – önküresítés, lemondás értelmében. Az üresség ebből a szempontból elsősorban átalakító erejű, és csak közvetve beszélhetünk teremtő erőről vele kapcsolatban. Kelet eszménye első renden a vágyakról való lemondás, pontosabban: a vágyak átalakítása és a szenvedélytelenség elérése.⁵ Az eredendő bűn egyik következménye ezen teológiai irányzat szerint az, hogy

³ Üdítő kivételek Perczel-Forintos Dóra munkái.

⁴ Ezt a keleti teológusok nem feltétlenül látják így. Sok kritikával és kifogással élnek a nyugati kereszténység skolasztikus-filozofikus, az észre, intellektusra alapozó istenkeresésével kapcsolatban, mondván, hogy Istent nem lehet az intellektus útján elérni. Szerintük Istent csak a – biblikus, sémi gondolkodásrendszerben értelmezett – szív útján találhatjuk meg, az értelmén – ami különbözik a rációtól – keresztül. A vonatkozó fejezetekről bővebben: KRASZNAY Mónika: *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztény lelki életben és napjaink lelkigondozói-terápiás gyakorlatában – Teológiai, valláslelektani és pasztorálpszichológiai aspektusok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2014. 101–108.

⁵ Szent Jeromos élesen bírálja is azokat, akik a szenvedélyek teljes kiirtására buzdítanak (mint pl. Evagriosz Ponthikosz vagy a sztoikusok), mert szerinte az ilyen emberek nem a realitás talaján állnak, hogy egyáltalán elhiszik ennek megvalósítását, hanem hasonlóak valami kódarabhoz vagy istenséghez. Lásd: PUSKELY Mária: *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2006. 655. (Idézi KRASZNAY Mónika: *A misztikus elmélyülés...* 82.) Szír Szent Izsák, egy VIII. századi monachos szerint a szenvedélytelenség nem azt jelenti, hogy nem érzékelnék többé a szenvedélyeket, hanem csak azt, hogy nem foglalkoznak velük, elutasítják. Minél inkább el akar ugyanis valaki fojtani valamit (pl. a gondolatokat, melyek a szenvedélyeket táplálják), azok annál

teremtmények vágyai (energiái) szétszóródtak, és Istenre irányultságukat felváltotta a teremtet világra (benne önmagukra) való irányultság. A bűnös emberi természet egyik alapvető feladata ezen szétszóródott energiák összegyűjtése és Istenre irányítása. A keleti kereszténységben a vágyakról való lemondás tehát nem azonos a távol-keleti nem keresztény vallások ürességével, pl. a nirvánával. Nem kábult ürességet, hanem dinamikus állapotot jelöl. Itt kell megjegyeznünk, hogy minden bizonnyal a nyelvi kifejezésformák által keltett diszturbációval és ebből adódó dogmatikus nézetkülönbségekkel is számolnunk kell – erre a későbbiekben még visszatérünk. Nem tartható kizártnak ugyanis, hogy a törekvések és a kívánt állapot megélése mindkét esetben ugyanaz, csak amikor a tudatos elme a nyelv segítségével interpretációba bocsátkozik, akkor nyilvánul meg elménk eltérő kondicionáltsága, amely a megosztottság alapja, és ebből eredhetnek a nézetkülönbségek.

A lelkiélet fokozatai és az üresség

A lelkiélet klasszikus hármas tagolását figyelembe véve keleten az első fokozat a szív megtisztítására irányul, ez előfeltétele a lelki béke (*apatheia*) megszerzésének. Ezen a szívnek a szenvedélyek uralmától való megtisztítását kell érteni, a fentiekben leírtak értelmében, így lehet eljutni a szenvedélytelenség (*apatheia*) állapotába. Ezt az *apatheia*t nem azonosítják a távol-keleti nem keresztény vallások azonos hangzású kifejezésével, nem kábult ürességet értenek alatta, hanem egyfajta dinamikus állapotként jellemzik, melynek mozgatórugója a szeretet.⁶ A szenvedélyeket a gondolatok és a vágyak táplálják.⁷ A keleti teológusok megkülönböztetnek jó és rossz gondolatokat, ez utóbbiakat a *terminus technicus*sá vált *logiszmoi*-gondolatoknak nevezik. A gondolatok helye az észben, a rációban van.⁸ A bűneset

jobban megerősödnek, mert az elfojtásra használt energiával növelik erejüket, hiszen figyelmet szentelnek nekik, még ha ez negatív irányú is. Ezáltal nagyon hasonlót tanít a mai kognitív pszichológiai irányzatokhoz, ami szerint, ha egy gondolatot nem akarunk „éltetni”, akkor nem az elfojtás a megoldás, hanem valami egészen más gondolattal való foglalkozás, azaz a cél a figyelem elterelése. Fontos az is, hogy ne táplálják a szenvedélyeket. (KRASZNAY Mónika: *A misztikus elmélyülés...* 82.)

⁶ Vö.: KRASZNAY Mónika: *A misztikus elmélyülés...* 81.

⁷ Érdekes lehet itt az emóció-lélektan neves képviselőinek a gondolat és az élmény ok-okozati összefüggéseivel kapcsolatban megfogalmazott eltérő álláspontjaira kitérni, például Richard Lazarus és Robert Zajonc. Lásd: NÉMETH Dávid: *Hit és nevelés. Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*. Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, Budapest, 2002, 128.

⁸ „Egy egyszerű gondolat beléphet az észbe, de nem találja útját a szívhez. Amikor minden gondolat eltűnt és a szív megtisztult, csak egy szó-imádság érvényesül. Ezért az »Uram, Jézus Krisztus, könyörülj rajta!« imát egy-szó-imának (monologiszté) nevezik. Így az egyszerű emlékezés segít fenntartani a szüntelen imát, míg az a szívben alkalmassá teszi az egyszerű logiszmoi-gondolatokat a dolog tiszta felfogására, elszakítva a szenvedélytől.” In Vlachos, HIEROTHEOSZ: *Bevezetés a keleti keresztény lelkiségbe*. Zöld-S (vs) Studio, Budapest, 1998. 63.

következményeként azonban a gondolatok az értelemben (*nousz*) is beférkőznek, majd a szívbe, ahol gyökeret vernek, és ebből születnek a vágyak, amelyek szenvedélyekké tudnak alakulni.

Tehát egyrészt különbséget tesznek az ész, értelem között, másrészt a szív sem kizárólag a fizikai szervre utal, hanem biblikus értelemben használják, ahol a szív (héb. *léb*) a személyiség, az egész emberi természet központját is jelenti. Istent szerintük csak értelem által képes megismerni az ember, és a bűn miatt az észbe férkőzött gondolatok által csak hamis istenismeretre lehet szert tenni, ami megtéveszt sok istenkereső embert. Ez az egyik fontos nézetkülönbség a keleti kereszténység misztikusai és a nyugati gondolkodó ember között.⁹ Az aszketikus gyakorlatok (ima, böjt, szentségekkel, szentelményekkel való megerősödés, illetve a vallásgyakorlás legkülönbözőbb eszközei) ezen a szinten arra irányulnak, hogy az értelmet és a szívet megszabadítsák a gondolatok uralmától, valamint arra, hogy az értelmet a szívvel egyesítsék. Itt kezdődik a lelkiélet második foka, az értelem megvilágosodása, amely olyan mély, belső átalakulást jelent, amelyben a zavaró gondolatok (az elme kondicionáltsága) megszüntetése által már képes az ember a dolgok valódi természetét érzékelni.

A szenvedélyek átalakításához szorosan kapcsolódik a lemondás képessége, amely mindenféle birtoklás megszüntetésére való törekvéssel egyenlő, nemcsak a fizikai világ részét képező tulajdonokról való lemondást jelenti, hanem a lelki-szellemi javak hajszolásáról való lemondásra is vonatkozik. A lemondás pedig ragaszkodásmentességet, vagy az erre való törekvést fejezi ki, tehát nem arról van szó, hogy mindentől ténylegesen meg kell fosztania magát az embernek (noha kétségtelenül könnyebb volna így a lemondás lelkiületét elérni). Egy olyan szabad, független lelkiület kimunkálására, a birtokolt javakkal való nem azonosulás, az élet értelmének, az önértéknek a birtokolt javaktól való függetlenségének felfedezésére irányuló törekvés tehát, amely által mély, belső függetlenséget, szabadságot lehet elérni, s ezen belső szabadság és üresség megteremtése az előfeltétele annak, hogy az Istent kereső ember teljesen Istennek adhassa magát, hogy engedhesse, hogy Isten teljesen betöltse őt.

A *kenoszisz*, az önküiresítés az egocentrizmus ellentéte, a „misztikus halál” állapota, a „lélek sötét éjszakájának” (keleten: „*akédia*”) nevezett tapasztalathoz is kapcsolódik. A keresztény embernek ebben is a Krisztust követő életesménye valósulhat meg,¹⁰ mégpedig a második isteni személy teljes önküiresítése, *kenósizsa*, amit Pál apostol fogalmazott meg

⁹ Ezzel kapcsolatban lásd Barlaam vitáját Palamasz Gergellyel: BAÁN István: *Útkeresés Kelet és Nyugat között*. <https://vigilia.hu/regihonlap/2003/6/baan.htm> (2018. 03. 30.)

¹⁰ „Aki utánam akar jönni, tagadja meg önmagát, vegye föl keresztjét és kövessen engem.” (Mk 8,34) „Ha a búzamaz nem hal meg, nem fog életre kelni.” (Jn 12,24) „Mert aki meg akarja tartani az ő életét, elveszíti azt; aki pedig elveszti az ő életét énérétem, megtalálja azt.” (Mt 16,25)

Krisztus-himnuszában.¹¹ A meditáció vagy a szemlélődő imádság gyakorlásával célzottan is ezt a *kenósizist* igyekszik elérni az imádkozó, amely kiterjed még a gondolatoktól, érzelmektől, vágyaktól, képektől stb. való kiüresedésre is, valamennyi pszichés-mentális aktivitás lecsendesítése által.¹² A *kenósizis* fokozatai:

1. fizikai világ javokról, birtoklásáról való lemondás

2. lelki, szellemi javak birtoklásáról való lemondás

3. legvégül pedig a birtokolható istenismeret, istenközelség élménye, érzete is elvész, bár ez szorosan kapcsolódik az előző fokozathoz, minthogy az elme által megszerezhető, gondolatokban, képekben, szavakban kifejeződő, érzésekben megnyilvánuló istenismeretről van szó, amely tehát pszichés-mentális produktum. Ez az önkiüresítésre való törekvés az előfeltétele az Istenre történő totális ráhagyatkozásnak.

Nem világ- és életidegen beállítottságról szól ez, emberileg lehetetlen erőfeszítésekről, hanem egy olyan lelkiületről, amely hajlandó mindent feladni, ami közé és Isten közé áll. Az egónak – és mindannak, ami abban gyökerezik – a feladása által pedig egyrészt felszínre kerül mindaz, amire valóban szükség van, másrészt a vágyak átalakulnak, s felszabadulnak olyan erők a lélek mélyéről, amelyek ezen valóban szükséges „dolgok” eléréshez nélkülözhetetlenek. Így valósul meg a lemondás kontra célelérés-paradoxon látszólagosságának nyilvánvalósága és feloldása. Így válnak nyilvánvalóvá az imádság vágyformáló, -nevelő és önismereti vonatkozásai.¹³

¹¹ „Ugyanazt a lelkiületet ápoljátok magatokban, amely Krisztus Jézusban volt. ⁶Ő Isten formájában volt, és az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, ⁷hanem kiüresítette magát, szolgai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez. Külsőjét tekintve olyan lett, mint egy ember. ⁸Megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig. ⁹Ezért Isten felmagasztalta, és olyan nevet adott neki, amely fölötte van minden névnek, ¹⁰hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, ¹¹s minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr.” (Fil 2,5–11)

¹² „Ha mindezt az imára vonatkoztatjuk, a következő megállapításra juthatunk: képek, gondolatok, vigasztalások, megfontolások, megkülönböztetések, döntések, jó elhatározások és érzelmekkel való foglalkozás – mind-mind hozzátartoznak a hithez, Krisztus elkötelezett követéséhez, de nem tartoznak hozzá a kontemplatív úthoz. E sok minden ugyanis mind (...) még csak cselekvés: lelki cselekvés bár, de mégis csupán csak cselekvés...” Vö.: JÁLICS Ferenc: *A szemlélődés útja*. Korda Kiadó, Kecskemét, 2006. 38–39.

¹³ Vö.: Az imádság, mint „primary speech” (A. ULANOV – B. ULANOV: *Primary Speech. A Psychology of Prayer*. Westminster John Knox Press, 1st edition, Atlanta, 1982), valamint a „prayerful attantion”: két metafora az imádság pasztorálszichológiai megközelítésében. A vágyainkra irányuló „imádságos figyelem” bizonyos távolságot és kontrollt is biztosít fölöttük, csökkentve ezáltal a kiszolgáltatottság érzését. Az ima ily módon egy intermedialis teret (Winnicott) biztosít vágyaink számára, ami által lehetőséget kapunk azok konstruktív, kreatív alakítására. (Lásd: HÉZSER Gábor: *Szempontok az imádság pasztorálszichológiai értelmezéséhez*. Kézirat, Debrecen, 2003.)

A lelkiélet fokozatai és az imádkozás

A lelkiélet klasszikus fokozatain haladva a vallásgyakorlás legkülönbözőbb, az adott fokozatnak és a személy aktuális hitbeli, személyiségbeli érettségi szintjének megfelelő formái mellett az imádság formái, illetve az imádkozási szokások is változnak. Míg a lelkiélet első fokozatán (szív megtisztítása vagy *via purgativa*) a verbális imádságok dominálnak – legyenek azok hangosan kimondott vagy csendes, belső imák, kötött formulák vagy szabadon megfogalmazott szövegek, közösségi vagy magánimák –, a további fokozatokon az imaélet is egyre egyszerűsödik. A korábban megszokott formulák kezdik „erejüket veszteni”, az imádkozó egyre gyakrabban tapasztal unalmat, ürességet, mintha imái semmitmondók lennének. S gyakran előfordul ebben az állapotban, hogy az imádkozó önmagát okolja, talán helytelen szokásai, nem megfelelő életvitele, esetleg kifejezett bűntudat gyötri, ennek tulajdonítva az imaélete elsilányulását, s nem mer felhagyni eddigi imaszokásaival, hanem tovább gyötri magát abban a reményben, hogy egyszer sikerül életre kelteni korábbi tapasztalatait. A továbblépés miatti félelem egyik oka részint a tudatlanság, abban az értelemben, hogy nincs tisztában a benne zajló természetes folyamatoknak, nem ismeri fel, hogy ez a látszólagos megtorpanás a fejlődés szükségszerű állomása is lehet, részint az ismeretlentől való félelem és nem utolsósorban talán az a középkorból maradt beidegződés, amely az okkultizmus földjére üzte a misztikus tapasztalatokat, élményeket – és az azt átélőket. Ugyanis a szóban forgó fejlődéssel járó átmeneti megrekedés következő lépcsőfoka valami olyan ismeretlenbe vezeti az embert, amelyben a korábban megszokott formák és élmények eltűnnek, és helyüket átveszi valami egészen más, új és megmagyarázhatatlanul egyszerű. Ez pedig nem más, mint az imaformák fokozatos, végül radikális egyszerűsége, amely a (keresztény terminológia szerint értett) meditáción és a szemlélődő imán keresztül a szemlélődés állapotába vezet, amely időnként eksztatikus önkívületi állapotba torkollik. Az értelem megvilágosodása és az átistenülés állapotaiban ugyanis már nem verbális imádságok dominálnak, hanem sokkal egyszerűbb imaformák: a szemlélődő imák, majd a kontempláció.

Az üresség teremtő ereje tehát elsősorban a személyt átalakító erejében nyilvánul meg, a fentebb bemutatott módon. Másodsorban pedig a kiüresedett ember a kontemplatív imái során képes lehet elszakadni a kondicionált elme fogságából. Megtapasztalhatja az egős ént megfigyelni képes, és azon túl lévő tiszta tudat teremtő erejét. A belső csendben, a gondolatok-képek-érzelmek-vágyak nélküli valódi én képessé válhat azt a Megfigyelőt megtalálni, aki egyrészt már nem önös-egoista elképzeléseitől, a teremtet világra irányuló ilyen-olyan vágyaitól vezéreltetve imádkozik *valamiért*, hanem önvalójában felismeri az isteni tudatosságot, képes lehet az örökkévaló most-ba mint egyedül létező realitásba bepillantani. Másrészt ez az állapot, amiben könnyebben létrejöhet az a kvantumfizikában leírt jelenség, amikor is a megfigyelő tudat hatására a kvantumlehetőségek materializálódnak: a szuperponált

állapotban levő – és a lehetőségek végtelen halmazát rejtő – hullámfüggvények összeomlanak, és konkrét formákat öltenek.¹⁴

Ürességtapasztalat, vallásközi párbeszéd

A következőkben vizsgáljuk meg, legalábbis hipotetikusán, hogy az eddig tárgyalt, tk. tudati szintű önkiüresedés állapota hogyan befolyásolja valóságérzékelésünket, illetve mi is az, hogy valóság, s hogyan vezethet ez egységre emberek, nézetek, ideértve: vallások között. Ennek részeként eljátszhatunk azzal a gondolattal, hogy megpróbáljuk közelíteni egymáshoz a kereszténység és a távol-keleti vallások, filozófiai rendszerek látszólag nagyon eltérő nézeteit és fogalomrendszerét, ily módon megkísérelve feltételezni és esetleg felfedezni a vallások közötti hasonlóságot. Gondolatkísérletünk és az abból születő levezetés nem újszerű, a kereszténység számos, neves képviselője megkísérelt bizonyos szintézist, nemcsak elméletben, hanem gyakorlatban is.¹⁵

Abból a feltételezésből indulunk ki, hogy valóság csak egy van, tehát csak ehhez az egy valósághoz lehet eljutni. Csak a valósággal kapcsolatban szerzett tapasztalatok, élmények és azok interpretációi (kognitív, nyelvi stb.) különböznek az illető hitrendszerétől függően. A hitrendszer, mely része annak, amit az elme programozottságának, kondicionáltságának nevezünk, kialakulása kognitív, tanulási folyamat eredménye. A meditáció (távol-keleti és lélektani értelemben) vagy a kontempláció a kondicionáltságból eredő, korlátozott és torzított észlelést szüntetheti meg.

Amikor azt mondjuk, hogy a meditáció (a lélektan és a távol-keleti, nem keresztény terminológiában) és a szemlélődés állapotában intenzíven gyakoroljuk a jelenben, az itt és most-ban létezést, és címkézés, minősítés, elnevezés stb. mellőzésével egyszerűen csak észleljük, ami „van”, s ez a „van” ugyanaz mindenki számára, amíg nem kezdi elnevezni, azaz kognitívan feldolgozni és interpretálni – akkor kérdésként merülhet fel, hogy egyáltalán lehetséges-e a megismerés és információfeldolgozás során e két folyamatot (észlelés – kognitív feldolgozás) szétválasztani. Lehetséges-e a minősítések nélküli, tiszta észlelés, abszolút értelemben, vagy csak azt megközelíteni lehet? Valószínűleg ez abszolút értelemben lehetetlen, legfeljebb megközelíteni tudjuk ezt a célt, mivel agyunk szükségszerűen mindig reprezentációkat készít a valóságról, amely reprezentációk viszont a kondicionáltságtól függenek, és közvetlenül ezekkel az egyedien kondicionált tudat által

¹⁴ KRASZNAY MÓNIKA: *Szubjektív realitásunk formálásának és céljaink elérésének új aspektusai: a kvantumfizika, pszichológia és a teológia találkozása*. In *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 2018, 63/1. 173–191.

¹⁵ Enomiya-Lasalle SJ, Bede Griffiths, Antony de Mello, Willis Jager OSB, John Main, Thomas Keating, Niklaus Brantschen, Thomas Merton, de nem állnak távol ettől Jálcs Ferenc törekvései sem a szemlélődő lelkigyakorlatok kapcsán.

konstruált mentális képekkel állunk kapcsolatban, nem a valósággal, így ez utóbbi mindig szubjektív marad, szubjektivitásában mindig – többé vagy kevésbé – eltérő a másik „valóságától”.

Ha tehát bármily csekély különbség is marad az észlelés és a kognitív feldolgozás eredménye között, akkor már nem beszélhetünk arról, hogy két különböző ember abszolút értelemben ugyanazt a realitást képes megélni (észlelni és érzékelni) – vagyis nem beszélhetünk azonosságról, maximum hasonlóságról, pl. a buddhizmus nirvánaként nevezett állapota és a kereszténység *unio mystica*-állapotát illetően, függetlenül ezek valós mibenlététől. Ebből a megközelítésből elhamarkodottnak és átgondolatlanoknak tűnnek azok a törekvések, amelyek ebbe az irányba mutatnak, akár a kereszténység, akár a többi vallás képviselői részéről, nem különben a teljes és határozott szétválasztást és ellentétet hangsúlyozó álláspontok.

E kérdés megválaszolása és a dilemma megszüntetése logikailag ismét megkívánná egy abszolút objektív megfigyelő létét.

Feltételezésünk szerint azonban, ha mindenki képes volna „csak” észlelni valamit, egységben lehetnénk mindenkivel, mivel mindenki ugyanazt tapasztalja meg, de amint tudatosan reflektálunk az élményekre, tapasztalatra és azt a diszkurzív-következtető elme elkezd feldolgozni, máris megosztottságot, elkülönültséget tapasztalunk. Mindenestre a kérdést érintő, érdekes vizsgálati eredményekről számolnak be amerikai és indiai tudósok, neurobiológusok, akik meditáló keresztény és buddhista szerzetesek neurofiziológiai változásait figyelték empirikusan. Ugyanazok a változások voltak észlelhetők mindkét csoport esetében, csak az élményt átélők interpretációi tértek el.¹⁶

Willis Jäger, a német würzburgi Szent Benedek Ház egyik tanítója, aki bencés szerzetes lévén, a zen-buddhizmus jegyeit magán viselő keresztény kontemplatív imádságot tanítja, így fogalmaz: „minden vallás a misztikus alapélményből ered, mindegyikben ugyanazt a végső valóságot tapasztaljuk meg.”¹⁷

Feltehetjük úgy is a kérdést, hogy egyáltalán létezhet-e objektivitás? Itt utalunk egy korábbi cikkünkre, amelyben a kvantumfizika néhány releváns elméletét ismertettük, ezek közül kiemelem a koppenhágai modellt (N. Bohr, W. Heisenberg), amelynek értelmében a realitás a megfigyelés pillanatban keletkezik.¹⁸ Kérdés lehet, hogy az objektív valóság keletkezik-e ily módon, vagy csak a szubjektíve értelmezett? Azaz: megfigyelésünkkel hozunk-e létre mindent, ami létezik, vagy létezik-e valami, függetlenül a megfigyeléstől is, ami azonban az ember számára csak a megfigyelésben (ideértve az emlékezetbe idézést is) válik realitássá? Nyilvánvalónak ez utóbbi tűnik, amely elképzelésből a koppenhágai

¹⁶ Erről bővebben: KRASZNAY Mónika: *A misztikus elmélyülés...* 129–132.

