



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

2/2023

Studia

**Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica**

68/2

July – December 2023

Issue DOI: [10.24193/subbtref.68.2](https://doi.org/10.24193/subbtref.68.2)

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai

Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board:

EDITOR:

Professor Dr. Olga LUKÁCS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EXECUTIVE EDITORS:

Associate prof. Dr. Sarolta PÜSÖK, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

MEMBERS:

Professor Dr. Klaus FITSCHEN, University of Leipzig, Germany

Professor Dr. Gábor HÉZSER, University of Bielefeld, Germany

Professor Dr. Sándor FAZAKAS, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Professor Dr. Ferenc Pap, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary

Associate prof. Dr. Gabriella RÁCSONK, Reformed Theological Academy of Sárospatak, Hungary

Associate prof. Dr. Ibolya BALLA, Pápa Reformed Theological Seminary, Hungary

Professor Dr. Peter KÓNYA, University of Prešov, Slovakia

Associate prof. Dr. Alfréd SOMOGYI, Selye János University, Komarno, Slovakia

ADVISORY BOARD / REFEREES:

Professor Dr. Béla BARÁTH, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Professor Dr. Károly FEKETE, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Associate prof. Dr. Sára BODÓ, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Professor Dr. Előd HODOSSY-TAKÁCS, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

Associate prof. Dr. Attila LÉVAI, Selye János University, Komarno, Slovakia

Acad. prof. Dr. Gábor SIPOS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. Sándor Béla VISKY, Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. Dezső BUZOGÁNY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Professor Dr. László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Associate prof. Dr. Lehel LÉSZAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. Szabolcs KOVÁCS, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. Gabriella GORBAI, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. Alpár Csaba NAGY, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

Lecturer Dr. István PÉTER, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

REFEREES IN THIS ISSUE ONLY:

Lecturer Dr. Kund Botond GUDOR, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. János MÁRTON, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania



*The staff wishes to thank
Mr. István SZÁSZ-KÖPECZY for the
proofreading of this issue*



STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
68/2

Content / Tartalomjegyzék / Sumar

BIBLICAL STUDIES – BIBLIAI TANULMÁNYOK – STUDIIBIBLICE

- LAUDATIO: LUKÁCS Olga: Prof. ThDr. Kocsev Miklós méltatása hetvenedik születésnapján * *Professor PhD Miklós Kocsev on His 70th Birthday* * Pr. Prof. Dr. Miklós Kocsev la cea de-a 70-a aniversare 7
- HANULA Gergely: *Praxis Pietatis, or the Practice of Piety: The Relationship between Faith and Deeds in the New Testament – From the Perspective of a Historical Impact Point* * Praxis pietatis, avagy a kegyesség gyakorlata Hit és cselekedet kapcsolata az Újszövetségben – egy hatástörténeti csomópontból nézve * *Praxis Pietatis, sau Practica Pietății: Relația dintre credință și fapte în Noul Testament – Din perspectiva unui punct de impact istoric* 10
- HODOSSY-TAKÁCS Előd: A Survey of Female Heroism in Jewish Tradition * *A női hősiesség áttekintése a zsidó hagyományban* * *O trecere în revistă a eroismului feminin în tradiția evreiască* 24
- KARASSZON István: *Old Testament Theology and the Religion of the Ancient Near East* * Ószövetségi teológia és ókori vallástörténet. A 11. Zsoltár * *Teologia Vechiului Testament și religia Orientului Apropiat Antic* 39
- KÓKAI-NAGY Viktor: *How did Paul use the Scriptures - using the example of 1 Corinthians 1:26-31?* * *Wie hat Paulus die Schrift verwendet – am Beispiel von 1Kor 1,26–31.* * *Cum a folosit Pavel Scripturile - folosind exemplul din 1 Corinteni 1:26-31?* 48

KOVÁCS Enikő Hajnalka: *The Importance of Individual Lament Psalms in Worship Practice* * Egyéni panaszszoltárok jelentősége az istentiszteleti gyakorlatban * *Importanța psalmilor individuali de jale în practica de închinare* 65

PECSUK Ottó: *Péter Nemeshegyi SJ Interpreter of the Scripture* * Nemeshegyi Péter SJ mint a Szentírás magyarázója * *Péter Nemeshegyi SJ Interpret al Scripturii* 76

SYSTEMATIC THEOLOGY – RENDSZERES TEOLÓGIA – TEOLOGIE SISTEMATICĂ

KOVÁCS Ábrahám, SZABÓ László: *A Concise Assessment of Dutch Ecclesiastical and Theological Impacts on Jenő Sebestyén's Thinking* * *A Sebestyén Jenő gondolkodására gyakorolt holland egyházi és teológiai hatások tömör értékelése* * *O evaluare concisă a impactului ecleziastic și teologic olandez asupra gândirii lui Jenő Sebestyén* 89

HISTORY OF EDUCATION – NEVELÉSTÖRTÉNET – ISTORIA EDUCATIEI

KOVÁCS I. Gábor: *A Protestant Ethic of Duty, a Living Example of a Serving Spirit Biography of Law Professor Jenő Balogh (1864–1953)* * A kötelességteljesítő protestáns etika, a szolgáló lelkiület életpéldája. Balogh Jenő (1864–1953) jogászprofesszor személyes adatai és életútja * *O etică protestantă a datoriei, un exemplu viu de spirit de slujire. Biografie a profesorului de drept Jenő Balogh (1864-1953)* 116

PÜSÖK Sarolta: *The First Hundred Years of Women's Theological Education in Cluj-Napoca* * A nők teológiai képzésének első száz éve Kolozsváron * *Primii o sută de ani în formarea teologică a femeilor la Cluj-Napoca* 131

SZETEY Szabolcs: *The Beginning of Homiletics Education at the Theology in Pest, in the Light of the Manuscripts of József Székács* * A homiletika oktatás kezdetei a pesti teológián, Székács József kéziratának tükrében * *Începuturile predării omileticii la Teologia din Pesta, în lumina manuscriselor lui József Székács* 157

CHURCH HISTORY – EGYHÁZTÖRTÉNELEM – ISTORIA BISERICII

HEGYI Ádám: *Widows' and Orphans' Funds at the End of the 18th Century. An Attempt of the Békés Reformed Diocese to Establish a Widows' and Orphan' Fund* * *Özvegyek és árvák segélyező alapjai a 18. század végén. A Békési Református Egyházmegye kísérlete az özvegyi- és árvapénztár felállítására.* * *Fondurile pentru văduve și orfani la sfârșitul secolului al XVIII-lea. O încercare a Diezezei Reformate din Békés de a înființa un fond pentru văduve și orfani* 167

LÁNYI Gábor: *The History of the Foundation of Károli Gáspár Reformed University* * A Károli Gáspár Református Egyetem megalapításának története * *Istoria înființării Universității Reformate Károli Gáspár* 179

RELIGIOUS PEDAGOGY – VALLÁSPEDAGÓGIA – PEDAGOGIA RELIGIEI

SZÉNÁSI Lilla, SZÉNÁSI Levente: *Gamification in Religious Education* * Gamifikáció a hitoktatásban * *Gamificarea în educația religioasă* 206

PASTORAL THEOLOGY – PASZTORÁLTEOLÓGIA – TEOLOGIE PASTORALĂ

RIXER Judit, FERENCZI Andrea: *The Relationship of Religiosity with Mental Health and Well-Being during the COVID-19 Pandemic* * A vallásosság összefüggései a mentális egészséggel és a jóléttel a Covid-19 világvárvány idején * *Relația religiozității cu sănătatea mintală și starea de bine în timpul pandemiei COVID-19* 221

KIRÁLY Lajos: *Pastoral Aspects of the Occasional Services* * *Az alkalmi szolgálatok lelkipozósai vonatkozásai* * *Aspecte pastorale ale slujbelor ocazionale* 246

SIBA Balázs: *The Phenomenon of the Caravan of Friendship and Its Importance in Life* * A barátságkaraván jelensége és jelentősége az életben * *Fenomenul Caravanei Prieteniei și importanța ei în viață* 263

SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla: *What is beyond conversion? Part I. The theological foundations of spiritual formation* * Mi van a megtérésen túl? I. rész: A lelki formálódás teológiai alapjai * *Ce este dincolo de conversie? Partea I. Fundamentele teologice ale formării spirituale* 283

PAPERS OF PASTORAL THEOLOGY CONFERENCE / PASZTORÁL PSZICHOLÓGIA KONFERENCIA ANYAGA / LUCRĂRILE CONFERINȚEI DE TEOLOGIE PASTORALĂ

FOREWORD/ELŐSZÓ/PREFAȚĂ 294

NÉMETH Dávid: *Pastoral Care and Pastoral Psychology – Overlaps and Differences* * Lelkipozozás és pasztorálpszichológia – átfedések és különbségek * *Consilierea pastorală și psihologia pastorală - suprapuneri și diferențe* 295

- HÉZSER Gábor, KRASZNAY Mónika: *If Two Do the Same Thing, It Is Not the Same Thing – Male and Female Patterns of Helping* * Ha ketten csinálják ugyanazt, nem ugyanaz – a segítség női és férfi mintázatai * *Dacă doi fac același lucru, nu este același lucru - Modele masculine și feminine de ajutorare* 312
- VIK János: *Logotherapy and the „Defiant” Joy of Human Life-Value. Or Can the Meaning of Life Make You Happy?* * A logoterápia és az emberi életérték „mégis” öröme. Avagy boldoggá tehet-e az életértelem? * *Logoterapia și bucuria "sfidătoare" a valorii vieții umane. Sau Poate sensul vieții să te facă fericit?* 334
- BARTHA Éva: *The Framing and Transforming Power of the Therapeutic Community* * A terápiai közösség átkeretező és átformaló ereje * *Puterea de încadrare și transformare a comunității terapeutice* 349
- BERSZÁN Lídia: *Receptive Community or a Different Kind of Pastoral Care?* * A befogadó közösség, avagy lelkigondozás másként? * *Comunitate receptivă sau un alt tip de îngrijire pastorală?* 362
- KIS Klára: *Spaces of Violence and Communication* * Erőszakmentes kommunikáció és az erőszak terei * *Spații de violență și comunicare* 371
- MAKKAI László: *Boundary Issues of Pastoral Work* * A lelkeszi munkavégzés határkérdései * *Probleme de graniță ale activității pastorale* 386

BOOK REVIEWS – KÖNYVISMERTETŐK – RECENZII DE CARTE

- LEGÉNDY Kristóf: Alain Badiou: *Lét és esemény*, L'Harmattan, Budapest 2022, 508 oldal 404
- VARA, FR. Alin: Cristian BARTA, *Biserica Greco-Catolică din România. Identitate ecleziologică și statut canonic* [The Romanian Greek Catholic Church. Ecclesiological Identity and Canonical Status], Bucharest: Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2023, 302 p. 409
- TELEA, Marius: Călin Ioan DUȘE, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Ignatie Teoforul, Episcopul Antiobiei* [The Roman Empire and Christianity during the Time of Saint Ignatius Theophorus, Bishop of Antioch], Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2022, 510 p. 413
- TELEA, Marius: Călin Ioan DUȘE, *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I* [The Roman Empire and Christianity in the 1st Century], Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2023, 836 p. 417
- ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK 421
- INSTRUCTIONS FOR AUTHORS 426

*LUKÁCS Olga*¹:

Prof. ThDr. Kocsev Miklós méltatása hetvenedik születésnapján



Kedves Kocsev Miklós professzor úr!

Vannak emberek, akikre úgy emlékezünk, hogy sokat beszéltek. Terád, kedves Miklós, a mély, diszkrét hallgatásod miatt fogunk emlékezni.

¹ Egyetemi tanár, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar; e-mail: olga.lukacs@ubbcluj.ro.



Az első találkozásunk a *Healing of Memories* projekt keretében történt. Te mint a Gyökössy Endre Lelkigondozói és Szupervizori Intézet² főmunkatársa elvállaltad, hogy minket, magyarokat és románokat, közös továbbképző keretében, közelebb viszel egymáshoz a csoportvezetés interkulturális közegében.

Te akkor is figyeltél, aktívan hallgattál minket, és a bölcsességdből, élettapasztalatodból átadtál nekünk. Éjszakákon át a zötyögő, lószekér gyorsaságával haladó vonatokon mentél, hogy mediátorfeladatod is ellásd a négy városban: Kolozsváron, Gyulafehérváron, Balázsfalván és Nagyszebenben. Lelkigondozói érzékenységeddel sikerült közelebb hozni minket, és a kibeszelt sebek gyógyítása után, a lelkipásztori lelkületteddel a megbékélést is szorgalmaztad. Mindezt úgy, hogy mosolyoddal bátorítottál, és mélyreható beszélgetéseket nyitottál fel bennünk. Azóta is a te csoportjaidat összeköti valamiféle misztikus kötelék, mint az olyan csoportokét, akik valamilyen közös titoknak a birtokosai.

Tanítottál minket itt, Erdélyben, és a már munkában lévő különböző felekezeti tanítványoknak lelkes szupervizorává lettél.

Te mindig a jövőre is gondolsz. Így gondoskodtál az utánpótlásról: nemcsak halat adtál, hanem megtanítottál halászni is. A Magyar Szupervizorok és Szupervizor Coachok Társaságával és az Europäische Arbeitsgruppe für Supervision – Pastorale Supervision-nal közösen szupervizorokat képeztetek.

Ugyancsak közhasznú tevékenységdből fakadt, hogy a nemzetközi SIPCC Interkulturális Nemzetközi Lelkigondozói és Tanácsadói Egyesülettel³ együttműködve, amelynek alapító tagja és tanácsadója vagy, megalapítottátok a Magyar Református Pasztorálpszichológiai Lelkigondozói és Szupervizori Közhasznú Egyesületet, amelynek elnöke is vagy. A legújabb kutatások iránti fogékonyságod is bizonyítja, hogy a Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie DGfP – KSA szekcióba beléptél, illetve részt vettél a kontextuális lelkigondozói képzésben (Kolozsvár – Kecskemét).

A kelet-közép európai koordinátora voltál az Intercultural Reading of the Bible (IRB) (www.bible4all.com) *Through the Eyes of Another* c. projektjének. Részt vettél a projekt első fázisának elindításában (Utrecht, 2001) és lezárásában (San Salvador, 2004). Koordinátori feladatod része volt hazai és külföldi gyülekezeti csoportok bekapcsolása a projektbe, tájékoztatása és a folyamatban való részvételük kísérése.

² Az intézetet 2005-ben alapították a Károli Gáspár Egyetem Hittudományi Karán.

³ SIPCC, Society for *Intercultural* Pastoral Care and Counselling / Gesellschaft für *interkulturelle* Seelsorge und Beratung.

Az általad pásztorolt gyülekezeteidben: Dég-Középbogárdon, Nagyatádon, valamint Balatonszárszón (1989–2009), de oktatói helyeiden is: Pápán, Komáromban, Budapesten és itt nálunk, Kolozsváron, minden tevékenységemben érezni lehetett tanári-lelkési kettősséged.

Több mint három évtizeden át, 1991–2020 között, a Dunántúli Református Egyházkerület tanulmányi előadója, a kerületi tanulmányi konferenciák egyik szervezője voltál. 1994–1997 között három különböző, holland-magyar tanulmányi projekt társvezetője voltál az amsterdami VU és a kampeni THUK,⁴ valamint a Dunántúli Református Egyházkerület Tanulmányi Bizottsága szervezésében (gyakorlati teológiai, ószövetségi, újszövetségi és rendszeres teológiai témakörökben).

1996–2006 között szervezője és résztvevője voltál Balatonfüreden az „aktív lelkigondozói tréningeknek”, amelyeket két holland szupervizor vezetett tíz éven keresztül.

Mindig a legmagasabb fokon végezted el azt a szolgálatot, ahova Isten éppen állított téged. Akár tanszékvezetői, akár egyetemi tanári, akár dékánhelyettesi, akár dékáni minőségben voltál, mindenben sikerült megtartanod az egyensúlyt, és tetted ezt Pápa–Komárom–Budapest tengelyén. Ahogy fogalmaztál, Kolozsváron a mediáció mesterszakon történő oktatásod feldob téged, mert itt érettebb diákokkal kell együtt dolgozz. Mi hálásak vagyunk, hogy megismerhettünk, hogy vállalod nálunk a betanítást, és kívánjuk, hogy még nagyon sokáig tudj közöttünk „hetvenkedni”.

Karunkon immár hagyomány, hogy azon tanártársak előtt, akik életútjuk egyik kerek évszámához érkeztek, *Studia* folyóiratunk egyik kötetével tisztelgünk. Kedves Miklós, örülünk, hogy most téged köszönhetünk!

Isten áldjon, ad multos Annos!

⁴ VU, azaz Vrije Universiteit Amsterdam; THUK, azaz Theologische Universiteit Utrecht.

*HANULA Gergely*¹:

Praxis pietatis, avagy a kegyesség gyakorlata² Hit és cselekedet kapcsolata az Újszövetségben – egy hatástörténeti csomópontból nézve

Abstract. Praxis Pietatis, or the Practice of Piety: The Relationship between Faith and Deeds in the New Testament – From the Perspective of a Historical Impact Point

This article delves into the intricate relationship between faith and deeds as it pertains to the teachings of the New Testament, drawing from the legacy of the Reformation. It emphasizes the necessity of re-evaluating church doctrine based on the foundation of the Scripture. However, it recognizes that understanding the message of the Scripture is not an objective, detached process but rather one that is deeply entwined with individual religious experiences and interpretations. The dynamic interaction between faith and the tangible, visible world shapes our comprehension of the Bible's words and meanings.

The complex interplay of faith and deeds is recognized, as various denominations stress different aspects of biblical teachings. The role of faith in the New Testament is not solely to lead to salvation; it also establishes a framework for the believer's

¹ A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának kutatóprofesszora, a Bibliai Teológiai és Vallástörténeti tanszék tanszékvezető egyetemi tanára; e-mail: hanula.gergely@kre.hu.

² Avagy tisztelgés egy gyakorlati teológus előtt.



relationship with good deeds, setting it within a temporal framework. The New Testament understanding of salvation, whether it is eternal life or the acquisition of God's kingdom, is framed by the faith of God's chosen people, and this faith presupposes the intervention of God. Thus, faith cannot be separated from God's action, making it the foundation for understanding good deeds.

Keywords: faith and deeds, New Testament, justification, Joint Declaration, social justice, Chrysostom

A reformáció örökségéből fakadó különös feladatunk, hogy egyházunk tanítását a Szentírás alapján újra és újra átgondoljuk. De hogyan tudjuk ezt megtenni, ha az Írás üzenete maga is ennek a tanításnak a hálójában jut el hozzánk? Be kell ismernünk, hogy nem tudjuk ettől függetlenül, objektíven, kívülrőlként olvasni a Bibliát. Ez a tanítás pedig (hitvallásaink, a káté, de akár a kálvini tanításra is gondolhatunk) az egyéni hittapasztalatok párbeszédeiben született meg. Abban a találkozásban, ahogy a hit és a látható, kézzel fogható, jelenvaló világ egymásnak feszül. És ennek a tapasztalatnak a változása új és új értelemmel tölti meg az Írás szavait.

Adott tehát az Írás, amelyet úgy értünk, ahogyan ezt a megértést elődeink ránk hagyták, és ahogyan ezt a hagyományt saját hitünk tapasztalatai alapján (nem hallgatva el ebben a Lélek munkáját) felül tudjuk bírálni. Azért fontos ezt kiemelni, mert a *sola Scriptura* (egyedül a Szentírás) elve, amit a reformáció hangsúlyozott, könnyen kelthet olyan képzetet, mintha közvetlenül, mindenféle hagyományt kizárva elérhetnénk az Írás üzenetét. Ez nem így van. Az egyház tanítása mindig is sok szálon összefonódott a Szentírással, és a legnagyobb jószándékkal és odafigyeléssel sem egyszerű ezt a fonadékot szálaira bontani és az egyházi tanítás örökségét az Írás tanításával szembevetni.

Éppen ezért nem is próbálom azt a látszatot kelteni, mintha lehetne közvetlenül az Újszövetségből kiindulva tárgyalni hit és cselekedetek viszonyát. Hiába sorolnám fel azokat az igehelyeket, akár minden kommentár nélkül, amelyek ezzel a témával foglalkoznak, már maga a válogatás is azt a felfogást, megértést tükrözné, amelyben felnevelkedtem. És ha már úgysem szabadulhatunk ki megértésünk sok szálból összezsomózott hálójából, akkor inkább ismerjük meg ezt. Próbáljuk meglátni, mi határozza meg bibliaolvasásunkat, szövegértésünket, amikor hitünk és cselekedeteink kapcsolatáról gondolkodunk!

Ötszáz évvel a reformáció után a Református Egyházak Világszövetsége csatlakozott ahhoz a Közös Nyilatkozathoz, amelyet a Lutheránus Világszövetség és a Katolikus Egyház írt alá 1999-ben a megigazulásról.³ Ebben a csatlakozásról szóló iratban a református fél „sajátos hangsúly”-ként emeli ki (12. bek.), hogy „Isten parancsolatai érvényesek maradnak a hívő ember életében is”. És hogy a törvénynek iránymutató szerepe van az élet megújulásában, azaz a megszentelődésben. A jó cselekedeteknek azt a meghatározását, hogy ezek a megigazulás gyümölcsei, azzal egészíti ki, hogy „jó cselekedeteket nem azért kell végeznünk, hogy általuk örök életet érdemeljünk, sem nem kérkedésből vagy nyereségvágyból, hanem »Isten dicsőségére, hivatásunk díszére, Isten iránt való hálánk bebizonyítására és felebarátunk hasznára« (II. Helvét hitvallás 16.6.).”

Mit láthatunk a Közös Nyilatkozat és a református csatlakozás szövegéből? Egyfelől azt, hogy a hit és a cselekedetek kérdése szorosan összekapcsolódik a megigazulásról szóló tanítással. Másfelől pedig azt, hogy a gondosan összegyűjtött biblikus tanítás⁴ nem jelent garanciát az egységes megértésre. Az eltérő felekezeti hangsúlyok, amelyek a Nyilatkozatban éppúgy megjelennek, mint a csatlakozó dokumentumokban, a sokszínű bibliai tanítás különféle megértéseiről tanúskodnak.

Hogyan határozza meg a hitről és cselekedetekről való gondolkodásunkat a megigazulásról szóló tanítás? Úgy, hogy idői-oksági keretbe helyezi. A megigazulásról (úgy

³ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*. 1999.

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazione/en.html> (letöltés: 2023.10.15.). Magyarul: „Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról”, In: *Az evangélikus – római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*. Fordították HAFENSCHER Károly – KRÁNITZ Mihály – PUSKÁS Attila – REUSS András [VINCZE Katalin]. Budapest, Evangélikus Sajtóosztály – Szent István Társulat 2000. 7–29. [A továbbiakban: *Közös Nyilatkozat*]. A Református Egyházak Világszövetsége 2017. július 5-én írta alá a csatlakozást; e dokumentum magyar fordítása elérhető: *A Református Egyházak Világközösségének (REV) csatlakozása a megigazulásról szóló közös nyilatkozathoz*.

http://www.reformatus.hu/data/attachments/2017/10/08/JDDJ_tervezet_HU_FIN.pdf (letöltés: 2023.10.15.).

⁴ A *Közös Nyilatkozat* első fejezete (8–12. bekezdés) részletesen bemutatja az Újszövetség tanítását a megigazulás kérdéséről. Elsőrangú és tömör összegzést kapunk itt, amellyel a Nyilatkozathoz utólag csatlakozók is egyetértettek.

is mint üdvösségről vagy az örök élet elnyeréséről) szóló keresztyén tanításban annak zsidó gyökereitől kiindulva megjelenik a jó cselekedetek szerepének a gondolata. A gazdag ifjú kérdése: „Mester, mi jót tegeyek, hogy örök életet nyerjek?” abból az ószövetségi hitből szólal meg, amely Isten törvényének megtartásában látta az élet forrását. Jézus ezt a hitét nem is kérdőjelezi meg: „Ha pedig be akarsz menni az életre, tartsd meg a parancsolatokat!” De az egyedül Istenre jellemző jóságra vagy tökéletességre, azaz Isten elérésére más utat mutat, amit viszont sem az ifjú, sem más nem tud bejárni, mert az csak Istennek lehetséges.⁵

A törvény megtartásának a képtelenségét már a próféták is látták, és az ő igehirdetésükben is megjelenik annak az ígérete, hogy Isten egy új szövetséget készít az övéinek, amikor majd szívükbe írja törvényét.⁶ Pál többször is idézi Habakuk próféta szavait, hogy „az igaz ember az ő hite által él” (Hab 2,4).⁷ A törvény megtartásának ez a kudarca, melyre a Krisztus kegyelmével való találkozásban döbben rá, mondatja ki Pál apostollal, hogy „törvény által senki sem igazul meg Isten előtt” (Gal 3,11).⁸ Azaz nem tudunk olyat tenni, amivel kiérdemelhetnénk Isten kegyelmét.

A Nyilatkozathoz csatlakozó református fél egy fontos különbségtételre hívja fel a figyelmet.⁹ A páli tanításban egymással szembekerülő törvény és evangélium¹⁰ és az ennek megfeleltethető cselekedet és hit¹¹ nem válnak azáltal egymást kizáró kategóriákká, hogy az apostol Isten előtti igazságunk kérdésében szembeállította őket egymással. A gondolatmenet végén erre maga az apostol is felhívja a figyelmet: „Érvénytelenné tesszük tehát a törvényt a hit által? Semmiképpen! Sőt inkább érvényt szerzünk a törvénynek” (Róm 3,31).

⁵ Vö. Mt 19,16–26.

⁶ „törvényemet beléjük helyezem, szívükbe írom be ... mindenki ismerni fog engem” (Jer 31,33–34).

⁷ Vö. Róm 1,17; Gal 3,11; Zsid 10,38–39.

⁸ Vö. Róm 9,31–32 „Izráel viszont, amely kereste az igazság törvényét, nem érte el a törvényt. Miért? Azért, mert nem hitből, hanem mintegy cselekedetekből törekedtek rá: beleütköztek a megütközés kövébe.”

⁹ *A Református Egyházak Világközösségének (REV) csatlakozása a megigazulásról szóló közös nyilatkozathoz*. 14. bekezdés.

¹⁰ A legfontosabb helyei ennek a Róm 1,16–17, ahol az evangéliumot nevezi meg Isten üdvösségre vezető erejeként, amely által Isten a maga igazságát fedi fel a hívők előtt (hivatkozva a Hab 2,4-re); és a Róm 3,21–31, ahol azt fejt ki, hogy a Jézus Krisztusban való hit által most törvény nélkül jelent meg Isten igazsága.

¹¹ A cselekedet a törvény megtartása, a hit pedig Krisztus üdvözítő hatalmának elfogadása, amint ez a „Krisztus az Úr” hitvallásban is kifejeződik.

A református fél másik kiemelt témája a társadalmi igazságosság kérdése. A megigazulás és az igazságosság közvetlen összetartozásából kiindulva (görögül mindkét jelentést egyazon szó hordozza) hangsúlyozza azt, hogy a megigazulás nem választható el „a mai világban tapasztalható igazságtalanságtól, elnyomástól és erőszaktól”.¹² Ennek kapcsán a megigazulást egyszerre tartja „igazzá nyilvánító”-nak és „igazzá tevő”-nek, és Kálvinra hivatkozik, mint aki a megigazulást és a megszentelődést elválaszthatatlannak tartotta.¹³ A Közös Nyilatkozat is úgy értelmezi a megigazulást, mint amely egyszerre jelenti a bűnök bocsánatát és az élet megújulását.¹⁴ A református dokumentum tovább hangsúlyozza a szociális felelősségvállalást: „a hit általi megigazulás és a megszentelődés teológiai tanítása és valósága arra ösztönzi a keresztyén közösséget, hogy az igazságosság nevében cselekedjen. Az igazságosság keresésének parancsa szükségszerűen következik a megigazulásból, illetve az egész egyház szentségre való felszólításából”.¹⁵

Látható, hogy a Közös Nyilatkozat és a csatlakozási dokumentum felekezeti hangsúlyai éppen a cselekedetek szerepére irányulnak. A protestáns örökség a megigazulás és a megszentelődés dogmatikus megkülönböztetésével oldja fel a törvény érvénytelenítésének a dilemmáját. A katolikus oldal pedig azt emeli ki, hogy a jó cselekedetekért Isten megfizet majd. Bibliikus alapon mindegyiknek igaza lehet. Az újszövetségi szóhasználat ugyan nem támasztja alá egyértelműen a megigazulás és megszentelődés szétválasztását, de nem is zárja ki.¹⁶ A megfizetés kérdésére pedig a későbbiekben térünk ki.

Hogyan határozza meg tehát ez az örökség azt, ahogyan a jó cselekedetekről gondolkodunk? Úgy, hogy összekapcsolja az Isten előtti igazságunk kérdésével, és ebben a kontextusban aligha adható más olvasata az Újszövetség tanításának, mint a jó cselekedetek elutasítása.

¹² A csatlakozási dokumentum itt (16. bek.) hivatkozik a Nemzetközi Református–Katolikus Párbeszéd negyedik szakaszát lezáró jelentésre (*Megigazulás és szakramentalitás: A keresztyén közösség mint az igazságosság munkálója*) – ennek 56. bekezdéséből való az idézet.

¹³ A hivatkozott hely: KÁLVIN: *Institúció* III.2.1. A magyar fordítás számozása szerint a III.14.11-ben olvashatunk a megigazulás és a megújulás különbségéről. A hivatkozás mindemellett nem tűnik túlzottan megalapozottnak.

¹⁴ *Közös Nyilatkozat* 29. bekezdés (a csatlakozási dokumentum 4.2-ként hivatkozik rá).

¹⁵ *Megigazulás és szakramentalitás*. 79. bekezdés. Ld. 11. jegyzet.

¹⁶ A megszentelődés ilyen értelmezését nem annyira a szóhasználat, mint inkább a páli etika új teremtésre vonatkozó része támasztja alá.

„Tudjuk, hogy az ember nem a törvény cselekedetei alapján igazul meg, hanem a Krisztus Jézusba vetett hit által. Ezért mi is Krisztus Jézusban hittünk, hogy megigazuljunk a Krisztusban való hit és nem a törvény cselekvése által, mert a törvény cselekvése által nem igazul meg egy ember sem.” (Gal 2,16)

„Hiszen kegyelemből van üdvösségetek hit által, és ez nem töletek van: Isten ajándéka; nem cselekedetekért, hogy senki se dicsekedjék.” (Ef 2,8–9)

„Mert ő szabadított meg minket, és ő hívott el szent hívással, nem a mi cselekedeteink alapján, hanem saját végzése és kegyelme szerint, amelyet még az idők kezdete előtt Krisztus Jézusban adott nekünk.” (2Tim 1,9)

„Amikor megjelent a mi üdvözítő Istenünk jósága és emberszeretete, nem az általunk véghezvitt igaz cselekedetekért, hanem az ő irgalmából üdvözített minket újjászülő és megújító fürdője a Szentlélek által.” (Tit 3,4–5)

De ha meg nem is előzheti megigazulásunkat, azért nem kell egészen lemondanunk a jó cselekvéséről, „mert az ő alkotása vagyunk, teremtetvén általa a Krisztus Jézusban jó cselekedetekre, a melyeket előre elkészített az Isten, hogy azokban járjunk” (Ef 2,10). A hívő ember szabadsága éppen abban áll, hogy többé nem szolgálja a bűnnek, hanem teremhet megtéréséhez illő gyümölcsöket.¹⁷

Ily módon az időben oldjuk fel a hit és a cselekedetek feszültségét. Előbb hit által (amely szintén Isten ajándéka) elfogadjuk az ő kegyelmét, majd a tőle kapott és így bennünk

¹⁷ Vö. Mt 3,8. – A „gyümölcs” mint a cselekedetek metaforája gyakori képe az Újszövetségnek (Mt 3,8; 7,16kk; 12,33; 21,43; Mk 4,3kk; Lk 3,8k; 6,43; 8,8; Jn 15,1kk; Róm 6,22; Ef 5,8-9; Fil 1,11; Jak 3,17k; stb), nem ritkán az ítélettel kapcsolva össze: a gyümölcstelen fa vagy szőlővessző kivágásával (Mt 3,10; Lk 13,6kk; Jn 15,2). A gyümölcstelen, azaz cselekedetek nélkül halott hit (Jak 2,26) olyan, akár a magvető példázatában a köves helyre eső mag, amely ugyan kikel, de gyümölcsöt nem terem, mert nincs elég gyökere, és kiszárad (Mt 13,5–6). A hit cselekedetekben válik valósággá, léletté, nemcsak annak, aki hisz, de annak is, aki felé megnyilvánul: „Ha egy férfi-vagy nőtestvérünknek nincs ruhája, és nincs meg a mindennapi kenyere, valaki pedig ezt mondja nekik közületek: »Menjete el békességgel, melegedjetek meg, és lakjatok jól«, de nem adjátok meg nekik, amire a testnek szüksége van, mit használ az? Ugyanígy a hit is, ha cselekedetei nincsenek, halott önmagában” (Jak 2,15–17).

lévő Lelke által tehetjük meg azt, ami neki kedves.¹⁸ Innentől kezdve viszont eltérőek a felekezeti hangsúlyok, hiszen a protestáns értelmezés szerint minden jó cselekedetért egyedül Istené a dicsőség (soli Deo gloria), a katolikus értelmezés viszont a Szentírás utolsó ítéletre vonatkozó tanítására alapozva a jó cselekedet „érdemszerző” voltáról beszél, hiszen az Emberfia, amikor visszajön, megfizet mindenkinek cselekedetei szerint.¹⁹

Nemcsak a korunkban amerikai mintára politikai szlogenné váló *Soli Deo Gloria* használatában jelentkezik a protestáns felfogás. Amikor 1936-ban, háromszáz évvel a magyar megjelenése után ismét kiadták Medgyesi Pál *Praxis pietatis*át,²⁰ Ravasz László arról ír előszavában, hogy „a reformáció nagyszerű üzenete és ajándéka pontos, részletes, iskolás theológiává változott ... Ezért szükség volt arra, hogy leírják, hirdessék és gyakorolják a megtisztított vallás igaz tanításait, úgy, mint élő kegyességet. ... Ezek a kegyesség gyakorlására tanító könyvek több hasznot hajtottak az anyaszentegyháznak, mint a legfélelmetesebb cáfolatok és a legtündöklőbb hitbizonyítások.” Ez a könyv pedig a kegyesség gyakorlását két területre osztja: az ismeret elsajátítására és az igaz Isten dicsőítésére, és az élet rendjében adódó tevékenységeket (a jó cselekedeteket) ez utóbbiban tárgyalja.²¹

¹⁸ Vö. Ef 5,8–10; Zsid 13,21.

¹⁹ Mt 16,27; vö. 1Kor 3,8; Kol 3,23–24.

²⁰ MEDGYESI Pál (1636): *Praxis pietatis*. Debrecen [A reformáció és ellenreformáció korának evangéliumi keresztyén (református és evangélikus) egyházi írói IV. Szerk.: dr. Incze Gábor. Budapest 1936]. A fordítás alapjául Lewis Bayly angol nyelvű munkája szolgált.

²¹ „Az egy hit által való igazulásnak tudományából a testi keresztyén eképen agyaskodik: Ha egyedül csak hit által igazulunk meg, ennekokáért a jócselekedetek nem szükségesek. Parancsoljuk egyebeknek, hogy jócselekedetűek legyenek, mi pedig azonban tökéletesen elhittük, hogy egyedül csak hit által tartatunk meg. De az ilyen embernek meg kell tanulni, hogy noha az igazulásra a jó cselekedetek nem szükségesek, de az idvességre igen szükségesek: mert mi Isten alkotmányi vagyunk, kik teremtettünk a Jézus Krisztusban a jócselekedetekre, melyeket készített az Isten, hogy azokban járnánk. (Ef 2,10) Valaki annakokáért (amióta a jót a gonosztól meg tudja választani) hivatalos volta után jócselekedetekkel gyümölcsözik, az nem idvezülhet s nem is volt elválasztatott az örökéletre. Azért azt mondja az Irás, hogy a Krisztus kinek-kinek cselekedete szerint fizet meg (Róm 2,6; 2Kor 9,6; Jel 22,12). Krisztus a hét Ecclesiaknak angyaliban a jócselekedeteket vizsgálja és az utolsó napon is csak azoknak adja a mennyei örökséget, akik jót cselekednek, kik az éhezőket táplálták, a mezítelent ruházták etc. (Mt 25) Azon a napon az igazság fogja viselni a koronát (2Tim 4,8). Nem lévén azért igazság, korona sem léssen. Ha jócselekedet nem lesz (kinek-kinek talentuma szerint), jutalom sem adatik Istentől, hanem ha a bosszúállás. A jócselekedetekben való gazdagságunk legnyilvánosabb fundamentum nekünk

Az Isten dicsőségére végzett jó cselekedetek viszont – a megfizetésbe vetett szilárd reménység vagy más motiváló meggyőződés, hit nélkül – kiszorultak a protestáns kegyesség gyakorlásából. Jól látható ez például a magyar református gyakorlatban egykor igen elterjedt „Isten dicsőségére” történő adakozás visszaszorulásában is.

A következőkben azt igyekszem megmutatni, milyen más kereteket kínál az Újszövetség a hívő számára a jó cselekedetek helyének megértésére.

Az üdvösség Isten választott népének körében jelent meg, és a feltámadás csodája után az övéinek közössége ugyanezen kiválasztó akarat által összegyűjtve ünnepelte és ünnepli Isten üdvözítő kegyelmét. Mert az Egyház közössége az, amelyben ez a kegyelem kiárad, növekszik, munkálkodik, hat, és amely által maga az Egyház, a Krisztus teste növekszik, él és működik.²² A tanítványok elhívása Krisztus követésére szól, és az evangéliumnak, Isten üdvözítő akaratának és tettének hirdetésére. Pál ugyanezt az elhívást követi, és ez az elhívás határozza meg az első gyülekezetek életét is. Így az ember üdvössége az egész teremtett világ helyreállításának nagy művében, az új teremtésben nyeri el a maga helyét.²³ Ebben a nagy munkában pedig Isten cselekszik. Ő küldi el a Fiút váltságul sokakért, és Ő támasztja fel a halálból, hogy az új teremtés zsongója, kezdete legyen. Ebbe a munkába hívja meg az embereket mint munkatársait az üdvösség hirdetésében.²⁴

Az Újszövetségben használt képek többnyire a jó cselekedetek–hit–üdvösség viszonyának közösségi keretben való megértését segítik. Az egyik ilyen kép az *építés*, ahol az Egyház mint „épület”, tagjainak munkája pedig többnyire mint „építés” jelenik meg,

örökéletünk vétele felől való bizodal munkban. Mert a jócselekedetek igaz gyümölcsi az igaz hitnek, mellyel a Krisztust és az ő engedelmességét megfogjuk idvességünkre (1Tim 6,19). És a Krisztusban nem egyéb hit használ, hanem amely a szeretet által cselekszik (Gal 5,6). Az igazulásnak munkájában, amely hit egyedül forgódik, igazít, soha nincs maga, hanem mindenkor jócselekedetek vannak köttetvén melléje, mint a jó fához az ő gyümölcsi, a naphoz a világosság, a tűzhöz a hévség, a vízhez a nedvesség. És a hit, mely önmagát jócselekedetek által nem igazítja (Jak 2,26), avagy mutatja ki magát az emberek előtt, csak holt hit az, mely soha Isten előtt sem igazítja meg az ember lelkét. De az igazító hit megtisztogatja a szívet (Csel 15,9) és egészen az embert megszenteli (Csel 16,18; 1 Thess 5,23).” MEDGYESI (1636), 134–135.

²² Itt nem az *extra ecclesiam nulla salus* („az egyházon kívül nincsen megváltás”) könnyen a földi egyházra vagy annak egy felekezetére érthető, kizárólagosságot hangsúlyozó gondolatáról van szó, hanem arról a nézőpontváltásról, amely az egyén üdvössége mint cél helyett az egyén feladatára tekint az Isten egyetemes üdvözítő munkájában.

²³ Vö. 2Kor 5,17; Gal 6,15.

²⁴ Vö. 1Kor 3,9; 1Thessz 3,2; stb.

jóllehet a házat maga a ház Ura, Isten építi.²⁵ Ugyancsak gyakran használatos, főként Pál leveleiben, a *test* képe is, ahol az Egyházzal mint Krisztus testéről beszél az apostol, de a test növekedését is az Isten adja.²⁶

Mindkét kép mögött erős ószövetségi előképek sora húzódik meg, amelyek Isten és választott népe kapcsolatát úgy ábrázolják, mint ahol nem az egyes ember, hanem a nép egésze áll a kapcsolat egyik oldalán. A pásztor és a nyáj, a gazda és a szőlőskert, a vőlegény és a menyasszony vagy a férj és a hűtlen házastárs,²⁷ mind azt a modern kor számára elveszett (vagy elveszettnek tartott) közösségi létformát juttatja kifejezésre, amely nem tud a közösségtől elszakítható, azon kívüli üdvösségről, amely nem tud a felebaráti szeretettől elszakítható isteni szeretetről.²⁸

Hasonlóképpen meghatározó mindkét szövetségben az az Isten hatalmát, uralmát kifejező szóhasználat, amely részben a földi politikai rendszerekhez kapcsolva, részben azok mintájára „úrnak” vagy „királynak” nevezi őt. A jézusi evangéliumhirdetés középpontjában álló „Isten országa” motívum is ezt a hatalmi renden alapuló képet használja fel. Isten uralmát a teremtésből vezették le: minden az ő kezének alkotása, ő szabadítja meg és őrzi, tartja fenn népét (és mindent). Izrael történetében a királyság intézményéből való kiábrándulás, a politikai függetlenség elvesztése (sorozatosan és az újszövetségi korban aktuálisan is) oda vezetett, hogy Isten uralmának kiteljesedését egyre inkább a jövő reménységének tartották. Ebben a várakozásban hirdette meg Jézus Isten országának elérézését, Isten hatalmának konkrét megjelenését a földön.²⁹ Az Isten országának megjelenését ennek a helyreállító, újjáteremtő hatalomnak a jelei követik,³⁰ és nemcsak Jézus földi munkája során, de azután is.³¹

²⁵ „Épület”: Zsid 3,6; 1Pét 2,5; vö. 2Tim 2,20–21; „építés”: Róm 15,20; 1Kor 14,4.17; 1Thessz 5,11; 1Pét 2,5; Isten építi: Mt 16,18, vö. ApCsel 7,49 és 20,32.

²⁶ Vö. Róm 12,4kk; 1Kor 6,15; 10,17; 12,12–27; Ef 1,22k; 5,23.30; Kol 1,18.24; 2,19; 3,15 – helyenként összemosódva az előbbi képpel, vö. Ef 2,20–21; 4,12.16, növekedését Isten adja: 1Kor 3,6–7; Kol 2,19.

²⁷ A pásztor és a nyáj: Zsolt 23,1kk; 78,52; Ézs 40,11; a gazda és a szőlőskert: Zsolt 80,9, Ézs 5,1kk; Jer 2,21; 12,10; Hós 10,1; a vőlegény és a menyasszony: Ézs 54,5; 62,5; a férj és a hűtlen házastárs: Jer 3,20; Hós 1,2.9.

²⁸ Vö. Mt 22,37–39.

²⁹ „Ha viszont én Isten ujjával űzöm ki az ördögöket, akkor bizony elérkezett hozzátok az Isten országa.” Lk 11,20.

³⁰ „Vakok látnak, és bénák járnak, leprások tisztulnak meg, és süketek hallanak, halottak támadnak fel, és szegényeknek hirdettetik az evangélium” (Mt 11,5, vö. Ézs 35,5–6).

³¹ „Akkik hallották, megerősítették ezt számunkra, Isten pedig velük együtt tett bizonyosságot jelekkel és csodákkal, sokféle erővel és a Szentlélek ajándékaival, amelyeket akarata szerint osztott szét” (Zsid 2,3–4).