¹⁷ Joseph Ratzinger szerint Willis Jäger egyes megfogalmazásai nem egyeztethetők össze a katolikus egyház tanaival, ezért Jäger elhagyta a bencés rendet.

¹⁸ KRASZNAY Mónika: *Szubjektív realitásunk...* 179–180.

modell állítását alapul véve logikailag adódik az a feltételezés, hogy létezik (sőt léteznie kell) egy mindig jelenlévő és örökké megfigyelő tudatnak, amely szüntelen teremti ezen folyamatban a valóságot. Ez lehetne a kvantumfizika istenbizonyítéka?

Bármennyire is tűnik bizonyíthatatlannak a realitás, a valóság szubjektivitása-objektivitása, valamint az abszolút realitás létének vagy meg nem létének dilemmája, a kvantumfizika megfigyelései arra is engednek következtetni, hogy világunkban, az univerzumban, minden egy. Holografikus világkép, nem lokális kölcsönhatások, EPR-paradoxon, koppenhágai modell, morfogenetikus mező: mind ugyanazt látszanak alátámasztani: minden egy, és hogy a tudat nem helyhez kötött, illetve a tudat, a gondolatok befolyással vannak a világ eseményeinek alakulására.¹⁹

Kontemplatív, meditatív tapasztalatok: az egység bizonyítékai?

A fentiekben kifejezett, hipotetikusán kezelt megállapításunkat alapul véve, miszerint végső soron egy valóság van, már logikusan adódik, hogy önmagunkat, másokat, a világ bármely más részét eme nagy egység elkülönült részeiként éljük meg. Kísértetiesen hasonlít ez az elgondolás a kereszténységben is elterjedt és eretnekségként elvetett monizmus gondolatára. Azonban úgy tűnik, hogy már nehezen lehet megkerülni vagy figyelmen kívül hagyni ezt a feltételezést, amit évezredek, évszázadok óta egyöntetűen vallanak távol-keleti és keresztény misztikusok egyaránt, megelőzve a modern természettudományok fentebb utalt és újkéletű eredményeit. Mint ahogy azt is, hogy az én és az Isten különállása is illúzió ezen elképzelés szerint. Noha a misztikusok állításait tényszerűen, a tudományosság kritériumai alapján igazolni képtelenség, és még megérteni sem könnyű, hiszen kifejezési módjaikban – a racionális, logikus, diszkurzív – következtető gondolkodás számára kifejezhetetlen élményt mégis az ezek alapján működő nyelvi kifejezőeszközökkel szavakba öntve – képek, metaforák, hasonlatok stb. dominálnak, de az élmény rendkívülisége és ezért a hétköznapi – duális, megosztott – gondolkodás kategóriáiba nem illeszthető volta miatt, tapasztalaton alapuló élményeik közlése a hitelesség meggyőzőerejével rendelkezik. (Érdemes megjegyezni, hogy a tudományosság kritériumainak – vizsgálhatóság, bizonyíthatóság, ismételhetőség – alapja az a tk. materialista szemlélet, hogy csak azt tartjuk igaznak, valóságosnak, amit az öt érzékszerveink vagy azok valamelyike által észlelhetünk. Minden olyan észleletet, amely az öt érzékszerven kívül esik, legyen az pl. intuíció, megérzés stb. jelenleg – igazolhatóságuk, bizonyíthatóságuk és szándékolt ismételhetőségük hiányában – legfeljebb szubjektív és/vagy nem valós, de biztosan nem tudományosan igazolható tapasztalatnak kategorizálunk, és legfeljebb a paratudományok teszik vizsgálódásaik tárgyává. Függetlenül attól, hogy a jelen esetben definiált tudományosság kritériumain kívül eső tapasztalatok valódiságát és azok

¹⁹ KRASZNAY MÓNIKA: *Szubjektív realitásunk...* 173–191.

vizsgálatát bármilyen módon meggyőzően igazolni tudnánk, legalábbis fenn kell tartanunk azok valódiságának lehetőségét, ugyanis a határozott elvetésük sem igazolható.)

A misztikusok írásaiban gyakran találkozunk olyan meghökkentően hangzó kifejezésekkel, mint: Isten bennünk van, a mély önvaló, az „igazi én” pedig az Istennel való találkozás „helye”, vagy azonos is a kettő? A (nemcsak) keresztény misztikusoknak tehát a dualisztikus, megosztott értelem és az akadémikus teológia számára szinte felháborító kifejezéseik vannak Isten és az Én egységére vonatkozóan. Szent Ágoston pl. úgy fogalmaz, hogy *„Isten bennem jobban én, mint én önmagam”*. Már korán, a 4. században elkezdtek a keleti kereszténységben kidolgozni a *terminus technicusszá* vált *theoszisz* fogalmát, pl. a kappadókiai atyák közül Nazianzi Gergely, majd később, a 14. században Palamasz Gergely, hogy magyarázatot adjon arra, miként kell elképzelni és megérteni az átistenülés fogalmát, amelyre szerintük minden keresztény meghívást kap, tehát amely nemcsak valami kivételes csoport kiváltsága. Palamasz Gergely magyarázatának a lényege röviden: az Istenben elkülöníti a lényegét és az energiákat – de nem szétválasztja. Az átistenüléskor az ember csak az isteni energiákban (*dünamisz*) részesedhet, de az isteni lényegben nem, hiszen akkor azt állítanánk, hogy maga is istenné vált.

Különösen a nyugati kereszténység gondolkodásmódjával összeférhetetlenek ezek és az ezekhez hasonló kijelentések, a keletiekéhez sokkal közelebb állnak. Nemcsak annak kezdettől fogva domináns misztikus arculata, hanem az apofatikus teológiai gondolkodás és kifejezésmód miatt is, noha ez utóbbit a középkori nyugati misztika nagy képviselői is átvették (Eckhart, Suso, John Tauler, Ruusbroeck stb.). A nyugati kereszténység viszont Istent főleg *„extra nos”*, az egészen másként, a rajtunk kívülként definiálja. Eltekintve a misztikusaitól, akiket nem véletlenül sokáig üldözött az egyház, és mai napig bizonyos elővigyázatossággal és sokszor fenntartásokkal kezeli (különösen azokat, a korábban e tanulmányban is említetteteket, akik a kereszténység és a távol-keleti vallások bizonyos értelmű integrálására törekcsenek), legfeljebb utólag, évszázadokkal később visszatekintve az életükre, rehabilitálja.

A nyugati kereszténységben megszilárdul egy olyan hitrendszer, amiben Isten az abszolút transzcendens létező, aki a világtól szigorúan elkülönülten létezik, és nem a világ része (ez utóbbi valóban panteista eretnkség lenne), én és ő két különálló személy.

Tekintsünk tehát pusztán feltevésként arra, hogy a világ egy óriási egység, amelyben mégis elkülönült létezőkként érzékelünk minden az érzékelő tudaton kívül állót (még önmagunkat is: az én figyelő önmagát...), vagyis az egyetlen valóságot címkézi a megosztott elme a hit- és hiedelemrendszerétől, kondicionáltságától függően különbözőképpen, nem zárható ki, hogy azt, amit a hinduizmus, a brahmanizmus követője a mélyebb önvalónak, Atmannak hív, ami a világlélekkel, a Brahmannal egyesül, a keresztény pl. valódi énné nevez, amely isteni én, hiszen Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert. A nem vallásosak pedig ugyanilyen tapasztalatot élnek meg meditáció alatt, de azt nem nevezi sem Istennek, sem Atmannak.

Mivel Istent az abszolút létezőnek definiáljuk, ami azt is jelenti, hogy ő biztosan van, léte önmagában és önmagától áll fenn, minden más csak általa létezik, jelenti továbbá azt is, hogy tulajdonképpen értelemben csak Isten van, nem is juthat el máshoz a meditáló, csak Istenhez – már ha arról számol be, hogy valakihez eljutott. De amint az „Isten” szót használjuk, egyrészt máris elkülönítettük mindattól, ami „nem-Isten”, másrészt a tapasztalatot leszűkítjük, és hozzárendeljük ahhoz az értelmezéshez, amit ez a szó egy-egy vallás hit- és tantételei szerint jelöl, így azt a tapasztalatot, amit egy keresztény az Istennel való találkozásnak nevez, egy nem keresztény vagy nem vallásos ember nem fog így nevezni. De eljuthat egy olyan értelmezésre, olyan értelmezési és azt kifejező fogalomrendszerhez, amelyben az adott élményeket hasonló jelentéstartalommal bíró hasonló fogalmakkal írja le és kategorizálja, mint a keresztény gondolkodás és hitrendszer.

Egy buddhista, akinek nincs személyes istenképe, már eleve ezzel a nem személyes istenkép-hitrendszerrel ül le meditálni. Az átélt élmény, ami egy önkiüresedés, *kenószis*, számára az eleve a hitrendszerében levő nirvánában való feloldódás tapasztalata – még pontosabban: értelmezése – lesz. A keresztény, akinek személyes istenképe van, szintén eleve ezzel a saját prekoncepcióval kontemplál, mégis úgy fogja azt értelmezni, hogy Istennel egyesül. Vajon tényleges különbség van e kétféle értelmezés mögött meghúzódó tapasztalat között? Ha az *unio mystica* tapasztalatában a keresztény ember Istennel egyesül, akihez a keresztény misztikusok szerint is szavak, képek, elképzelések (istenképek), gondolatok nélkül férhetünk hozzá leginkább (mert az előbbiek mind csak akadályozzák a megismerést), s az elragadtatás állapotában eltűnnek ezek az akcidentálisak, akkor mi is az, amivel találkozik? Már említettük, hogy sokáig gyanakodva tekintett az egyház a misztikusokra, eretneknek, de legalábbis veszélyesnek tartva őket, mert egyrészt nem tudnak egzakt leírást adni az élményeikről, másrészt mégis megpróbálják, és akkor a kifejezés nehézségei miatt félreérthető fogalmakat kénytelenek használni, illetve ténylegesen úgy beszélnek Istenről, mint ami már-már sérti a hivatalos egyházi dogmákat. De tegyük fel azt a kérdést is, hogy a keresztény istenkép esetében mit jelent az, hogy személy? Nyilvánvalóan nem ugyanazt, mint egy ember esetében. Fogadjuk el ezt a 'személy' szót Istenre, de lássuk be, hogy egészen másként személy Ő, mint én. A 'személy' szó Istennel kapcsolatban inkább antropomorfizmus. Nem is tudunk nem antropomorf módon Istenről beszélni, Istent elképzelni.

A görög (kappadókiai) egyházatyák, akik a személy, természet, lényeg fogalmakat tisztázták a Kr. u. 4. században, rengeteg energiát fektettek ezen fogalmak definiálásába. Ők Istent 'lényeg'-nek mondták (*uszia*) akiben 3 természetben létezik (*hüposztázis*). *Mia uszia*, *treisz hüposztázis*. A magyar személy szó igazán egyiknek sem felel meg. Talán a *hüposztázis*szhoz áll közelebb.

Kontemplatív, meditatív imamódok kritikája

Ismeretes, hogy sok, nem a tudatos értelmet használó imamód ellen vannak különféle (teológiai) ellenvetések. Hosszabban ezekre (és cáfolatukra) nem térünk ki, de egy részük jogos, megalapozott, ellenben sok a félreértésen alapuló is. A Jézus-ima egy keleti keresztény szemlélődő imaforma, kb. 1500-1600 éves múltra tekint vissza, bár előtte is ismertek voltak egymondatos „röpmák” (*monologisztész*). Ezt semmiképpen nem tarthatjuk „veszélyesnek”, azonban a végzését mindig egy tapasztalt lelkiatya, vezető mellett tanácsolják, hiszen az ember olyan területre érkezik (misztika), amely a mindennapi tapasztalataink, tudásunk számára ismeretlen, könnyen eltévedhet és nem biztos, hogy egyértelműen meg tudja különböztetni a jót a jónak látszótól. Könnyen esünk az esetleges természetfeletti jelenségek, képességek bűvkörébe, és az imamód rejtett vagy tudatos célja ezek elérése lesz. Ez mindenképpen tévút.

Ilyen jelenségek, képességek felléphetnek szemlélődő ima gyakorlása alatt/során, de semmiképpen sem ez a cél, pláne nem öncél! Aki ilyen élményekre vágyik, az nem imádkozik, legfeljebb pszichotechnikát gyakorol. Az ellenvetések akkor jogosak, amikor egyes, new age-es meditációs kurzusoktól, praktikáktól óv az egyház.

A szemlélődő ima gyakorlása során jelenvalóvá igyekszünk tenni önmagunkat az örökké jelenlévő Isten számára, mindenünket „eladva”, mindenről lemondva, csak Rá figyelünk: a cselekvés, a gondolkodás mezejéről a figyelés, a jelenlét színterére lépünk. Nincsenek elérendő célok, nincsenek elvárások, élménykeresés stb. Csak figyelem, jelenlét, mert Isten is csak a jelenben él, az örök „most”-ban, minthogy időn (és téren) kívüli, tehát igyekezetünk a múltba és a jövőbe repítő gondolataink áramlatából való kilépésre irányul.

Jézus neve mint mantra nemcsak eszköz az értelem lecsendesítésében, hanem maga a valóság: a név maga a személy ereje. Keleten ezért ismétlik sokszor Jézus nevét, nyugaton más mantrákat is használnak az elcsendesedéshez.

Üresség és egység a kvantumfizikában

Minden mindenben

A fentiekben tárgyalt mindenség egységének elképzelését és feltételezést alapul véve egy további érdekes jelenségre és következtetésre térünk ki a kvantumfizika segítségével: minden mindennel összefügg, minden kölcsönhatásban van mindennel, beleértve az anyagnak tapasztalt objektumokat és a tudatot is, valamint egy személy és a többi személy tudata közötti lehetséges kapcsolatot is. Sőt, mindezeken túlmenően, a kvantumfizika az ún. *hadron bootstrap* elmélettel arra is utal, hogy minden valószínűség szerint a világ különállóan hitt egységei tartalmazzák is egymást.

Mielőtt azonban erre kitérünk, érdemes átgondolni azt, hogy ha minden egy, akkor van-e értelme arról beszélni, hogy egy rész tartalmazza a másik részt, vagy hogy bármi is tartalmaz bármi mást, ha – a tanulmányunkban értelmezett módon – az egység per definitio nem tartalmazza, illetve kifejezi az azonosságot. Ez esetben értelmetlennek tűnik „egyik” és „másik” részről vagy egyáltalán: „részekről” beszélni. Értelmet ez csak akkor nyer, ha az egység nem egy-séget, azaz nem azonosságot, hanem a különbözőségek egységességét jelenti, akár önvalójában, akár csak az észlelés folyamatában (az emberi tudatosság szokásos, elkülönültségként érzékelő képességét alapul véve).

*Hadron bootstrap*²⁰

Mit is jelent tehát a fizika számára az, hogy az univerzum egyes részei tartalmazzák egymást? Erre egy érdekes fizikai kísérlet során derült fény: részecskék egyre kisebb méretűre való „darabolása” során egy bizonyos számú eset után az adódott, hogy az így keletkezett maradék részek tömege nem lett kisebb az eredeti részecskék tömegénél, ami a daraboláshoz szükséges energiának tömeggé alakulásával hozható összefüggésbe. Ezekből az eredményekből született meg aztán az 1960-as években Geoffrey Chew *hadron bootstrap*-elmélete.²¹ Ennek részletes ismertetésétől eltekintünk, összefoglalva csak annyit jegyzünk meg, hogy Chew-féle kísérletből és hipotézisből az adódott, hogy az ún. építőelem-részecskék és az erőközvetítő részecskék „szerepe” teljes mértékben felcserélhető, azaz egy konkrét részecske-építőelem és erőközvetítő is lehet, s ez nemcsak bizonyos részecskékre érvényes, hanem a világegyetem valamennyi elemére is, beleértve a tudatot is.

De nemcsak a Chew-féle *hadron bootstrap* modell szolgáltat bizonyítékot arra, hogy egy kisebb objektum tartalmazhat egy nagyobb, hanem egyéb jelenségek is erre engednek következtetni. Ezek közül egyik a foton (a „fényrészecske”) természete. Az atommagot alkotó protonok és a héjakon levő elektronok közti elektromos vonzást a fotonok közvetítik. A fotonok „utazás” közben hullámként viselkednek, kölcsönhatásba lépésekor azonban részecskéként. Viszont amikor hullámként viselkedik, addig az atom méreteihez elképesztően nagy, több méter hosszúságú hullámcsomagokban utazik. Mindebből számunkra az a lényeges hipotetikus konklúzió adódik, hogy az univerzum bármely két része közül „a két rész egymást tükrözi, és kölcsönösen meghatározza és tartalmazza a másikat is.”²² Talán máris eszünkbe jutott néhány szentírási szakasz, most mindenféle magyarázat nélkül:

²⁰ Vö.: HÉJJAS István: *Buddha és a részecskegyorsító*. Édesvíz, Budapest, 2004.

²¹ HÉJJAS István: *Buddha és a részecskegyorsító*. Továbbá Leonardo CHIATTI: *Bootstrapping the Quantum Field Theory QFT: A New Road to the Elementary Particles Spectrum*. In *Electronic Journal of Theoretical Physics*, EJTP 9, 2012/27. 33–48.

²² HÉJJAS István: *Buddha és a részecskegyorsító*. 54.

„Higgyétek, hogy én az Atyában vagyok, s az Atya bennem.” (Jn 14,11)

„Legyenek mindnyájan egyek. Amint te, Atyám bennem vagy s én benned, úgy legyenek ők is eggyé bennünk, hogy így elhiggye a világ, hogy te küldtél engem.” (Jn 17,21)

Paradoxonok és ellentétek feloldódása?

Több ellentétesnek és különállónak vélt fogalompár egységére lehet ily módon rávilágítani. Ilyen a tudat és anyag, a tér és az idő, tömeg és energia (Einstein), részecske és hullám, lét és nemlét (ezt a kvantumfluktuációval és a vákuummal kapcsolatban említettük, azaz a vákuum valaminek a léte és nemléte folytonos váltakozásának „tere”), a külső, anyagnak hitt világunk és belső, szubjektív valóságunk is. Ez utóbbival nemcsak a vallásbölcseleti rendszerek, hanem a lélektan is foglalkozik. Ennek következménye, hogy csak azt vagyunk képesek érzékelni, csak arra tudunk „rezonálni” a külvilág – a legtágabban értelmezett – eseményeiből, amely a tudatunkban is benne van. Így lehet könnyen és logikusan megérteni, hogy a külvilág megváltoztatása csak önmagunk megváltoztatásával lehetséges. Számtalan konfliktus forrása, hogy a meg nem világosodott tudat a külvilágban keresi problémáink okát, és a változtatást is mindenáron kívül kívánja létrehozni.

A fentebbi módon értelmezett kapcsolatban áll a test és a lélek, ami a pszichoszomatikus és szomatopszichikus megbetegedések, valamint a stressz kutatás kiindulópontja. De még a véletlennek hitt balesetek is részei annak a komplex egységnek, amelyben egyik résztvevő a tudat, bármi is legyen az. (A véletlen események nem okokat és összefüggéseket, rendszerbe ágyazottságot nélkülözöttek, hanem csak *nem vélt* események, ezért nagyon is találó a magyar nyelvben a *véletlen* megjelölés.)

A fentebbi ellentétpárok mindegyike csupán fogalmi absztrakció, tudatunk, bár praktikus, de mégiscsak absztrakt termékei. Mindegyik ellentétfeloldás alapja a relativitás, azaz a nézőpontok eltérése. Ami az egyik nézőpontból A, az a másiktól B, és fordítva.

Eszerint (is) tehát univerzumunkban minden egy nagy egység különféle megnyilvánulása, amelyet hétköznapi tudatosságban érzékelünk különbözőnek és többnek. Az egy viszont mindig több, hiszen bár az egyből annak felosztásával számszerűleg több lesz, de minőségileg kevesebb, mint az öt szülő egység. Hiszen az egész több, mint a részek összessége. Bizonyos szintű meditatív tudatállapotokban pedig ezek a most paradoxonnak vélt ellentétek megszűnnek, és felsejlik a nagy egység, amelyből teremtetett minden.

A keresztény misztikusok is valami elképesztően hasonló tanítanak erről az egységes világról, az emberről, a „helyes” látás- és gondolkodásmódról, mint bármelyik távol-keleti vallási, bölcseleti rendszer vagy újabban a kvantumfizika.

*Tiszta tudat, egyesített tudatmező*²³

A pszichológiának az emberi tudatosságra és viselkedésre adott modelljei teljesen a tizenkilencedik századi fizika klasszikus elképzeléseire támaszkodtak. Azonban a molekuláris biológia és az idegtudományok terén elért felfedezések alig kaptak helyet a pszichológiában. Nem is beszélve a kvantumfizika legújabb felfedezéseiről, bár ez utóbbit kezdi használni a kvantumpszichológia. Ez a tudomány a pszichológiai jelenségek, különösen a tudatosság kérdésének térelméleti nézőpontból való újraértelmezését sürgeti. Azt feltételezik, hogy a mentális és a fizikai folyamatok mögött egy ún. közös egyesített valóság húzódik meg, amely feltételezés nem is annyira nagy újdonság, mivel már B. Spinoza is leírta a 17. században (a descartes-i test–lélek-dualizmus feloldására.)

A transzcendentális meditációt (a továbbiakban: TM) gyakorlókkal végzett vizsgálatok azt mutatják, hogy létezik a tudat egyesített mezeje, ami a tudatnak térelméleti szempontból való vizsgálatára ösztönzi a kutatókat. Ezt az egyesített tudatmezőt tapasztalják meg a TM-et gyakorlók, ami véleményem szerint bármely más meditációban és kontemplációban is hasonlóképpen tapasztalható.