Amikor a pogányok apostola, Pál beszél Isten országának örökléséről (1Kor 6,9–20), akkor ezt a gonosz cselekedetekből, a keresztyén szabadság félreértelmzéséből kiindulva teszi, hogy helyreigazítsa a szabadság szabadosságnak való félreértelmzését. A megmosatás, megszentelődés és megigazulás után³² – ami a keresztség,³³ azaz a Krisztus testébe, az Egyházba való betagozódás (15.v) – a keresztyén ember szabaddá válik arra, hogy ne ezeket tegye, hanem testében Istent dicsőítse (20.v). A szakasz kezdetén megnevezett „igazságtalanok” (9.v) azok, akik a felsorolt³⁴ gonoszságokat cselekszik; velük szemben a keresztyénekről azt mondja: „megigazultatok” (11.v), és ezt nem egy utolsó ítélet döntéseként, nem is a Római levél megfogalmazása szerinti „beszámítás”-ként érti (vö. Róm 4,9), hanem az Istent dicsőítő cselekedetekre való szabadságként már itt e földi testben. Pál itt nemcsak az új teremtést a jelenlegitől elválasztó határra utal („Isten ezt is, amazt is meg fogja semmisíteni”, 13.v), hanem arra is, hogy testi létezés a feltámadás után is lesz („Isten ... hatalmával minket is fel fog támasztani”, 14.v). Itt tehát nem azt hangsúlyozza, hogy e földi cselekedeteink hogyan maradnak meg e határ átlépésekor (mint ahogy pár fejezettel korábban tette),³⁵ hanem azt, hogy a Krisztus testének tagjaként már e földi testünkben élhetünk Isten dicsőségére.³⁶

A Krisztus-test már ebben a világban az új teremtésnek az elővételezése, hiszen az ő Lelke van bennünk, és bár e test növekedését végső soron mindig Isten adja, ezt oly módon is teszi, hogy Lelke által cselekvésre indítja az övéit, és így adja a növekedést. Az egyház a Krisztus-test épülését szolgáló tettek mögött kezdettől fogva Isten Lelkének munkáját

³² Az apostol egyértelműen úgy beszél ezekről, mint amelyek már megtörténtek: „ilyenek voltatok: de megmosattatok, megszentelődtetek, és meg is igazultatok” (1Kor 6,11). Pál itt, úgy tűnik, nem tesz különbséget megmosatás, megszentelődés és megigazulás között.

³³ Alighanem erre utal a 6,11 vége is: „az Úr Jézus Krisztus nevében és a mi Istenünk Lelke által”.

³⁴ A páli „bűnkatalógusok” szokásos módján az itt kiragadott bűnök minden gonosz cselekedet szimbólumaként állnak.

³⁵ „Azt pedig, hogy ki mit épít erre az alapra: aranyat, ezüstöt, drágakövet, fát, szénát vagy szalmát, az a nap fogja világossá tenni, mivel tűzben jelenik meg, és akkor mindenkinek a munkája nyilvánvalóvá lesz; és hogy kinek mit ér a munkája, azt a tűz fogja próbára tenni. Ha valakinek a munkája, amelyet ráépített, megmarad, jutalmat fog kapni; de ha valakinek a munkája megég, kárt vall. Ő maga megmenekül ugyan, de úgy, mint aki tűzön ment át. Nem tudjátok, hogy ti Isten temploma vagytok, és az Isten Lelke bennetek lakik?” (1Kor 3,12–16)

³⁶ „Mert az ő alkotása vagyunk, teremtetvén általa a Krisztus Jézusban jó cselekedetekre, a melyeket előre elkészített az Isten, hogy azokban járjunk” (Ef 2:10).

látta, aki ajándékaival (nevezik görög szóval karizmáknak is ezeket) gondoskodik Isten üdvtervének megvalósításáról, hogy „az ő nevére minden térd meghajoljon ..., és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére” (Fil 2,10–11). A jó cselekvése tehát az Isten dicsőségének szolgálata: „Úgy ragyogjon a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jó cselekedeteiteket, és dicsóítsék a ti mennyei Atyákat” (Mt 5,16).

Mindezek arra mutatnak, hogy a jó cselekedetek elsősorban nem az egyéni üdvtörténet szempontjából érdekesek, hanem a Krisztus-test egésze és Isten országának épülése felől szemlélve nyerik el helyüket.

Megfontolandó az az értelmezés is, amit Aranyszájú Szent János tár elénk (akit Szentírás-értelmezésében Kálvin a példaképének tekintett), amikor a cselekedetek helyéről beszél a hívők, illetve az egyház életében. Tanításában közvetlen az úrvacsorához köti a felebarátunk iránti felelősség, a másik ember megsegítésére irányuló jó cselekedet kérdését:

„Tisztelni akarod Krisztus testét? Ne nézd el, hogy mezítelen ...”³⁷

„Hálaadással járultál oda mindazokért, amiket élvezhetsz. Akkor hát adj magad is viszonzást, és ne vond meg magad a felebarátodtól! Mert Krisztus is mindenkinek egyenlőképpen adta, amikor ezt mondta: «Vegyétek, egyétek!» Ő egyenlőképpen adta a testét, te pedig még a közönséges kenyeret sem adod egyenlőképpen? ... Az Úr vérért ízlelted, és nem ismered meg a testvéred? Hogyan találhatnál erre bocsánatot? Mert ha ezelőtt nem is ismerted, ettől az asztaltól meg kellett volna ismerned.”³⁸

„Elegyítsük magunkat az egy testbe, nem a testeket vegyítve össze, hanem lelkeinket a szeretet kötelékével összekapcsolva.”³⁹

A második Korinthusi levélről mondott homíliák egyikében egyenesen azt mondja, hogy ezt „az oltárt maga Isten építette, de nem kövekből, hanem a mennynél ragyogóbb

³⁷ CHRYSOSTOMUS: *Homiliae in Mattheum* 50,4. Patrologia Graeca [PG] 58,509. (Az idézeteket saját fordításban közlöm.) Vö. *Homiliae in Mattheum* 82,6 PG 58,745; *Homiliae in Epistulam ii ad Corinthos* 20,3 PG 61,540.

³⁸ CHRYSOSTOMUS: *Homiliae in Epistulam I ad Corinthos* 27,4. PG 61,229–230.

³⁹ CHRYSOSTOMUS: *De proditione Judae* 1,6. PG 49,382.

anyagból, értelmes lelkekből”, és úgy beszél a titkon adakozóról, mint a papról, aki a Szentek Szentjében Isten színe előtt állva mutatja be áldozatát.

„Ez az oltár Krisztus tagjaiból épült, és az Úr teste lesz a te oltárod. ... Csodálatos az is, hogy az természete szerint kő, mégis szent lesz attól, hogy Krisztus testét fogadja, ez viszont maga Krisztus teste. ... Ezt az oltárt mindenhol megtalálod, a sikátorokban és a piacokon, és minden órában áldozhatsz rajtuk, mert itt is áldozat teljesül. És amint a pap ott áll a Lelket [segítségül] hívva, úgy te is a Lelket hívod, de nem szóval, hanem tettekkel.”⁴⁰

Isten dicsőítésének az egyetemes papságra, minden hívőre vonatkozó feladatáról beszél, a hálaáldozatról, amely a hívők szívéből, hitéből ered, és a felebaráti szeretet cselekedeteiben valósul meg.

Összegzés

A hit és a cselekedetek viszonyáról az üdvösség elnyerésével kapcsolatban szoktunk gondolkodni, leginkább abban a meghatározó módon individualista keretben, amely nem akar túllátni az egyénen. Az Újszövetségben azonban nemcsak a reformáció által kiemelt törvény–evangélium ellentét mentén értelmezett kapcsolattal találkozunk cselekedet és hit között, hanem egy sokkal összetettebb viszonyal, melyet közel sem írhatunk le kizárólagosan az ellentét kategóriáiban. Ha nem az egyén üdvözülését tartjuk szem előtt, hanem a Krisztus-test egészének növekedését, az Isten országának kiteljesedését, akkor a jó cselekedet nem szemben áll a hittel, hanem gyümölcse annak, és az egyik ember hitéből fakadó, azzal együtt munkálkodó jó cselekedetei a másik üdvösségét szolgálhatják. Ezeket a jó cselekedeteket Isten bennünk lakó Lelke munkálja: ő adja a maga ajándékait kinek-kinek, hogy az így elvégzett munkával a Krisztus teste, az Isten országa növekedjék.

Az utolsó ítélet képe a büntetés elkerülésének a vágyát kapcsolja a jó cselekvéséhez, és ez önmagában eltorzult képet ad a hit és a cselekedetek kapcsolatáról. A „megfizetés” mibenlétén való töprengés – a teljesen terméketlen, halott hithez kötődő „kivágatás”, a

⁴⁰ CHRYSOSTOMUS: *Homiliae in Epistulam ii ad Corinthos* 20,3 PG 61,539–540.

mindent megégető tűzön át csupán önmaga megmenekülő ember esete és a tűzben is maradandónak bizonyuló tettek jutalma – azonban nem feledtetheti azt a különbséget, ami a rossz cselekvésének a rabsága és a jó cselekvésének a szabadsága között van.

Szabadságra hívtunk el, mégpedig arra a szabadságra, mely lehetőséget ad Isten dicsőségére élni. Ez az a cél, amely a keresztyén ember cselekvését meghatározza. Ezt a dicsőséget látva és ebben a munkában formáltatunk át Lelke által annak a képére, aki maga is az Isten képmása.⁴¹ Annak a képére, „aki nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel, hanem megüresítette önmagát, szolgálai formát vett fel” (Fil 2,6–7). Ez a szabadság teszi lehetővé, hogy a legjelentéktelenebb emberben is azt lássuk meg, aki a mindenség Ura.⁴²

Felhasznált irodalom:

- BILLINGS, J. Todd (2008): *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ*. New York, Oxford University Press.
- DUNN, James D. G. – SUGGATE, Alan M. (1994): *The Justice of God: A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith*. Michigan, Eerdmanns.
- LANE, Anthony N. S. (2006): *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue*. London – New York, Bloomsbury T&T Clark.
- MURRAY, John (2022): *The Epistle to the Romans*. Westminster Seminary Press.
- PARSONS, Michael (szerk.) (2012): *Since We Are Justified by Faith. Justification in the Theologies of the Protestant Reformation*. Milton Keynes, Paternoster.
- STUHLMACHER, Peter (2017): *Az Újszövetség bibliai teológiája 1. Alapvetés. Jézustól Pálíg*. Budapest, Kálvin Kiadó.

Hivatkozott művek

- CHRYSOSTOMUS: De proditiōne Judae, In: Migne, J. P. (szerk.): *Patrologia Graeca*. 49. 373–392.
Homiliae in Epistulam I ad Corinthos, In: Migne, J. P. (szerk.): *Patrologia Graeca*. 61. 9–382.
Homiliae in Epistulam II ad Corinthos, In: Migne, J. P. (szerk.): *Patrologia Graeca*. 61. 381–610.
Homiliae in Mattheum, In: Migne, J. P. (szerk.): *Patrologia Graeca*. 58.

⁴¹ Vö. 2Kor 3,17–18 és 4,1.

⁴² Vö. Mt 25,40; vö. Péld 19,17.

KÁLVIN János (2014): *Institutio I–II. A keresztyén vallás rendszere*. Budapest, Kálvin Kiadó.

Joint Declaration on the Doctrine of Justification. (1999).

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazione/en.html> (letöltés: 2023.10.15). Magyarul: „Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról”, In: *Az evangélikus – római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*. Fordította Hafenschner Károly – Kránitz Mihály – Puskás Artilla – Reuss András [Vincze Katalin]. Budapest, Evangélikus Sajtóosztály – Szent István Társulat 2000. 7–29.

MEDGYESI Pál (1636): *Praxis pietatis*. Debrecen [A reformáció és ellenreformáció korának evangéliumi keresztyén (református és evangélikus) egyházi írói IV. Szerk.: dr. Incze Gábor. Budapest, 1936].

*HODOSSY-TAKÁCS Előd*¹:

A Survey of Female Heroism in Jewish Tradition

Abstract.

Did warrior heroines exist in the Hebrew tradition? The answer is a seemingly reassuring yes, but the paper shows that the topos of female heroism was not a popular theme in Jewish tradition. To imagine ancient war scenes according to depictions in modern media can be misleading; the central purpose of this brief survey is to give a glimpse into this topic.

Keywords: heroines, Book of Joshua, Book of Judges, Book of Judith, Josephus, wars in Antiquity

Introduction

Female warriors are common in both modern and ancient media. Stories of Amazon-like heroines arguably had their heyday on screen in the 1990s. The scenes from that time still make an impact on modern consciousness. Here the protagonists, the heroines on the good side, are attractive but also ruthless and cold-blooded proponents of the truth. Often the actresses of these movies are super-sexualized and involved in intensive sex scenes in the films. Such works still influence the public. A prime example of this trope is *Xena: Warrior Princess* (TV series aired in the period of 1995–2001).

¹ Professor (PhD, habil), Debrecen Reformed Theological University; e-mail: htelod@gmail.com.



Probably the heyday is over, but movies with heroines still sell. *Mulan* (2020) and *The Legend of Tomiris* (2019, based on Queen Tomiris of Massagetae) are recent examples of modern renditions of past heroines. A fascinating historical figure was Ana Nzinga, Queen of Ndongo, who fought against the Portuguese colonizers for the independence of her homeland in the 17th century. The film based on the story of this real warrior woman and her life struggle (*Nzinga, Queen of Angola*, 2013) became popular. She is not just a heroine of modern filmmakers; the first novel about her appeared in 1769 (*Zingha, Reine d'Angola*, Paris). The figure of Joan of Arc is also important in shaping our views. So much for the movies, but these historical female figures, or at least some of them, ended their lives as actual practitioners of power as queens; or at least pursuit of power led their efforts.

Female Fighters in Ancient Literature

Due to shows and other elements of pop culture, the general public may have the image that Amazons, i.e. women who took up arms when necessary (and even when not) were common in the Greco-Roman world. On the other hand, even the passing observer can see that in classical Hebrew thought and literature, the heroine is present only very rarely and always operates at the level of individual heroism. Still, the heroine's actions often affect the wider community and can even influence the outcome of a war. Classical antiquity was well aware of female warriors.

Not central to our subject, but ancient women did not always appear as champions of pacifism, not even in the hinterland. Once Athenian women brutally lynched the entire family of a peace-loving but voted-out politician!² Herodotus also preserved the memory of another event when local women became violent against their own. This case is about a war from which only one Athenian man returned home. The wives of the fighting men surrounded this unfortunate fellow and brutally took his life for daring to come back alive without his fallen comrades. From this story, we also learn that sometimes war affects fashion:

² HERODOTUS, *Hist.* 9.5.

—when he returned to Athens he reported the calamity which had happened; and the wives of the men who had gone on the expedition to Egina, hearing it and being very indignant that he alone of all had survived, came round this man and proceeded to stab him with the brooches of their mantles, each one of them asking of him where her husband was. Thus he was slain; and to the Athenians it seemed that the deed of the women was a much more terrible thing even than the calamity which had happened; and not knowing, it is said, how they should punish the women in any other way, they changed their fashion of dress to that of Ionia,—for before this the women of the Athenians wore Dorian dress, very like that of Corinth,—they changed it therefore to the linen tunic, in order that they might not have use for brooches. (Herodotus, *Hist.* 5.87, translated by G. C. Macaulay)

As for the Amazons, they were not simply a type of woman. According to Herodotus, they were competent riders but knew nothing about sailing or ships (Herodotus, *Hist.* 4.110), and they founded a new people in the Scythian territory with Scythian warriors. The text says that in the formation of the new people, the will of the Amazons prevailed in everything. The Scythian men could not learn the language of the mighty ladies, but these women became competent in the native tongue of the Scythian men; finally, they became Scythian in every aspect except in lifestyle. These women then forced their new husbands to ask their families for their property and choose a territory to settle in.

We are possessed by fear and trembling to think that we must dwell in this place, having not only separated you from your fathers, but also done great damage to your land. Since then ye think it right to have us as your wives, do this together with us, come and let us remove from this land ... and having arrived at the place where they are now settled, they took up their abode there: and from thenceforward the women of the Sauromatai practice their ancient way of living, going out regularly on horseback to the chase both in company with the men and apart from them, and going regularly to war, and wearing the same dress as the men. (Herodotus, *Hist.* 4.115–116)

Previously, these mighty female warriors had slaughtered masses of men, so the text interprets the name of the Amazons name as “man-killer”. “...the Amazons are called by the Scythians Oiorpata, which name means in the Hellenic tongue slayers of men, for man they call *oior*, and *pata* means to slay” (Herodotus, *Hist.* 4.110).

In the Greek world, too, only a few exceptional women took part in active combat with weapons. Greek women, especially the Athenians, were unquestionable patriots and supporters of fighting men.³ Spartan women occasionally took an active part in the defence of their city as well. Apart from these, there are only sporadic records of female war activity from Mediterranean antiquity. We know from Plutarch's *Moralia* (244) that the fear of rape and enslavement several times led women to kill their children and take refuge in suicide.⁴ This behaviour is familiar to us, as it appears in Josephus's description of the siege of Masada,⁵ with a notable difference: in Masada, men, and not women, planned and terminated the mass suicide. Plutarch dealt in detail with the subject of female heroism, dedicating a large part of his work to this issue.⁶ He used plenty of examples to prove his main point: "Man's virtues and woman's virtues are one and the same" (Plutarch, *Moralia*, 243, translated by F. C. Babbitt).

Even if Plutarch was right, we have to ask the simple question: were women expected to take an active role in times of war? According to other authorities, women did not fight because they were physically unfit for combat.⁷ "For he made the man's body and mind more

³ LOMAN, P. (2004): No Woman No War: Women's Participation in Ancient Greek Warfare. In: *Greece & Rome*. 51, 1. 34–54; 53.

⁴ Id. 41–43.

⁵ Note the speech of Eleazar: "Who will not, therefore, believe that they will certainly be in a rage at us, in case they can take us alive? Miserable will then be the young men who will be strong enough in their bodies to sustain many torments! ... But certainly our hands are still at liberty, and have a sword in them; let them then be subservient to us in our glorious design; let us die before we become slaves under our enemies, and let us go out of the world, together with our children and our wives, in a state of freedom. This it is that our laws command us to do; this it is that our wives and children crave at our hands; nay, God himself hath brought this necessity upon us; while the Romans desire the contrary, and are afraid lest any of us should die before we are taken. Let us therefore make haste, and instead of affording them so much pleasure, as they hope for in getting us under their power, let us leave them an example which shall at once cause their astonishment at our death, and their admiration of our hardiness therein" (*War* 7.384–388, translated by W. Whiston). Josephus says that only two women and five children survived the following massacre and self-slaughter (*War* 7.399).

⁶ On Plutarch and women, see: ANTONIOU, Z. (2020): Women in Antiquity through the Eyes of Plutarch. In: *Journal of Gender and Power*. 13, 1. 59–69.

⁷ OOST, S. I. (1977): Xenophon's Attitude toward Women. In: *The Classical World*. 71, 4. 225–236; 226–229.

capable of enduring cold and heat, and journeys and campaigns; and therefore, imposed on him the outdoor tasks. To the woman, since he has made her body less capable of such endurance, I take it that God has assigned the indoor tasks” (Xenophon, *Oeconomicus*, 7.23, translated by E. C. Marchant).

The reality was more complex; even the queen of a Hellenistic monarchy (e.g. Teuta of Illyria in the 3rd century BC) might have led an army. This could mean two things: either Greek women did not fight, or they fought, but due to the literary style of the time, authors did not characterize them as war heroines.⁸ On the other hand, from the Hellenistic period onwards, the presence of women and children became common in military camps during campaigns.⁹

Heroes, Fighters, and Heroines

Heroes are born in war. Throughout its history, ancient Israel was involved in many military conflicts and suffered defeats under several great empires, but the Hebrew Bible avoids the description of female heroism in connection with these wars.

It is always memorable to preserve individual heroism in a struggle for freedom against oppressive powers. However, when we consider the character of freedom fighters, it is often not easy to decide whether these fighters might simply be called terrorists. This problem fundamentally arises in texts dealing with the early history of Israel. An important distinction is necessary here: we are not dealing with the wars fought per se; we evaluate their literary representation. As we read the stories of the Judges, sometimes it is difficult to draw a line between terrorism and heroic acts in war. The Ehud–Eglon conflict is a prime example: was Ehud a terrorist or a freedom fighter (Judg 3:12–30)? The killing of Eglon seems to be a simple act of terror, and Judg 3:26 tells us that Ehud hid in solitude in Seirah after the attack. It would seem that the continuation of the story in verse 27, the public declaration of war, is an unrelated event. It is legitimate to speak of a broad military conflict, as described in 3:27–30, but in this unit, Ehud’s name does not occur, and there is no reference to the killing of the king of Moab. We may explain this with the literary

⁸ LOMAN 2004, 45–49.

⁹ Id. 41–53.

composition of the text: the assassination of Eglon and the battle against Moab could be two independent traditions, and a creative writer linked the two in a single narrative. Thus, the storyteller presented Ehud as a positive hero,¹⁰ even though the passage does not mention the spirit of the Lord.¹¹

As for women, in the book of Joshua, Rahab, the prostitute plays a crucial role (Josh 2 and 6:22–25) by hiding the spies and exposing the city's weakness. She remains a positive example as a supporter of Israel's fight for land during the wars of Joshua. Her influence is also perceptible in the New Testament: she is included in Jesus's genealogy (Matt 1:5) and in the list of heroes of the faith in Hebrews 11. Her story underwent serious reconsideration during the centuries both in Jewish and Christian interpretation. In rabbinic circles, she became "the example of the ideal proselyte", while some Christian interpreters presented her as "the figure of the penitent prostitute", and others emphasized that her "gentile origins serve as a parallel to the church's gentile origins".¹² Jael, the murderer of Sisera in the Book of Judges (4:17–21, 5:24–27) is a prime example of individual heroism;¹³ she is comparable only to Judith, a central figure in later Jewish literature. An unnamed woman is also worth recalling, who crushed the skull of Abimelech, the petty ruler of Shechem, with a stone thrown from the tower of Thebez (Judg 9:53), although probably she did it with someone else's help.¹⁴ Abimelech, her adversary, is a failing hegemonic male in this story.¹⁵

As for the Book of Judith, we must recall the constant motif of deliverance through the hands of a woman. Her fascinating story took place during the time of the siege of the city of Bethulia. The Israelite town was cut off from its water source by enemy forces,

¹⁰ CHISHOLM, R. B., Jr. (2011): Ehud: Assessing an Assassin. In: *Bibliotheca Sacra*. 168, 671. 274–282; 277–282.

¹¹ BOLING, R. G. (1975): *Judges. A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City (New York), Doubleday; 88.