Ez hovatovább abba az irányba mutat, hogy a meditáció során megélt tiszta tudat azonos az egyesített mezővel, vagyis a morfogenetikus mezővel? Sok kutatás szerint nagy szerkezeti hasonlóság figyelhető meg a tudat egységes mezeje és az egyesített kvantummező modern fizikai leírása között.

A tudat térelméleti leírása szerint a „tudat eltolási invarianciával rendelkező mezőként viselkedik, valamint belső rezgési spektrummal bír.”²⁴ Ezt látszanak alátámasztani azok a tudati élmények is, amelyek „szerint a gondolati impulzusok valójában a határtalan tudatmező helyhez kötött aktivitásaként bukkannak elő (Maharishi Mahesh Yogi, 1977).”²⁵

Ha pedig a tudat valóban mezőként viselkedik, akkor joggal feltételezhető, hogy kvantumtérnek vagy kvantummezőnek tekinthető).

„Ebből teljesen logikusnak tűnik az a feltevés, hogy az alacsony belső zaj és az éberség tiszta tudatban megjelenő fokozott állapotában az agy képessé válik az egyedi kvantumos tudati aktivitások észlelésére (Domash, 1977). A kvantumtér-elméleti modell ugyanakkor magyarázatot tud adni az éber tudatból a tiszta tudatba történő hirtelen átmenetre is. Ez az átmenet pedig nagy hasonlóságot mutat egy atom gerjesztett állapotból spontán alapállapotba történő átmenetéhez!”²⁶

²³ John S. HAGELIN: Vajon az egyesített mező lenne a tudat forrása? (Ford. és szerk.: Dienes István) <http://strategiakutato.hu/vajon-az-egyesített-mezo-lenne-a-tudat-forrása/> (2018. 06. 17) alapján.

²⁴ John S. HAGELIN: Vajon az egyesített... alapján.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

Befejező gondolatok

A fentiekben ismertetett egység, valóság, realitás, önkiüresedés átgondolása nyomán arra reflektálunk, hogy mit jelenthet mindez szellemtörténeti, tudományfilozófiai, pragmatikus szempontból, különös tekintettel a gyakorlati teológiai aspektusokra.

Illúzió a világ, „maya” – találkozunk gyakran ezzel az ősi bölcsességgel, elsősorban bizonyos ősi kultúrák, távol-keleti vallások, eszmerendszerek alapvető megállapításaként. De mihez kezdhetünk mi ilyen információval, igazolható-e ez egyáltalán teljes bizonyossággal? van-e mindennek hatása a gyakorlati életünkre, mindennapjainkra nézve, különös tekintettel pl. vallásgyakorlásunk egyes elemeire, s ha igen, milyen? Egyáltalán: mi a csudát tudunk a világról – tehetnénk fel a kérdést, egy amerikai ismeretterjesztő-népszerűsítő film jól ismert címét idézve.²⁷ Mi a valóság, létezik-e egyáltalán „objektív” valóság? Ez utóbbira, úgy tűnik, nemmel kell válaszolnunk. Arra, hogy mi az, amit biztosan tudhatunk, René Descartes így felelt: „Gondolkodom, tehát vagyok.” Számára az egyetlen biztos valóság a tudat, amely önmagáról tud. Hogyan képes a tudat eldönteni, hogy amit érzékel, az a reális vagy éppen az antivilág?²⁸ Egyáltalán el kell-e ezt döntenie, van-e ennek jelentősége a hétköznapi életvitelünket illetően? Nem mindegy, hogy most az antivilágot vagy a reális világot érzékelem-e? Hiszen a kettő közti különbség csak nézőpont kérdése. Valószínűleg azonban nem is a kettő megkülönböztethetőségének van jelentősége, hanem annak a ténynek, hogy mindkettő, sőt esetleg sok párhuzamos valóság létezik, hogy egyáltalán beszélhetünk arról, hogy mindazt, amit érzékelünk a világból, csak egy aspektusa annak, s csak azért különbözik a többi ember valóságától, mert egyikünk sem képes a teljességet megtapasztalni úgy, amint az van. Tehát maga ez a tudat, az erről való tudás az, ami számunkra lényeges, s az, hogy minden pillanatban a tudat választja ki a számára valóságként értelmezett realitást, ami további kérdéseket indukál: mi alapján választja ki, kiválasztja vagy inkább létrehozza, tudatosan vagy öntudatlanul, milyen szerepe van ebben a tudat vagy inkább az elme (?) kondicionáltságának, mi módon alakíthatjuk leghatékonyabban a kondicionáltságot, ha ennek alkotó módon van kapcsolata a valóság érzékelésében, avagy létrehozásában – gondolunk itt arra a potenciális képességre, amellyel egy általunk nem kedvelt szubjektív valóság megváltoztatását és/vagy egy kívánt életre hívását

²⁷ A film címe: *Mi a csudát tudunk a világról?* (What the Bleep Do We (K)now!?), amerikai dokumentumfilm, bemutató: 2004. Producerek: Mark Vincent, William Arntz, Betsy Chasse. Az ő közreműködésükkel jelent meg ennek könyv változata, magyar nyelven az Ezvankiadó Kft. gondozásában *Mi a ... (fütyöt) tudunk?! Fedezd fel a végtelen lehetőségeket* címmel (szerkesztő: SZÜCS Karsci /–Így Van Megjelenítve, Krasznay/) 2005-ben. (Kiadás Helyszíne Nincs Jelölve - Krasznay)

²⁸ Lásd: Paul Dirac, in KRASZNAY Mónika: *Szubjektív realitásunk...* 175–176.

eszközölhetjük.²⁹ E ponton már nem csak kvantumfizikával van dolgunk, hanem lélektannal, vallással is, de kérdésként merül fel az is, hogy vajon nem elegendő-e pusztán a lélektan és vallásgyakorlat ide vonatkozó eszköztárát segítségül hívnunk.

A vallásgyakorlat elemei közül az imának van e tekintetben releváns szerepe. Imádság során, legyen az egyéni vagy közösségi, kötött vagy szabadon mondott, a valóságunkat (ideértve a külső és belső valóságunkat, azaz önmagunkat is) kívánjuk megváltoztatni egy felsőbbrendű erő, hatalom segítségül hívása által, még akkor is, ha ezek csak tudattalan törekvések, és akkor is, ha explicite Isten (tervének, akaratának) „megváltoztatására” törekszünk is. Továbbá az imaállapot – a kontemplatív ima állapota – az, amelyben éppen a tudati szintű önkiüresedés által a valóság érzékelésére, s ennek köszönhetően az egymással való egység állapotának elérésére is a legnagyobb esély van.

Bibliográfia

- A tudatos jelenlét-alapú kognitív terápia.* Perczel Júlia interjúja (Dr. Melanie Fennellel és Dr. Antonia Sumbundu-val). In *Psychiatria Hungarica*, 2015, 30/1. 100–103.
- BAÁN István: *Ütkeresés Kelet és Nyugat között.*
<https://vigilia.hu/regihonlap/2003/6/baan.htm> (2018. 03. 30.)
- CHIATTI, Leonardo: *Bootstrapping the Quantum Field Theory QFT: A New Road to the Elementary Particles Spectrum.* In *Electronic Journal of Theoretical Physics*, EJTP 9, 2012/27. 33–48.

²⁹ Az imádság mint Istennel való párbeszéd, éppúgy gondolat, mint bárki mással folytatott beszéd, része és kifejeződése az önmagunkban kavargó gondolatoknak. Miután a gondolatok, amelyek az emberi tudat termékei vagy legalábbis a tudat közvetíti, energiák, amelyekről a kvantumfizika felfedezésével eddig elképzelhetetlen törvényszerűségeket tudtunk meg az anyagi világgal való kapcsolatát illetően, felmerülhet a kérdés, hogy az imák meghallgattatása kinek vagy minek köszönhető? Létezik rajtuk kívül álló Isten, aki meghallgat, és belátása szerint teljesíti pl. kéréseinket (ha most pl. csak a kérőimákra koncentrálunk), vagy egy önálló, élő személyi entitás léte nélkül is működnének az imák a fent vázolt törvényszerűségek alapján, azaz az imameghallgattatások megmagyarázhatók a (mindenféle) fizikai törvényekkel? Alaposan meg kell vizsgálnunk, mit jelent a 'személy' kifejezés, mit jelent az, ha Istenre alkalmazzuk a személy fogalmát, ugyanazt a szót, mint amit az emberi személyre, mit jelent az önálló entitás, mit jelent, hogy mindnyájan egyek vagyunk, vagy hogy az élő Isten lelke bennünk is lakik, amint Pál apostol írja: *tes-tetek a Szentlélek temploma.*

- HAGELIN, John S.: *Vajon az egyesített mező lenne a tudat forrása?* (Ford. és szerk.: Dienes István) <http://strategiakutato.hu/vajon-az-egyesített-mezo-lenne-a-tudat-forrása/> (2018. 06. 17)
- HÉJJAS István: *Buddha és a részecskegyorsító*. Édesvíz, Budapest, 2004.
- HÉZSER Gábor: *Szemponatok az imádság pasztorálpszichológiai értelmezéséhez*. Kézirat, Debrecen, 2003.
- JÁLICS Ferenc: *A szemlélődés útja*. Korda Kiadó, Kecskemét, 2006.
- KEUNE, P. M. – PERCZEL-FORINTOS Dóra: *Mindfulness Meditation: A Preliminary Study on Meditation Practice During Everyday Life Activities and its Association with Well-Being*. In *Psychological Topics*, 2010/ 19(2). 373–386.
- KRASZNAY Mónika: *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztény lelki életben és napjaink lelkigondozói-terápiás gyakorlatában – Teológiai, valláslélektani és pasztorálpszichológiai aspektusok*. Debreceni Református Hittudományi egyetem, Debrecen, 2014.
- KRASZNAY Mónika: *Szubjektív realitásunk formálásának és céljaink elérésének új aspektusai: a kvantumfizika, pszichológia és a teológia találkozása*. In *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvania*, 2018, 63/1. 173–191.
- KRASZNAY Mónika: *Utazás önmagunk középpontja felé – Önismeret és gyógyulás a 'tudatos jelenlét' módszerével*. Rákbetegek Országos Szövetsége kiadványa, 2017.
- Mindfulness Tudatos jelenlét (Mindfulness) képzés*. <http://semmelweis.hu/klinikai-pszichologia/tudomanyos-kutatomunka/kutatasi-teruletek/mindfulness/> (2018. 08. 25.)
- NÉMETH Dávid: *Hit és nevelés, Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*. Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Kara, Budapest, 2002.
- PERCZEL-FORINTOS Dóra: *Megáll az ész s megáll az idő*. In *Mindennapi Pszichológia*, 2015/6. 37–40.
- PERCZEL-FORINTOS Dóra: *Tudatos jelenlét (mindfulness) alapú kognitív terápia*. Előadás, elhangzott: VIKOTE Konferencia, Budapest, 2017. 04. 21.
- PUSKELY Mária: *A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2006.
- VINCENT, Mark – ARNTZ, William – CHASSE, Betsy: *Mi a ... (fütyöt) tudunk?! Fedezd fel a végtelen lehetőségeket*. Ezvankiadó Kft., (Hely Nincs Jelölve – Krasznay), 2007.
- VLACHOS, Hierotheosz: *Bevezetés a keleti keresztény lelkiiségbe*. Zöld-S (vs) Studio, Budapest, 1998.
- Szerzetesek a laboratóriumban – A meditáció tudományos vizsgálata*. https://www.youtube.com/watch?v=R8S_rAyZwYg (2015. 03. 29.)

*Siba Balázs:*¹

Christian Education for a Generation of Amusement

Abstract.

The expectations of the children of our “amusement society” are different to what they used to be a generation or two ago. I highlight a few aspects, which might be relevant (albeit not new) to how we address contemporary young people. I would like to raise awareness of aspects which are still indispensable and which have probably gained importance for the process of Christian Education, not because they are novel, but because they are fundamental. What has not changed, is the need for real human relationships, the importance of personal involvement, and the delight of performing meaningful tasks. At Christian Education, pupils not only learn about something, but they are also invited into the in-between space of a dialogue with God. This involves learning by doing, experimenting with practices, which are in line with our spiritual heritage, and which offer our pupils a chance to engage in dialogue with God (prayer, meditation, silence, fasting, journaling, singing etc.).

Keywords: Christian Education, amusement society, boredom, play, dialogue, meta-narrative

My students have recently carried out a non-representative survey in schools in Budapest and other parts of Hungary: they inquired about which methods of teaching the youth prefer in religious education classes. Independent of age or region, they invariably would want more games and conversations. Even though this research does not indicate national trends, it does flag up something that we as teachers experience at classes. The expectations of the children of our “amusement society” are different to what they used to be a generation or two ago. And with this cultural shift, the expectations of teachers and parents have probably changed as well, when it comes to education. It is difficult for a Religious Education (RE) class to compete with digital technology and its spectacular potentials, or with million-dollar block-

¹ Department of Religion Education and Pastoral-psychology at Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary. siba.balazs@reformatus.hu

busters. This poses several questions: Does it really have to compete with entertainment factories? To what extent is education part of entertainment industry anyway? Is it really necessary to follow the expectations of schoolchildren (whether justified or not) in order to get and keep their attention? Are we not as teachers putting the cart before the horse by concentrating on games and amusement at a class? What is imperative to focus on, in order not to lose sight of the core message we have been called to pass on to our listeners?

In the following section, I would like to highlight a few aspects, which might be relevant (albeit not new) to how we address contemporary young people. Therefore, they are worth thinking through in light of the latest social shifts.² I would like to raise awareness of aspects which are still indispensable and which have probably gained importance for the process of Christian Education, not because they are novel, but because they are fundamental.

1. Social Context

The social context around churches has changed, and the demands of a consumer society influence those within the church, too.³ The media's message ("it's all for you", "have fun") also contributes to it, as Schulze points out while discussing sensation-oriented action:

*"it is in opposition to the pattern of delayed gratification, which is characterised by saving money, dating long, resilient political fight, every form of preventive behaviour, training hard, leading a hard-working life, renunciation, and asceticism. In this pattern of actions, the hope of happiness is envisioned in the distant future, whereas, in the case of a pattern of sensation-oriented action, desires seek gratification in the immediate situation, without delay."*⁴

² SZÉNÁSI Lilla: *Isten és ember találkozásának színtere – A 21. század katechetikai kihívásai és lehetőségei, különös tekintettel a Z generáció hittanoktatásában használatos IKT eszközökre és anyagokra*. Doctoral thesis, Komárno, 2017; MIKLYA Luzsányi Mónika: *Öt és újat – Vallási-teológiai elemek a digitális nemzedék világképét meghatározó művekben, különös tekintettel a keresztyénségre*. In: Theológiai Szemle, 2015/4. 233–241.; VÁRADI Ferenc: *Gyermekkor és médiahasználat – „kényelmetlen közkérdések”: A kézikönyvírás szükségességéről, nehézségeiről és lehetőségeiről*. In: SPANNRAFT Marcellina – KORPICS Márta – NÉMETH László (szerk.): *A család és a közösség szolgálatában. Tanulmányok Komlói Piroska tiszteletére*. L'Harmattan–Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2016. 259–268.

³ J. B. TWITCHELL: *Shopping for God – How Christianity went from in your Heart to in your Face*. Simon & Schuster, New York, 2007. 55.

⁴ G. SCHULZE: *Die Erlebnisgesellschaft – Kultursoziologie der Gegenwart*. Campus, Frankfurt a.M. 1992. 14.

The following needs are prevalent in this culture: captivating the senses, seeking immediate effects, and the pursuit of sensation. These have a great effect on the daily lives and feasts of the church.⁵ Be they mainstream or counter-culture, churches strive to give some kind of answer to our contemporary challenges.

Ever since one's religion and denomination has become a decision of personal preference, taste, and style, they have been considered to be a matter of free choice. This has made the process of joining a community also very diverse.⁶ In the past, people were born into a community, they were connected to the church through marriage, relocation, or religious education. On the other hand, nowadays, there seem to be numerous points of contact from baptism, through RE, to a choosing a church community consciously.

It is almost impossible to evaluate our own social context, as we live in it, so to every statement about it, a counterstatement could be found. Still, there are certain trends, which are less typical for previous generations than they are for today's society. The values, or crises of value, the givens, and the lack of givens in a social and cultural context, all have an effect on the world-views and value systems of church members, too. Even though God's Word is a point of reference for believers, the surrounding culture does shape the way they practice their faith.⁷

2. Flight from Boredom

While boredom was a privilege of the aristocracy up until the Middle Ages, today it has grown into a phenomenon threatening the masses.⁸ As boredom is frightening, something always has to happen that has an effect on us. It is the nature of consumer society that it enhances narcissistic traits by the illusion that "it's all about" us consumers, that our satisfaction is the number one priority for tradesmen, marketing experts, media workers, public institutions, and politicians alike. This attitude has spread to other areas of life (family, school, church etc.). Gerhard Schulze has used the expression "sensation" to express an essential element of our society and culture, i.e. the need to captivate the senses. In a sensation society "*aspiring to live a beautiful life means aspiring to live a sensational*

⁵ BATTÁ István: *A spiritualitás újra-felfedezése a kálvinizmusban*. Doctoral thesis, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom, 2014.

⁶ J. B. TWITCHELL: *Shopping for God*. 13.

⁷ H. STREIB: *Faith Development Theory Revisited – The Religious Styles Perspective*. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2001/3, 2001. 144–158. 149.

⁸ L. SVENDSEN: *A Philosophy of Boredom*. Reaktion Books, 2005. 11.; Lásd még: L. KENNY: *Boredom Escapes Us – A Cultural Collage in Eleven Storeys*. University of Toronto, ProQuest Dissertations Publishing, 2009.

life.”⁹ Sensational experiences have become the fetish of a life that is meaningful and worth living.¹⁰

As teachers, we would like our classes to be exciting and useful for our pupils. But school life is not always sensational: by definition, there will be boring events. Boredom, however, is a natural part of daily life (even a Christian life): sometimes you have to wait, do your well-know, tiresome routine, and repetitive actions. Naturally, new and fascinating impulses will not come from one minute to the next.¹¹ Contrary to reality, though, smart phones or other digital devices can create artificial stimuli at will, any given time.

Quick stimuli with instant response, several impulses with shorter reaction time, input with immediate output: these traits have reduced the space for personal reflection, for filtering and assessing information, or for a substantial interput. In a world of blurred, “fluid” knowledge, there is less energy to store and process information. This cognitive overload causes a kind of “hovering” attention (surfing), which enables contemporary people to have broad knowledge in a wide range of areas. However, in order to navigate well on the seas of information, absorbed reading and reflection (scuba diving) is also vital.¹² Yet, there is less and less energy for this, as the digital world gives us virtual sensations (with a rush of dopamine) much more quickly than actions that require greater effort.¹³

What has not changed though, compared to past times, even in a sensation-society, is the need for real human relationships, the importance of personal involvement, and the delight of performing meaningful tasks. Earlier, people used to know about each other, they were familiar with each other's lives, past and present; today, relationships have transformed dramatically. The high demand for online communities also proves that humans cannot live without continuously sharing themselves, and being involved in others' lives. These are the areas where teaching activities in schools/churches could and should be synchronised with the needs of this generation.

3. The Function of Dialogue in the Learning Process

In the world of business coaching, we encounter ever new methods. These spring from the very same main concept, only they are being sold in different packaging. The essence of various therapies, coaching, mentoring, or supervision is that there is someone who dedicates their time and attention to another person. And by listening to their problems and

⁹ SCHULZE, G.: *Die Erlebnisgesellschaft*. 38.

¹⁰ BAUMAN, Z.: *Society under Siege*. Polity Press, Cambridge, 2002.

¹¹ FELDMÁR András: *Életunalom, élettér, életkedv*. HVG Kiadó, Budapest, 2014. 13.

¹² J. TAYLOR: *A digitális nemzedék nevelése – Hogyan válhat gyermeke tudatos médiafogyasztóvá*. Móra Könyvkiadó, Budapest, 2016. 118.

¹³ S. SINEK: *Leaders Eat Last: Why Some Teams Pull Together and Others Don't*. Penguin Books, New York, 2014. 53.

engaging in dialogue, they strive to find a common path. Evidently, there are certain trends in teaching as well, the basic concept of which is as old as Antiquity, namely: dialogue between teacher and pupil, alongside the pupils' questions. Just as Socrates or Jesus were conversing with their disciples, this kind of human need has not changed in millenia. We need conversational spaces (be they real or virtual), where our thoughts are being listened to, where we are important, where we can ask questions, and where we can receive guidance for our lives.¹⁴

Through the centuries, as it has become necessary to educate the masses, teaching has shifted from being personal dialogue. Take the first universities: they were complemented with monastic communities. Or in case of village schools, the local community topped knowledge at schools with its capacity to guide and hold cohere.¹⁵ This kind of social network is not a given for the current generations any more. In an age of disintegrating families, it is a unique opportunity for the church to offer a familial experience in the local community, at schools or RE.¹⁶ The Christian community can fulfil its vocation primarily as a community of dialogue. During an RE class, not only is the teacher's message about community and their personal story present, but the inner "movies" of all pupils are also being played.¹⁷

It is a vital part of the connection matrix, as pupils in the learning process compare their own lives with that of other people or their narrations.¹⁸

*"Any kind of verbal narration is by definition a dialogue, even if the audience is silent. Only the present is able to unfold the story – it can even alter its course. The audience is the co-creator of the story."*¹⁹

Only then will the message fully unravel, if it encounters an active listener. Individual perceptions and interpretations will influence each other during the interaction of those involved. As Miklós Kocsev puts it: "*religious communication happens in our words, deeds,*

¹⁴ K. FECHTNER: *Praktische Theologie als Erkundung – Religiöse Praxis im spätmodernen Christentum*. In: E. HAUSCHILD – U. SCHWAB (Hgs.): *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*. Kohlhammer, Stuttgart, 2002. 55–67. 59.

¹⁵ MIHÁLYFI Ákos: *A papnevelés története és elmélete*. I. kötet. Szent István Társulat, Budapest, 1896. 54.

¹⁶ E. H. FRIEDMAN: *Nemzedékről nemzedékre – Családi folyamatok egyházi és zsinagógai közösségekben*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008. 303.