¹² DE WET, C. L. (2020): Rahab the Harlot in Severian of Gabala's *De paenitentia et compunctione (de Rahab historia): Paradox, Anti-Judaism and the Early Christian Invention of the Penitent Prostitute*. In: *HTS Theological Studies*. 76, 3. 1–7; 2–5.

¹³ On the analogy of Jael and Rahab: ASSIS, E. (2004): The Choice to Serve God and Assist His People: Rahab and Yael. In: *Biblica*. 85, 1. 82–90. Judges ch. 4 and 5 differ in the details of Sisera's assassination. SOGGIN, A. (2018): *Judges. A Commentary*. London, SCM Press, 101.

¹⁴ BOLING 1975, 182.

¹⁵ CARMAN, J.-M. (2019): Abimelech the Manly Man?: Judges 9.1–57 and the Performance of Hegemonic Masculinity. In: *Journal for the Study of the Old Testament*. 43, 3. 301–316.

suffering from thirst, and the besieged decided to surrender after five days. Then, the wise and brave, God-fearing Judith came onto the scene. She made a vow in front of the elders of her town that the Lord would visit Israel by her hand (8:9–34). She left the city armed, and the guards of an Assyrian outpost captured her and took her to their camp. There, the general of the attackers, Holofernes, said to her, “Take courage, woman!” (11:1). Maybe he did not expect Judith to take his words literally. In the end, sexual desire and excessive wine drinking prevailed over Holofernes, and Judith, after the feast, now in the intimate confines of the tent, separated the chief soldier’s body from his head with two strikes (13:8). Thus, the campaign was essentially over.

Before her attack, Judith prayed. Her prayer is certainly humble,¹⁶ but it is still in the style of Ex 15 and Ps 83. In this passage, we read: “Look at their pride, and send your wrath upon their heads. Give to me, a widow, the strong hand to do what I plan. By the deceit of my lips strike down the slave with the prince and the prince with his servant; crush their arrogance by the hand of a woman” (9:9–10, NRSVCE).

This idea of a mighty woman appears several times in the book (cf. 8:33; 12:4; 13:4, 14; 15:8–9; 16:5). Judith was a great dramatic heroine, probably the bravest among the mighty women of ancient Israel. According to Crawford, “Judith’s action is loaded with sexual innuendo; the line between sex and death was very close in pre-modern times. Holofernes’s decapitation is a symbolic castration; he loses his potency and his power to harm the Israelites.”¹⁷

Women of Courage in the Works of Josephus

The significant female figures in the books of Joshua and Judges did not escape the attention of Flavius Josephus. In *Jewish Antiquities*, Rahab is presented as an innkeeper who misled the king’s messengers and thus saved the spies. This bravely illustrates the “danger she had undergone for their sakes” (*Ant* 5.11, translated by W. Whiston). It is

¹⁶ CRAWFORD, Sidnie White (2010): *NIV One – Volume Commentary*. 547–557; 551.

¹⁷ Id. 553.; JOOSTEN, J. – יוסטן, י. (2007): יהודית ספר של ההיסטורי וההקשר המקור לשון / The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith. In: *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls* / מגילות / מהחקרים: מגילות / א.ה. 159–176.

noteworthy that she is never called a harlot in Josephus's version of the story. In Judaism, just as in the Christian interpretation, there is a clear tendency to whitewash her character,¹⁸ but we should still remember that hospitality (local inns, cafes) and prostitution went hand in hand in antiquity.¹⁹

Josephus's rendition of the Jael narrative follows the text of Judges 4. She secured Sisera, the commander of the Canaanite army, to the ground with a hammer and a nail (*Ant* 5.207–209). Josephus's *Jewish Antiquities* also records the account of the women who killed Abimelech with a "piece of a millstone" (Judg 9:53). As far as one can tell, the event's description in the *Antiquities* (*Ant* 5.252) follows the biblical text.²⁰ The story of Nabal and Abigail is similar. In this case, an armed conflict between two bands of clans was about to break out (1 Sam 25). We may call this clash an armed conflict between non-state actors.²¹ In modern terms, we would call this a possible clash between paramilitary groups. The basic outline of Josephus's version (*Ant* 6.300-309) follows the biblical text: the woman makes an apology, David accepts gifts, and finally, after the death of Nabal, Abigail becomes the wife of the future ruler. At the beginning of David's reign, the king faced two harsh rebellions. First came the uprising of Absalom and then Sheba's revolt. We read that brave women helped the king's cause in both cases (2 Sam 17:19; 20: 16–22). Josephus, in turn, records all these cases (*Ant* 7.225–227; 7.289–292).

¹⁸ CHARLES, R. (2011): Rahab: A Righteous Whore in James. In: *Neotestamentica*. 45, 2. 206–220; 208.

¹⁹ DAVIDSON, Richard M. (2007): *The Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*. Peabody (Mass.), Hendrickson; 304; BAR-ILAN, M. (2020): Some Jewish Women in Antiquity. In: *Brown Judaic Studies*. Online edition. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvzgb9b6>. Last accessed on: 15.09.2022.; 149–152.

²⁰ BEGG, C. T. (1996): Abimelech, King of Shechem According to Josephus. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 72, 1. 146–164; 161.

"In the first eleven books of the *Antiquities*... he generally follows the order of the biblical narrative", but in certain cases he "rearranges the order of verses in the Bible; he does so to produce a more coherent, thematic narrative, in accordance with the views of Diodorus and Dionysius of Halicarnassus" (FELDMAN, L. H. (2000): Josephus' Portrayal (*Antiquities* 5.136–174) of the Benjaminite Affair of the Concubine and Its Repercussions (Judges 19-21). In: *The Jewish Quarterly Review*. 90, 3/4. 255–292; 256–257).

²¹ For the phenomenon in modern contexts, consult FJELDE, H. – NILSSON, D. (2012): Rebels against Rebels: Explaining Violence between Rebel Groups. In: *The Journal of Conflict Resolution*. 56, 4. 604–628.

Josephus rewrote biblical stories with notable female characters, but he was always careful to follow the central elements of the biblical tradition. Sometimes he changes the details to a greater extent; however, as is clear from the story of the murder of Ishbosheth:

So when they (i.e. the assassins) once found him alone, and asleep at noon, in an upper room, *when none of his guards were there, and when the woman that kept the door was not watching but was fallen asleep also, partly on account of the labor she had undergone, and partly on account of the heat of the day*, these men went into the room in which Ishbosheth, Saul's son, lay asleep, and slew him; they also cut off his head and took their journey all that night and the next day... (*Ant* 7.48–49, translated by W. Whiston; italics added)

Here Josephus makes an unnamed woman responsible for the death of Saul's son. The story in 2Sam 4 (MT) did not mention her – in that text, we read about the killers that

... they arrived there in the heat of the day while he was taking his noonday rest. They went into the inner part of the house as if to get some wheat, and they stabbed him in the stomach. Then Rekab and his brother Baanah slipped away. They had gone into the house while he was lying on the bed in his bedroom. After they stabbed and killed him, they cut off his head. (2Sam 4:5–7, NIV)

It is worth noting that the LXX version of 2 Samuel mentions this woman.²² It is far beyond the scope of our paper to discover the Bible Josephus used, but this and similar variant readings contain data regarding the nature of his source text(s).²³ According to Nodet, “The best hypothesis to explain the peculiarities of his text was that he [viz.

²² Some influential modern translations follow this reading, e.g. RSV: “The doorkeeper of the house had been cleaning wheat, but she grew drowsy and slept” (2Sam 4:6). The verse causes text-critical problems (MURAOKA, T. (2018): 2 Sam 4:6: A Case of Textual Criticism Interfacing with Hebrew Verb Syntax. In: *Vetus Testamentum*. 68, 1. 169–171), and it is central for understanding the recorded assassination. MASTÉY, E. (2011): A Linguistic Inquiry Solves an Ancient Crime: Re-examination of 2 Samuel 4:6. In: *Vetus Testamentum*. 61, 1. 82–103.

²³ BEGG, C. T. (1998): The Assassination of Ishbosheth according to Josephus. In: *Antonianum*. 73, 2. 241–253; 244.

Josephus] had not used a Greek Bible, but paraphrased a much altered Hebrew source including marginal glosses or variant readings.” Other scholars, also quoted by Nodet, state: “Josephus used a ‘proto-Lucianic’ Greek Bible almost three centuries before Lucian.” It is also possible that, eventually, both Josephus and Lucian “depend on the same Hebrew source”.²⁴ A fourth option by Begg: “Josephus may well have had various text forms of 2 Samuel 4 available to him.”²⁵ Besides, Steve Mason states that Josephus was “capable of shaping his work to reflect his own agenda, interests, and style”,²⁶ and he probably employed literary assistants as well. It is not impossible that his aids composed extended portions of his texts.²⁷

Josephus and Women’s Suffering

Josephus frequently refers to women’s suffering, and not just at war. He movingly rephrased the Biblical story of the brutally insulted woman (Judg 19) in Ant 5.146–148.²⁸ He also gives a detailed description of Herod as he tortured women:

... certain of his freedmen came ... to the king, and told him that his brother had been destroyed by poison, and that his wife had brought him somewhat that was prepared after an unusual manner, and that, upon his eating it, he presently fell into his distemper; that Antipater’s mother and sister, two days before, brought a woman out of Arabia that was skillful in mixing such drugs, that she might prepare a love potion for Pheroras; and that instead of a love potion, she had given him deadly poison. The king was deeply affected with so many suspicions, and had the maidservants and some of the free women also tortured. ... Then did the king send for her [viz. Pheroras’s wife], and bid her bring to him what

²⁴ NODETT, E. (2007): Josephus and the Books of Samuel. In: Cohen, S. J. D. – Schwartz, J. J. (eds.): *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*. Leiden, Brill. 141-168.

²⁵ BEGG 1998, 250.

²⁶ MASON, S. (2001): *Flavius Josephus on the Pharisees*. Brill, Leiden; 47.

²⁷ Id. 48–51.

²⁸ FELDMAN 2000, 275–276.

she had received immediately. So she came out of her house as if she would bring it with her, but threw herself down from the top of the house, in order to prevent any examination and torture from the king. However ... she fell not upon her head, but upon other parts of her body, and escaped. The king, when she was brought to him, took care of her ...; and gave her his oath, that if she would speak the real truth, he would excuse her from punishment; but that if she concealed any thing, he would have her body torn to pieces by torments, and leave no part of it to be buried. (*War* 1.582–598, translated by W. Whiston)

It is noteworthy that in Rome sometimes women had to fight in the arena, too.²⁹ Suetonius wrote about Domitian:

He constantly gave grand and costly entertainments, both in the amphitheatre and in the Circus, where in addition to the usual races between two-horse and four-horse chariots, he also exhibited two battles, one between forces of infantry and the other by horsemen; and he even gave a naval battle in the amphitheatre. Besides he gave hunts of wild beasts, gladiatorial shows at night by the light of torches, and *not only combats between men but between women as well*. (Suetonius, *Life of Domitian*, 4.1, translated by J. C. Rolfe; italics added)

At this point, we must repeatedly recall the description of the end of the war, the Masada scene (*War* 7.389–398), where husbands had to slaughter their wives and children. But these are still not the most extreme situations women had to suffer. Josephus writes about Mary, a fugitive from a Transjordanian village (Bethzob), who left her belongings behind and fled to Jerusalem. Here, the “rapacious guards, who came every day running into her house”, took all she had left. Finally, she killed her child, made food for herself from the parts of the body, and during the next raid, she offered the rest to the attacking mob. For this woman, famine was worse than Roman slavery: “With the Romans there is only slavery, even if we are alive when they come; but famine is forestalling slavery, and the partisans are crueller than either.” The news spread, and upon hearing it, Caesar declared:

²⁹ MCCULLOUGH, A. (2008): Female Gladiators in Imperial Rome: Literary Context and Historical Fact. In: *The Classical World*. 101, 2. 197–209.

“men ought not to leave such a city upon the habitable earth to be seen by the sun, wherein mothers are thus fed” (*War* 6.199–218).

In Josephus’s view, women were vulnerable and potential sources of trouble in the war. During the siege of Jotapata, the soldiers had to shut the women up in their houses because of their demoralizing outcry.

...but then for the useless part of the citizens, the women and children, when they saw their city encompassed by a threefold army (for none of the usual guards that had been fighting before were removed), when they also saw, not only the walls thrown down, but their enemies with swords in their hands, as also the hilly country above them shining with their weapons, and the darts in the hands of the Arabian archers, they made a final and lamentable outcry of the destruction, as if the misery were not only threatened, but actually come upon them already. But Josephus ordered the women to be shut up in their houses, lest they should render the warlike actions of the men too effeminate, by making them commiserate their condition, and commanded them to hold their peace (*War* 3.262–263)

Josephus was uncomfortable with the idea of women at war. Probably this originated in his personal military experience.³⁰ His works echo his concerns (e.g. when the Romans attacked Gamala: “some of them caught hold of their children and their wives, and drew them after them, and fled away to the citadel, with lamentations and cries”, *War* 4.71). He saw war, had first-hand experience, and knew how men behaved when they could not protect their loved ones. He, as a soldier, knew it was better to keep women out of war. This attitude is visible all over his work. In *Antiquities*, already in the camp in the wilderness, women were already causing trouble:

³⁰ He served as a military commander of Galilee (MILLER, Stuart S. (2001): Josephus on the Cities of Galilee: Factions, Rivalries and Alliances in the First Jewish Revolt. In: *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*. 50, 4. 453–467). According to some authors, he remained a soldier for the rest of his career, even when his only weapon was his pen: “Josephus stresses that he proposes to set forth the details of biblical history in accordance with their proper order (...), using the military term τάξις (arrangement of troops, battle array or order of battle), as if he were in literature the general he had been in the field during the war against the Romans” (FELDMAN 2000, 257).

The multitude of the children and of the women also, being of too weak capacities to be persuaded by reason, blunted the courage of the men themselves. Moses therefore was in great difficulties, and made everybody's calamity his own. For they ran all of them to him, and begged of him: the women begged for their infants, and the men for the women, that he would not overlook them, but would procure some way or other for their deliverance. (*Ant* 3.5–6)

In Josephus's view, women typically played a passive role in war. He usually mentions them alongside children or those advanced in years; thus, women are one of the vulnerable groups. Apart from the great biblical heroines (Rahab, Jael), there are no references to unquestionable female courage on the battlefield or at threat. Women possibly endured but did not influence warfare. According to Reeder, the distress and trauma of women have a central rhetorical function in Josephus's work: "In Jewish War, the suffering of women and children is ... a significant element in the condemnation of the rebels for their ill-fated decisions."³¹

Conclusions

The triumph of a female against a male warrior was always a humiliation of the enemy. Rahab, Jael, the unnamed woman from the time of the wars of Abimelech, and Judith were women ready to stand for a cause and fight. Their traces in the tradition are vivid and colourful. These engaging stories represent positive, affirming examples of female heroism, an idea that was not popular in Jewish thinking. Men wrote war reports, and we come across extremely few references. Generally speaking, in most cases, women could be only supporters of male fighters or mediators. We find capable women in the texts, but the brave, Amazon-like characters are usually missing from the war stories; the literary theme of female heroism is almost absent. Even Josephus was unwilling to create a second Judith.

³¹ REEDER, C. A. (2013): Pity the Women and Children: Punishment by Siege in Josephus's Jewish War. In: *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period*. 44, 2. 174–194; 176.

References:

- ANTONIOU, Z. (2020): Women in Antiquity through the Eyes of Plutarch. In: *Journal of Gender and Power*. 13, 1. 59–69.
- ASSIS, E. (2004): The Choice to Serve God and Assist His People: Rahab and Yael. In: *Biblica*. 85, 1. 82–90.
- BAR-ILAN, M. (2020): Some Jewish Women in Antiquity. In: *Brown Judaic Studies*. Online edition. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvzgb9b6>. Last accessed on: 15.09.2022.
- BEGG, C. T. (1998): The Assassination of Ishbosheth according to Josephus. In: *Antonianum*. 73, 2. 241–253.
- (1996): Abimelech, King of Shechem According to Josephus. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 72, 1. 146–164.
- BOLING, R. G. (1975): *Judges. A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City (New York), Doubleday.
- CARMAN, J.-M. (2019): Abimelech the Manly Man?: Judges 9.1–57 and the Performance of Hegemonic Masculinity. In: *Journal for the Study of the Old Testament*. 43, 3. 301–316.
- CHARLES, R. (2011): Rahab: A Righteous Whore in James. In: *Neotestamentica*. 45, 2. 206–220.
- CHISHOLM, R. B., Jr. (2011): Ehud: Assessing an Assassin. In: *Bibliotheca Sacra*. 168, 671. 274–282.
- CRAWFORD, Sidnie White (2010): *NIV One – Volume Commentary*. 547–557.
- DAVIDSON, Richard M. (2007): *The Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*. Peabody (Mass.), Hendrickson.
- DE WET, C. L. (2020): Rahab the Harlot in Severian of Gabala's De paenitentia et compunctione (de Rahab historia): Paradox, Anti-Judaism and the Early Christian Invention of the Penitent Prostitute. In: *HTS Theological Studies*. 76, 3. 1–7.
- FELDMAN, L. H. (2000): Josephus' Portrayal (Antiquities 5.136–174) of the Benjaminitic Affair of the Concubine and Its Repercussions (Judges 19–21). In: *The Jewish Quarterly Review*. 90, 3/4. 255–292.
- FJELDE, H. – Nilsson, D. (2012): Rebels against Rebels: Explaining Violence between Rebel Groups. In: *The Journal of Conflict Resolution*. 56, 4. 604–628.
- JOOSTEN, J., י. יוסטן. (2007): יהודית ספר של ההיסטורי וההקשר המקור לשון / The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith. In: *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls / מגילות*. אה, יהודה מדבר במגילות מחקרים: 159–176.
- LOMAN, P. (2004): No Woman No War: Women's Participation in Ancient Greek Warfare. In: *Greece & Rome*. 51, 1. 34–54.
- MASON, S. (2001): *Flavius Josephus on the Pharisees*. Brill, Leiden.

- MASTÉY, E. (2011): A Linguistic Inquiry Solves an Ancient Crime: Re-examination of 2 Samuel 4:6. In: *Vetus Testamentum*. 61, 1. 82–103.
- MCCULLOUGH, A. (2008): Female Gladiators in Imperial Rome: Literary Context and Historical Fact. In: *The Classical World*. 101, 2. 197–209.
- MILLER, Stuart S. (2001): Josephus on the Cities of Galilee: Factions, Rivalries and Alliances in the First Jewish Revolt. In: *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*. 50, 4. 453–467.
- MURAOKA, T. (2018): 2 Sam 4:6: A Case of Textual Criticism Interfacing with Hebrew Verb Syntax. In: *Vetus Testamentum*. 68, 1. 169–171.
- NODETT, E. (2007): Josephus and the Books of Samuel. In: Cohen, S. J. D. – Schwartz, J. J. (eds.): *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*. Leiden, Brill. 141-168.
- OOST, S. I. (1977): Xenophon's Attitude toward Women. In: *The Classical World*. 71, 4. 225–236.
- REEDER, C. A. (2013): Pity the Women and Children: Punishment by Siege in Josephus's Jewish War. In: *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period*. 44, 2. 174–194.
- SOGGIN, A. (2nd 1987): *Judges. A Commentary*. London, SCM Press.

*KARASSZON István*¹:

Ószövetségi teológia és ókori vallástörténet A 11. zsoltár

Abstract. Old Testament Theology and the Religion of the Ancient Near East

The study discusses how mythical elements of the Ancient Near East have entered Old Testament theology and how they are placed within the statements of Old Testament faith. As an example, Psalm 11 is tackled with which originally was explained by exegetes as an individual lament. It turns out that the pivotal term, God's throne, originated in the mythology of the Ancient Near East, but in its actual place it represents the presence of the God of Israel amongst His people.

Keywords: Psalm 11, exegesis, God's throne, Near Eastern mythology, Old Testament theology

Számomra páratlanul nagy öröm, hogy Kocsev Miklóst köszönhetem jeles évfordulója kapcsán, amit nem csupán majd' félszáz éves barátságunk indokol, hanem az a sok szép és jó dolog is, amit tőle kaptam. S amit kaptam, annak csak egy része, amit konkrétan tanultam is tőle; még meghatározóbb az a derűs személyiség és hitbeli elkötelezettség, ami rá jellemző. Nekem ő példázta azt, hogy a keresztyén létünk ebben a

¹ Egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar (Budapest); Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar; karasszon.istvan@kre.hu



világban van: itt és most találhatjuk meg azt a derűt és boldogságot, amire Isten teremtett minket; ugyanakkor azonban létünk mégsem e világból való: abban az új életben gyökerezik, amit Jézus Krisztus feltámadása ajándékozott nekünk. Áldott emlékü közös ismerősünket, Molnár Miklós Budapest-Kálvin téri lelkipásztort idézve: a keresztyén ember se nem „túl világi”, de nem is „túlvilági”.

Minderre bennünket persze a bibliai kegyesség tanít; főként az Ószövetség masszív anyaga véd meg minket attól, hogy „elspiritualizáljuk” a hit következményeit, s mindig a konkrét élethez kössük hitbeli meggyőződésünket. Ma már természetesnek tekinthető az ószövetségi kutatásban, hogy a hitbeli kijelentések jó része az ókori keleti vallások elemeivel érintkezik – igaz, egészen más összefüggésben áll, s ezért jelentősége is egészen más.² Nyilván nem az ókori vallástörténeti emlékek fontosak számunkra, hanem az Ószövetség üzenete; mégis ez utóbbi megértéséhez nagyban hozzájárul az összehasonlítás, főként azért, mert láthatjuk azt az utat, amit az ószövetségi hit megtett: hogyan tudott saját világában maradni, s mégis egy nem evilágból való üzenetet megfogalmazni.

A 11. zsoltár jó példát mutat erre – annak ellenére, hogy azok a művek, amelyek speciálisan a zsoltárok teológiáját tárgyalják, alig tesznek róla említést.³ Aligha lehet szó ennek kapcsán arról, hogy teológiailag ne jelentős munkáról lenne szó; inkább arra gondoljunk, hogy az említett kötetek számunkra foglalják össze a zsoltárokból közölt teológiai *mondanivalót*, de kevésbé foglalkoznak magával a *folyamattal*, ami a teológiai reflexiót vezette, s ami voltaképpen a mi zsoltároskönyvünkhöz elvezetett. Nyilvánvaló, hogy eközben a tartalom meghatározásában a filter szerepe jutott sok zsoltárosnak: a megélt kegyességből ki kellett választani azokat az elemeket, amelyek aztán a liturgikus rendbe is beiktathatók voltak, s ha a vallás egyes elemei önmagukban nem is lettek volna alkalmasak, olyan összefüggésbe kellett állítani őket, hogy azok félreérthetetlenül a teológiai reflexiónak is megfeleljenek! Lássuk hát magát a szöveget:

² Címadásunk nem igazán eredeti; a korábbi zürichi professzor, Schmid H. H. (1974) könyvének címén (és szemléletén is!) nyugszik: *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich: TVZ.

³ KRAUS, H.-J. (1979): *Theologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 134. lapján arra szorítkozik, hogy visszautasítsa a *Myth and Ritual Pattern* értelmezését, miszerint a visszatérő király lenne a zsoltár értelme. Spieckermann H. (1989) is csak megemlíti, hogy a templomi teológiának része a Zsolt 11,4 képe (*Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 94).

לְמַנְצַח לְדָוִד בִּיהוָה | חֲסִיתִי אֵיךְ תִּאֲמְרוּ לְנַפְשִׁי נֹדֵדִי הֲרַבְּתֶם צָפוֹר:
כִּי הִנֵּה הֲרִשְׁעִים יִדְרָבוּן קֶשֶׁת כּוֹנְנֵנו חֶצֶם עַל-יַתֵּר לִירוֹת בְּמוֹ-אֶפֶל לְיִשְׂרָאֵל:
כִּי הַשְׂתוֹת יִהְיוּ צְדִיק מֵהַפְּעֹל:
יְהוָה | בְּהִכָּל קִדְשׁוֹ יְהוָה בְּשָׁמַיִם כָּסֵאוֹ עֵינָיו יַחֲזוּ עַפְעָפִיו יִבְחָנוּ בְּנֵי אָדָם:
יְהוָה צְדִיק יִבְחֵן וְרָשָׁע וְאֱהָב חֶמְס שְׁנֵאָה נִפְשׁוֹ:
יִמְטֵר עַל-רִשְׁעִים פְּחִים אֵשׁ וּגְפָרִית רוּחַ זִלְעָפוֹת מִנֵּת בּוֹסֶם:
כִּי-צְדִיק יְהוָה צְדָקוֹת אֱהָב יִשֶׁר יַחֲזוּ פְּנִימוֹ:

A karnagnak. Dávidé. Az Úrban bízom! Hogyan mondhatjátok nekem: fuss a hegyekbe,⁴ mint egy madár?

Mert íme, a gonoszok íjat feszítenek, nyilakat⁵ tesznek a húrra, hogy eltalálják a sötétben az igaz szívűeket.

Ha az alapokat is lerombolták, mit tehet az igaz?

Az Úr ott van szent templomában, az Úr trónja az egekben van. Szeme lát, pillantása megvizsgálja az embereket.

Az Úr megvizsgálja az igazat és a gonoszt; gyűlöli az erőszakot szeretőt.

Hullasson a gonoszakra kénkövet⁶ és tüzet, kénes eső és forgószél legyen osztályrészük!

Mert igaz az Úr, szereti az igaz (tetteket),⁷ s az egyenes ember megláthatja arcát.

A zsoltár magyarázatában meglehetősen erősen tartja magát az a nézet, hogy itt egy üldözött ember bizalmának megnyilvánulásáról van szó – ahogy K. Seybold gondolja, az üldözött bizonyonnyal a templomban keresett és talált menedéket, ahol imáját elmondhatta.⁸

⁴ A magánhangzók megváltoztatása nélkül is sikerül stílusosan jól hangzó szöveget elérnünk, ha a ragozott „hegy” szó helyett *har kémó* olvasatot követünk. Lásd a Septuaginta olvasatát is!

⁵ Talán inkább *hiccím*, mint *hiccám* az olvasat: „nyilaikat” helyett „nyilakat”. A különbség azonban minimális, de a Septuaginta is ezt az olvasatot támogatja.

⁶ Régebbi fordítások előszeretettel fordítják csapdának a *pahím* szót, az újabbak viszont (a gondolatpárhuzam alapján) inkább korrektúrával élnek: *pehám* = „izzó faszén, parázs”. Lásd EGERESI L. S. (2022): *Bibliai héber–magyar szótár*. Budapest. 561. – a Zsolt 11,6 helyének említésével.

⁷ Többes szám nőnemről lévén szó, nyilvánvaló, hogy absztrakturnról van szó, s nem az igaz emberekről.

⁸ SEYBOLD, K. (1996): *Die Psalmen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck). 60: „Ps 11 ist das persönliche Zeugnis eines Verfolgten, der sich für den Rechtsweg entschieden hat, am Tempel um Asyl nachsucht und ein Strafverfahren beantragt.” A magyarázat tulajdonképpen megfelel a klasszikus formakritikának, a „Sitz im Leben” kutatásának, a szokásos módszer szerint.

Kérdés mindazonáltal, hogy egyáltalán imáról van-e szó, hiszen (főként a zsoltár második felében) inkább teológiai kijelentéseket olvasunk, s nem Istenhez folyamodást; maga a panasz pedig csak általánosságokban említ képeket. Nem véletlenül mondja magyarázatában H.-J. Kraus, hogy itt inkább egy fenyegetett ember versbe foglalt beszédét kell látnunk, ami talán különösebb szándék nélkül került be a templom iratai közé.⁹ Ezzel együtt Kraus kitart amellett, hogy a zsoltár műfaját „bizalomzsoltár”-nak kell értelmeznünk, s a zsoltár szerzetését a babiloni fogság előtti időkre datálja. Mindez *grosso modo* megfelel a formakutatás nagy mesterének, H. Gunkelnek a felfogásával, aki szintén bizalomzsoltárról beszél, jóllehet megjegyzi, hogy nem a szokványos jelenségről van szó, hiszen ez megkívánná Isten megszólítását – ez pedig hiányzik a zsoltárból. Gunkel arra hívja fel a figyelmet, hogy ismeretlen az a párbeszéd stílus, ami a 11. zsoltárra jellemző; ezzel együtt fontos, hogy a zsoltár fő hangsúlya a bizalom motívumán van, ami a 4–7. versekben jut kifejezésre. Hogy miért tér el a szokásos formától a zsoltáros? Gunkel szerint bizonytalanságos életpasztyalata az ok erre, s kár, hogy az első három vers csak keveset árul el ebből.¹⁰ A fenti (protestáns) magyarázatokkal szemben a római katolikus Erich Zenger bölcsen jár el, amikor általánosságban nem is próbálja meghatározni a zsoltár műfaját, hanem csak motívumokat említ: a panasz motívumát, amire himnikus rész válaszol, kérést, ill. a zsoltár elején és végén álló bizalom motívumát.¹¹ Eközben persze jó arra is figyelni, hogy a kérés és a himnusz kissé nehezen lenne összeegyeztethető teológiai koordinátarendszerünkben, hiszen Isten dicsőségét ez esetben a pusztító kéneső hirdetné, ami azért szokatlan lenne számunkra!

Mindazonáltal nem mentes a problémáktól ez a magyarázat, hiszen: alig van szó benne a templomról, szó sincs menedékkérésről, nem látjuk a jogi kifejezéseket a zsoltárban. Elképzelhető tehát, hogy van más magyarázat is!

⁹ KRAUS, H.-J. (1960): *Psalmen. 1. Teilband*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag. 89.: „Bemerkenswert ist die Tatsache, daß wir es nicht mit einem Gebet, sondern mit einer Anrede an einen Kreis von Menschen zu tun haben, die dem von Feinden verfolgten Psalmsänger eine Flucht ins Gebirge anrieten (1). Von Jahwe ist in der 3. per. die Rede.”

¹⁰ GUNKEL, H. (1926): *Die Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 41.: „Der Psalm, der so stark von dem gewöhnlichen Schema abweicht, setzt sicherlich ein eigentümliches Erleben des Dichters voraus; wir bedauern, daß der Psalmist über die Einzelheiten seines Lebens (nach der Sitte der Klagelieddichter) so wenig verrät...” Ezen eltérést a 40. lapon fogalmazza meg Gunkel: „Die eigentümliche Form des Psalms ist die sonst unbelegbare Wechselrede des Dichters mit anderen, die offenbar vor ihm stehen.” Ez kétségtávol szokatlan a bizalomzsoltárok esetében! Karasszon Dezső magyarázata a *Jubileumi Kommentárban* (Budapest: Kálvin Kiadó, 1995) Gunkelt követi.

¹¹ HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E. (1993): *Die Psalmen*. I. Würzburg, Echter Verlag. 90–92.

Talán nem bánja az Olvasó, hogy röviden áttekintettük a meghatározó zsoltármagyarázatok megjegyzéseit a 11. zsoltárról! Ezek ugyanis jól ábrázolják mindazt, amit a zsoltárok interpretációjáról tudhatunk, s mutatják azt a dilemmát is, amit jelen zsoltárunk magyarázatában láthatunk. Hogy előbbre lépünk a megértés felé vezető úton, először javaslom, hogy próbáljuk megragadni a zsoltár költőiségét, amit leginkább a színtér váltakozásában látok. A költemény az alaphang megadása után („Az Úrban bízom!”, 1. v.) nyilvánvalóan a tapasztalati valóságból indul ki, ami tele van az ember által okozott gondokkal. Hogy konkrétan mire gondol itt a zsoltáros, az nem derül ki; higgyük el: azért, mert ez nem is fontos számára. A tapasztalati valóság azonban arra indítja őt (de ellenségeit is), hogy elmeneküljön a hegyekbe; a menekülő madár képe ismert a Zsolt 55,7-ből – Kodály Zoltán oly szépen adta vissza a *Psalmus hungaricus*ban a tétova fuvoladallammal! Egy a lényeg: az emberi bűn miatt (így a 11,3) az alapok is megrendültek, tehát az emberi lét vált bizonytalanná. Az immanens világ – a hegyekbe menekülés – pusztulás triásszal szemben áll az egyetlen stabil pont: Isten a templomban és Isten a mennyben. A kettő ugyan nem ugyanaz, de itt mégis azonosítva látjuk e két helyet, hiszen párhuzamos sorokban szerepelnek! Önmagában azonban az immanens világ és a transzcendens világ kettőssége nem jelentene külön költőiséget, szükséges hozzá a 11,4b és 11,5 megjegyzése: a magasból Isten alátekint, és látja az immanens valóságot. („Az Úr megvizsgálja az igazat és a gonoszt”). A transzcendens valóság megítéli az immanens világ visszásságait – sőt nem csak megítéli, de cselekszik is benne. Bármennyire is joggal említettük, hogy a Sodoma és Gomora történetét idéző kénkőves eső (a *gofrít* mindkét szövegben előfordul, Zsolt 11,6 és 1Móz 19,24) aligha alapozhatja meg Isten dicsőségét, itt mégis arról van szó, hogy a transzcendens valóság meghatározza az immanens létet, s ha kell, büntet is. Igen, talán egyedül áll ez a gondolat az ószövetségi teológiában, mégis arról van szó, hogy Isten dicsősége ebben áll. A zsoltár végső kicsengése természetesen nem a pusztulás, hanem az, hogy Isten az igazságot és az igaz embert szereti – és ők láthatják meg arcát, tehát ők járulhatnak Isten színe elé (11,7).

A költőiség kérdéséhez talán még annyit, hogy a versmérték kérdésében kissé bizonytalanok a kommentárok; némelyek még szövegkritikai rekonstrukcióra is indítva érzik magukat. Valóban, már Gunkel úgy nyilatkozott, hogy a versmérték „ziemlich regelmäßig”, de nem mindig vehető ki tisztán.¹² Úgy gondolom, a bizonytalanságot az adja,

¹² GUNKEL (1926), 41.

hogy bár a versláb mindig 1 x 2, de változik a parallelizmus: a szinonim és az antitetikus – ez megzavarja az európai olvasót. Talán a zsolnáros számára ez nem volt nagy különbség! Annál inkább viszont a 4. vers, ahol a vers 2 x 2-re változik; érdemes figyelni rá, hogy nem itt van-e a zsolnáros mondanivalójának fő eleme.

Tartalmilag úgy tűnik, mindenképpen erről van szó! A 11,4 vers tartalmazza ugyanis, hogy Isten szent templomában van, de trónja a mennyekben található – tehát azt a látszólagos ellentmondást, hogy Isten a mennyben is van, de megtalálható az immanens világban is. Feltételezhetjük, hogy az ellentmondást a szerző is látta, mondani is akarta, de éppen az a közlendője, hogy e kettő együtt szerepel. Ez pedig egyáltalán nem új dolog, hiszen a mezopotámiai vallásokban a templomot Isten házának vagy lakóhelyének nevezték (*bīt* + istennév), amihez gyakran hozzáfűzték a helységnevet is (*ša* + *nomen loci*).¹³ Voltaképp ezt a kettősséget fogalmazza meg Salamon templomszentelési imája is (1Kir 8): Isten oly hatalmas, s a mennyben lakik, úgy hogy templomba nem lehet Őt befogadni, mégis ezt a templomot választotta ki Isten lakóhelyéül. A szöveg kétségkívül deuteronomista, de egyben jellemző is az izraeli felfogásra. Az ókori Mezopotámia vallásaiban azonban mindez, hogy úgy mondjuk, kissé földhöz ragadt képzetben szerepelt. Nemcsak hogy a templomban lakik az istenség, de ha egy ország vereséget szenvedett, akkor az istenszobrot is elraborták – az istenség mintegy fogságba ment, s Assur vagy Marduk legyőzte őt, mint ahogy Asszíria vagy Babilon is legyőzte az adott népet. Az már más kérdés, hogy amikor Szanhéríb aztán Kr. e. 689-ben magát a babiloni főistent, Mardukot is szekérre ülteti, s Ninivébe viszi, az a szakrilégium csúcspontját jelenti, nemcsak a babiloniak számára, de az egész ókori keleten!¹⁴ Igaz, hogy fia, Észar-Haddón bőségesen kárpótolja ezért a babiloniakat, de az esetnek hosszú irodalomtörténeti hatása lesz még az ókori írásokban. Ez most talán kevésbé kell foglalkoztasson bennünket, annál inkább az, hogy ez az egész képzet egy kicsit másként jelentkezik az ószövetségi irodalomban. A templom ugyan Isten lakóhelye, itt található Isten trónja, ám ez a trón maga a szent láda a szentek szentjében, ahol a főpap az évenkénti

¹³ Nekünk nem kell most annyira a teljességre törekednünk a bemutatásban, mint ahogy azt A. R. George (1993) könyve teszi: *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*, Winona Lake: Eisenbrauns.

¹⁴ Lásd itt: DALLEY, Stephanie (2007): *Esther's Revenge at Susa. From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford, Oxford University Press.

nagy engesztelő áldozatot bemutatja. B. Janowski¹⁵ mindazonáltal rendkívüli éleslátással mutatta ki, hogy a szent láda és Isten „trónolása” a kerubokon már egy szekunder tradíciótörténeti összekapcsolás eredménye: premonarchikus korban ui. a szent láda egy olyan *palladium* volt, amit háborúba vonuláskor vittek az izraeliek magukkal, hogy Isten jelenlétét és a győzelmet biztosítsák maguk számára (vö. 1Sám 4). Ezzel szemben a „kerubokon trónolás” (*jóséb hakk’rúbím*) Isten állandó jelzője a királyság korában, s ez annak kifejezése, hogy Isten uralkodik Izraelen – és az egész világon is. Az világos, hogy ezt a teológiát a babiloni fogság, de még inkább a perzsa uralom alatt célszerű volt nem hangsúlyozni, hacsak a politikai lázadás gyanúját nem akarta valaki magára vonni. Ezért aztán a Papi Irat is inkább a *kábód* vagy a *sém* teológiájával akarta kifejezni ugyanazt – Isten dicsőségét és kizárólagosságát.¹⁶ Az ószövetségi teológiának tehát igen jelentős változásokat kellett végrehajtani szimbolikájában, hogy kifejezhesse ugyanazt a mondanivalót, amit a kezdetektől fogva vallott!

Mindebből természetesen semmit se látunk a 11,4 zsoltárversében, csupán a végeredmény áll előttünk. Isten már nem a kerubokon trónol, hanem a mennyben, mégis – a deuteronomiumi teológiának megfelelően – lakóhelye a templom. Uralma nem katonai jellegű (mint a szent láda esetében volt), de nem is egy ország vagy akár az egész világ feletti politikai uralom (mint a kerubokon trónoló esetében volt), hanem egészen más természetű: a bűnösök és az igazak közötti különbséget látja. Bár politikailag visszaszorult a zsidóság, gondolatvilágában azonban megőrizte az univerzalizmust, hiszen aki a lelkeket meg tudja különböztetni, az a legnagyobb hatalommal bír ezen a földön! Ugyanakkor pedig a zsoltár tartózkodik attól, hogy pusztán spirituális körben mozogjon: a konkrétumot is kifejezésre akarja juttatni – ezért szerepel a 11,6 versben az utalás Sodoma és Gomora pusztulására: Isten nemcsak látja, amit az emberek tesznek, de amikor kell, be is avatkozik! O. Loretz jól látja hát, hogy a Zsolt 11 voltaképpen mondanivalója egy sajátos munka: az ókori keleti képzet a templomról a bibliai teológia része lett immár, de oly módon, hogy a többi teológiai mondanivalóval is összhangban maradjon.¹⁷

¹⁵ JANOWSKI, B. (1993): Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: *Uö., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 245–280.

¹⁶ Lásd itt: METTINGER, T. N. D. (1982): *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*. Lund: Gleerup.

¹⁷ LORETZ, O. (1994): Gottes Thron in Tempel und Himmel nach Psalm 11. Von der altorientalischen zur biblischen Tempeltheologie, *Ugarit-Forschungen*. 26. 245–270.

A zoltár célja itt nem az volt, hogy egy konkrét esetet írjon le, de nem is az, hogy valamilyen általános tanítást adjon erkölcsi kérdésekről. Sokkal inkább az, hogy a hit számára újra megfogalmazza Isten mindenütt jelenlévő, mégis mindenekfelett álló voltát, s kifejezésre juttassa, hogy az etikai útmutatások – melyek már a 24. zoltárban is világosan jelen voltak a fogság előtti időkben – változatlanul érvényben vannak. Kontinuitás és újszerűség egyszerre van jelen tehát a zoltárban!

Miért fontos mindezt rögzíteni ma is? Azért, mert az elmúlt évtizedekben ismételt (és folyamatosan) lehetett hallani egyházi köreinkben is, hogy az egyháztagok száma csökken, s az egyház egyre kevésbé lesz meghatározó társadalmainkban. Ezzel párhuzamosan halljuk azokat a hangokat is (a II. vatikáni zsinat által nyilvánosan megfogalmazott *aggiornamento* óta), hogy modernizálnunk kell. A jelen sorok nem ezt a kérdést tárgyalják, csupán egy párhuzamot akarnak láttatni: vajon nem sokkal inkább elmondhatta-e mindezt magáról az izraeli hívő? Az egykor lokális nagyhatalom, a dávidi királyság egyre hátrébb szorult, az assír korban vazallusi státuszig süllyedt, majd a babiloni korban fogságba kényszerült; a hazatérés után sem alakulhatott újjá, csak perzsa tartományként, s a hellenista korban a világpolitika peremén élt. Igaz, a Makkabeusok rövid felvirágzást tudtak elhozni, de utánuk ismét a hanyatlás következett be, el egészen az országvesztésig Kr. u. 70-ben. Érdemes arra is tekintenünk, hogy mindezzel párhuzamosan hogyan vált egyre intenzívebbé a teológia – s a teológiai reflexióra a 11. zoltár szép példát hoz: az ókori keleti vallások elemei, de akár a világpolitika eseményei is jól elhelyezhetők egy átgondolt teológiai rendszerben. Tény azonban, hogy ehhez nekünk is rendszeresen és alaposan át kell gondolnunk, amit református hitünk tanít, s mindig újszerűen kell megfogalmazzuk és alkalmazzuk azt. Mi ez, ha nem egy jól értelmezett gyakorlati teológia programja? Bizonyos vagyok abban, hogy Jubilánsunk ezt a célt fogja szolgálni élete további részében is – és a korábbiakhoz hasonló gyümölcsei lesznek erőfeszítéseinek!

Felhasznált irodalom:

- DALLEY, Stephanie (2007): *Esther's Revenge at Susa. From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford, Oxford University Press.
- EGERESI L. S. (2022): *Bibliai héber–magyar szótár*. Budapest.
- GEORGE, A. R. (1993): *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*. Winona Lake: Eisenbrauns.

- GUNKEL, H. (1926): *Die Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E. (1993): *Die Psalmen*. I. Würzburg, Echter Verlag.
- JANOWSKI, B. (1993): Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: Uő., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 245–280.
- KRAUS, H.-J. (1979): *Theologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- (1960): *Psalmen. 1. Teilband*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- LORETZ, O. (1994): Gottes Thron in Tempel und Himmel nach Psalm 11. Von der altorientalischen zur biblischen Tempeltheologie. *Ugarit-Forschungen*. 26. 245–270.
- METTINGER, T. N. D. (1982): *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*. Lund, Gleerup.
- SCHMID, H. H. (1974): *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*. Zürich: TVZ.
- SEYBOLD, K. (1996): *Die Psalmen*. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- SPIECKERMANN, H. (1989): *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

*KÓKAI-NAGY Viktor*¹:

Wie hat Paulus die Schrift verwendet – am Beispiel von 1Kor 1,26–31.*

*Abstract. How did Paul use the Scriptures - using the example of
1 Corinthians 1:26-31?*

We have chosen 1Cor for our study because we find no reference to external attacks on the Apostle in this letter. We may therefore assume that Paul used the Old Testament “freely” in his argumentation. Although the apostle was now forced to communicate with the congregation by letter, he nevertheless reminded them of his teaching fifteen times by means of various Old Testament quotations, which obviously referred back to his sermons, or he wished to use them to emphasize the vitality and reality of the dialogue. In our study, we are not looking for an answer to the question of how the first readers of the letter understood these quotations. We do not want to answer the question of how literal the quotations are or on which text they are based. Rather, we want to use a specific text to approach the question of how Paul used these Old Testament references in his argumentation. To do this, we will look at a specific passage, namely 1Cor 1:26–31.