¹⁷ L. MILLER – A. ATHAN: *Spiritual Awareness Pedagogy: the Classroom as Spiritual Reality*. In: *International Journal of Children's Spirituality*, Vol. 12, No. 1, April 2007. 17–35.

¹⁸ T. ANDERSEN: *A visszajelző csoport – Párbeszéd a párbeszédéről*. Animula, Budapest, 1990. 41–43.

¹⁹ C. G. OEHLMANN: *Einfach erzählen! – Ein Übungsbuch zum Erlernen des mündlichen Erzählens*. Paderborn, Junfermann, 2001. 21.

and lives.”²⁰ The church lives through its human communities which constantly interact. So, the broader Christian community, the church’s interpretation of reality, its symbols, ethics, and perspectives will always manifest their concrete meaning in the historical-cultural context of an actual local community. A common horizon of meaning emerges and comes to life during dialogue.²¹ In each and every interaction, the main traits of a common interpretation are present, and so with each and every interaction, the elements of a common interpretation are also revised, therefore, the community lives on. In order for Christian faith to become a community experience, the group needs to breathe together, where the individual impacts the community and the community impacts the individual. The knowledge of what following Christ means, based on practice and experience, will be accumulated in the whole of the community, and, therefore, it will be neither possessed, nor embodied by individual members. In other words, the church consists of a network of practice-communities. Consequently, we are justified to view the whole of the church as the *community of communities that are in dialogue* with God and each other.²²

4. Learning (Faith) by Doing

Theology has two languages: one is informative, the other is addressing. The purpose of the former is typically to tell stories of the Faith; the latter is doxological, i.e. it intends to praise God.²³ At an RE class, both kinds will manifest themselves: on one hand, we learn about the Bible and the acts of God. On the other hand, it is not only the experiences of others that we aim to understand, but also to reflect and thereby ripen our own experiences of faith. Compared to other classes, a large proportion of time is devoted to addressing God Godself, namely, in songs praising God, in prayers dedicated to God, and moments of silent reflection. At RE, pupils not only learn about something, but they are also invited into the in-between space of a dialogue with God. This involves learning by doing, experimenting with practices which are in line with our spiritual heritage, and which offer our pupils a chance to engage in dialogue with God (prayer, meditation, silence, fasting, journaling, singing etc.)

²⁰ KOCSEV M.: *Gyakorlati teológiai témák – Elmélet és praxis, az igehirdetés személyközpontúsága és a szupervízió*. Habilitációs dolgozat. KRE-HTK, Budapest, 2007. 122.

²¹ N. BLAICKIE: *Approaches to Social Enquiry*. Polity Press, Cambridge, 1995. 64.

²² J. S. BROWN – P. DUGUIT: *Organizational Learning and Communities-of-Practice – Toward a Unified View of Working, Learning and Innovation*. In: *Organisation Science*, Vol 2. no. 1. 1991. 40–57.

²³ D. RITSCHL: *Zur Logik der Theologie – Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1984. 181.

There is a vital aspect in the lives of human communities, which has the potential to connect us to God, and is available in an RE class: namely, the power of rites. In spiritual life, rites and action precede stories.²⁴ Non-verbal communication will always be an indispensable agent of the flow of information between people. A child first sees and experiences routine actions at home; only later do they start to understand and practice them. In Protestant Puritan tradition, there are fears of extremities around rites. However, in the fuzziness and blurred lines of the current age, there is a great need to rediscover them, and rely on them. Rites have always assisted us at transitions: they represented exiting or transferring.²⁵ Even though there is some space at an RE class to practice rites through the feasts of the liturgical year, I still think it is worthwhile being mindful of them today.²⁶ One instrument to enhance experience, which is utilised more and more at RE as well, is drama: e.g. Godly Play, or the KETT-method. On top of these, however, it would be beneficial to attend more to the transitions of the feasts, or to help pupils live through different phases in their lives with the aid of rites. In one of the men's groups in our church, we were discussing the fact that there were no transitions into manhood, so that there is no-one who could affirm when a boy becomes a man, or what makes him one. Confirmation can be such an occasion for young people to experience transition, and a superb one for that. But rites connected to starting or finishing school, holidays, joyful and tragic family events, could also bolster the sense of belonging to the community and God.

5. The Role of Games/Playing in Enhancing the Experience of Learning

"Many consider playing superficial or even trivial. But I think it is a life-giving activity. It makes us younger if we are already old; it matures us if we are still young."

– professes Jermon Berryman when asked about the significance of playing.²⁷ A well-chosen game will add value to the class for a young person, because, apart from a

²⁴ R. N. BELLAH: *Religion in Human Evolution – From the Paleolithic to the Axial Age*- Harvard University Press, 2011. 91 kk.

²⁵ MÁTÉ-TÓTH András: *Vallásnézet – A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Korunk – Komp-Press, Kolozsvár, 2014. 142.

²⁶ M. MEYER-BLANK: *Vom Symbol zum Zeichen – Symboldidaktik und Semiotik*. Lutherisches Verlagshaus, 1995.

²⁷ J. BERRYMAN: *Godly Play – An Imaginative Approach to Religious Education*. Augsburg, Minneapolis, 1994. 1.

sense of liberation and fun, it has several benefits. Playing is a vital framework for experiencing joy, as it involves the wonder of exploration, a challenge, and a meaningful task. Moreover, the group as a whole will also be engaged, which will further motivate pupils to connect emotionally. It is the synergy of these factors that can contribute to a more joyful learning process, therefore, if the game is good, these will appear more or less simultaneously. The experience of a good game offers more than just fun, since it also means practicing community, exploration, and reflection for the individual and the group alike. Playing gives the group an opportunity to socially interact with one another, in a structured framework, but with less supervision from the teacher. Therefore, a game poses risks for the teacher, as it intrinsically entails the possibility that events do not go exactly in the pre-planned direction or as deemed best by the instructor. It has the potential of being a joyful, but meaningless activity for the pupils. Even then, though, giving them a choice, and at points letting them steer the class where they please, increases their engagement. Just as each activity they are exposed to, will ripen to experience through personal reflection, most class games will also eventually fall into place, if the pupils reflect on them.

6. Finding Meaning and Significance in the Meta-narrative of Christianity

Why do we do things in life that are less, or not at all, sensational? We do them if they are, for some reason, important to us: if it is meaningful to invest our work and time in them. School is a system of coercion; therefore, children must do and learn a number of things there that are more burdensome than joyful for them. There are few students for whom RE (religious education) ranks high in the hierarchy of subjects. However, even if it has not much to offer when it comes to going to college, it is the place where pupils usually like their teachers more, and where they report about a familial atmosphere. But there is more: namely, the opportunity to reflect on the meaning and the significance of personal life, not with a consumerist approach, but with a Christian one.²⁸

There is great emphasis on stories in our RE textbooks, which has a huge significance. Besides the biblical stories, another vital factor is the encounter between the lives of teacher and pupils. A schoolchild once explained to me that the biggest reason why he liked attending RE was that the elderly pastor doing it regularly told stories about his own life and childhood. Personal stories help connect life with faith. Through them, one can

²⁸ Siba BALÁZS: *Life Story and Christian Metanarration – The Importance of the Research Results of Narrative Identity to Practical Theology*. L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2013.

receive guidance for one's own life. The reason people are by definition intrigued by stories is that they help us understand our own lives, since: "a good story is built up in such a way that it carries the listener away, who can, inconspicuously, rediscover her/himself in them. Among other things, it happens through the identification with the protagonist's search, fears, questions, and conflicts, by which s/he has the impression that the tale is actually about her/him."²⁹

Stories have an effect on us, even when they are not really about us. We find examples of which way to develop, and patterns to interpret our paths behind us. We need shared narratives.³⁰ However, only then will it become a collective story, if the group becomes aware of it, and also finds it relevant: "it is critical that we find the points of contact in the individual story that link it to the collective one. In other words, our story can only be understood when it is embedded into the collective narrative."³¹ Not all sensational experiences become experiences of faith. Only those in which emotions are paired with such cognitive explanations that support integration into their worldviews.³² Our robust Christian meta-narrative can serve both teacher and pupil to find the meaning and personal significance of their lives, in the perspective of the Whole. For this to happen, pupils have to find our message relevant to their daily lives. As Gerkin puts it:

*"The aim of our ministry is first and foremost to help individuals, families and communities change their lives. We do this by shaping, and re-interpreting their stories in such a way that they engage in dialogue with the central metaphors and themes of the Christian narrative."*³³

Perhaps the most important aspect of teaching/educating is still what it has always been: our presence and attention. As a high-school teacher once said: "the point is to love

²⁹ I. BAUMGARTNER: *Pasztorálpszichológia*. Semmelweis Egyetem TF/ Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány / HÍD Alapítvány, Budapest, 2003. 555.

³⁰ H. J. DÖRGER: *Heilige und andere Menschen – Gedanken zu vier Fernseh-Meditationen*. In: A. GRÖZINGER – H. LUTHER (Hgs.): *Religion und Biographie: Perspektiven zur gelebten Religion*. Kaiser, München, 1987. 261–272. 268.

³¹ U. POHL-PATALONG: *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft*. Kohlhammer, Stuttgart, 1996. 258.

³² I. U. DALFERTH: *The Experience of God*. In: T. GUNDLACH – R. BECKER – H. KIENE – K. MERZYN (eds.): *Trusting in God in New Ways*. Church Office of the Evangelical Church of Germany, Evangelische Kirche Deutschland (EKD), Hannover, 2017. 22–25. 23.; Siba Balázs: *Spirituális útkeresés és a református lelkiség – lelkészinterjúk fényében*. In: *Theologiai Szemle*, 59:(3), 2016. 158–169.

³³ C. V. GERKIN: *Prophetic Pastoral Practice – A Christian Vision of Life Together*. Abingdon Press, Nashville, 1991. 59.

them.” Using the latest ICT and modern methodology is indispensable, even if of secondary importance compared to our message, when it comes to connecting to the new generations. We, therefore, need a balance between the “why” and the “how” in teaching, in order to avoid making our RE classes fun without meaning, or a bore without fun.

Bibliography

- ANDERSEN, T.: *A visszajelző csoport – Párbeszéd a párbeszédéről*. Animula, Budapest, 1990.
- BATTA István: *A spiritualitás újra-felfedezése a kálvinizmusban*. Doktori disszertáció. Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, Komárom, 2014.
- BAUMAN, Z.: *Society under Siege*. Polity Press, Cambridge, 2002.
- BAUMGARTNER, I.: *Pasztorálpszichológia*. Semmelweis Egyetem TF/ Párbeszéd (Diálógus) Alapítvány / HÍD Alapítvány, Budapest, 2003.
- BELLAH, R. N.: *Religion in Human Evolution – From the Paleolithic to the Axial Age*. Harvard University Press, 2011.
- BERRYMAN, J.: *Godly Play – An Imaginative Approach to Religious Education*. Augsburg, Minneapolis, 1994.
- BLAIKIE, N.: *Approaches to Social Enquiry*. Polity Press, Cambridge, 1995.
- BROWN, J. S. – DUGUIT, P.: *Organizational Learning and Communities-of-Practice – Toward a Unified View of Working, Learning, and Innovation*. In: *Organisation Science*, Vol 2. no. 1. 1991. 40–57.
- DALFERTH, I. U.: *The Experience of God*. In: GUNDLACH, T. – BECKER, R. – KIENE, H. – MERZYN, K. (eds.): *Trusting in God in New Ways*. Church Office of the Evangelical Church of Germany, Evangelische Kirche Deutschland (EKD), Hannover, 2017. 22–25.
- DÖRGER, H. J.: *Heilige und andere Menschen – Gedanken zu vier Fernseh-Meditationen*. In: Grözinger, A. – Luther, H. (Hgs.): *Religion und Biographie – Perspektiven zur gelebten Religion*. Kaiser, München, 1987. 261–272.
- FECHTNER, K.: *Praktische Theologie als Erkundung – Religiöse Praxis im spätmodernen Christentum*. In: HAUSCHILD, E. – SCHWAB, U. (Hgs.): *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*. Kohlhammer, Stuttgart, 2002. 55–67.
- FELDMÁR András: *Életunalom, élettér, életkedv*. HVG Kiadó, Budapest, 2014.
- FRIEDMAN, E. H.: *Nemzedékről nemzedékre – Családi folyamatok egyházi és zsinagógai közösségben*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2008.

- GERKIN, C. V.: *Prophetic Pastoral Practice – A Christian Vision of Life Together*. Abingdon Press, Nashville, 1991.
- KENNY, L.: *Boredom Escapes Us: A Cultural Collage in Eleven Storeys*. University of Toronto, ProQuest Dissertations Publishing, 2009.
- KOCSEV, M.: *Gyakorlati teológiai témák – Elmélet és praxis, az igehirdetés személyközpontúsága és a szupervízió*. Habilitációs dolgozat. KRE–HTK, Budapest, 2007.
- MÁTÉ-TÓTH András: *Vallásnézet – A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése*. Korunk – Komp-Press, Kolozsvár, 2014.
- MEYER-BLANK, M.: *Vom Symbol zum Zeichen - Symboldidaktik und Semiotik*. Lutherisches Verlagshaus, 1995.
- MIHÁLYFI Ákos: *A papnevelés története és elmélete*. I. kötet. Szent István Társulat, Budapest, 1896.
- MILLER, L. – ATHAN, A.: *Spiritual Awareness Pedagogy: the Classroom as Spiritual Reality*. In: *International Journal of Children's Spirituality*, Vol. 12, No. 1, April 2007. 17–35.
- MIKLYA LUZSÁNYI Mónika: *Ót és újat – Vallási-teológiai elemek a digitális nemzedék világméretű meghatározó műveiben, különös tekintettel a keresztyénségre*. In: *Theológiai Szemle*, 2015/4. 233–241.
- OEHLMANN, C. G.: *Einfach erzählen! – Ein Übungsbuch zum Erlernen des mündlichen Erzählens*. Paderborn, Junfermann, 2001.
- POHL-PATALONG, U.: *Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft*. Kohlhammer, Stuttgart, 1996.
- RITSCHL, D.: *Zur Logik der Theologie – Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1984.
- SCHULZE, G.: *Die Erlebnisgesellschaft – Kulturosoziologie der Gegenwart*. Campus, Frankfurt a.M., 1992.
- SCHULZE, G.: *Élménytársadalom, A Jelenkor kultúrszociológiája, A mindennapi élet esztétizálódása (részlet az 1. fejezetből)*. In: *Szociológiai Figyelő*, 1–2, 2000. 135–157.
- SIBA Balázs: *Life Story and Christian Metanarration – The Importance of the Research Results of Narrative Identity to Practical Theology*. L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2013.
- SIBA Balázs: *Spirituális útkeresés és a református lelkiség – lelkészinterjúk fényében*. In: *Theológiai Szemle*, 59:(3), 2016. 158–169.
- SINEK, S.: *Leaders Eat Last: Why Some Teams Pull Together and Others Don't*. Penguin Books, New York, 2014.

- STREIB, H.: *Faith Development Theory Revisited – The Religious Styles Perspective*. In: *The International Journal for the Psychology of Religion* 2001/3, 2001. 144–158.
- SVENDSEN, L.: *A Philosophy of Boredom*. Reaktion Books, 2005.
- SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla: *A gyermekteológia vizsgálata a kisgyermekes keresztyén családok életében*. PhD-értekezés. Budapest, 2015.
- SZÉNÁSI Lilla: *Isten és ember találkozásának színtere – A 21. század katechetikai kihívásai és lehetőségei, különös tekintettel a Z generáció hittanoktatásában használatos IKT eszközökre és anyagokra*. Doktori értekezés. Komárno, 2017.
- TAYLOR, J.: *A digitális nemzedék nevelése – Hogyan válhat gyermeke tudatos médiafogyasztóvá*. Móra Könyvkiadó, Budapest, 2016.
- TWITCHELL, J. B.: *Shopping for God – How Christianity Went from in Your Heart to in Your Face*. Simon & Schuster, New York, 2007.
- VÁRADI Ferenc: *Gyermekkor és médiahasználat – „kényelmetlen közkérdések”: A kézikönyvtárak szükségességéről, nehézségeiről és lehetőségeiről*. In: Spannrafft Marcellina – Korpics Márta – Németh László (szerk.): *A család és a közösség szolgálatában: Tanulmányok Komlói Piroska tiszteletére*. L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2016. 259–268.

*Benkő Timea*¹:

Szenczi Molnár Albert: *Psalterium Ungaricum* – Isten énekelt igéje magyarul?²

Albert Szenci Molnár: Psalterium Ungaricum – Word of God sung in Hungarian?

In 2017, the Hungarian Protestants celebrate the 410th anniversary of the Psalm Book of Albert Szenci Molnár, yet in the 500th jubilee of the Reformation, little attention has been given to this achievement. Considering the hymnal practices of our contemporary congregations, it is well worth analysing the state of the sung Psalms within our liturgy. The Psalm Book has an important literary, linguistic, and musical value, mainly because it is the first hymnal booklet comprised of the entirety of 150 Psalms edited with a clear paraphrased verse structure, printed in Hungarian. Should a congregation follow the pericope order in establishing the Bible verses that stand at the basis of the sermon, every chosen verse can easily be accompanied by an appropriate Geneva Psalm. Is it possible to establish a fixed place and function for the Psalms within the liturgy? What sort of auxiliary materials are at our disposal with regard to the choosing of the appropriate Genevan Psalm within a given liturgical frame? In what way is it possible to highlight the sermon aspect of the sung Geneva Psalms as edited in Hungarian language by Szenci especially in the case in which they are sung intermittently by a congregation and a choir? What type of new musical Psalm-arrangements have there been made? In what way is it possible to use these new adaptations, in order to bring the archaic texts and old melodies closer to the contemporary youth of the congregation? In the present study we give a brief overview of the role of the Psalms within the Christian liturgy, we present the history of the Psalm Book of Albert Szenci Molnár, and provide answers to these questions listed above.

Keywords: Albert Szenci Molnár, *Psalterium Ungaricum*, Genevan Psalms, liturgy, Word of God, protestant church music, alternatim singing.

¹ Drd. Benkő Timea, Protestáns Teológiai Intézet, evangélikus lelkész-teológiai tanársegéd

² Jelen tanulmány a szerző 2006 reformációünnepén, a Protestáns Teológiai Intézetben elmondott előadásának átdolgozott változata, melyet most a Szenczi-féle zsoltároskönyv megjelenésének 410. évfordulója alkalmából adunk közre.

A reformáció napját egy egész napot átfogó ünnepnapként szoktuk megünnepelni. Az ünnepléshez hozzátartozik, hogy a hálaadó ünnepi istentiszteletet követően előadással és művészi összeállítással egybekötött emlékünneppéllyel zárjuk. Az előadásokon valamilyen szövegből mindig felvillannak a reformáció elvei, célkitűzése: a *sola gratia, solus Christus, sola fide, sola scriptura*. Ezekhez az alapelvekhez hozzátartozik az anyanyelvűség elve is, hiszen ahhoz, hogy a megváltás evangéliuma mindenkihez eljuthasson, elengedhetetlen, hogy azt anyanyelven hirdessék. A reformáció 500. évében a sok reformációval kapcsolatos előadás rendjén jó alkalom lett volna megemlékezni egy másik évfordulóról is, amely, még ha nem is ennyire kerek, de időszertű kérdéseket vet fel az istentiszteleti énekléssel kapcsolatban: Szenczi Molnár Albert *Zsoltároskönyvének* 410 éves évfordulója. Annak a *Zsoltároskönyvnek* az évfordulója, melyben szintén Isten Igéje szól magyarul, versbe szedve. Annak a *Zsoltároskönyvnek* évfordulója, amely évszázadokon át a magyar reformátusok féltett öröksége volt, amely ugyanakkor könnyedén átlépett a felekezeti különbségek felett, és a magyar unitárius, evangélikus gyülekezetek kedvelt énekkincse lett. Arról a *Zsoltároskönyvről* kellett volna megemlékezzünk, melyből katolikus testvéreink is szívesen énekeltek. Bár csupán egyetlen példáról tudunk, amikor a genfi zsoltárokat nem az eredeti francia nyelvű változatból vagy annak német fordításából, hanem Szenczi Molnár magyar nyelvű zsoltárszövegeiből fordították le más nyelvre (az 1752-ben feltehetően Spáczay András fordításában megjelent szlovák nyelvű *Zsoltároskönyvről* van szó), mégis arra a *Psalterium Ungaricumra* is emlékezzünk, mely más nemzet nyelvére való fordításában a nemzeti korlátokat is legyőzte. A szakirodalomban számos tanulmány foglalkozik a *Zsoltároskönyv* értékelésével, a magyar verselés fejlődésére gyakorolt hatásával, mások a zsoltárok zenei értékeit vagy éppen a magyar gyülekezeti éneklésben betöltött szerepét dolgozzák fel. És ha a „szakma” még mindig értékeli Szenczi *Zsoltároskönyvét*, az ifjúság egyre erőteljesebben elfordul a hagyományos gyülekezeti énekkincstől, és a kevés új lelki ének, valamint az ifjúsági énekek mellett leginkább a karizmatikus mozgalmakból elterjedt „dicsőítő zene” mellett kötelezi el magát. A zsoltárokon felnőtt nemzedék is méltatlanul megfélemezett a nagyszerű teológusról, nyelvészről és fordítóról, hiszen jelentőségéhez képest oly kevés figyelmet szenteltek rá a *Zsoltároskönyv* jubileumi évében, 2007-ben a 400 éves évfordulón éppen úgy, mint 2017-ben a 410 éves emlékévben, amelyet érthető módon teljesen lefoglalt a reformáció 500 éves ünnepe. A *Psalterium Ungaricum* évfordulójára készülve 2014-ben a Nemzeti Könyvtár sorozat 34. köteteként újra kiadták Szenczi *Zsoltároskönyvét*,³ s a kiadáshoz kapcsolódva újabb írásokat közöltek pl. a *Magyar Egyházzene* című folyóiratban, természetesen elsősorban a zsoltárok zenei kérdéseivel kapcsolatban.⁴

³ SZENCZI MOLNÁR Albert: *Magyar zsoltároskönyv*. (Nemzeti Könyvtár 34.) Magyar Közlöny Lap- és Könyvkiadó Kft., Budapest, 2014.