Keywords: election, interpretation, 1 Corinthians, Pauline theology

¹ Universitätsdozent am Lehrstuhl für Neues Testament der Reformierte Theologische Universität Debrecen, Assoziierter Dozent an der J. Selye Universität in Komárno; e-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu.



Einleitung

Die zentralen Themen der Dissertation von Miklós Kocsev² waren die Spaltungen und die Reaktionen auf die Herausforderungen zwischen 1960 und 2000, die die Reformatorische Kirche in Niederlande geprägt haben. Die sich daraus ergebenden Veränderungen spiegeln sich nicht nur im theologischen Denken wieder, sondern haben auch weitreichende Auswirkungen auf die Struktur der Kirchengemeinde.³ Wie man auf Veränderungen und Herausforderungen in der Gesellschaft reagieren kann, prägt auch die spätere Forschung von Kocsev, aber die Praxis des Predigens und des Predigers wurde zum Schwerpunkt seiner Forschung.⁴ In zahlreichen Studien⁵ ist er der Frage nachgegangen, warum es für den Prediger unabdingbar ist, über aktuelle Themen seiner Zeit nachzudenken und wie man dies in seiner Predigt tun kann und soll. „In der heutigen Welt scheint es für den Einzelnen immer wichtiger zu werden, mit der Tradition, mit anderen und mit sich selbst zu kommunizieren, um Antworten auf die großen, letzten Fragen des Lebens zu finden.“⁶ Ich hoffe, mit meiner Studie einen Beitrag zur Suche nach Antworten für Miklós Kocsev und für uns selbst leisten zu können.

* Mein Artikel ist die bearbeitete Fassung des Vortrags, den ich auf der 34. Internationalen Bibelkonferenz in Szeged am 29. 08. 2023. gehalten habe. Mit diesem Artikel möchte ich Miklós Kocsev anlässlich seines 70. Geburtstag begrüßen.

² KOCSEV Miklós (2002): *Impulzusok a Holland református (Gereformeerd / Hervormd) gyakorlati teológiából az ezredforduló körül* (Promotionsarbeit). Debrecen. On: <https://dea.lib.unideb.hu/server/api/core/bitstreams/3fedf8ea-8723-4546-98ab-7aab4302aad1/content> (2023.08.26.).

³ Vgl. I. Kapitel der Dissertation (KOCSEV (2002), 5–72).

⁴ Seine Habilitationsschrift hat bereits einen klaren homiletischen Schwerpunkt (KOCSEV Miklós (2007): *Gyakorlati teológiai témák. Elmélet és praxis, az igehirdetés személyközpontúsága és a szupervízió* (Habitationsarbeit). Balatonszárszó. On: <http://regi.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/26/> (2023. 08.31.)).

⁵ Nur einige Beispiele zu nennen: KOCSEV Miklós (2012): *Gyakorlati teológiai szempontok az igehirdetés és igehirdető néhány összefüggésében*, In: Hanula Gergely (Hg.), LOGOS TÉS AKOÉS – Az ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére. Pápa, PRTA. 133–149; KOCSEV Miklós (2018): *Kontextualitás és igehirdetés*, In: *Keresztény Magvető*. 2018. 404–409; KOCSEV Miklós (2017): *The Importance of the Reformation from Homiletical Aspect*, In: *Theologiai Szemle*. 60.3. 158–161.

⁶ KOCSEV (2012), 136.

Allgemeines Bild

In den größeren Briefen von Paulus (1–2Kor; Gal, Röm) treffen wir fast fünfzigmal auf direkte Verweise auf die Schriften. Das Alte Testament erscheint nicht nur als Kontrapunkt sondern auch als Grundlage der Synthese. Wir dürfen annehmen, dass Paulus sich auf das Alte Testament in vielen Fällen deswegen berufen hat, weil seine Gegner (vgl. Gal, Röm und 2Kor) das auch getan haben. Selbstverständlich bedeutet es nicht, dass das Alte Testament nur deshalb in der Interpretation erschienen ist, weil die Angreifer ebenso mit diesem argumentiert hatten. Paulus hat in seinen Predigten anscheinend oft verschiedene Perikope aus dem Alten Testament zitiert und darauf Bezug genommen – wie in seinen Briefen auch zu sehen ist.

Wir haben den 1Kor zu unserer Untersuchung gewählt, weil wir in diesem Brief keinen Hinweis auf externe Angriffe finden. Man darf also annehmen, dass Paulus das Alte Testament „frei“ in seiner Argumentation verwendete. Obwohl der Apostel jetzt gezwungen war mit der Gemeinde brieflich zu kommunizieren, erinnerte er trotz alledem fünfzehnmal anhand verschiedener Zitate an seine Lehre, die offensichtlich auf seine Predigten zurückwies, bzw. er wünschte mit ihnen die Lebendigkeit und Realität des Dialoges zu betonen: „Paul’s communication with the Corinthians is a kind of, speech act“ (vgl. 1Thess 5,27).⁷ Wir suchen in unserer Studie nicht nach einer Antwort auf die Frage, wie die ersten Leser des Briefes diese Zitate verstanden haben.⁸ Wir möchten nicht die Frage beantworten, wie wörtlich die Zitate sind oder auf welchem Text sie basieren.⁹

⁷ Vgl. COLLINS, Raymond F. (1999): *First Corinthians*, Collegeville, Minnesota. The Liturgical Press. 17f. Zitat: 18.

⁸ Vgl. HEIL, John Paul (2005): *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta, SBL. 5–9.

⁹ Zum Schriftgebrauch im allgemein siehe z. B. KOCH, Dietrich-Alex (1986): *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*. Tübingen, J.C.B. Mohr; HAYS, Richard B. (1989): *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven – London, Yale University Press; VEGGE, Tor (2014): *Sacred Scripture in the Letters of Paul*, In: Hoffmann, Matthias R. – John, Felix – Popkes, Enno Edzard (Hg.), *Paulusperspektiven. Festschrift für Dieter Sänger zum 65. Geburtstag*. Neukirchen, Neukirchener Verlag. 1–21. Zu dem 1Korintherbrief z. B.: HEIL (2005); MALAN, F. S. (1980): *The Use of Old Testament in 1 Corinthians*, In: *NTΣΣΑ*. 14. 134–170; WILK, Florian (1998): *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht; LINDEMANN, Andreas (1996): *Die Schrift als Tradition. Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief*, In: Backhaus, Knut – Untergaßmair, Franz Georg (Hg.): *Schrift und Tradition*.

Vielmehr wollen wir uns anhand eines konkreten Textes der Frage nähern, wie Paulus diese alttestamentlichen Bezüge in seiner Argumentation verwendet hat. Um dies zu tun, werden wir einen bestimmten Abschnitt betrachten, nämlich 1Kor 1,26–31.

Selbstverständlich war das Alte Testament über die wörtlichen Zitate hinaus in Form von Hinweisen schon in der Predigt von Paulus präsent, und diese Tendenz setzt sich auch in seinem Brief fort. Die von Paulus zitierten Bücher sind in diesem Brief: 1.2.5. Mose, Psalmen, Hiob, Jesaja, Jeremia, Hosea, und einmal (9,10) verweist er vielleicht auf das Buch Sirach.¹⁰ Die wichtigsten Topoi sind die Adam-Geschichte, die Exodus-Tradition, die wichtigsten Bücher Deuteronomium und aus den Prophetenbüchern das Buch von Jesaja.¹¹

Schon die Einleitungsformeln zeigen eine von Paulus gewöhnliche Vielfalt:¹²

ἔγραπται: 1,19,31;¹³ 3,19f.; 10,7(8); 14,21;¹⁴ 15,45,54f. (ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος).

ἔγγραφη in 10,11 bezieht sich auf die Ereignisse des Exodus, die der Apostel in 10,7(8) und 10 erwähnt.¹⁵ In 9,10 handelt es sich um einen aus mehreren AT-Texten zusammengesetzten Satz (Jes 28,24,28; 45,9),¹⁶ „der vor allem an Sir 9,19 erinnert“.¹⁷

φησὶν: 6,16 – es ist die einzige Stelle (noch einmal in 2Kor 10,10) mit dieser Einführung, was sich auf Live-Sprache bezieht. Hier dürfen wir sehr sicher sein, dass Paulus von seinen Lesern annimmt, dass sie sich auch des Kontexts des Zitats bewusst sind.

Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag. Paderborn – München – Wien – Zürich, Ferdinand Schöningh. 199–225; COLLINS (1999), 94–96.

¹⁰ Vgl. COLLINS (1999), 7. Demgegenüber KOCH (1986), 47.

¹¹ Vgl. dazu CIAMPA, Roy E. – ROSNER, Brian S. (2010): *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, Eerdmans. 235–259. Es passt auch gut in das Gesamtbild der deutlichen Bevorzugung einiger Schriften (Jes, Ps, Gen, Dtn) bei Paulus – KOCH (1986), 47.

¹² Vgl. KOCH (1986), 25–32.

¹³ „19f greift in der Form des wörtlichen Zitats und der freien Anspielung auf das AT zurück“ (KLAUCK, Hans-Josef (1984): *1. Korintherbrief*. Würzburg, Echter Verlag).

¹⁴ Paulus führt diese Worte als ob es im Gesetz geschrieben würde (ἐν τῷ νόμῳ ἔγραπται), aber das Zitat stammt aus dem Jesaiabuch (28,22f.). Der Hinweis auf das Gesetz dient offensichtlich als Nachdruck, es betont die Wichtigkeit des Niedergeschriebenen – vgl. COLLINS (1999), 505–508.

¹⁵ MALAN (1980), 136, 151.

¹⁶ KOCH (1986), 41f.

¹⁷ LINDEMANN, Andreas (2000): *Der erste Korintherbrief*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 205.

Er hat über dieses Thema wahrscheinlich früher gepredigt, weil er ja mehrmals in diesem Brief auf die Adam-Eva Geschichte verweist (vgl. 11,3–16; 14,34; 15,21f.38f.45.47f.).¹⁸

ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει: 9,8; 9,9: τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται. Hier beruft sich Paulus auf Dt 25,4.¹⁹

Neben diesen Stellen sind als Zitat eingeleitete Texte zu erwähnen, die nicht aus der Schrift stammenden Zitate sind oder wir können die konkrete Stelle nicht identifizieren: 2,9 (καθὼς γέγραπται);²⁰ 14,34 (ὁ νόμος λέγει);²¹ 15,25–27 (ὅταν δὲ εἶπη ὅτι). Hier sollen wir noch auf 4,6 (ἄγέγραπται) und 15,2f. (κατὰ τὰς γραφὰς) verweisen. Wir dürfen annehmen, dass Paulus an diesen zwei Stellen auf das allgemeine Zeugnis der Schrift hinweist.

Es sind noch viele Stellen, in denen Paulus auf einen Text Bezug nimmt, aber nicht als Zitat eingeleitet hat: 2,16; 5,13; 9,13; 10,26; 14,25; 15,25.27.32. Und am Ende sollen wir noch einige Texte erwähnen, wo wir eindeutig das Alte Testament im Hintergrund des Textes annehmen können z. B.: 1,20; 5,6–8; 6,3; 10,1–10; 11,3.7–9.12; 12,2; 15,21f.; 16,2.8.

Die vielfarbige Anwendung des Alten Testaments zeigt, wie lebendig und vielschichtig das Verhältnis des Paulus zu den Schriften war. „Paul [...] offers helter-skelter intuitive readings, unpredictable, ungeneralizable.“²² Aus diesem reichen Fund möchten wir 1Kor 1,26–31 hervorheben.

Wie hat Paulus die Schrift verwendet – am Beispiel von 1Kor 1,26–31.

In den ersten vier Kapiteln des 1. Korintherbriefes erscheinen sechs alttestamentliche Zitate: 1,19.31; 2,9.16; 3,19.20. Es ist eine allgemeine Meinung, dass diese Zitate sich um

¹⁸ Vgl. dazu LABAHN, Antje – LABAHN, Michael (2014): Die biblischen Schöpfungsgeschichten als paulinische Argumentationshilfe im Konfliktfall. Zur Rezeption von Genesis 1–3 im 1. Korintherbrief, In: Hoffmann, Matthias R. –John, Felix –Popkes, Enno Edzard (Hg.): *Paulusperspektiven. Festschrift für Dieter Sänger zum 65. Geburtstag*. Neukirchen, Neukirchener Verlag. 82–118; LINDEMANN (1996), 211f.

¹⁹ Detailliert vgl. MALAN (1980), 150–152.

²⁰ Zum Problem dieses Zitates vgl. LINDEMANN (2000), 66f.

²¹ A. und M. Labahn sind der Meinung, dass dies eine Anspielung auf Gen 3,16 ist (vgl. LABAHN – LABAHN (2014), 103–106). Sie stellen aber auch fest, dass es sich bestenfalls um ein Echo (nach Hays) des Gen handelt (105).

²² HAYS (1989), 160.

ein Thema drehen: die Gegenüberstellung der menschlichen Weisheit und der göttlichen Weisheit, die in den Augen der Menschen als Torheit erscheint. Das Schlüsselwort dieses Kapitels ist also σοφία²³ und der Leitgedanke ist „the divine sovereignty and judgment over all wisdom“.²⁴ Sicher ist es kein Zufall, dass Paulus den Begriff „Weisheit“ nicht besonders erklären musste. Er (und vielleicht auch Apollos?)²⁵ hat wahrscheinlich über die göttliche Weisheit die Gemeinde schon belehrt, also konnte der Apostel auf einer Art Vorwissen der Gemeinde bauen.²⁶ Das Problem war aber neu. Es gab eine Parteisituation, die gerade aus einer Rivalität u.a. auf der Grundlage vermeintlicher Weisheit entstand. Wir sollten diese zwei Themen nicht scharf voneinander trennen, als seien sie zwei verschiedene Probleme.²⁷ Wenn man das nicht tut, dann scheint es gar nicht problematisch, dass „all these citations fall in the verses dealing with the true wisdom of the Spirit but none of them in the verses dealing with the troubles of the church of Corinth“.²⁸ Denn das Zweite ergibt sich nämlich aus dem Ersten: „The letter is thus not precisely a sustained argument for *ecclesial unity* so much as a sustained critic of *human autonomy*.“²⁹ Aber die Rivalität besteht nicht zwischen den genannten Leitern, sondern innerhalb der Gemeinde und beruhte auf einem falschen Apostelbild (1,13; 3,5–9; 4,9–13).³⁰ Persönliche Sympathie mag das Gemeinde zerstören: wenn die Gruppen sich für den einen oder anderen Leitern entscheiden weil mit dessen Lehre sie sich identifizieren.

²³ Rein statistisch zu sehen: σοφία 19x bei Paulus, davon 17x im 1. Korintherbrief und davon 10x im 1Kor 1–3.

²⁴ WUELLNER, Wilhelm (1970): Haggadic Homily Genre in I Corinthians 1–3, In: *JBL*. 89. 2. 202.

²⁵ Vgl. KLAUCK (1984), 21.

²⁶ Vgl. LINDEMANN (1996), 201.

²⁷ Ähnlich sieht es SCHRAGE, Wolfgang (1991): *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 1,1–6,11)*. Zürich u. a., Neukirchener Verlag, 128f. 131. Gleichzeitig ist es gut vorstellbar, dass dies auf die Besonderheit der zeitgenössischen Edukation zurückzuführen ist (im Allgemein vgl. das Buch von D. L. White, zu dieser Stelle: WHITE, Devin L. (2017): *Teacher of the Nations. Ancient Educational Traditions and Paul's Argument in 1 Corinthians 1–4*. Berlin – Boston, de Gruyter. 106–112).

²⁸ Vgl. BRANICK, Vincent P. (1982): Source and Redaction Analysis of 1 Corinthians 1–3, In: *JBL*. 101. 2. 251–269, 252f.; Zitat: 253.

²⁹ MALCOLM, Matthew R. (2013): *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians. The Impact of Paul's Gospel on His Macro-Rhetoric*. Cambridge, Cambridge University Press. 136.

³⁰ Detailliert dazu WILK, Florian (2023): *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 23–27.

Es sind verschiedene Auffassungen, wie man den Text gliedern kann. Jedoch sind sich alle einig, dass die Begrüßung des Briefes bis V. 9. dauert.³¹ Schon in der Begrüßung spielte die Berufung und Erwählung eine wichtige Rolle (vgl. κλητός: 1,1.2; καλέω: 1,9³²). Auf der Berufung ruht nämlich „das tertium genus Christianorum“.³³ Aber in der ganzen Danksagung des Briefes (1,4–9) ist auch die besondere Beziehung der Adressierten zu Gott in Jesus Christus wichtig. Unmittelbar danach kommt Paulus auf die aktuelle Situation: es gibt Spaltung und Streit in der Gemeinde (1,10–17). Ab V. 18. beginnt die Argumentation, die auf die Torheit des Kreuzes fokussiert. Im Gegensatz dazu erscheint die Weisheit der Welt, die Gott zunichtemachen will (1,19 – vgl. Jes 29,14b³⁴).

³¹ Nach A. Lindemann ist 1,10–25 der erste Teil (mit einer gewissen Zäsur zwischen 17 und 18); der zweite Teil beginnt mit 1,26 und dauert bis 2,5 (wieder mit einer Zäsur zwischen 1,31 und 2,1) (Lindemann, (2000), 33f.). R. F. Collins findet die klassische „chiastic presentation in a familiar A-B-Á pattern“ auch in den ersten 4 Kapiteln: 1:10–2:5 (A); 2,6–16 (B); 3,1–23 (Á) (vgl. (1999), 14f.). Auf Grund einer rhetorischen Untersuchung der Kapitels 1–4 sind es vier Teile: 1,18–31 – abgeschlossen mit 2,1–5; 2,6–16 – abgeschlossen mit 3,1–4; 3,5–23 – abgeschlossen mit 4,1–5; 4,6–13 – abgeschlossen mit 4,14–21 (vgl. SMIT, Joop F. M. (2003): Epideictic Rhetoric in Paul's First Letter to the Corinthians 1–4, In: *Biblica*. 84. 2. 184–201). W. Wuellner meint, dass der Lehrstoff nur im 1,19 beginnt (1,19–3,20). Im 1,10–17 bzw. im 3,21–4,16 finden wir die Beschreibung der aktuellen kirchlichen Situation, 2,1–5 ist eine Abschweifung (digression) (WUELLNER (1970), 201f.). V. P. Branick teilt den Text anders: die traditionelle Homilie über die Weisheit befindet sich in 1,18–31; 2,6–16 und 3,18–33; seine Anwendung auf die Gemeinde ist in 1,17; 2,1–5 und 3,1–17 dargestellt (BRANICK (1982), 263f.). Es gibt natürlich noch viel mehr Variationen der Aufteilung (vgl. SMIT, Joop F. M. (2002): „What Is Apollos? What Is Paul?“ in Search for the Coherence of First Corinthians 1:10–4:21, In: *NT*. 44. 3. 231–251, 232–235).

Was unsere Stelle betrifft: W. Schrage macht eine detaillierte Aufteilung: *narratio* (1,10–17) – und nur auf den ersten Teil konzentrierend: Unvereinbarkeit von Kreuzeslogos und Weltweisheit (18–25); die Zusammensetzung der Gemeinde (26–31); Verkündigung und Auftreten des Apostels (2,1–5) (vgl. (1991), 129f.). Bei H.-J. Klauck sind es zwei „Beweise“ (1,26–31; 2,1–5) für die Behauptung (18–25): „Gottes Weisheit – der gekreuzigte Messias“ (KLAUCK (1984), 24–28).

³² Die Erwähnung der Berufung lenkt eindeutig zurück zu 1f. (KLAUCK (1984), 20; vgl. weiter HEIL (2005), 22–24).

³³ KLAUCK (1984), 25.

³⁴ Dieses Zitat hat sein Paar in 3,19f. (hier: Jes 29,14; Ps 33,10; dort: Hiob 5,13; Ps 93,11): Es mach also möglich über eine „inclusio“ oder „Ringkonstruktion“ zu reden (COLLINS (1999), 87; KOCH (1986), 273f.). Wir finden auch die Meinung, dass diese zwei Hauptzitate und mit den dazu gehörenden zwei Nebenzitaten (1Kor 1,31 und 2,9) eine jüdische Homilie sei, die Paulus vielleicht aus einer haggadischen Synagogen-Predigt genommen hätte (WUELLNER (1970), 200f.). Andere findet die

Paulus verwendet hier aber das Wort „Macht“ und nicht „Weisheit“ in Übereinstimmung mit seinem Gebrauch des Schriftzitats, was als nachdrücklicher Ausdruck der Macht Gottes dient, welche die Weisheit dieser Welt zerstört.³⁵ Hier kommt es wieder zum Wort, dass diese Torheit nur für diejenigen³⁶ „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ sein kann, die berufen sind (κλητός: 1,24).

Paulus führt sein nächstes Argument (1,26) wieder in Bezug auf die Berufung ein: „Schaut doch auf eure Berufung (ἡ κλήσις³⁷)“.³⁸ Es ist jedoch kein Blick in die Vergangenheit, sondern verweist auf die Gegenwart, auf das Selbstverständnis und Erfahrung der Gemeinde. Dafür spricht u.a. βλέπετε statt μνημονεύετε, „βλέπετε zielt auf eine empirisch zu beständige Erfahrung“.³⁹ Es ist der erste Imperativ in dem Brief: sie sollen verstehen, dass sie von Gott berufen sind! Der als Schriftzitat eingeleitete Text aus dem Jer 9,23 (1,31: καθὼς γέγραπται) steht am Ende der Perikope und es ist „the climatic conclusion of the first unit“⁴⁰ (1Kor 1,18–31). Es ist das Ziel (ἵνα) der im 1,26 angefangenen Argumentation⁴¹ und eine positiv formulierte Aussage im Gegenüber zum 1,29.⁴²

Rahme des ersten rhetorischen Teiles, des „paradoxical encomium“ in 1,18–19 und 30–31. „Such speech deals with a subject which apparently is bad and deserves censure, but in reality is good and worthy of praise“ (SMIT (2003), 190. Zitat: 189).

³⁵ HEIL (2005), 25. Das Zitat aus Jes 29,14 leitet die Begründung für 1,18 ein. „Vervollständigt wird diese durch die folgenden zwei Verse, die das Zitat Zug um Zug erläutern“ (WILK (2023), 30).