⁴ PÁLÓCZI Krisztina: Szenczi Molnár Albert *zsoltároskönyvének újabb kiadása a Nemzeti Könyvtár sorozatban*. In: Magyar Egyházzene, XXIII. évf., 2015/2016, 2. szám. 155–156; BÓDISS Tamás: A genfi zsoltárok zenei kérdései, különösképpen a sorkapcsolatok terén. In: Magyar Egyházzene, XXIII. évf., 2015/2016, 2. szám. 157–162.

Jelen tanulmányban is csupán a *Zsoltároskönyv* jelentőségének egy kis, az egyház számára azonban lényeges szeletére, a *Psalterium Ungaricum* istentiszteleti jelentőségére szeretnék rávilágítani. Ehhez azonban előbb tisztán kell látnunk, milyen szerepe, funkciója van általában a zsoltárnak az istentiszteleten.

1. A zsoltár jelentősége a keresztény istentiszteleten

A zsoltár a keresztény istentisztelet szerves részévé vált. Érdekes részletkérdés, hogy első zenei forrásaink egyike éppen a zsinagógákban énekelt zsoltár.

A zsoltárkönyv anyagát tekintve imádságoskönyv. Egyrészt kiemelkedő ószövetségi személyek személyes, adott élethelyzetben megfogalmazott, Istenhez intézett könyörgéseinek, ugyanakkor a zsidó nép, az ószövetségi gyülekezet imádságainak gyűjteménye, olyan liturgikus költemények gyűjteménye, melyet éneklésre vagy közös mondásra állítottak össze. Az evangéliumok tanúsága szerint Jézus imádságoskönyve is, és Krisztusban Isten új elhívott népének, a kereszténységnek is imádságoskönyve. Pál apostol leveleiben olvasható, a keresztények lelki életére, istentiszteletükre vonatkozó útmutatásai nyilvánvaló jelei annak, hogy az ósgyülekezet is énekelte a zsoltárokat (1Kor 14,26; Ef 5,19; Kol 3,16).

Másrészt a zsoltár mint a Szentírás egyik könyvének anyaga, Isten Igéje. Igaz ugyan, hogy bennük történelmi „előimádkozók” és „előénekesek” imádságai szólnak meg, mégis éppen úgy, mint a próféták igehirdetése, ez is több, mint emberi szó: Isten szava. Legyen szó akár egyszerű felolvasásról (textusként, lekióként, az evangélikus hagyományban ezen kívül introitusként, kegylmi igeként), legyen szó a zsoltár magyarázásról a prédikációban vagy éppen énekben való megszólaltatásáról, a zsoltár Isten Igéje. Az éneklésben, a gyülekezet ajkán csodálatosan összefonódik a zsoltároknak ez a két jellege – imádság és Isten Igéje –, hiszen az énekelt zsoltár Istennek egyszerre imádkozott és énekelt (ezzel hirdetett) igéje.⁵

A zsoltárnak ebből a kettős jellegéből következik a keresztény istentiszteletben betöltött szerepe. A középkori egyházban kialakult zsoltáréneklési mód, a recitáló vagy énekbeszédstílus is szemlélteti a zsoltárnak az imádsággal és az igeolvasással rokonjellegét. A zsoltárok istentiszteleti felolvasására ugyanis külön ún. zsoltártónusokat rendeltek, tehát a zsoltárokat nem énekelték sem a szentírásból vett istentiszteleti olvasmányok felolvasására kialakított olvasmánytónusokra, sem pedig az imádságok recitációjában használt imatónusok dallamára. Azaz a zsoltárokat nem sorolták be egyszerűen egyik csoporthoz sem, és ezzel nem szorították sem az imádságok, sem az olvasmányok csoportjába, de

⁵ HAFENSCHER Károly: *Zsoltárok az evangélikus istentiszteleten*. In: Magyar Egyházzene, IX. évf., 2001/2002. 2. szám. 255–258. Itt 255.

azokhoz hasonlóan szólaltatták meg őket az istentiszteleten. A zsoltáréneklésnek ez a fajtája nem is volt a gyülekezet feladata, hanem a szertartást végző pap és a liturgikus kórus, a schola éneke volt.

A lutheri reformáció a zsoltáréneklésnek ezt a típusát megőrizte istentiszteleti gyakorlatában. Magyar nyelvterületen ez a teljes protestáns hagyomány esetében is elmondható: a prózai zsoltároknak a protestáns graduálokban megtalálható fordításai híven tanúskodnak erről a gyakorlatról, ahol a protestánsok esetében is a zsoltáréneklés a schola, liturgikus kórus feladata volt.

A prózazsoltárok fordításával egyidőben, a gyülekezetnek az istentiszteletbe való bevonásának igényéből születtek a strófikus zsoltárok, gyülekezeti énekek. Mivel a reformáció elvei alapján a gyülekezet éneke egyben imádság, igehirdetés, hitvallás, ezért nem csupán az egyház tanításának, de az egyház éneklésének is a Szentírásra kell támaszkodnia. A Szentírásból Luther Márton a zsoltárokat tekintette a gyülekezeti éneklés alapjának. A zsoltárokhoz írt előszavában így vall erről: „...A Zsoltárkönyv minden szentek könyvecskéje, és bárki, bármilyen körülmények között is van, talál benne olyan zsoltárokat és igét, melyek az ő helyzetére illenek és annak megfelelnek, mintha csak őmiatta íródtak volna, olyannyira, hogy ő maga se tudott volna jobbat mondani.”⁶ Ő maga is hét zsoltáréneket szerzett, amelyek azonban a zsoltároknak nem szószerinti, hanem szabad fordításai.

Kálvin is a gyülekezeti éneklés alapjaként tekintett a zsoltárokra, de ő Luthernél szigorúbban ragaszkodott azoknak a Szentírás szövegéhez való hűségéhez. Kálvin általában olyan énekeket keresett gyülekezeti éneklésre, melyek *„mind tartalom, mint költői és zenei forma tekintetében... Isten dicséretére méltók, tehát az Igéből merítettek, kifejezőmódjuk tekintetében pedig kifogástalanul művésziek és választékosak, ugyanakkor azonban népszerűek és a kor közműveltségének és közízlésének is megfelelők.”*⁷ Kálvinnak a zsoltárokról mint a gyülekezeti éneklés anyagáról vallott nézeteit két idézetben foglalhatjuk össze. Az első a reformátornak a genfi egyház szervezetéről a városi tanácsnak benyújtott emlékiratából való, melyet 1537-ben írt (vagy valamivel korábban, mert 1537. január 16-án adta át a tanácsnak, tehát akár 1536. végén is megszövegezhette azt), még mielőtt találkozott volna Clément Marot zsoltárfordításaival, illetve a strasbourgi zsoltáréneklési gyakorlattal. Az első idézet: *„A másik rész a Zsoltárok, amelyeket az egyházban való éneklésre kívánatosnak tartunk, amint erre példa az ó-egyház és Pál tanúsága, aki jónak mondja a száj és szív egységéből való éneklést. A zsoltárok tudnak arra indítani, hogy szívünket Istenhez emeljük, és olyan buzgóságra fakasztani, hogy Őt segítségül hívjuk és nevének dicsőségét dicséretekkel*

⁶ Frieder SCHULZ: Zsoltáréneklés a lutheránus gyülekezetben. In: Magyar Egyházzene, I. évf., 1993/1994, 3. szám. 282–300. Itt 283.

⁷ CSOMASZ TÓTH Kálmán: A református gyülekezeti éneklés. Útmutató és adattár a próbaénekeskönyvhöz. (Református Egyházi Könyvtár XXV.) A Magyar Református Egyház Kiadása, Budapest, 1950. 206.

magasztaljuk.”⁸ Az 1543. évi Ágendáskönyv előszavában pedig Kálvin így vall a zsoltárokról: „Ámde igazán mondja Szent Ágoston: senki sem tud Istenről méltóképpen énekelni, csak az, akit Ő tanít meg erre. Ezért akármerre keresgéljük is köröskörül, sem jobb, sem Isten dicsőítésére alkalmasabb énekeket nem találhatunk, mint a Dávid zsoltárait, amelyekre maga a Szentlélek tanította meg őt. Amidőn tehát ezeket énekeljük, bizonyosak lehetünk abban, hogy e szavakat maga Isten adja szánkba, mintha csak ő maga énekelne bennünk önnön dicsőségét magasztalva.”⁹ Az elveinek megfelelő tartalomra és formára Kálvin a genfi zsoltárokban talált rá, melyek végső alakjukban 1562-ben jelentek meg Genfben. A hugenotta zsoltárok a 16. század második felében egész Európában nagy népszerűségnek örvendtek, egymást követték a különböző nyelvre lefordított kiadások, melyek közül számunkra Ambrosius Lobwasser 1573-ban megjelent német fordítása a legjelentősebb, hiszen Szenczi Molnár Albert nem a francia zsoltárszöveget, hanem ezt a német változatot használta fel a *Zsoltárkönyv* készítésekor.

2. Szenczi Molnár Albert zsoltárfordítása: Herborn 1607

Amikor Genfben napvilágot látott a *Zsoltárkönyv*, a magyar protestánsok ajkán már szólt anyanyelvű zsoltár, az óprotestáns istentisztelet anyanyelvű gregorián recitált zsoltáraiban, illetve magyar szerzők strófikus gyülekezeti énekként szerzett zsoltárfordításaiban, zsoltárparafrázisokban. A zsoltárparafrázis a reformáció korának igen kedvelt műfaja volt a magyar protestánsok körében is: Batizi András, Sztárai Mihály, Szegedi Kis István egyaránt szereztek ilyen jellegű zsoltárokat. Ezeknek a zsoltárénekeknek általános jellemzője, hogy nem csak szabadfordításban szedik versbe a zsoltár mondanivalóját, hanem 1. egy bevezető versben utalnak a zsoltár szerzőjére, keletkezésének körülményeire, 2. egyben magyarázzák, értelmezik a zsoltár üzenetét, illetve utolsó versszakban összefoglalják, a zsoltárt éneklőre alkalmazzák a zsoltárnak mint igének tanulságát.

A teljes zsoltárkönyv verses lefordításában az unitáriusok voltak az úttörők: Bogáti Fazakas Miklós (*Magyar Zsoltár*, 1583) és Thordai János (1620 után) is lefordították a 150 zsoltárt, de sajnos ezek csak kéziratban maradtak, s belőlük csak néhány került be a nyomtatott unitárius énekeskönyvbe.¹⁰ A 150 zsoltár nyomtatásban magyarul azonban először Szenczi Molnár Albert genfi zsoltárkönyvfordításában jelent meg 1607-ben, Herbornban.

⁸ CSOMASZ TÓTH: *A református gyülekezeti éneklés*. 97.

⁹ KÁLVIN János előszava. In: *Psalterium Ungaricum*. Szenczi Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. A Magyarországi Református Egyház Zsinata, Budapest, 2003. 8–9.

¹⁰ H. HUBERT Gabriella: *A régi magyar gyülekezeti ének*. Universitas Könyvkiadó, Budapest, 2004. 60; BÓDIS Tamás: *A zsoltár a református gyülekezeti éneklésben és egyházzeneben*. In: *Magyar Egyházzene* IX. évf., 2001/2002, 2. szám. 67–274. Itt 271.

Az 1574-ben Szencen született Molnár Albert, a győri, gönci, debreceni hazai tanulmányai után hosszú, egész életére be nem fejezett külföldi tanulmányútra ment. Peregrinációja első, 1590-1600 közötti, tudományos munkáját előkészítő szakaszának állomásai: Wittenberg, Heidelberg, Strasbourg, Genf, Róma, Velence, majd ismét Heidelberg, és végül hazatért. Tanulmányútjainak második szakaszában, 1600-1615 között Heidelberg, Herbornban, Frankfurtban, Nürnbergben, Prágában, Hanauban és Oppenheimben fordul meg, dolgozik, majd ismét hazatér. Végül peregrinációjának harmadik, befejező szakaszában, 1615-1634 között, Kolozsvárra való hazatéréséig Oppenheimban, Heidelbergben, Hanauban, majd Kassán találjuk.

A hosszú külföldi tanulmányútjai során találkozott a strasbourgi, majd a heidelbergi évek alatt a genfi zsoltárok éneklési gyakorlatával, ami nagy hatást gyakorolt a képzett teológusra, nyelvészre. Szenczi naplójában is utal rá, hogy a zsoltár számára a lelki élet mindennapi szerves része volt, peregrinációja idején reggelente magyarul, latinul és németül énekelte azokat.¹¹ Nehéz anyagi körülmények között megélt második heidelbergi tartózkodása idején, 1599. óév estéjéről jegyezte fel, hogy fűtetlen szobájában dideregve egész éjjel zsoltárokat énekel, *német, latin és magyar* nyelven. Csomasz Tóth Kálmán valószínűnek tartja, hogy a német zsoltárok Lobwasser, a latin pedig Andrea Spethe 1596-ban, Heidelbergben kiadott latin fordításai lehettek, melyek ekkortájt német nyelvterületen már elterjedtek és kedveltek voltak.¹² A Szenczi által ebben az idézetben említett magyar zsoltárok pedig minden valószínűség szerint a korabeli 16. századi magyar szerzők közkedvelt zsoltárparafrázisai lehettek, mert arról nincs adatunk, hogy már ebben az időben foglalkozott volna a zsoltárok magyar nyelvre való fordításának gondolatával. Van egy adatunk, miszerint Szenczi már az 1607-es Herbornban kiadott *Psalterium Ungaricum* megjelentetése előtt kiadott már kiadott volna egy részleges zsoltárgyűjteményt. A hivatkozás az 1604-ben Nürnbergben megjelent latin-magyar szótára elején található köszöntő versek között található, ahol Johannes Piscator herborni tanár köszöntésében arról írt, hogy Szenczi Molnár elkészített, és Elias Hutter nürnbergi nyomdájában szép formájú betűkkel és hangjegyekkel kinyomtatott egy kisnyomtatványt a hugenotta zsoltárok magyar fordításával. Az irodalomban több, ezt az adatot megerősítő utalást nem találtam.¹³ Mivel Szenczi naplójában nem tesz említést erről a kiadványról, Csomasz Tóth valószínűnek tartja, hogy a fordító maga sem értékelte túl nagyra azokat a fordításokat, illetve a három évvel később megjelent teljes *Zsoltárkönyv*-be építhette be annak anyagát.

¹¹ H. HUBERT: *A régi magyar...* Uo.

¹² CSOMASZ TÓTH Kálmán: *Négyszáz év halhatatlanság. Szenczi Molnár Albert születésének évfordulója*. In: BÓDISS Tamás (szerk.): *Hagyomány és haladás. Csomasz Tóth Kálmán válogatott írásai születésének 100. évfordulójára*. Cantio Bt., Budapest, 2003. 426–436. Itt 428.

¹³ CSOMASZ TÓTH: *Négyszáz év halhatatlanság*. 428.

A *Psalterium Ungaricum* hihetetlen fordítói teljesítmény. Egyrészt mivel Szenczi fordításai az első, műzenei dallamokhoz kötődő (dallamversek) magyar műfordítások. A *Psalterium* előszavában ő maga is megkapóan vall a 16. századi magyar nyelv és verselés jellegéből fakadó fordítói nehézségeiről. Másrészt szinte műfordítói bravúrnak tekinthető, hogy a teljes *Zsoltárkönyvet* hihetetlen rövid idő, mintegy 40 nap alatt készítette el: 1606. március 9–24. és szeptember 1–23. között.

Nem célom, nem is lehet, hogy a *Zsoltárkönyvnek* a magyar nyelvre és verselésre vonatkozó értékét méltassam. Előadásom egyetlen célja, amire az eddig elhangzottak is tekintettek, kiemelni: milyen jelentőséggel bír, hogy magyar nyelven is megjelent nyomtatásban a Szentírás szövegéhez hű, rímbe szedett, gyülekezeti ének típusú zsoltárfordítás.

Ez is Isten Igéje? A versbe szedett ige magyarul? Bár nem értelmezhető szó szerint versbe szedett és énekelt igeként, mégis hasonló jellegét jelzi, hogy eleinte nem énekeskönyvként, hanem a bibliához kötve jelent meg, s csak a század közepétől találjuk az énekeskönyvek után csatolva.¹⁴ Bár Szenczi Molnár nem szánta a zsoltárait kánonnak, gyülekezeti éneklésre kötelező normának, ő maga is élő istentiszteleti gyakorlatban ismerkedett meg a genfi zsoltárokkal. Genfi gyakorlatban ráadásul a *Zsoltárkönyv* hasonló szerepet töltött be, mint az istentiszteleten folyamatosan olvasott és magyarázott Biblia: a heti három istentisztelet alkalmával fél évente végigénekelték a zsoltárokat.¹⁵ Bár léteztek más zsoltárfordítások, zsoltárparafrázisok is, ezek közül a leggazdagabb is leg több 103 zsoltárt tartalmazott (az *Öreg Debreceni Énekeskönyv*, 18. század vége), de a bibliai zsoltárok a *Psalterium Ungaricum*ban álltak a magyar kereszténység rendelkezésére először nyomtatásban maradéktalanul énekvers formájában. Ezzel megnyílt annak a lehetősége, hogy az istentiszteleten az adott alkalom Igéjében megadott témához igazodva a gyülekezet ajkán rendszeresen megszólaljon a zsoltár, az imádkozott és énekelt Isten Igéje.

3. A genfi zsoltárok recepciója, utóélete

A *Psalterium Ungaricum*ot többek között éppen ez a jellege tehetné elég gyorsan népszerűvé, mert benne minden zsoltár megtalálható. Elterjedése mégsem volt zökkenőmentes. Széleskörű elfogadásáról beszélve meg kell említeni a gátló és a segítő tényezőket egyaránt. A zsoltárok elfogadását egyrészt az ortodox-puritán ellentétek egymásnak feszülése nehezítette. Leggyakrabban arra szoktak hivatkozni, hogy a puritán irányzat képviselői támogatták inkább a *Zsoltároskönyv* istentiszteleti alkalmazását, míg az ortodoxok fenntartásokkal kezelték a kérdést. Ne felejtjük el, hogy a genfi zsoltárok magyar fordítása olyan református közegbe érkezett, ahol az istentiszteletre nézve nem követték a

¹⁴ BÓDIS: *A zsoltár a református gyülekezeti éneklésben és egyházzeneben*. 271.

¹⁵ Uo. 268.

svájci reformáció mintáját. A Svájcra jellemző kizárólagosság, ami az istentiszteleti énekeket illeti, azaz hogy kizárólag zsoltárokat énekeljenek az istentiszteleten, nem fért bele a magyar óprotestáns istentisztelet egységesítésén fáradozó magyar református egyházi törekvések rendszerébe. De ezen kívül más tényezők is akadályozták a genfi zsoltárok recepcióját. Nem elhanyagolható tény, hogy a zsoltárok zeneileg erre éretlen környezetre találtak a magyar viszonyokban. A gregorián zenei műveltséggel rendelkező nemzedék mellett egyre meghatározóbb lett azoknak a csoportja, akik már nem részesültek a középkori egyházzenei képzésben. Bár a *Zsoltároskönyv* kottákkal jelent meg, a kották olvasása nehézségeket jelentett még az új dallamok betanítására hivatott kántoroknak is. Asztalos András így ír erről 1609-ben Szenczi Molnár Albertnek címzett levelében: „Mind itt nálunk [ti. Nagyszombaton], s mind Komáromban, Ujvárban igen élünk vele [ti. a *Zsoltárkönyv*vel] az ecclesiában, de hogy az musica az magyaroknál tudatlanságban vagyon, nehezen találják ki az nótáit az dicsireteknek.”¹⁶ A dallamok helyes éneklése Misztótfalusi Kis Miklós *Soltárkönyvének* előszava szerint még majd egy évszázaddal később is gondot okozott:

„Tanáts-adásom ez: Igyekezted az Soltároknak igaz nótájokat követni. Mert nem tsak tzifraságul tétetnek az Psáltériumba az Kóták. ... az Francziai nótákra rendeltetek s azoktól mi sokakban messze távoztunk, és távozunk hova tovább, inkább inkább, midőn minden régulák nélkül, tsak hallomásból vészszük és adjuk kézről kézre...”¹⁷

A genfi zsoltárok elterjedését végül is egyházszervező zsinatok jóváhagyó határozatai is elősegítették. A görgényi egyházmegyei (1643), majd a szatmári (1646), illetve a szatmárnémeti zsinat (1684) adott szabad utat a református istentiszteleten való használatukra. Az 1664-es unitárius zsinat is elfogadta a Szenczi Molnár-féle zsoltárok használatát az istentiszteleten.¹⁸

A *Zsoltárkönyv* elfogadását jelzi, hogy hamarosan újabb kiadások láttak napvilágot. Az Oppenheimeri Biblia függelékeként 1612-ben Szenczi Molnár Albert újra kiadta, ez alkalommal a Biblia és *Zsoltárkönyv* mellé azonban többek között egy gyülekezeti énekgyűjteményt és egy katekizmust, istentiszteleti rendtartást is csatolt.¹⁹ A genfi zsoltárok magyarföldön először Lőcsén jelentek meg 1635-ben (dallamok nélkül), ami már a magyar

¹⁶ CSOMASZ TÓTH Kálmán: *Adalékok zsoltáréneklésünk történetéhez*. In: BÓDISS Tamás (szerk.): *Hagyomány és haladás*. 478–481. Itt 478.

¹⁷ *Tótfalusi Kis Miklós előjáró beszéde a Soltáros Könyvhöz*. In: *ZSOLTÁR*. IV. évf. 1997. 3. szám. 4–6. Itt 6.

¹⁸ H. HUBERT: *A régi magyar...* 34–35.

¹⁹ PÁLÓCZI: *Szenczi Molnár Albert...* 155.

evangélikusok között való istentiszteleti használatát dokumentálja.²⁰ A *Lőcsei énekeskönyv* mellett a szintén 1635 táján összeírt szertartási anyagot tartalmazó *Eperjesi Graduálba* is lejegyeztek 23 genfi zsoltárt (14 zsoltárdallam), még hozzá harmóniás, Claude Goudimel-féle harmóniás zsoltárokat.²¹ Azt mondhatjuk, hogy 1635-től a genfi zsoltárok Szenczi Molnár fordításában közös protestáns énekkincs részévé váltak. Az evangélikus *Új Zengedező Mennyei Kar* énekeskönyv, mely a gyülekezeti énekekhez külön címlappal szintén közli mind a 150 zsoltárt, így méltatja Szenczi Molnár Albert *Zsoltároskönyvét*: „1607. Molnár Albert a Soltárokat magyar verseknek formájába oentoette az Isten Anyaszentegyházának mondhatatlan javára.”²² A század közepétől megjelent minden protestáns énekeskönyvben megtalálhatók, ezen kívül 1805-ig a teljes gyűjteményt hozzányomtatták a Biblia kiadásaihoz is.

A zsoltárok használata a magyar protestáns istentiszteleten a 16. században tehát nagyfokú gazdagságot mutatott: mintegy százötven éven át a psalmodia, a zsoltárparafrázis és a genfi zsoltárok egyaránt gazdagították a reformált egyházak istentiszteleteit. Sajnálatos módon a református egyházban ez a gazdagság egyre szegényedett, míg nem a 19. század magyar református éneklése szinte teljesen a genfi zsoltárookra, illetve a zsoltárdallamokra szerzett újabb énekekre szorítkozott. A Losontzi István által kiadott *Éneklésben tanító mester* (1752) és Szőnyi Benjámín *Szentek hegedűje* (1762) című kiadványok nagyban hozzájárultak ehhez, hiszen kiadványaikban több zsoltárdallamra énekelhető dicséretet közöltek. Szintén ezekhez a kiadványokhoz köthető, hogy a gyülekezetekben igen leszűkült az ismert zsoltárdallamok száma, hiszen néhány a genfi zsoltár dallamára sok dicséretet, más zsoltárdallamokra sokszor egyetlen dicséretszöveget sem írtak.²³

A *Psalterium Ungaricum* 410. évfordulóján jogos a kérdés: és hol tartunk ma? Milyen jelentősége van a zsoltárnak, és szűkebb értelemben a genfi zsoltároknak a magyar protestáns istentiszteleten? Betölti-e rendeltetését mint énekelt és imádkozott Ige? Bizonys vélemények szerint ennek bizonyos esetekben nem felel meg maradéktalanul, hiszen a genfi zsoltárok szövege olykor olyan szép, költői, de régies kifejezéseket tartalmaz, melyeket a mai gyülekezet nehezen ért, s nehezen tud imádkozva énekelni.

Az istentiszteleteken milyen helyen, milyen liturgikus elemként alkalmazhatók, milyen formában (gondolok itt például többszólamú genfi zsoltárfeldolgozásokra) és milyen gyakorisággal? Egyáltalán tisztázott-e a zsoltárok, s ezen belül konkrétan a genfi zsoltárok

²⁰ CSOMASZ TÓTH Kálmán: *A négyszáz éves genfi zsoltár magyar tanulságai*. In: BÓDISS Tamás (szerk.): *Hagyomány és haladás*. 481–490. Itt 483–484.

²¹ H. HUBERT: *A régi magyar...* 62; FERENCZI Ilona (szerk.): *Graduale Ecclesiae Hungaricae Epperiensis 1635, I.* (Musica Danubiana 9.), MTA Zenetudományi Intézet, Budapest, 1988. 28. valamint 226-227.

²² H. HUBERT: *A régi magyar...* 62.

²³ CSOMASZ TÓTH: *A négyszáz éves genfi zsoltár magyar tanulságai*. 488.

liturgiai helyének és funkciójának kérdése? Megjelenésük idején egyszerűbb volt válaszolni erre a kérdésre. A genfi zsoltárok beépültek az úgynevezett. óprotestáns liturgiába, ahol a liturgikus zsoltározás és a zsoltárparafrázisok mellett kapott helyet, ahol ezeket váltakozva énekelte a gyülekezet és a liturgikus kórus, introituszsoltárként vagy valamely más liturgikus funkcióval. A 16-17. századi graduálokba (például a már említett *Eperjesi Graduál*ba, de az *Öreg Graduál* somorjai példányába) jegyzett teljes egyházi évet átölelő énekrend is tanúskodik erről: ott a *Psalmus* feliratú rubrikánál zsoltárparafrázis és genfi zsoltár is található szép számmal.²⁴ Ez azonban az egyházi év követését, a perikóparend szerinti igehirdetés, vagyis a posztillázás gyakorlatát is feltételezi. Szenczi sem ellenezte ezt a gyakorlatot, hiszen nem is akarta „az előbbeni szokott énekeket” kivenni a hívek kezéből, másrészt ő maga fordította le Scultetus posztillás kötetét.²⁵ A zsoltár, így a genfi zsoltár helyét csakis egy újragondolt istentiszteleten kaphatja meg igazán. Az evangélikus istentiszteleten, a múlt században végbement liturgiai reform óta, már adott a lehetőség a zsoltárok liturgikus funkciójuknak megfelelő alkalmazására. A magyar református istentiszteletre nézve is ki-látásban van egy új liturgia elfogadása, melynek első tervezetében már szépen körvonala-zódik a zsoltárok liturgikus funkciója.

További kérdéseket vetett fel a zenei előadásmód: itt most nem csak a ritmikai, vagy az úgynevezett diézis kérdésére gondolok, hanem a zsoltároknak az istentiszteleten való többszólamú megszólaltatására. Bár Kálvin eleinte csak egyszólamú zsoltáréneklést tudta az istentiszteleten elképzelni, halála után széles körben elterjedt a többszólamú éneklés, melyben a teljes gyülekezet részt vett: tehát nem koncertszerű tételek megszólaltatásáról, hanem a gyülekezet aktív részvételével zajló éneklésről volt szó. Magyar egyhá-zainkban ez a gyakorlat nem tudott maradandóan beépülni. Az *Eperjesi Graduál* után száz évvel Maróthi György életművében találkozhatunk újra az erre irányuló próbálkozásokkal. Maróthi is találkozott svájci tanulmányútja során a gyülekezeti többszólamúság gyakorlatával, s hazatérve megpróbálta meghonosítani ezt a gyakorlatot az 1743-ban megjelent harmóniás, azaz többszólamú zsoltárgyűjteményével.²⁶ Korai halála miatt azonban ez nem sikerült. Ma már számos példa igazolja, hogy a liturgikus kórus, gyülekezet és orgona vagy akár más hangszerek váltakozó éneklése milyen nagy mértékben gazdagíthatja és felpozsztíthati az istentiszteletet. Ehhez azonban tudatosítani kell a gyülekezettel és annak énekkarával is, hogy a kórus éneklése nem azért kell zeneileg színvonalas legyen, mintha egyszerű színpadi szereplésről lenne szó, hanem azért kell a legjobbat és legszebbet nyújtani az énekkarnak is, mert éneklése szolgálat, énekelte igehirdetés.

²⁴ BÓDISS Tamás: *A zsoltár a református gyülekezeti éneklésben és egyházzenében*, 272.

²⁵ FEKETE Csaba: *Perikóparend a Spáczai graduálban 1619 tájáról*. In: *Magyar Egyházzene* VI. évf. 1998/1999, 2. szám. 239–250. Itt 247.

²⁶ MARÓTHI György, *A Soltároknak Négyes Nótájik*, Debrecen, 1743.

Az itt taglalt kérdések valójában még mindig tisztázásra várnak. Addig is, amíg megnyugtató megoldás születik, néhány egymáshoz kapcsolódó apró részletre hívnám fel a figyelmet.

1. Mikor, milyen genfi zsoltárt énekeljünk? Szenczi Molnár Albert *Zsoltároskönyvének* kiadói előszava 1806-ig közölt egy olyan zsoltárjegyzéket, melyben a különböző istentiszteleti alkalmakra, az egyházi év egyes ünnepeire javasol az alkalomhoz illeszkedő zsoltárokat. Így találunk ebben az énekrendben reggeli, illetve esti éneklésre, adventre, karácsonyra, virágvasárnapra, de úrvacsoravételre és úrvacsoravétel utánra javasolt zsoltárokat. Hasonló tartalmú, némileg átalakított táblázatot közölt Csomasz Tóth Kálmán is a *Dicsérvételek az Urat!* című könyvében. Itt már pl. a reformációra is javasol zsoltárokat.²⁷ A 2000-es évek közepén Bódis Tamás is összeállított egy, immár nem csak a genfi zsoltárokra, hanem a teljes magyar református énekeskönyv anyagára tekintő énekrendet, mely a világhálón is elérhető. Ebben az énekrendben is jól kirajzolódik a perikóparendek introituszsoltárainak szerepe az istentiszteleten.²⁸

2. Talán segíthet abban, hogy ismét megkedveljünk egy-egy szép genfi zsoltárdallamot, ha megismerünk egy, a dallamára írt új, a mai ember életérzéseit megfogalmazó dicséretet. A református Generális Konvent Liturgiai és Himnológiai Bizottsága immár két előkészítő kötetet is kiadott, melyben egy új református énekeskönyv tervezett énekanyagát közölték.²⁹ Ezekben a kiadványokban is találunk genfi zsoltárok dallamaira írt új dicséreteket.

3. Jelenleg a legnagyobb kihívás, hogy meg lehet-e szeretetni a genfi zsoltárokat az ifjúsággal. Ha az éneklés élmény lesz, akkor nagyobb esély van erre. A lelkes, énekkart, az ifjúság csoportját is bevonó váltakozó éneklés jó lehetőség arra, hogy a gyülekezeti éneklés élmény legyen. De ne engedjük át a „dicsőítés” jelzőt kizárólag a karizmatikus mozgalmak mantraszerű egy versszakos énekeinek. A hagyományos gyülekezeti énekek, a genfi zsoltárok is lehetnek dicsőítő énekek, bár tematikájuk szerint sokkal gazdagabb énekkincsről van szó. Alternatív megoldás a genfi zsoltárok felfrissítésére, hogy azokat ne a hagyományos harmonizálással, hanem merészebb, modernebb hangzással vezesse az orgonista, vagy modernebb, akár pop-jazz feldolgozásban énekelje az énekkar. A németországi Református Egyházkerület

²⁷ CSOMASZ TÓTH Kálmán: *Dicsérvételek az Urat. Tudnivalók énekeinkről a református egyház iskolái és a hittanoktatás számára.* Kálvin Kiadó, Budapest, 1995. 8–9.

²⁸ BÓDISS Tamás: *Énekrend javaslat református istentiszteletek számára*, http://honlap.parokia.hu/data/attachments/2012/12/12/ref_enekrend.pdf (2018. szeptember 4.)

²⁹ *Lélekkel és értelemmel. A magyar református énekeskönyv megújulásának alapelvei, példatárral.* Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 2016; *Lélekkel és értelemmel. Az új református énekeskönyv előkészítő füzetek. II.* Kiadja a Magyar Református Egyház, Budapest, 2018.

éppen ezzel a céllal rendelte meg a berlini egyházzenesztől, Michael Schütz zeneszerzőtől genfi zsoltárok pop-jazz feldolgozását. A 2012-ben megjelent kiadvány több kötetben jelent meg: orgonaletét, énekkari letét, fúvószenekari letét, valamint rock-band számára írt letét, melyek tetszés szerint kombinálhatók.³⁰ Ezek a feldolgozások vagy hasonló próbálkozások közelebb hozhatják a régi énekeket az új nemzedékhez is. Amennyiben azonban használjuk ezeket az új feldolgozásokat, kíváncsú lenné a Szenczi-féle zsoltárszövegek óvatos revideálása is, hogy az új hangzáshoz mai nyelvezetű, közérthető szöveg társuljon. Ez természetesen újabb kihívást jelent.

A fenti énekrendek felhasználása, a gyülekezet és énekkar istentiszteleti éneklésének megtervezése, új orgonaletétek vagy énekkari feldolgozások mind előmozdíthatják, hogy az énekeskönyvek genfi zsoltárai közül ne csak néhányat, hanem egyre többet szívesen énekeljen a gyülekezet. Hiszen mint minden örökség, a *Zsoltárok könyve* is csak akkor válik valóban sajátunkká, ha azt birtokba is vesszük, ha élünk vele: jelen esetben a magyarul énekelve és imádkozva hirdethető versbe szedett Igével.

A Szenczi-zsoltárok lényegéről, istentiszteleti szerepéről összefoglalóan ír Csomasz Tóth Kálmán. Helyzetdiagnózisa ötven év távlatából is időszerű, és a *Psalterium Ungaricum* 410 éves évfordulóját követően is még mindig megszívlelendő:

„Szenczi Molnár Albert zsoltárfordítása nem közvetlen írott ige, tehát nem kánon és nem érinthetetlen, de lényegében pótolhatatlan. Nemcsak történeti-hagyományi értéke, irodalmi és irodalom-alatti, szinte hasonlíthatatlan hatása, hanem készítőjének nagy és hitben megszentelt költői ereje, a benne kifejezett hit minősége és intenzitása is olyan, ma is élő értékke teszi, amelyet szemmiféle más zsoltárverzióval nem lehetne helyettesíteni. De éppen ezért kötelessége a mai nemzedéknek az, hogy ott és amennyiben ennek a páratlan értéknek megőrzése, élő és ható voltának biztosítása megköveteli, gondos és alázatos restauráló munkával olyan igazításokat végezzen rajta, amelyek a lényeges szépséget nem érintik, sőt a múltó, vagy elavuló részek lehántásával és helyreigazításával felfrissítik, hangsúlyozzák és kiemelik. Egy-két beteg fog betömése, sőt, ha kell, kihúzása az egész fogsort, esetleg magát az embert mentheti meg.”³¹

³⁰ SCHÜTZ, Michael – HOOGLAND, Helga: *Sein Lob wird euch entflammen. Psalmmelodien der Reformation populär arrangiert für Bläser, Band, Chor, Orgel*. Evangelisch-reformierte Kirche, ISMN 979-0-9000062-0-2.

³¹ CSOMASZ TÓTH: *A református gyülekezeti éneklés*. 222.

Irodalom

- BÓDISS Tamás: *A zsoltár a református gyülekezeti éneklésben és egyházzeneben*. In: Magyar Egyházzene, IX. évf., 2001/2002, 2. szám. 67–274.
- BÓDISS Tamás: *Énekkend javaslat református istentiszteletek számára*, http://honlap.parokia.hu/data/attachments/2012/12/12/ref_enekkend.pdf (2018. szeptember 4.)
- BÓDISS Tamás: *A genfi zsoltárok zenei kérdései, különösképpen a sorkapcsolatok terén*. In: Magyar Egyházzene, XXIII. évf., 2015/2016, 2. szám. 157–162.
- CSOMASZ TÓTH Kálmán: *A református gyülekezeti éneklés. Útmutató és adattár a próba-énekeskönyvhöz*. (Református Egyházi Könyvtár XXV.) A Magyar Református Egyház Kiadása, Budapest, 1950.
- CSOMASZ TÓTH Kálmán: *Dicsérvételek az Urat. Tudnivalók énekeinkről a református egyház iskolái és a hittanoktatás számára*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1995.
- CSOMASZ TÓTH Kálmán: *Négyszáz év halhatatlanság. Szenczi Molnár Albert születésének évfordulója*. In: BÓDISS Tamás (szerk.): *Hagyomány és haladás. Csomasz Tóth Kálmán válogatott írásai születésének 100. évfordulójára*. Cantio Bt., Budapest, 2003. 426–436.
- CSOMASZ TÓTH Kálmán: *Adalékok zsoltáréneklésünk történetéhez*, In: BÓDISS Tamás (szerk.): *Hagyomány és haladás. Csomasz Tóth Kálmán válogatott írásai születésének 100. évfordulójára*. Cantio Bt., Budapest, 2003. 478–481.
- CSOMASZ TÓTH Kálmán, *A négyszáz éves genfi zsoltár magyar tanulságai*. In: BÓDISS Tamás (szerk.): *Hagyomány és haladás. Csomasz Tóth Kálmán válogatott írásai születésének 100. évfordulójára*. Cantio Bt., Budapest, 2003. 481–490.
- FEKETE Csaba: *Perikóparend a Spáczai graduálban 1619 tájáról*. In: Magyar Egyházzene, VI. évf. 1998/1999, 2. szám. 239–250.
- FERENCZI Ilona (szerk.): *Graduale Ecclesiae Hungaricae Epperiensis 1635, I. (Musica Danubiana 9.)* MTA Zenetudományi Intézet, Budapest, 1988.
- H. HUBERT Gabriella: *A régi magyar gyülekezeti ének*. Universitas Könyvkiadó, Budapest, 2004.
- HAFENSCHER Károly: *Zsoltárok az evangélikus istentiszteleten*. In: Magyar Egyházzene, IX. évf., 2001/2002, 2. szám. 255–258.
- KÁLVIN János előszava. In: *Psalterium Ungaricum*. Szenczi Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. A Magyarországi Református Egyház Zsinata, Budapest, 2003. 8–9.

- Lélekkel és értelemmel. A magyar református énekeskönyv megújulásának alapelvei, példatár-
ral.* Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest,
2016.
- Lélekkel és értelemmel. Az új református énekeskönyv előkészítő füzet. II.* Kiadja a Magyar
Református Egyház, Budapest, 2018.
- PÁLÓCZI Krisztina: Szenczi Molnár Albert zsoltárkönyvének újabb kiadása a Nemzeti
Könyvtár sorozatban. In: Magyar Egyházzene, XXIII. évf., 2015/2016, 2. szám.
155–156.
- SCHULZ, Frieder: Zsoltáréneklés a lutheránus gyülekezetben. In: Magyar Egyházzene, I.
évf., 1993/1994, 3.szám. 282–300.
- SCHÜTZ, Michael – HOOGLAND, Helga: *Sein Lob wird euch entflammen. Psalmmelodien
der Reformation populär arrangiert für Bläser, Band, Chor, Orgel.* Evangelisch-
reformierte Kirche, ISMN 979-0-9000062-0-2.
- Tótfalusi Kis Miklós előjáró beszéde a Soltáros Könyvhöz. In: Zsoltár, IV. évf. 1997, 3.
szám, 4–6.

Lukács Olga:¹

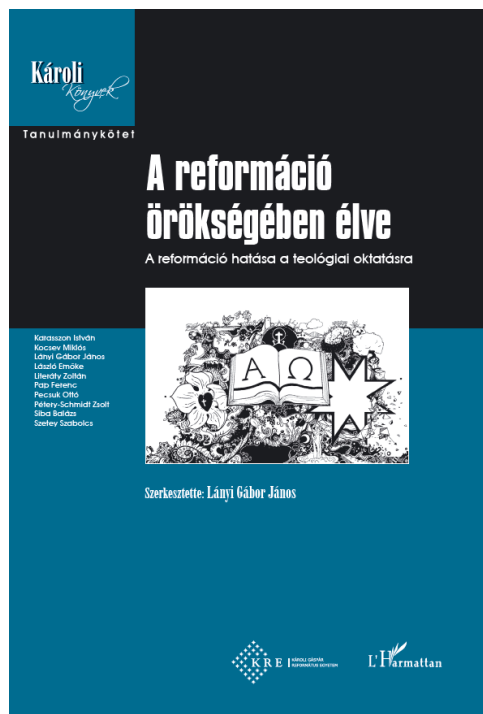
A reformáció örökségében élve. A reformáció hatása a teológiai oktatásra.

Szerkesztette: Lányi Gábor János. Kiadja a Károli Gáspár Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2018. ISBN 978-963-414-462-5. 138. oldal

A Budapesti Károli Református Egyetem Hittudományi Karán a reformáció 500. évforduló tiszteletére szervezett konferencia tanulmánykötetének mottója is lehetne a dr. Bogárdi Szabó István püspök igei köszöntőjében megfogalmazott kijelentés: „Ha valamit meg kell tanulnunk a reformációból, akkor az éppen az, hogy egy tapodt at sem előrébb lépni, ha a múltat rózsaszín szemüvegén át nézzük; és az 500. évfordulón eléggé megkísért ez.”

Kocsev Miklós dékán pedig köszöntőjében rámutatott, hogy a reformáció szellemi örökségében nagyszerű lehetőséget lát, amely éltető, előbbre visz és ebből az örökségből a következő nemzedékek is élni fognak. Az oktatókon (is) múlik, hogyan adják át az örökséget, hogy azok jó impulzusokat eredményezzenek.

A tanulmánykötet tíz szerzője e „leckét jól megtanulva” veti papírra objektíven a reformáció hagyatékával kapcsolatosan megfogalmazott téziseit.



¹ Egyetemi előadótanár, dékán. BBTE Református Tanárképző Kar. lukacso@yahoo.de.

A kötet szerzői „végig sétálnak” a múlton, érzékeltetik a jelen feszültségét, dinamikáját, megosztottságát, de kíváncsiakká teszik az olvasót a hogyan tovább kérdésre, illetve arra, hogy milyen kihívásoknak kell eleget tenniük napjainkban a reformáció által létrejött egyházaknak. A tematikákból kiindulva, Lányi Gábor János a kötetet nagyon sokatmondóan, frappánsan, négybe taglalja: a.) *Visszatekintés*, b.) *Betekintés*, c.) *Kitekintés*, d.) *Előrettekintés* címmel.

A „*Visszatekintés*” fejezetbe három tanulmányt sorol be a szerkesztő:

Karasszon István: *A Genfi Akadémia megalapítása* című tanulmányában áttekintést ad az akadémia megalapítása körülményéről 1536-tól, rámutatva arra, hogy a kezdeti 40 diákról 1564-ben – Kálvin halála évében – a hallgatók száma elérte az 1500-at. A szerző személyes kutatásait is beleszővi a tanulmányba, főleg amikor Sebastian Castellio (1515-1563) genfi tanár tevékenységét mutatja be, kiemelve azokat a feszültségeket, amelyek közte és Kálvin között alakultak ki. Castellio az Énekek énekével kapcsolatosan azt tanította, hogy az kizárólag szerelmi költészet. A következő Castellio-Kálvin incidens a Servét-per miatt bontakozott ki. Karasszon István kifejti az okokat, amiért Castellionak még Bázel is el kellett hagynia. Castellio a *De haereticis, an sint persequendi* – könyvében az egyházatyákra alapozva kifejti, hogy nem kell üldözni a heretikusokat. Az inszINUÁCIÓ mindenki számára egyértelmű.