³⁶ „For Paul, the wisdom which he and other apostles teach is beyond the purview of any sage, scribe, or sophist, no matter their qualification. Interestingly, Paul also indicates that this wisdom lies beyond the capacities of most students“ (WHITE (2017), 112).

³⁷ „In writing about the call that God addresses to those whom he has chosen Paul normally uses a verbal form (a verb or a verbal adjective) to underscore both the dynamic nature of the call and God as the agent of the call. Both aspects are inherent in Paul’s use of the noun *klēsis* in v. 26“ (COLLINS (1999), 109).

³⁸ Ich zitiere die Texte nach Züricher Bibel.

³⁹ LINDEMANN (2000), 50; vgl. SCHRAGE (1991), 208.

⁴⁰ HEIL (2005), 11.

⁴¹ W. Wuellner hat gemeint, den Nebensatz mit ὅτι als Frage zu übersetzen, worauf Paulus eine bejahende Antwort erwartet hat (vgl. WUELLNER, Wilhelm (1973): *The Sociological Implication of 1 Corinthians 1:26–28 Reconsidered*, In: Livingstone, Elizabeth A. (Hg.): *Studia Evangelica VI*. Berlin, Akademie Verlag. 666–673). So versteht G. R. O’Day es auch (O’DAY, Gail R. (1990): *Jeremiah 9:22–23 and 1 Corinthians 1:26–31 – A Study in Intertextuality*, In: *JBL*. 109. 2. 259–267, 265; vgl. weiter MALCOLM (2013), 140).

⁴² Demgegenüber interpretiert J. P. Heil die Argumentation des Paulus als eine Entfaltung des Zitats in 1,19: Paul directs his audience to consider their ‘calling’(κλήσις, 1:26), that is, their

Wenn wir den Originaltext von LXX Jer 9,22f. anschauen, ist es gar nicht schwer zu erkennen, dass Paulus praktisch ab V. 26. diesen Text erklärt, aktualisiert. Paulus schreibt eine Art Homilie, bearbeitet mit „the norms of elegant classical rethoric“.⁴³

Jer 9,22–23

τάδε λέγει κύριος μὴ **καυχᾶσθω** ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ μὴ **καυχᾶσθω** ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ καὶ μὴ **καυχᾶσθω** ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ

ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ **καυχᾶσθω** ὁ **καυχώμενος** συνίειν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγὼ εἰμι **κύριος** ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ **δικαιοσύνην** ἐπὶ τῆς γῆς ὅτι ἐν τούτοις τὸ θέλημά μου λέγει κύριος

1Kor 1,26–31

Βλέπετε γὰρ τὴν **κλησίαν** ὑμῶν, ἀδελφοί, ὅτι οὐ πολλοὶ **σοφοὶ** κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ **δυνατοί**, οὐ πολλοὶ **εὐγενεῖς**

ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου **ἐξελέξατο** ὁ θεός, ἵνα καταισχύνη τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου **ἐξελέξατο** ὁ θεός, ἵνα καταισχύνη τὰ **ἰσχυρά**,

καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα **ἐξελέξατο** ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ,

ὅπως μὴ **καυχήσῃται** πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, **δικαιοσύνη** τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις,

ἵνα καθὼς γέγραπται: **ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχᾶσθω**.

Jeremia warnt den Weiser (σοφὸς – hier: σοφοί), den Starke (ἰσχυρὸς – hier: Μächtige [δυνατοί], aber in V. 27 schon ἰσχυρά) und den Reiche (πλούσιος – hier: Vornehme [εὐγενεῖς]) vor Rühmen. „Jeremiah has strongly influenced Paul's thought and even his self-image, but it may be that there is no other passage in the Pauline

being part of those called (κλητοῖς), both Jews and Greeks, for whom Christ is power of God and wisdom of God (1:24) to save those who believe (1:21), namely, 'us,' who are being saved by the power of God (1:18) expressed in the scriptural quote of 1:19" (vgl. a.a.O. 33–35; Zitat: 33).

⁴³ BRANICK (1982), 258. Detailliert vgl. O'Day's Artikel (1990); MALAN (1980), 139–141.

correspondence in which Jeremiah has shaped Pauline rhetoric as strongly as it has in 1 Cor 1:26–31.”⁴⁴ Mit dem „aber“ (ἀλλά) verschiebt Paulus die Diskussion von den Menschenkategorien der Korinther hin zu seiner theozentrischen theologische Ebene.⁴⁵ An der erste Stelle stehen die Substantive, die Schwäche ausdrücken ((τὰ μωρα, τὰ ἄσθενη, τὰ ἀγενη), durch deren Erwählung (ἐκελέγομαι – 1,27[2x].28) Gott diejenigen beschämt, die nach der menschlichen Beurteilung positive Tugenden darstellen. Das ist also nicht das Verdienst des Menschen, „damit kein Mensch sich rühme vor Gott“ (1,29). Es ist ein Zustand der Berufenen, in Christus Jesus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ – 1,30) zu sein, „der unsere Weisheit wurde, dank Gott, unsere Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung“. Durch die Erwählung ist es eine neue Schöpfung geworden (vgl. 1,28: τὰ μὴ ὄντα, ἴνα τὰ ὄντα).⁴⁶ Paulus zitiert Jer 9,23 (nur ὁ καυχώμενος καυχάσθω mit dem Einschub: ἐν κυρίῳ ⁴⁷) in einer verkürzten Form (vgl. 2Kor 10,17). Das καυχάομαι ist auch das Schlüsselwort der Lehre bei Jeremia, dort geht es um Negatives (9,22) und Positives (9,23) Prahlen: „The presence of the same verb as the text moves from negative to positive shows that the issue is not with the verb itself but with the object of the verb.”⁴⁸ D.-A. Koch zählt dieses Zitat zu den Zitaten mit unsicherer Herkunft (in 2Kor 10,17 finden wir dieses Zitat ohne Einleitungsformel). Er meint, das Zitat hat „den Charakter einer isoliert verwendbaren Satzform erhalten“ und Paulus hat es nicht aus einer schriftlichen Quelle genommen, sondern aus der mündlichen Überlieferung „am ehesten

⁴⁴ COLLINS (1999), 91. Wir sollen hier aber anmerken, dass ein mit Jer 9,22f. weitgehend identischer Einschub auch in 1Sam 2,10 (LXX 1Kön 2,10) vorkommt. In 1Sam 2,10 (LXX) finden wir auch drei Gruppen: ὁ φρόνιμος; ὁ δυνατὸς und ὁ πλούσιος. Aber „[d]er Zusatz geht auf Jer 9,22f. zurück“ (KRAUS, Wolfgang – KARRER, Martin (Hg.) (2009): *Septuaginta Deutsch*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft. 303 n. zu 1Kön 2,10).

⁴⁵ COLLINS (1999), 110. Ähnlich O’DAY (1990), 264.

⁴⁶ H.-J. Klauk geht von 2Makk 7,28 als Hintergrund von 1,28b aus. „Paulus legt diese Theologumenon nicht kosmologisch, sondern ekklesiologisch aus, indem er es auf die Gemeindegründung bezieht. Die Bekehrung kommt einer Neuschöpfung gleich“ (KLAUCK (1984), 26). „Durch jenen Akt aber wird allem, was besteht, jede Wirkung genommen (s. 2,6; 15,24 u. ö.) – was in diesem Fall heißt: jede Einwirkung auf den Erwählungsvorgang verwehrt“ (WILK (2023), 32).

⁴⁷ „A particularly striking feature of Paul’s actualizing hermeneutic is his application of the biblical texts that identify God as Lord (*Kyrios*) to Christ, the Lord (*Kyrios*)“ (COLLINS (1999), 96). Andere meinen, dass sich der Begriff Herr in diesem Kontext sowohl auf Gott als auch auf Christus beziehen kann (z. B. WILK (2023), 33).

⁴⁸ O’DAY (1990), 261.

aus der Predigt der hellenistischen Synagoge oder des vorpaulinischen hellenistischen Urchristentums“.⁴⁹ W. Schrage erwähnt es als Beispiel, „daß Paulus gern auf ihm besonders vertraute Schriftworte zurückgreift“.⁵⁰ Es ist also wahrscheinlich, dass Paulus hier ganz frei auf Grund des Zitates seine aktuellen Gedanken entfaltet ohne ein schon fertiges Muster zu haben. Das Thema war in der jüdischen Propheten- und Weisheitsliteratur so bekannt,⁵¹ dass es kein Grund gibt, es in Frage zu stellen. Paulus verwendet Schlüsselbegriffe, um sein eigenes Textgewebe zu formen.⁵² Die Betonung des „Rühmen“ bei Jeremia und die bei Paulus zu Beginn seines Briefes wichtige „Erwählung“ bilden den Hintergrund und die Aktualität der neuen Auslegung.

Obwohl das Verb ἐκελέγομαι bei Paulus nur hier begegnet, ist das Berufen-Sein/die Berufung – wie wir gesehen haben – kohärenter Teil seiner Argumentation⁵³:

Die Begrüßung basiert eindeutig auf die Berufung (1,1 – Paulus; 1,2.9 – die Gemeinde).

In 10–17 spielt auch die Person des Berufenden eine wichtige Rolle in dem Parteistreit.⁵⁴

In 18–25 redet der Apostel über das Wie: nicht durch die Weisheit der Welt, sondern durch die Torheit der Verkündigung hat Gott uns berufen.

⁴⁹ KOCH (1986), 36, 42. Ähnlich F. Wilk: „in 1,31 wird – wie in 2Kor 10,17 – eine wohl schon in jüdischer Auslegungstradition entstandene Kurzfassung von Jer 9,23[22]f.“ (a.a.O. 33).

⁵⁰ SCHRAGE (1991), 131.

⁵¹ Vgl. MALCOLM (2013), 140f.

⁵² Ganz ähnlich verwendet Paulus Gen 2,24 in 1Kor 6,16 (vgl. LABAHN – LABAHN (2014), 86–89). Zusammenfassend (nicht nur für diese Stelle) stellen die Autoren fest: „Die Formen der Schriftrezeptionen aus Gen 1–2 sind verschiedenartig, wobei sich eine beachtliche Freiheit im Umgang mit den Texten der Referenzpassagen abzeichnet. Paulus spielt an und verfremdet seine Referenztexte, um sie als Argumente in seine Darlegungen einzufügen“ (a.a.O. 117).

⁵³ Wir sollen hier bemerken, dass die Wortgruppe (Berufung, berufen sein) nur hier im Kap. 1. und im Kap. 7. (καλέω: 15.17–24 ή κλησις: 20) in dem ganzen Brief erscheint. Dort allerdings mit ganz anderen Schwerpunkt. Die Christen/innen sollen in dem Stand bleiben, in dem sie berufen geworden sind (vgl. 7,20). Es bedeutet, „für Christen gibt es keine religiös begründete Notwendigkeit, ihre gesellschaftlichen Beziehungen zu verändern“ (LINDEMANN (2000), 147).

⁵⁴ Diese Form der Gefolgschaft von Führungspersonen kann als Karikatur angesehen werden, die das Verhalten der Korinther implizit mit dem einer Gruppe von Kindern vergleichen, die von ihren Eltern abhängig sind, oder einer Gruppe von Sklaven, die von ihren Herren abhängig sind (vgl. COLLINS (1999), 73). Oder als Beschreibung politische Fraktionen (vgl. MALCOLM (2013), 138f.).

Und am Ende des Abschnittes (26–31) geht es um die κλήσις der zur Gemeinde Gehörenden. Das biblische Zitat im V. 31. „hat insofern eine wichtige Funktion, den Argumentationsgang des Paulus mit einer positive Aussage abzuschließen“.⁵⁵ Und es ist auch wichtig zu bemerken, dass es der einzige Verweis ist, wo Paulus das alttestamentliche Zitat um seine eigene Schlussfolgerung auszudrücken benutzt hat.⁵⁶

In 2,1–5 blickt Paulus darauf zurück, wie er seine Mission in Korinth begann (vgl. 1,17b)⁵⁷ und fasst zugleich den ersten Block seiner Argumentation zusammen. In 2,1–2 weist er wieder auf das Wie hin (2,1: „nicht mit grossartigen Worten und abgründiger Weisheit dahergekommen“) und in 2,3–5 harmonisiert sein schwaches Aussehen, seine Furcht und Angst, mit der Berufung der Schwachen: er „baute nicht auf kluge Überredenkunst, sondern auf Erweis des Geistes und der Kraft“ (2,4).⁵⁸ Er ist sein eigenes Beispiel dafür, wie ein untalentierte Mensch⁵⁹ ein erfolgreicher Lehrer sein kann.

Im ersten Teil (18–25) dient Ethnizität (Griechen und Juden) als sozialer Rahmen. Im zweiten Teil (26–31) ist auf soziale Spaltung als Hintergrund zu verweisen.⁶⁰ „Although Paul describes the social status of the Corinthians in 1:26, his description is not a piece of sociological analysis. It is a piece of rhetoric in the service of Paul’s rhetorical appeal.“⁶¹ Dieser rhetorische Appell wird durch sorgfältig konstruierte Parallelen in 25 und 27–28 verstärkt.⁶² Sein rhetorisches Ziel ist es, seinen Lesern bewusst zu machen, dass sie ohne Gottes Berufung diese Weisheit nicht erkennen könnten; und dass „sich rühmen“ nicht möglich sei: „Nicht einmal wie bei Jeremia (9,23 LXX) seiner Gotteserkenntnis soll man sich rühmen (vgl. schon Spr 3,5), sondern radikal von sich absehen.“⁶³ Die Auflösung der von beiden resultierenden Spannungen ergibt sich aus Gottes Handeln, aus der Erkenntnis der paradoxen Auserwählung. „In the present context, the calling of the Corinthians takes precedence over their ethnicity (1:24) and social status (1:26–28) in

⁵⁵ LINDEMANN (1996), 204.

⁵⁶ MALAN (1980), 165.

⁵⁷ Das Teilstück wird durch 1,17 und 2,1–5 gerahmt: beide Texte sind im Ich-Stil formuliert, parallel strukturiert (vgl. WILK (2023), 27f.) und blicken auf die Anfangszeit zurück.

⁵⁸ Vgl. SMIT (2002), 248; siehe weiter 236f.

⁵⁹ Vgl. WHITE (2017), 117f.

⁶⁰ COLLINS (1999), 91.

⁶¹ COLLINS (1999), 99.

⁶² SMIT (2003), 190.

⁶³ SCHRAGE (1991), 217.

defining their identity.”⁶⁴ Wenn man 1,26–31 aufmerksam liest, wird deutlich, dass der bestimmende Kraft der Argumentation nicht die soziologische Dynamik ist, sondern Gottes Berufung⁶⁵ der Korinther.

Obwohl es keine Frage ist, dass Weisheit für die Argumentation der ersten vier Kapitel von zentraler Bedeutung ist – es ist ja die Quelle aller Hybris und alle Mistverständnisses –, musste der Apostel aber am Anfang des Briefes auch eine andere Frage klären: Warum sollten die Leser seine Argumentation akzeptieren und warum sollten sie auf ihre eigene Weisheit verzichten? Die richtige Antwort darauf ist nicht, dass sie es akzeptieren sollten, weil Paulus weiser als alle anderen (vgl. 1,17⁶⁶) ist, sondern weil sie auserwählt / berufen sind, ein neues Verständnis der Weisheit und der Welt zu vermitteln. Dies ist die gemeinsame Grundlage auf der Paulus seine Argumentation in den Kapitel 1–4⁶⁷ und den ganzen Brief aufbauen kann.⁶⁸ Man kann sogar dieses Argumentationsprinzip auf die ganze paulinische Theologie beziehen: „What Paul finds in Scripture, above all else, is a prefiguration of the *church* as the people of God. [...] Paul uses Scripture primarily to shape his understanding of community of faith; conversely, Paul’s experience of the Christian community [...]. In short, Paul operates with an *ecclesiocentric* hermeneutic.”⁶⁹ Das Erkennen und Realisieren dieses Berufen-Seins macht es erst möglich die Argumente des Paulus überhaupt zu verstehen (1,24). Man kann die V. 26–31 „exemplum nennen“, d.h. als ein die vorangegangene Argumentation erläuterndes Beispiel. „Das Exemplum ist für Paulus hier wie in der deliberativen Rhetorik überzeugendes Beweismittel.”⁷⁰ Unter diesem Gesichtspunkt macht es keinen Unterschied, ob sich Paulus bei seiner Argumentation auf Jeremia – was wahrscheinlicher ist – oder auf die LXX-Version von 1 Samuel stützt,⁷¹ da er Schlüsselwörter verwendet, um den alttestamentlichen Text zu aktualisieren.

⁶⁴ CIAMPA – ROSNER (2010), 479.

⁶⁵ „Within the wisdom tradition [...] Instead of appealing to the capacities of children for memorization and ambition, some sages suggested that students who can receive divine wisdom are God’s elect, a special group set apart by God and distinguished by their reception of equally special knowledge” (WHITE (2017), 114).

⁶⁶ Vgl. KLAUCK (1984), 23.

⁶⁷ „[T]his section is attentively heard as a confrontation between Corinthian *human autonomy* (as evaluated by Paul) and its alternative, *dependence upon God* (as exemplified by Paul and apostles)” (MALCOLM (2013), 137).

⁶⁸ Vgl. COLLINS (1999), 21, 25; CIAMPA – ROSNER (2010), 477–480.

⁶⁹ HAYS (1989), 86.

⁷⁰ SCHRAGE (1991), 204.

⁷¹ Vgl. HEIL (2005), 37–39.

Die Auswertung der Ergebnisse

Paulus scheint ausdrücklich frei, den Text des Jeremias in seiner Überlegung zu verwenden. Obwohl er die Tendenz des ursprünglichen Textes nicht falsch wiedergibt,⁷² hat er nicht nur die Worte geändert und das Zitat ergänzt, sondern stark bearbeitet: er fokussiert in seiner Interpretation auf die Erwählung als Grundlage des Verstehens. Dies kann bewertet werden als „daß der Autor keine derart vollständige Kenntnis der in Frage kommenden Texte hat [...]. Eine solche lückenlose Kenntnis des gesamten Wortlauts der Schrift ist, wie sich aus diesen unrichtig der Schrift zugeschriebenen Zitaten ergibt, bei Paulus nicht vorhanden – und angesichts des Umfangs der >Schrift< auch gar nicht zu erwarten.“⁷³ Aber ich würde es eher mit Gail R. O’day als ein Beispiel der Intertextualität⁷⁴ nennen. Es gab eine Situation in der Gemeinde, in der der Apostel gegen den Streit auf der Grundlage menschlicher Weisheit argumentieren sollte. Das Argument, dass Gottes Weisheit im Gegensatz zur menschlichen Weisheit steht, ist traditionell. Deren Inhalt ist aber neu, eine Torheit: das Wort vom Kreuz (1,18). Um dies und seine Folgen zu akzeptieren, war es aber notwendig für die angeredeten Mitglieder der Gemeinde zu erkennen, dass sie von Gott auserwählt wurden.

Miklós Kocsev schreibt über die Kriterien für gute Predigt in einer von seinen Studien.⁷⁵ Wenn wir die Argumentation des Paulus betrachten,⁷⁶ können wir davon ausgehen, dass sich alle diese Punkte in der des Apostels widerfinden.⁷⁷ *Das Kommen Gottes*: in der Torheit des Kreuzes Christi wird die Grundlage unseres Glaubens, in dem

⁷² Vgl. CIAMPA – ROSNER (2010), 498–502.

⁷³ KOCH (1986), 42.

⁷⁴ Vgl. HAYS (1989), 14–16. „Intertextuality refers to the ways a new text is created from the metaphors, images, and symbolic world of an earlier text or tradition. The interaction between a received text and a fresh social context brings a new textual and symbolic world into being” (O’DAY (1990), 259).

⁷⁵ Kocsev definiert diese Kriterien auf der Grundlage von D. G. J. Diggemans (KOCSEV (2012), 138f.).

⁷⁶ Gleichzeitig sind wir uns einig, dass „kein Wort, keine Zeile und kein Thema in der Bibel unabhängig von der zeitgenössischen Situation des Autors und seiner Umgebung ist” (KOCSEV (2018), 406).

⁷⁷ Es kann auch festgestellt werden, dass diese Elemente durch die Reformation wiederentdeckt und in den Mittelpunkt gerückt wurden (vgl. KOCSEV (2017)).

auch die (gegenwärtige und zukünftige) Gnade offenbart wird. *Wie sprechen wir die Menschen an?* Paulus spricht zu den Berufenen. Berufen zu sein schafft die Gemeinde. *Durch Sein Wort* – auch wenn Paulus die Worte Jeremias auf eine für uns sehr ungewöhnliche Weise in seiner Lehre einwebt, ist dies die positive Schlussfolgerung seiner Lehre. Dieses Wort wendet sich *an den Hörer/innen aus und in der christlichen Gemeinde*. Das geht so weit, dass der Apostel sogar glaubt, dass jemand, der/die nicht zu der Gemeinde gehört (also nicht Auserwählt ist), die Weisheit Gottes gar nicht verstehen kann. Der Prediger – in unserem Fall der Apostel – wird der *Intermediator* sein, durch den – trotz seiner Schwächen und Mängel – diese Botschaft an die Gemeinde weitergeben wird. Und bei Paulus ist dies ausdrücklich *ein kommunikativer Prozess*, der gar nicht anders möglich ist als durch die Aufrechterhaltung der Bedeutung der Zuhörer, die nicht Objekte, sondern Ko-Subjekte der vermittelten Botschaft sind.

Lieber Miki, wie könnte ich meine Studie abschließen, wenn nicht mit einem Zitat aus dem 1. Korintherbrief: „*Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest?*“ Ich bedanke Dir für deine Freundschaft, die mich weiterhin diese Demut lehrt!

Bibliographie:

- BRANICK, Vincent P. (1982): Source and Redaction Analysis of 1 Corinthians 1–3, In: *JBL*. 101. 2. 251–269.
- CIAMPA, Roy E. –ROSNER, Brian S. (2010): *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, Eerdmans. (epubformat).
- COLLINS, Raymond F. (1999): *First Corinthians*. Collegeville, Minnesota. The Liturgical Press.
- HEIL, John Paul (2005): *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Atlanta, SBL.
- HAYS, Richard B. (1989): *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven – London, Yale University Press.
- KLAUCK, Hans-Josef (1984): *1. Korintherbrief*. Würzburg, Echter Verlag.
- KOCH, Dietrich-Alex (1986): *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- KOCSEV Miklós (2018): Kontextualitás és igehirdetés, In: *Keresztény Magvető*. 404–409.
- (2017): The Importance of the Reformation from Homiletical Aspect, In: *Theologiai Szemle*. 60. 3. 158–161.