Pap Ferenc: *Istentiszteleti bibliaolvasási hagyományok a reformáció korában*. A szerző abból a tézisből indul ki, hogy „Az Írás olvasása, azaz hirdetése nélkül nincs istentisztelet, liturgia. A felolvasás szent pillanat: Isten beszéde szólal meg, nyílhat meg a Szentlélek által mindannyiunk számára, minden alkalommal.” (23.). A rövid liturgiátörténeti áttekintést követően megállapítja, hogy a bibliaolvasási gyakorlat a nyugati egyház liturgikus gyakorlatából ered. Rámutat a lectio continua és /vagy perikóparend kettősségére, amelyet sok esetben ellentétként értelmez a teológiai és az egyházi közgondolkodás. Pap Ferenc felvázolja Luther, Zwingli és Kálvin által gyakorolt liturgikus örökség lényeges elemeit, majd rátér a magyar óprotestáns ill. korai protestáns istentiszteleteken gyakorolt perikóparend értelmezésére. Kiemeli, hogy a posztillázás nem jelentett évenkénti ismétlődő egysíkúságot, mivel a kötött rend mellett, a folytatólagos bibliaolvasás alapján a prédikációt is gyakorolták. A napjaink bibliaolvasási gyakorlatáról pedig megállapítja, hogy mind időben, mind jelentőségében látványosan csökkent az elmúlt évtizedekben.

Pecsuk Ottó: *A reformátorok bibliafordítói elvei*. „A 16. században Erasmus fellépését követően a reformációval egyszerre zajlott a latin nyelvű bibliafordítások reneszánsza”, írja. (35.o). A tanulmány három bibliafordítást mutat be: Luther fordítását, a Vizsolyi Bibliát és King James Bibliáját. A bibliafordítások körülményének és fordításelmélet kérdéseinek felvázolását követően megállapítja, hogy nincs olyan egységes bibliafordítói elv, amelyet

általában vallottak volna a reformátorok, és elsődlegesnek tekintették az eredeti héber és görög szöveghez való visszatérést és az alapos filológiai és teológiai felkészültséget.

Betekintés című fejezetben szintén három tanulmány található.

Lányi Gábor János: *A reformáció interpretációi- a reformáció ünneplésének története.* A tanulmány összefoglalja a reformáció európai jubileumi ünneplését az elmúlt 500 évben. Rögtön az 1517. október 31-i eseményekkel kezd, kiemelve a történelmi pillanat jelentőségét, azonban azt is megtudhatja az olvasó, hogy az első században a jelenet, maguk a tételek, - a 95 tétel kiszögezése, - nem játszottak fontos szerepet a protestáns történelmi emlékezetben. A reformáció első százéves ünneplését a reformátusok szorgalmazták. „V. Frigyes az 1608-ban megalakult Protestáns Unió megerősítésére akarta felhasználni a 100 éves jubileumot.” (52.o.) A második százéves jubileumra 1717-ben még mindig a konfesszionalista felhangok nyomták rá a bélyeget, a harmincéves háború visszhangjaként erőteljes volt az ünneplés antikatolikus színezete. A jubileumok sorában a 300 éves jubileum jelentette a fordulópontot, - írja Lányi Gábor. A felvilágosodás eszmei hatására a reformációra úgy tekintettek mint a modernitás és a polgári szabadságjogok irányába tett mozgalomra. Az 1917-es évforduló a háború miatt, valamint Luther megítélése is törést eredményezett. A szerző tárgyilagosan ecseteli a Luther körül kialakult polémiát, s nyitva hagyja a kérdést, hogy milyen lesz a 2017-es jubileum emlékezetkultúrája.

Literáty Zoltán: *A homiletika reformatori öröksége a magyar prédikáló egyházban ma.* A tanulmány rámutat a 16. századi homiletikai paradigmaváltás egyik legjelentősebb okára, nevezetesen, hogy a prédikáció is váljon alkalmazott beszéddé, amely képes az emberi egzisztenciára, az egyénre hatni. A reformátorok szerint minden öncélú teológia messze áll a Biblia normáitól, s ezzel a felismeréssel visszatért az ösgyülekezeti normákhoz. A szerző áttekintést nyújt Erasmus igehirdetés tanának rendszeréről, aki az igehirdetést részben prófétálásnak nevezi. Erasmus a prédikáció szó kifejezésére a *concio*-t használja, amely lényegében a homiletikai paradigmaváltást is jelentette. Kálvinra is kitér a szerző, kiemelve, hogy számára az igehirdetés célja, hogy a „hallgatókat a megszentelődés útján vezesse végig az Isten Igéjének való engedelmeskedés által.” (67.o.)

Szetey Szabolcs: *Korszakváltás-e a reformáció a prédikálás történetében?- Megfontolások a prédikálás nyelvéről és a prédikációtípusokról.* A szerző a köztudatban elterjedt néhány részlegesen téves állításokat szeretne érvekkel megcáfolni, új alapokra helyezni. Pl. a reformáció az igehirdetést tette az istentisztelet középpontjává. Abból a hipotézisből indul ki, hogy „a reformáció (újra) az ígét tette az istentisztelet középpontjává, amelyből az igehirdetés jelentősége is fakad.” (71.o.) Ezzel kapcsolatosan rögtön megfogalmazza: Ige nélkül nincs igehirdetés. Ugyanígy megcáfolja azt az általános tételmondatot, hogy a reformációval együtt jelent meg az anyanyelvű igehirdetés. Rámutat, hogy nem az anyanyelvű igehirdetésről van szó, hanem az anyanyelvű részleges vagy teljes Szentírás-fordításról. A reformáció előtti századokban is folyt magyar prédikálás, vagy avatott tolmácsok

fordították a beszédet. Több forrásra alapozott példával mutatja be, hogy miként is történt a korai századokban magyar nyelven az igehirdetés. Felteszi az olvasó számára a kérdést, hogy Korszakváltás-e a reformáció a prédikálás történetében? Eszmefuttatását azzal fejezi be, hogy nem a prédikációs forma volt új, hanem a tartalom. A Szentírást magyarázták és nem mást.

Két tanulmány summázza a *Kitekintés* című fejezetet.

László Emőke: *Augustinus, Kálvin és a Dordrecht-i Kánonok*. A tanulmányban a szerző rámutat arra, hogy nem tekinthetjük egyedül Kálvint a 17. század eleji református teológia forrásának. Ezt a Dordrecht-i zsinat vitájával támasztja alá, tételekkel részletesen bemutatja, hogy Augustinus hatása egyértelmű. Augustinus tanításának súlya még erőteljesebbé vált, annál is inkább, mivel a remonstránsok tanításában sokan a semipelágiánus eretnekség továbbélését látták. Kálvin tanítása fontos volt a korabeli reformatori teológiában, de nem kizárólagos, abban a korban, amikor számos kérdésben a református teológiai tradíció egységes volt. A szerző rámutat, hogy nem teljes az összhang Kálvin és a Dordrecht-i Kánonok között, mivel pl. a predestináció-tan főleg halálát követően vált releváns problémává. Ebben a kérdésben Beza rendszere és tanítása gyakorolhatott jelentősebb hatást a teológiai gondolkodásmódra. A Kánon szövege viszont Vermigli, Zanchis és Perkins írásaival is összhangot mutat.

Péter-Schmidt Zsolt: *A szuverenitás Carl Schmitt politikai teológiájában és Dániel könyvének 7. részében*. A szerző a szuverenitás fogalmát úgy vizsgálja, mint ami összekötheti a politikai és teológiai szuverenitásról alkotott világképet. A politikai és teológiai szuverenitás egyáltalán nincs messze egymástól, a két látszólagos szakadék áthidalása is megtehető különösebb önkény nélkül, főleg abban a helyzetben, ha olyan oldalról közelítünk, ahol kölcsönös nyitottság van a másik irányba. A teológiai szuverenitás problémáját Dániel könyvének apokaliptikus látomásán keresztül közelíti meg, amely meglátása szerint, - és Carl Schmitt nyomán, - egyszerre rendelkezik teológiai és politikai jelentőséggel. Carl Schmitt a következőképpen fogalmazza meg a szuverenitást „A szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.” (98.o.) A kivételes állapot idején ki a jogosult arra, hogy a megzavart rendet helyreállítsa?

Az *Előretéki* fejezetet is két tanulmány téziseivel, gyakorlati problémafelvetésével tárja az olvasó elé.

Kocsev Miklós: *Gyakorlati teológiai megfontolások a reformáció tükrében a jövő érdekében*. A szerző a teológiai gyakorlatból kiinduló problémákra keresi frappáns módon a választ, úgy hogy néhány szempont egyértelműsítése miatt visszatekint, de olyan formában, hogy a történelmi adatok bemutatásával párhuzamosan az új utak lehetőségét is felméri. Olyan kérdésekre keresi a választ mint: hol találja magát a jelenkori egyház? (Kizárólag egyház alatt a Magyarországi Református Egyházat érti.) Van-e, ami maradandó? Milyen legyen a jövő teológiai alapállása - a jövő nemzedék fókuszpontjai? Milyen legyen

a teológia? A kérdések aprólékos megválaszolása után, megfogalmazza álláspontját: legyen a teológia publikus, dialógusorientált, integráló és speciális, valamint inspiráló és próbáljon meg nyitott maradni. A jövő nemzedék számára pedig mintegy programot kínál az egyetemes életértelem keresésre és „mivel az emberek nagy része nem tart igényt a hagyományos és megszokott történelmi egyházi formákra, állandó közösségekre. Nem közösség,- hanem kapcsolatigénye van....Olyan kapcsolatokra, ahol hozzá hasonló módon az élet értelmét kereső emberekként vannak jelen mások is.” (121.o) Mindez nem egy zárt, „lombik teológia” keretében valósulhat meg, hanem nyitottnak kell lennie az interdiszciplinaritásra és teret garantálnia a különböző viszonyulási szempontoknak és együttműködő lelki irányzatoknak.

Siba Balázs: *Spiritualitás és teológia- a személyes hitbeli tapasztalat helye a teológiai képzésben.* Abból a tételmondatból indul ki a szerző, hogy az egyház tartózkodik a spiritualitástól, annak ellenére, hogy a keresztyén spiritualitás lényegét tekintve Isten jelenlétének megélését jelenti. Rámutat, hogy az egyház félelme két okból is adódik: az egyik a nagyon egyéni megközelítés, amely túlságosan szubjektív irányú, míg a másik ok a félelemre, a társadalmunkat, korunkat átható spirituális nyitottságából adódik. „A teológiai képzés feladata éppen a mezoszintű reflexióban van: segítse az egyént hívőként megélni istenkapcsolatát.” (127.o.) Egy részletes történelmi előzmény, valamint Pazmino teológiaszervezési koncepciójának bemutatása után, felvázolja azt a képzést, amelyet a Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Kara indít be, amely keretében ötvöződik a spiritualitás és a misszió.

A konferencia előadói nem a múltba nézés, hanem a jövőbe mutató lehetőségét is keresték: az örökség hagyást, a hídépítést a múlt és a jövő között, amelyen haladva átadhatják gazdag kulturális és hitbeli értékeinket a következő nemzedéknek. Hogy emberi hálával dicsőítve Istent a reformációban kapott mérhetetlen ajándékokért, gazdagíthassák e teremtet világot.

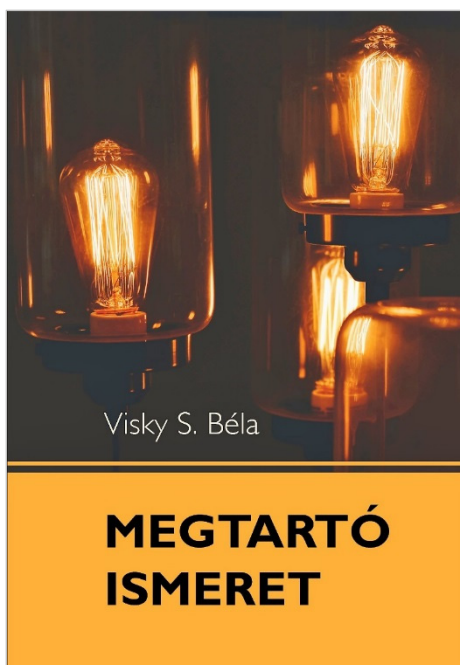
Lányi Gábor János szerkesztésében megjelent kötetet minden teológia iránt érdeklődő figyelmébe ajánlom és az oktatóknak, akik könyvészeti csemegének „előírhatják” a hallgatóknak.

Nagy Alpár Csaba:¹

Visky Sándor Béla: Megtartó ismeret
Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület Kolozsvár, 2018.
ISBN 978-606-8850-13-9. 413 oldal.

Nagy megtiszteltetés és öröm ismer-
tetőt írni arról a könyvről, aminek születésé-
nél szaklektorként magam is jelen voltam, én
olvastam el először a szövegeket, és tettem
javaslatokat. Sok javaslatot nem kellett ten-
nem, annyira kiforrottan született a szöveg.
A könyv címe: Megtartó ismeret arra emlé-
keztet minket, amikor az alpinisták között
az előmászó először mászik fel a pályán,
hogy fentről biztosítsa az utána érkező tár-
sait. Hasonlóképpen ment fel Krisztus is
előttünk a mennybe, hogy megtartó remény-
séget adjon, ahogyan azt a Zsidókhöz írt le-
vélben van megfogalmazva, „amely biztos és
erős horgonya lelkünknek, és beljebb hatol a
kárpitnál, ahova útnyitóul bement értünk
Jézus” (Zsid 6,19-20a). Nekünk csak az a
feladatunk, hogy a reménységnek ebbe a kö-
telébe kapaszkodjunk, hogy megtartassunk.
Kérdés, hogy milyen szellemi, spirituális és
érzelmi-értelmi folyamatok mennek végbe

akkor, amikor az ember úgy dönt, hogy ezt a kötelet megragadja, hogy kötődni akar a
megtartóhoz. Kétségtelen, hogy ennek van egy kognitív oldala is, és külön örömet jelent,
hogy ennek megfogalmazását és megírását Visky Béla vállalta el. Nehéz helyzetben va-
gyok, amikor ezt a könyvet értékelem, mert tizedesnek érzem magam, akinek tábornoka
stratégiáját kell elemeznie. Olyan volt Visky Béla feladata, mint amikor a dzsungelben
járó expedíció előőrse bozótívágókéssel vágja a liánok, páfrányok és levelek kuszaságában
az ösvényt, amin a teherhordók, és az expedíció kutatói végig mehetnek. Az információ-
áradat egyre kuszább, egymásnak ellentmondó elemzések, elméletek, kutatások és prófé-
ciák között kell rendet vágni, és Visky Bélának ez – legalábbis az említett témákat illetően



¹ Egyetemi adjunktus. BBTE Református Tanárképző Kar. alparka@gmail.com

– sikerült. Nagyon nehéz témákhoz nyúlt, és közben úgy tette ezt, hogy nem a szokványos közhelyeket olvassuk. Érdemes a stílusát is említeni, mert nagyon olvasmányos, emberközeli és magával ragadó, ugyanakkor páratlanul irodalmi is. Nagyon kevesen fogalmaznak ilyen elokvenciával – főleg szakirodalomban –, ahogyan Visky Béla teszi. Nem szabad elfelejteni, hogy nagyon sok filozófiai terminussal operál, olyan kifejezésekkel, amiket eredeti nyelven is nehéz behatárolni, hát még kellő formában magyarul megfogalmazni, mégis, amikor ezeket a szövegeket olvassuk, az az érzésünk, mintha csak mesét olvasnánk: tud mesélni, emberközeli szavakat használ, stílusában van valami gördülékenység, és valami páratlanul magyaros, ízes forma. Nem riad vissza az irodalmi képektől sem, azokat megfelelő helyzetben tudja használni.

A könyv megírásának célja kézikönyvet, vademecumot készíteni az erdélyi presbiterek számára, amelyben ennek segítségével arra legyenek képesek, hogy maguk is tudjanak bizonyos kérdésekre egyenes, kerek válaszokat megfogalmazni. Túlságosan lelkészközpontú a református egyház, állapítja meg egy ponton a szerző, és maga a könyv célja az, hogy ne csak a lelkészekről várjunk válaszokat, ne ők legyenek a mindentudók a gyülekezetben, akik mindenhez „is” értenek, hanem a presbiterek is legyenek felkészült munkatársak. A kötet 52 apró esszét tartalmaz, amelyek sorra vesznek aktuális kérdéseket. Első része Makkai Sándor Öntudatos kálvinizmus c. művére épül, azt ismerteti, ezután a szerző két nagy témakörbe csoportosítva áttér a saját gondolataira aktuális kérdésekről: Test-Lélek-Család, Tudomány-Vallás-Társadalom. Tabukérdések vannak itt, nem könnyűek, és a szerző nem ken el semmit. Nem arról szólnak a szövegek, hogy az emberek a vétkeikben, gyengeségeikben, gyarlóságaikban megnyugodjanak, valaki megsimogassa őket, hogy minden rendben van: jól élsz úgy, ahogy élsz. Sokkal inkább prófétai őszinteséggel mond ki dolgokat, tesz fel nehéz és szembesülésre kényszerítő kérdéseket, de ez az őszinteség nem bántó, tapintatlan vagy sértő, nem kioktatás, nem krajcáros erkölcsszónoklat, nem ítélezés, de nem is jóváhagyása az ember addigi életének. És közben sugárzik belőlük egy nagyon erős empátia az emberi gyengeséggel, krízishelyzetekkel meg nyomorúsággal szemben, és elmondható az is, hogy nagyon sok dolog, amiről ír, feltehetően személyes tapasztalából következik, mert valószínű, hogy ezeket a krízishelyzeteket részben maga is megélte, és az ott született reflexiói vannak itt írásba foglalva.

A könyv kiadása előtt megfogalmazott lektori véleményemben határozottan közöltem, hogy ilyen szöveg a Kárpát-medencében kevés születik és ritkán, és nagy megtiszteltetés, hogy ezt az Erdélyi Református Egyházkerület adta ki, és meg vagyok győződve, hogy akármelyik nagy magyarországi keresztyén kiadó kapott volna ezen a szövegen.

Mindössze két szövegrészletet ismertetnék a kötetből, amiben a fent említett jellemzők mind érzékelhetők. Az első arról a szenvedésről szól, amit az emberekben való csalódás okoz:

„Egy emberben való csalódás, akiben feltétel nélkül megbíztunk, olyan a léleknek, mint egy falura vetett atombomba. Falut mondok, nem nagyvárost, nem országot. Itt semmi sem marad érintetlen: mindent szétrepeszt, felperzsel, szétolvaszt a gyilkos, sötétten villódzó, luciferi erő; egy ösvény, egy ház, egy kapukilincs, egy madár, egy kutyaól sem

marad épségben, egyetlen patak, egyetlen fűszál sem. Nincs többé emberi fogódzó. Akire felnéztem, akihez odabújtam, akire támaszkodtam, akiben elrejtőztem – meghalt. Így elveszíteni valakit kegyetlenebb, mint tisztességben elkísérni utolsó útjára. „Ne higgyetek a barátoknak, ne bízzatok a jó ismerősben, még asszonyod előtt is, akit magadhoz ölelsz, vigyázz, hogy mit mondasz!” (Mik 7,5) Ha benne sem, ktiben bízhatok akkor? De bizalom nélkül hogyan lehet még élni egyáltalán? (206-207. o.)

A második az öngyilkosság kérdését vizsgálja:

„Ha valakinek a bűn fullánkjaival mérgező halál már egyszer is az arcába lehelt, az tudja: olyankor az alvilág kénköves bűzétől elakad a lélegzet, görcsbe rándul a torok, és minden egyéb lehetetlenség közül leginkább énekelni lehetetlen. Mert énekelni csak szabadon lehet igazán, lakodalmi dalt éppúgy, mint siratóéneket. Ha szívből éneklünk, azt már nem is mi tesszük: a szabadság énekel bennünk. Babilonban viszont szolgaság van; tehát hegedűiket a fűzfákra akasztják a foglyok. Hegedűiket igen – de magukat soha. Mert aki a Szabadítóra vár, az nem akar mindenáron a maga szabadítója lenni. A babiloni foglyok egyik 20. századi utódja pedig, a lélekgyógyász Viktor E. Frankl arról ír, hogy a koncentrációs táborban, melynek szögesdrót kerítésébe magasfeszültségű áramot vezettek, gyakran felmerült a szabadulást hozó öngyilkosság kísértése. De voltak, akik erről másképp gondolkoztak. „Az Auschwitzban eltöltött első estén, közvetlenül elalvás előtt, saját döntési lehetőségemről lemondva sorsomat egy másik kéz irányítására bízam, s fogadalmat tettem, hogy »nem megyek neki a drótnak«.”

Egy ismert sláger szerint „az író dolga, hogy meséljen, de igazat mondani, ne féljen”. Visky Béla úgy ír az igazságról, egészen pontosa arról, aki maga az igazság, hogy nem riad vissza a meséléstől, attól, hogy minden tudását, amit páratlanul nagy olvasottsága hozott neki úgy szintetizálja, hogy úgy érezzük, be tudunk lépni az evangélium világába.

Szabó Tünde¹:

Joachim Bauer: „A testünk nem felejt – Kapcsolataink és életmódunk hatásai génjeink és idegrendszerünk működésére”
Ursus Libris, Budapest, 2011, ISBN: 9789639718395. 264 oldal.

Lelkipásztori, segítői munkánkban nagy kihívás az, hogy hogyan látjuk mi, segítők, az embert. Azt, akivel dolgozunk, akit tanítunk, segítünk, hitre vezetünk. Mint a lelkek pásztorai hajlamosak vagyunk, nagyrészt, illetve csak a lelki dolgokra fókuszálni. A társadalmi szféra, a társtudományokban az emberért munkálkodó kollégáink a lelki, hitbeli kérdésekre választ kereső, az Istent kereső embert hozzánk küldik. Mert mi a lélekkel foglalkozunk. Az egyháztagjaink is sokszor kifejezik azon igényüket, véleményüket, hogy a lelkész a lelki dolgokkal foglalkozkodjon. Sok év szolgálat után, az a veszély fenyegeti a lelkipásztort, hogy ő maga is csak erre fókuszál, és csak lelkileg pásztorolja a reábízottakat. Meggyőződésünk, és ez igaz is, hogy a testi dolgok ismerete, az emberi test gyógyítása nem a mi szakterületünk. Pedig rengeteg tudományos bizonyíték van arra, hogy a lélek és a test működése elválaszthatatlan egymástól. A kettő egyensúlya az emberi lét egyensúlyát adja. Ha az egyik rész beteg, károsítja a másikat. Ha az egyikre figyelünk, figyelniünk kell a másik pólusra is. Világosan tanít erről Pál is az 1Kor 6,19-ben.

A testünk nem felejt című könyvet azért ajánlanám „lelki területen segítő szakembereknek” hogy kicsit bepillantást nyertünk abba a tudományosan bizonyított ténybe, hogy az emberi létünk „otthona” a biológiai test, egy olyan mennyei ajándék, génállományával együtt, melyet tudatosan szeretnünk és ápolnunk kell. Úgy viseljünk gondot a lelki emberre, hogy tudatában legyünk annak, hogy az ember nemcsak pszichológiai, hanem biológiai valóság is.



¹ Doktorandus, BBTE Református Tanárképző Kar. gallneszabotunde@yahoo.com

A szerző, Joachim Bauer német molekuláris biológus, neurobiológus, továbbá belgyógyász, pszichiáter és pszichoszomatikus orvos szakvizsgákkal rendelkező orvos. A Freiburgi Egyetemen tanít, pszicho-neuroimmunológia szakterületen. A Freiburgi Egyetem Kórházának pszichoszomatikus orvosi osztályának rendelőjében főorvosként dolgozik. Bauer kétszeresen habilitált orvos, számos releváns szakcikk és szakkönyv szerzője

A könyv első három fejezete genetikai, gén működésbeli fogalmak tisztázása után bemutatja az epigenetikát, mely a genetika újabb kutatási területe és melyben bizonyítottá lett az a tény, hogy a gének nemcsak irányítanak, hanem őket is irányítja valami. Így van hatással a környezet, a mindennapi helyzetek és ezek kölcsönhatásai testünk genetikájára.

Egy kis epigenetika: a gének nemcsak egy DNS szeletből állnak, hanem minden gén előtt található egy génkapcsoló, a szaknyelv ezeket regulátorszekvenciáknak nevezik. A regulátorszekvenciák is, hasonlóan a DNS hez nukleotidokból épülnek fel és ők „veszik észre”, olvassák le mindazt az információt, mely a külvilágból a géneket éri. Ők a transzkripció faktorok fogadó állomásai. A transzkripció faktorok a génátírást szabályozó tényezők. Ha a gén, s ezáltal a regulátorszekvenciája, olyan jelzőanyagokkal találkozik, melyek kapcsolódni tudnak a regulátorszekvenciához, kompatibilisek azzal, akkor a gén bekapcsolódik. Ha ezek a jelzőanyagok hiányoznak, akkor az illető gén kikapcsolódik, azaz nem működik. Hogy vannak-e jelzőanyagok, vagy azok milyen géneket kapcsolnak be vagy ki, az a környezeti tényezőktől függ. A gén környezete nemcsak az emberi szervezeten kívüli környezet, hanem egy másik gén, illetve a test bármely sejtje a gén regulációs környezetének számít. A gén külvilágából, környezetéből érkező jelzések nem hatnak véletlenszerűen, vagy akaratuk szerint, hanem a saját génműködés felügyeletét az egész szervezet látja el. Bár sokáig tartotta magát az a tudományos állítás, hogy a gének magányos farkasok és megváltoztathatatlanok, sőt ők az okai nagyon sok szervi betegségnek, az újabb kutatások szerint a gének kommunikálnak egymással és a környezetükkel. S nemcsak kommunikálnak, hanem kooperálnak, együttműködnek. A géneket nemcsak a fizikai vagy kémiai környezeti tényezők szabályozzák, hanem a lelki élmények és az emberek közötti tapasztalatok is. A lelkileg átélt események meg tudják változtatni az epigenetikus mintát.

Vizsgálat alá kerülnek, azok a környezeti tényezők, melyek mindennapi életünk és emberi kapcsolataink velejárói és azok hatása a gének működésére és ezáltal az emberi testre.

A stressz, saját stressz reakció, életmód és ezek génjeinkre gyakorolt hatásairól is értekezik a szerző. Tudományos bizonyítékokat mutat be arra nézve, hogy a stressz hatásai, olyan hormonokat aktiválnak, amelyek úgy hatnak a génekre a génkapcsolók ki és bekapcsolása által, hogy módosítják azokat. A lelki stressz, a félelem, a traumák, a vészhelyzetek aktiválják az agyban a stresszgének családját. A stresszgének produktumai testi reakciókat váltanak ki és főleg a keringési rendszert és az immunrendszert érintik, gyengítik, de számos meglévő betegségek lefolyását károsítják. Nem utolsó sorban hatással vannak az agyra, mint a központi vezérlőre, mely aktiválja a stresszgén láncot, ezek következményei pedig tartósan károsítják az idegsejt struktúrákat.

A kutatások, melyek ebben a könyvben fellelhetők, bizonyítják, hogy a pozitív, serkentő környezet és a gének környezettel való jó kapcsolata, milyen egészségmegőrző hatást fejthetnek ki. Így, számos bizonyíték született arra, hogy a megszületett gyermek és anyja közötti biztonságos, szerető, pozitívan stimuláló kapcsolatnak életre szóló hatásai vannak. A biztonságos kötődés és fejlődés véd a mindennapi stressz hatásai ellen. Sőt a fejlődés során az inger gazdag és változatos környezetnek életre szóló pozitív hatásai vannak. Ez támasztja alá azt a tényt, hogy miért nem lenne szabad csecsemőknek, gyermekeknek ingerszegény környezetben fejlődniük.

A stressz és a depresszió kapcsolatának tárgyalásából megtudjuk, hogy milyen fontos az emberi élet első stressz managementje, mert ez az első megküzdés, olyan gén emlékezetet hagy hátra, melyet a következő trauma megjelenése alkalmával is előveszünk, s ezen minta szerint harcolunk. A vizsgálatok tanúsága szerint, az először fellépő depressziót, mindig súlyosan megterhelő élmények előzik meg. Ez az élmény kikövezi az utat, a következő depresszióknak, sőt ezek a depresszív fázisok enyhe megterhelésekre is kiváltódnak, aktiválódnak. A depresszív megbetegedések növelik a szívbetegségek kockázatát. A kezeletlen depresszió kétszeresen növeli a szívbetegségek kialakulásának lehetőségét és a bármilyen szívbetegség diagnózisával élő egyedeknél megjelenő depresszió megháromszorozza a korai elhalálozás kockázatát. A depresszió következménye az immunrendszer működésének gyengülése. Ez azt jelenti, hogy a depressziós, de stresszben, főleg lelki terheket viselő egyén természetes védekezőképessége csökken, fogékonyabb a betegségekkel szemben. Mivel az immunrendszer fontos részét képezik azok a védekező sejtek, melyeket antitumorális sejteknek hívunk, következőképpen a lelki terheket cipelő, depresszív embernél nagyobb lesz a daganatos megbetegedések kialakulásának kockázata.

A 11. fejezetben a pszichológiai problémák gyógyszeres kezelésének kritikáját találjuk, természetesen tudományos bizonyítékokkal. A gyógyszer tolerancia genetikai meghatározott. Mindenki egyéni módon tolerálja a gyógyszer formában bevitt kémiai anyagot. Nyugat Európában ezt már mérni tudják. E nélkül nem lenne szabad semmilyen gyógyszert alkalmazni, hát még a KIR re ható pszichofarmakonokat. A szerző nem a gyógyszeres kezelés ellen törpálcát. Állítja, hogy a pszichofarmakonok vészhelyzetben életmentőek lehetnek és súlyos pszichés betegségek esetén használatuk elengedhetetlen. De minden pszichés tünetet csak gyógyszeresen, illetve először gyógyszeresen kezelni, több kárt okoz, mint amennyit használna. Károsak mellékhatásaik miatt, de ezek korai használata elfedheti a valós diagnózis felállításának lehetőségét. Sokszor ezek a szerek csak tüneti kezelésre alkalmasak. A gyógyszeres kezeléssel szemben a pszichoterápia hosszú távú hatékony gyógymódnak bizonyult.

A fájdalmas élmények, ezek bevéődött emlékei, a traumák hatása a génjeinkre és a trauma utáni stressz zavarnak széles kutatási területe van. A traumák, fájdalmak (testiek vagy lelkiek) és azok emlékei, minél korábban jelentkeznek az emberi életben, annál jobban beíródnak a gének emlékezetébe és a további életben megjelenő veszteségek, fájdalmak, aktiválják ezeket a génekben tárolódó fájdalom emlékeket és az azokra adott, akkori válaszokat. Külön fejezetet szentel az erőszak és abúzus neuróbiológiai következményeinek gyermekeknek.

A burn out tünet együttes is helyet kap ebben a munkában. A szerző bemutatja a kiégés több okát és tünetét, valamint bizonyítja, hogy a „kiégés elleni leghatékonyabb megelőzést a szupervíziós csoportok nyújtják, amelyeket lehetőleg munkahelyen kívülről érkező moderátorok vezessenek.” Ha a tünetegyüttes már jelen van pszichoterápiás illetve pszichoszomatikus terápia javallott.

Az utolsó fejezet arra a kérdésre keresi a választ, hogy a pszichoterápia képes-e befolyásolni, vagy megszüntetni a funkcionális kapcsolókörök rossz vagy csökkent működését. E kérdéskörben fantasztikus új tudományos adatokra tettek szert az utóbbi években. A PET (pozitronemissziós tomográfia), SPECT (single photon emission computer tomography), illetve a f-NMR (functional nuclear magnetic resonance) vizsgálati módszerekkel bizonyították, hogy a pszichoterápia nemcsak pszichés zavarok gyógyításában segít, nemcsak a bennünk működő érzelmi sémákra hat, hanem a neurobiológiai struktúrákra is, ott ad változásokat.

Ajánlom mindazon segítő foglalkozásban dolgozóknak, lelkész és tanártársaimnak, akik a saját lelki egészségük fenntartásáért és védelméért felelősek, hogy másoknak segíteni tudjanak, illetve hogy higgyenek abban a kapcsolatban, amelyet az embertársakkal kialakítottak, hiszen a szó nélküli kapcsolatnak nemcsak egészségmegőrző, de gyógyító hatása is van.

Fănel Şuteu:¹

Reformationstag 500. International symposium in Bucharest: “The Protestant Reformation. History, Reception, and Influences”

„The Protestant Reformation. History, Reception and Influences”: an emblematic meeting under the form of an international scientific symposium of the Pentecostal Theological Institute from Bucharest, Romania (I.T.P.B.). The event took place on the 18th and 19th of May 2017 and was organized by Assoc. Prof. EMANUEL CONȚAC (I.T.P. Bucharest) and by Senior Lect. ROMULUS GANEA (I.T.P. Bucharest). The Romanian inaugural timer anticipated the German augural gong of the 31st of October 1517, on the eve of “All Saints’ Day” [*Allerheiligen*], which became later on, for a part of Christendom, “The Reformation Day” [*Reformationstag*]. The event that took place half a millennium ago was thus recalled: an event through which the symbolic gesture of the monk and theologian Martin Luther, who posted the ninety-five theses “against the traffic in indulgences” (M. Malherbe) on the door of the Castle Church in Wittenberg, expressed an already existing fracture in the midst of the Catholic Church, the appearance of the Reformation and the birth of Protestantism.

At the moment of the official opening of the event (Bucharest, Thursday, the 18th of May), the guests from Romania and abroad, the leadership, the faculty members and the I.T.P.B. students joined their voices in a genuine resonant effluvium intoning the “battle hymn of the Reformation” – “A Mighty Fortress Is Our God” [*Ein feste Burg ist unser Gott*].

Following the welcome speech addressed by the I.T.P.B. rector, pastor Senior Lect. IOAN BRIE (I.T.P. Bucharest), a topic dedicated to “the most important concept underlying the Reformation” was presented by Prof. HANS KLEIN (“Demokratischen Forums der Deutschen in Rumänien”, Sibiu), namely “Justification in Paul’s and Luther’s writings”. The concept, essentially associated with *sola fide*, can be streamlined – as the author of the discourse suggested – only by the “counsel and power of the Holy Spirit”.

¹ Doktorandus, BBTE Kolozsvár. fanel.suteu@gmail.com

Pastor Prof. SILVIU TATU (I.T.P. Bucharest) shaped in an abridged form (according to his own expression) "Prophet Jonah's drama in the interpretation of the reformers Luther and Calvin", investigating some commentaries, "searching for similarities and differences between their perspectives" and concluding that the two reformers "were culturally conditioned by the context in which they wrote, with its specific assumptions and accents."

Museologist PhD. ANA DUMITRAN (National Museum, Alba-Iulia), in the discourse entitled "Image – Word – Reformation. Change marks in the faith realm of the Transylvanian Romanians in the 17th century" stated: "All three together: the image, the word and the reformation, under the form in which they interacted in the 17th century, indicate a spiritual regeneration capable to give a real meaning to everyday Christianity".

Senior Lect. ROLAND CLARK (University of Liverpool), presented a thesis named "Cuibul cu barză [The Stork Nest]: The Exposure of Heretics in the Romanian Orthodox Church, 1921-1924", in which he spoke about "a reformation of Romanian Orthodoxy", referring to Saint Stephen's Church from Bucharest ("The Stork Nest") and to the activity of the priests Tudor Popescu and Dumitru Cornilescu at the beginning of the 21st century.

During the session breaks, Senior Lect. ROMULUS GANEA (I.T.P. Bucharest) presented two recent releases of Casa Cărții Publishing House from Oradea: Tim Dowley, *Atlas of the European Reformation* [*Atlasul istoric al Reformei*] (tr. Andreea Izabela Vesa, 2016) and Erwin W. Lutzer, *Rescuing the Gospel: The Story and Significance of the Reformation* [*Reforma și întoarcerea la Evanghelie. Un model pentru Biserica de azi*] (tr. Laurențiu Pășcuți, 2017). Moreover, prestigious participants gave a greeting: Pastor Assoc. Prof. JOHN F. TIPEI (former rector of I.T.P.B.) and PhD. CRISTIAN BĂDILIȚĂ (Paris), a renowned Romanian patrologist and biblist, whose biblical comments were presented by Assoc. Prof. Emanuel Conțac.

The session was closed by Pastor Assoc. Prof. CIPRIAN TERINTE (I.T.P. Bucharest), who stated in "Luther's and Calvin's New Testament Exegesis. A Comparative Study based on the Commentaries of the Two Reformers on the Epistle of Paul to the Romans" that the reformers "are preoccupied with the spiritual welfare of the church" as "their exegesis generates pastoral sensibility towards the doctrinaire and spiritual challenges of the church in that time".

The following day (Friday, the 19th of May), Assoc. Prof. EMANUEL CONȚAC (I.T.P. Bucharest), by means of his study entitled "Coresi's Catechism and the Beginnings of Reformation for the Romanians", guided the participants towards an unusual historical fact: the elaboration of a catechism "published by Coresi at Brașov in 1560" which represents "the direct result of the influence of the Reformation", being a "profoundly Lutheran work".

Through the topic: "Justification by faith – the theological pillar of the Reformation", Pastor Senior Lect. EUGEN JUGARU (I.T.P. Bucharest) stated that this radical concept remains actual "as, besides the civic underpinning rooted in the Pauline Theology, it offers a

welcome humbleness to the postmodern man, exposing his spiritual capacity of obtaining salvation through personal virtues, and exalts God and Christ – the One who continues to bring salvation to all mankind, through grace”.

Pastor Assoc. Prof. EMIL BARTOȘ (I.T.P. Bucharest) established several “Turning points that triggered the Protestant Reformation”, looking over the pre-reformatory movements, then the humanist movement, the invention of the printing press and the dissemination of papal indulgences, and concluded with the influence exercised by personalities such as Peter Valdo, John Wycliffe, Jan Hus, Johannes Gutenberg, Martin Luther, Desiderius Erasmus, Jean Calvin, Johann Eck and Ignatius of Loyola over the Reformation.

A challenging archivistic journey was made by Senior Lect. CIPRIAN BĂLĂBAN (I.T.P. Bucharest). Under the title “Pastor Richard Wurmbrand. His life and activity as reflected in the folders of the State Security in the communist era”, the article decrypted names and facts from the history of this Romanian Lutheran of *Jewish descent*.

Through an exploration of “The teaching about the gifts of the Holy Spirit in Jean Calvin’s theology”, Asst. Prof. DRAGOȘ ȘTEFĂNICĂ (I.T.P. Bucharest) discovered that in Calvin’s writings, “the gifts of the Holy Spirit are not a central issue”, the reformer stating that “certain charismata with an obvious supernatural manifestation ceased to exist.”

PhD. DUMITRU PISCUC (I.T.P. Bucharest), in the presentation entitled “The Husband of One Wife: the evaluation of the leadership office in the light of the Pastoral Epistles, according to Martin Luther and Jean Calvin”, brought up controversial issues, such as ordaining bigamists, imposing monogamy to clergy and the marriage officiated before baptism as well as its validity in case of ordination, analysing the positions of the reformers towards such topics.

Finally, FĂNEL ȘUTEU (U.B.B. Cluj-Napoca), the author of the present paper, in his presentation entitled “*Cor ad cor loquitur*: T.U.L.I.P acronym in John Wycliffe’s writings” emphasized the fact that the English reformer John Wycliffe deserves the appellation “The Morning Star of the Reformation”, as he anticipated the specific precepts of Calvinism and Arminianism, confirming Cardinal Newman’s motto: “heart speaks to heart” (*cor ad cor loquitur*).

In order to penetrate the Reformation spirit presented at this international symposium, the reader of these pages can become an attentive *elegans formarum spectator* (as Terence said), accessing the list of presentations from the I.T.P.B. webpage². Reader! If you want to

² The Reformation-related topics presented at the symposium can be accessed through the following YouTube link: https://www.youtube.com/watch?v=3t-tzKBB1gk&list=PLIUf_IOfQJzTsAajGHIT6a1qEMNRA2Zy4.

penetrate deeper in the solemnity and severity of the German Reformation events, I suggest you to meditate upon the prayer uttered by Luther on the 15th of April 1521, before his second appearance in front of the most important figures in Europe, at the Diet of Worms:

“Almighty, eternal God! How dreadful is the world! Behold how its mouth opens to swallow me up, and how small is my faith in You! O the weakness of the flesh and the power of Satan! If I am to depend upon any strength from this world, all is lost. O my God! Help me against all the wisdom of this world. Do this, I beg You. The work is not mine, but Yours. I have no business here. I have nothing to contend for with these great men of the world! I would gladly pass my days in happiness and peace. But the cause is Yours, my Lord; and it is righteous and everlasting! Stand by me! O faithful and unchangeable God! I lean not upon man. It would be vain! You have chosen me for this work. I know it! Therefore, O God, accomplish Your own will! Stand by me in the name of Jesus Christ, who will be my shelter and my shield, yes, my mighty fortress, through the might and strengthening of the Holy Spirit. I am ready, even to lay down my life for this cause, patient as a little lamb. For the cause is holy. It is Your own. Though this world be filled with devils, and though my body, originally the work and creation of Your hands, go to destruction in this cause — yes, though it be shattered into pieces — Your Word and Your Spirit they are good to me still! It concerns only the body. The soul is Yours. It belongs to You and will also remain with You forever. God help me. Amen. (from Louis M. Kole, “The Prayer of Martin Luther: The Night Prior to Appearing at the Diet of Worms”, to the web address: http://standardbearers.net/uploads/Martin_Luthers_Prayer_Prior_to_Diet_of_Worms_Louis_M_Kole.pdf)

The image of the first Sabbath from the history of Christianity, born under the Roman hammer blows, revealed the grace of God through *Solus Christus* – the first man (and God!) who gave life to the concept *Sola Gratia*. The shadow of the second Sabbath – belonging to the year of 1517 – when several German hammer blows caused fractures not in the hands of Christ, but in His Body, proclaimed the indisputable truth of Protestantism through the perpetual *Sola Fide* hidden in *Sola Scriptura*. The reality revealed on the eve of this third Sabbath, through the tick-tick of a clock hidden in the pulse of the active or passive participants, offered them the privilege to take a stand (even tacitly) for the reformers through *restitutio in integrum* (the principle of restoration to the original situation) and, with their eyes lifted to heaven, to exclaim: *Soli Deo Gloria!*

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben **ne tüntessék fel nevüket**, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket lehetőleg arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb.
- b. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „ ”. Az idézetek szövegét szedjék dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.
- d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
 - Monográfiából való idézet esetén: Gleason L. Archer: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.
 - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: Molnár János: *A Tízparancsolat*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 54. évf., 2008. 1–2. szám. 7–34.
 - Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: Marton József: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*. In: Lészai Lehel (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*, Kolozsvár, 2003. 123.

- Lexikonban szereplő szócikk esetén: Katalin Péter: *Francisc David* (szócikk). In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.
- Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: Nagy Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.
- Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: Benkő Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944.
http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_loadasa.html (utolsó megtekintés: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számitani).

A cikk végén közöljék a felhasznált irodalmat.

A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkigondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a besz kennelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tízsoros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. Bármilyen nyelven íródjon is a cikk, kérjük csatolják a cikk magyar, román és angol címét.

Amennyiben először közöl lapunkban, az abstract mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefelenyomatot kapnak írásaikról, majd 48 órán belül emailen közölniük kell, hogy az a megadott formában megjelenhet. A szerző jóváhagyása nélkül a cikk nem jelenhet meg a folyóiratban.

A folyóirat megjelenése után a szerzők postán kapják meg, vagy személyesen vehetik át tiszteletpéldányaikat. A lap online változatban is megjelenik, ez már nyomtatás előtt elérhető a http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published. *Studia* is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: **studia@rt.ubbcluj.ro**. We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

- a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: 1., 1.1., 1.2.1. etc.
- b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.
- c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “ ”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.
- d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article. The last name of the author(s) should be written in Small Caps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical, etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hgg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986, 9–12.

C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 21978, 435.

Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):

J.-N. ALETTI, “Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance”, in *Bib*, 87, 2006, 263–272 (264).

M. PESCE, “*Il lavaggio dei piedi*”, in G. GHIRBERTI (ed.), *Opera Giovannea*, Torino, 2003, 234.

H. GESE, „*Natus ex virgine*“, in H. W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München, 1971, 75.

S. BROCK, “*Genesis 22 in Syriac Tradition*”, in P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l’occasion de son 60e anniversaire*, Fribourg, Göttingen, 1981, 1–30.

Patristic works:

AMBROSIUS, *Expositio evangelii sec. Lucam II*, 87, PL 14, 1584D-1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, Hosea, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as *op. cit.*, *art. cit.*, *a.a.O.* Also avoid *f.* or *ff.* for “following” pages; indicate the proper page numbers. Do not use *see*, *Vgl.*, etc. unless necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. Please also provide the Hungarian, Romanian and English translations of the title, regardless of the language of the article. First authors should write a one line description of their profession, occupation, workplace and contact email.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.