- (2012): Gyakorlati teológiai szempontok az igehirdetés és igehirdető néhány összefüggésében, In: Hanula Gergely (Hg.): *LOGOS TÉS AKOÉS – Az ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére*. Pápa, PRTA. 133–149.
- (2007): *Gyakorlati teológiai témák. Elmélet és praxis, az igehirdetés személyközpontúsága és a szupervízió* (Habilitationsarbeit). Balatonszárszó. On:
<http://regi.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/26/> (2023.08.31.).
- (2002): *Impulzusok a Holland református (Gereformeerde / Hervormde) gyakorlati teológiából az ezredforduló körül* (Promotionsarbeit). Debrecen. On:
<https://dea.lib.unideb.hu/server/api/core/bitstreams/3fedf8ea-8723-4546-98ab-7aab4302aad1/content> (2023.08.26.).
- KRAUS, Wolfgang – KARRER, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- LABAHN, Antje – LABAHN, Michael (2014): Die biblischen Schöpfungsgeschichten als paulinische Argumentationshilfe im Konfliktfall. Zur Rezeption von Genesis 1–3 im 1. Korintherbrief, In Hoffmann, Matthias R. –John, Felix –Popkes, Enno Edzard (Hg.), *Paulusperspektiven. Festschrift für Dieter Sänger zum 65. Geburtstag*. Neukirchen, Neukirchener Verlag. 82–118.
- LINDEMANN, Andreas (2000): *Der erste Korintherbrief*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1996): Die Schrift als Tradition. Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief, In: Backhaus, Knut –Untergaßmair, Franz Georg (Hg.): *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*. Paderborn – München – Wien – Zürich, Ferdinand Schöningh. 199–225.
- MALAN, F. S. (1980): The Use of Old Testament in 1 Corinthians, In: *NTΣΣΑ*. 14. 134–170.
- MALCOLM, Matthew R. (2013): *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians. The Impact of Paul's Gospel on His Macro-Rhetoric*. Cambridge, Cambridge University Press.
- O'DAY, Gail R. (1990): Jeremiah 9:22–23 and 1 Corinthians 1:26–31 – A Study in Intertextuality, In: *JBL*. 109. 2. 259–267.
- SCHRAGE, Wolfgang (1991): *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 1,1–6,11)*. Zürich u. a., Neukirchener Verlag.
- SMIT, Joop F. M. (2003): Epideictic Rhetoric in Paul's First Letter to the Corinthians 1–4, In: *Biblica*. 84. 2. 184–201.
- (2002): „What Is Apollos? What Is Paul?” in Search for the Coherence of First Corinthians 1:10–4:21, In: *NT*. 44. 3. 231–251.

- VEGGE, Tor (2014): Sacred Scripture in the Letters of Paul, In: Hoffmann, Matthias R. – John, Felix – Popkes, Enno Edzard (Hg.): *Paulusperspektieven. Festschrift für Dieter Sänger zum 65. Geburtstag*. Neukirchen, Neukirchener Verlag. 1–33.
- WHITE, Devin L. (2017): *Teacher of the Nations. Ancient Educational Traditions and Paul's Argument in 1 Corinthians 1–4*. Berlin – Boston, de Gruyter.
- WILK, Florian (2023): *Der erste Brief an die Korinther*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
(1998): *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- WUELLNER, Wilhelm (1973): The Sociological Implication of 1 Corinthians 1:26–28 Reconsidered, In: Livingstone, Elizabeth A. (Hg.): *Studia Evangelica VI*. Berlin, Akademie Verlag. 666–673.
(1970): Haggadic Homily Genre in I Corinthians 1-3, In: *JBL*. 89. 2. 199–204.

*KOVÁCS Enikő Hajnalka*¹:

Egyéni panaszszoltárok jelentősége az istentiszteleti gyakorlatban²

„Die Klagelieder des Einzelnen bilden den eigentlichen Grundstock des Psalters.”³

Abstract. The Importance of Individual Lament Psalms in Worship Practice

The theological significance of individual lament songs lies primarily in their giving voice to suffering. Despite the complaint, the sufferer does not turn away from God since the centre of human existence is God. Suffering does not rule out the connection with God but rather confirms it. The lament has by now lost its original meaning and has received a negative report, as in the eyes of today's humanity complaint is an expression of unbelief and a distrustful attitude. This aspect, the importance of lament songs, has been ignored by scholars until now. However, the

¹ Egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar; e-mail: kovacs.eniko.hajnalka@kre.hu

² Ezúton szeretnék köszönetet mondani Kocsev Miklós professzor úrnak. Köszönöm önzetlen segítségét, amellyel támogatta munkámat, tanulmányaimat. Ez a tanulmány a doktori disszertációm felhasználásával készült az egyéni panaszénekek gyakorlatba helyezését hangsúlyozva az istentiszteleti liturgiában. A doktori disszertáció megtalálható a következő weboldalon: <https://doktori.hu/index.php?menuid=193&lang=HU&vid=23140>.

³ GUNKEL, Hermann – BEGRICH, Joachim (1933): *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 173.



predominance of lament songs in the Book of Psalms means that the issue of complaint is not something marginal or unusual but an important element of faith. One of the most important characteristics of this genre is the sudden change of mood, when the complaint unexpectedly turns into praise. This poetic form involves the transition from hopelessness to joy, for the form not only contains a description of the problem but also the solution to it as well. In a world that has become desensitized, it is important to use these psalms.

Keywords: individual lament, faith, transition, joy, praise

A zsoltárok szerkezeti központja, önkifejezésének alapvető formája az egyéni panaszének,⁴ amiben az istenhit minden alapvető megnyilvánulása jelen van, a legnagyobb eltávolodástól a mély bizalmon át egészen a hálaadásig. A panasz jellegzetes módon dicsőítéssel zárul, mely teljes és szabad; gyakorlatilag a dicsőítés megfelelő háttere a feloldott panasz. Nincs egyetlenegy panaszének sem a Zsoltárok könyvében, amely a panasznál megállna, hiszen a panasznak önmagában nincs értelme. A panaszéneket mindig a hálaadás felé haladás jellemzi. A zsoltárosnak nem az a célja, hogy önmagát sajnáltassa vagy, hogy a nyomorúságot ábrázolja, hanem az, hogy a szenvedésben fordulat következzen be. A Zsoltárok könyvének egésze a panasztól a dicsőítés felé halad. A zsoltárokban nincs olyan, hogy csak „puszta” panaszének: „Sie sind nicht mehr nur Bitte, sondern erhörte Bitte; sie sind nicht mehr nur Klage, sondern zu Lob gewandelte Klage.”⁵

De mi történik akkor, ha a panasznak, mint egyfajta hit- és beszédformának pozitív megítélése elvész, ahogy az a mai gyülekezeti használatban történik? Az egyéni panaszzsoltárok teológiai jelentősége elsősorban abban rejlik, hogy hangot ad a szenvedésnek. A liturgikus imádság sivárabbá válik, ha a panasz hiányzik belőle. A zsoltárban és általánosságban az Ószövetségben elmondható, hogy a panasz ellenére a szenvedő nem fordul el Istentől, hiszen Ő az emberi létezés középpontja, ezért teljes valójával Istenbe kapaszkodik, mert a szenvedés nem zárja ki az Istennel való kapcsolatot, hanem inkább megerősíti azt.

⁴ Ebben a tanulmányban felváltva használom a panaszzsoltár és panaszének kifejezést, ui. gyakorlatilag ugyanazt jelenti mindkettő, nincs különbség közöttük.

⁵ WESTERMANN, Claus (1977): *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 60.

Westermann találóan fogalmazza ezt meg: „Die Klage ist im Verlauf der Geschichte der Christenheit aus dem christlichen Gebet weitgehend oder vollständig ausgeschieden. Klage wird als eine negative, dem Gebet zu Gott nicht gemäße Redeweise angesehen.”⁶

Fontos megállapítás, amelyet Brueggemann nagyon jól megfogalmaz, hogy a panaszszoltárok semmiképpen sem mellőzhetők a hitéletben, mert ha nem használjuk sajátos társadalmi céljuknak megfelelően, életünknek és hitünknek hiányosságokkal kell szembenéznie.⁷ A szenvedés az emberiség történetén átívelő valóság, amely megtöri az embert. Az ember feladata az, hogy megtalálja a szenvedés értelmét, és ezáltal értéket adjon a szenvedésnek. Az istenkereső ember a szenvedést is a hitében élheti meg, mert önmagában nincs értelme.

Az Ószövetséget kutatók mindeddig csak kerülgették a panaszszoltárok teológiai jelentőségét. A panasz mára már elveszítette eredeti értelmét, és negatív jelentést kapott, mert a panasz a mai ember szemében a hitetlenség és az Istennel szembeni bizalmatlan magatartás kifejezése. A panasz azonban túlmutat önmagán. Az ószövetségi panaszok rámutatnak arra, hogy Isten hallgatása ellenére is az ember partnereként van jelen a világban. Az egyéni panaszszoltárok tükrözik az emberi élet alapvető tapasztalatait, mint: szenvedés, kétségbeesés, fájdalom, reménytelenség, szorongás, kín. Formailag igen jellemzőek rá a „miért?” és a „meddig még?” típusú kérdések. Az emberi tapasztalat mélységéből áradnak ki, az élet nehézségeiből erednek, a reális tapasztalati valóságot tükrözik. A panasz oka többféle lehet, és különböző élethelyzetből adódhat, mint például: ellenség,⁸ bűn,⁹ szorongás,¹⁰ nehézség,¹¹ haláltól való félelem,¹² életveszély,¹³ nyomorúság,¹⁴ betegség¹⁵ stb. A betegség említése a legkönnyebben beazonosítható része a szoltároknak, és gyakran a

⁶ WESTERMANN, Claus (1984): *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 55–60., 266–272.

⁷ BRUEGGEMANN, Walter (1986): The Costly Loss of Lament, In: *JSOT*. 36. 57.

⁸ Az ellenség többféle lehet pl. Zsolt 3,2; Zsolt 5,9; Zsolt 17,9; Zsolt 27,12; Zsolt 42,10; Zsolt 43,1–2; Zsolt 55,4; Zsolt 56,3; Zsolt 59,2; Zsolt 64,3; Zsolt 140,2.

⁹ Pl. Zsolt 25,11; Zsolt 38,5; Zsolt 51,16.

¹⁰ Pl. Zsolt 25,17; Zsolt 38,7; Zsolt 42,6–7; Zsolt 142,7.

¹¹ Pl. Zsolt 22,12; Zsolt 31,10.

¹² Pl. Zsolt 13,4; Zsolt 39,5; Zsolt 86,2; Zsolt 88,4–7.

¹³ Pl. Zsolt 31,5; Zsolt 35,4; Zsolt 54,5.

¹⁴ Pl. Zsolt 54,9; Zsolt 57,7; Zsolt 69,3; Zsolt 86,7; Zsolt 88,10; Zsolt 120,1–2.

¹⁵ Pl. Zsolt 6,3; Zsolt 32,3; Zsolt 38,8.

betegségekre panaszkodó énekek az ellenségek miatt is felemelik a szavukat. Az imádkozó panaszkodhat gonosz ellenség miatt, aki a betegséget okozta káros szavak vagy gonosz kívánság által.

Azon túl, hogy a panaszszoltárok az Istennel és önmagunkkal szembeni őszinteségünk kifejezői, a panasz nem a hitetlenség, hanem a hit jele, hiszen a szoltáros még a nyomorúsága mélypontján is Istenhez fordul. Ennek ellenére mégis sokan kerülnek a panaszszoltárok teológiai jelentőségének vizsgálatát, mert úgy gondolják, hogy a panaszénekeknek nincs helye a gyakorlatunkban. Brueggemann ezzel szemben megállapítja, hogy a panasz elvesztéséből fakadó egyik veszteség az *őszinte és kölcsönös szövetségi viszony* elvesztése, hiszen a panasz hiánya csak kényszerű engedelmisséget tesz lehetővé. A szoltárokból az Istennel folytatott beszélgetések közvetlenségről tanúskodnak, azaz bennük a panaszkodás váltakozik a rajongó magasztalással, érinti az emberi lét minden lehetőségét: a lázadó, a harcoló, a kétségbeesett ember vívódásait is. Egy olyan világban élünk – írja Brueggemann –, amelyben kultúránkat eluralja a fájdalom, a sérülés, a veszteség elkerülésének gondolata és a folyamatos, sikeres fejlődés ideológiája. Talán ezért is hullottak ki a használatból csaknem teljesen a panaszszoltárok!¹⁶ Az élet azonban nem ilyen, mégis az egyház elvetné a panaszénekeket az egyre inkább elbizonytalanodó világban, és nem akarja tudomásul venni az élet elbizonytalanodásait. Mindent megteszünk annak érdekében, hogy elkerüljük vagy megtagadjuk a fájdalmat, pedig a panaszszoltárok elfogadják azt a tényt, hogy a fájdalom fontos és lényeges része az életnek. Brueggemann úgy gondolja, hogy a panaszénekeket azért nem használjuk fel igazán, mert azt gondoljuk, hogy a hitéletbe nem tartozhat bele a negatív valóság felismerése és elfogadása. A panasz a könyörgő nehéz lelkiállapotát ábrázolja, néha drasztikus szavakkal és metaforákkal. Amikor az élet keretei összeomlanak, a biztonság is összeomlik; ilyenkor a panaszos feltárja azt a helyzetet, amiben éppen van, és a fájdalom leírása egészen a legszélsőségesebb érzelmek megfogalmazásáig jut el, akár az átkozódásig, ami egy vallásos beszédben elfogadhatatlan és méltatlan. Az egyház talán éppen ezért kerüli ezeket a szoltárokat, és sajnos az istentiszteletek énekei nem terjednek ki az egyéni panaszénekekre, amelyek annak idején jelentősek voltak mind Izrael, mind a korai egyház imádatában. Fontos forrásokat kínálnak a keresztyén hit számára, még akkor is, ha nyomértékben ki vannak rekesztve az egyház életéből és liturgiájából.¹⁷

¹⁶ BRUEGGEMANN, Walter (2002): *Spirituality of the Psalms*. Minneapolis, Fortress Press. 13–15., 59–60.

¹⁷ I. m. 25–33., 42–43.; továbbá Carlson találóan írja: *”Biblical lament expressed in corporate worship is uniquely fitted to provide therapeutic benefit”* – vö. CARLSON, Nathaniel (2015): *Lament: The Biblical Language of Trauma*, In: *JTC*. 11. 1. 62.

A panaszénekek túlsúlya a Zsoltárok könyvében azt jelenti, hogy a panasz problematikája nem valami marginális vagy szokatlan, hanem a hitéletnek fontos eleme, természetes emberi reakció a bánatra, a fájdalomra, és nincs semmi különös ebben, ez egy gyakori emberi tapasztalat. Az élet különböző szakaszaiban íródtak, azért hatnak ránk, mert az életet tükrözik, és generációk által felhalmozott tapasztalatok kimeríthetetlen forrását jelentik. Sőt továbbgondolva, lelkigondozói jellegűek, hiszen a panaszban a bensőséges, személyes nyugtalanság és gyöttrődés kap hangot.¹⁸ Minden érzelmet ki tudnak fejezni az örömtől a kétségbeesésig, a gyűlölettől a szeretetig. Ezek a zsoltárok nem hallgatnak az elbizonytalanodás valóságáról, amikor úgy tűnik, hogy minden kifordul önmagából. Az élet egyik valós szituációja az egyensúlyvesztés, az elbizonytalanodás, ami azt jelenti, hogy egy törés következett be az Istennel való kapcsolatban, ám amikor Istennel a kapcsolat helyreáll, akkor az életben is minden a helyére kerül. Az öröm és a bánat, a remény és a kétségbeesés, ezek a kitörő és egyben szélsőséges érzelmi állapotok képviselik az élethelyzeteket a panaszszoltároknál. Történetesen ez az a pont, ahol a modern ember személyes vallásossága kapcsolódni tud az ősök, a Biblia-korabeli emberek hasonló tapasztalataihoz.¹⁹ Könnyű számunkra az egyéni panaszszoltárokkal azonosulni, mivel a személyes panaszoknak megvannak a párhuzamai a saját életünkkel.

Az egyéni panaszszoltárok szabályos felépítést követnek, melyeknek formai elemei:²⁰

1. Isten megszólítása
2. Panasz elbeszélése
3. Bizalom kifejezése
4. Kérés
5. Doxológia, fogadalomtétel a dicséretre – „*Lobgelübde*” a gunkeli fogalmak szerint.

Jellemzően ezek a zsoltárok fohással indulnak, melyet gyakran követ a panasz és a segélykérés, majd a bizalom, amely szerint a zsoltáros problémás helyzete ellenére is bízik Isten igazságosságában, kérés hangzik el, hogy Isten közbeszóljon, és változtassa meg helyzetét, végül pedig fogadalmat tesz a dicséretre. A kérésnek az egyik fő célja az, hogy Isten cselekedjen, hogy valami történjen a szenvedő érdekében. Az egyéni panaszéneket

¹⁸ Brueggemann, valamint Gerstenberger művei nyújtják talán a legtöbb segítséget annak megértésében, hogy a panaszszoltárok lelkigondozói jellegűek.

¹⁹ Az 1Sám 1-ben Anna története bemutatja azt, hogy a bajba jutott ember hogyan tárja panaszát Isten elé, és egy fogadalmi felajánlással egybekötve hogyan könyörög imádsága meghallgatásáért.

²⁰ GUNKEL – BEGRICH (1933), 212–250.

fogadalom zárja le, Isten dicsőítése, az ún. *Lobgelübde*. Azonban nincs abszolút szabályosság a rendezésben vagy az egyes elemek bevonásában. A zsoltárok természetesen nem minden esetben tesznek eleget ennek a formai követelménynek. Ez a struktúra nem jelenik meg minden panaszében és nem is feltétlenül követi a fenti sorrendet. Egyetlen zsoltár sem képviseli és követi pontosan az ideális formát a maga nemében teljesen; nincs egyetlenegy sem, amely megegyezne a másikkal, mivel a gyűjtemény egyedi kompozíció, és minden panaszének más. A fenti kritérium egy alapséma, ami sohasem válik sztereotípiává, a variációs lehetőségek szokatlanul sokfélék lehetnek. Jellemző rájuk az adott struktúra, bár ez nem minden esetben érvényesül.

A panaszzsoltárok elrendezését részletezve elmondható, hogy általában Isten megszólításával kezdődnek. A leggyakoribb forma erre a „YHWH én Istenem” (יְהוָה אֱלֹהֵי), „YHWH Úr”, „Uram Istenem” (אֱלֹהֵי יָמֵי אֲלֵי), „Uram, kösziklám” (יְהוָה צוּרִי) stb. kifejezés.²¹

Isten megszólítása után a műfaj legfontosabb eleme maga a panasz. Gyakran állhat benne kérdés, melynek tipikus nyelvi formái: Miért? (לְמָה), Meddig még? (עַד-אֵינָה), Mikor? (מָתַי), „Én istenem, én istenem, miért hagytál el engem” (אֱלֹהֵי אֱלֵי לְמָה עָזַבְתָּנִי) stb.²² A válság, vagy a panasz, amelyből a zsoltáros szabadulásért imádkozik, a könyörgő nehéz lelkiállapotát érzékelteti, és különböző lehet. A formai sokszínűség ezekben a zsoltárokból néhány tudóst arra vezetett, hogy magát a panaszt tematikus vonalak mentén elválasztva, további alkategóriákra sorolják:

1. Ellenség miatti panasz, pl.: Zsolt 3, 5, 6, 7, 22, 25, 27, 28, 31, 35, 42, 43, 54, 56, 59, 63, 64, 70, 71, 86, 102, 109, 120, 140, 143.
2. Betegség folytán előadott panasz, pl.: Zsolt 41, 88.
3. Lelki szorongás, pl.: Zsolt 6, 13, 25, 42, 43, 142, 143.
4. Üldöztetés, mint kiváltó ok, pl.: Zsolt 3, 55, 57, 61, 71, 143.
5. Alaptalan, hamis vádak miatti panasz, pl.: Zsolt 5, 31, 35, 55, 69, 109, 120, 141.
6. Bűnbánás, pl.: Zsolt 31, 38, 39, 51, 130.
7. Ártatlanság megnyilatkozása, pl.: Zsolt 7, 17, 26, 69 stb.

²¹ Vö. pl. Zsolt 7,2; Zsolt 28,1; Zsolt 42,2; Zsolt 51,3; Zsolt 54,3; Zsolt 56,2; Zsolt 59,2; Zsolt 63,2; Zsolt 88,2.

²² Vö. Zsolt 10,1; Zsolt 13,2–3; Zsolt 42,3; Zsolt 22,2 stb.

Egyértelműen látszik, hogy az ellenség mint motívum jelenik meg leggyakrabban ebben a műfajban. Számos zsoltárban az ellenség gonosztevőként, gonoszt cselekvőként, rosszakaróként, bűnös, istentelen emberként stb. szerepel.

A panasz után az Isten iránti bizalom az, ami meghatározza az egész panaszéneket. Minden probléma ellenére bizalom szólal meg, mint például a bevezető **פִּי** vagy **וְאֲנִי** formulával: „mert benned reménykedem” (**פִּי קִוִּיתִיָּהּ**), „de én benned bízom Istenem” (**וְאֲנִי עֲלֵיָּהּ בָּטַחְתִּי**), „de én bemehetek házádba” (**וְאֲנִי אָבוֹא בֵּיתָהּ**) stb.²³ Az a bizonyosság, hogy Isten meghallgatja az imát, a legfontosabb része a panaszénekeknek, és nagyon gyakran pozitív megjegyzéssel, reménnyel zárul. A panasznak mindig íve van, sohasem áll meg a bajok elmondásánál, nem merül ki önsajnálásban, hanem Istenhez fordul, kifejezi Istenbe vetett bizalmát és a meghallgatás bizonyosságát. Emiatt ezeket a zsoltárokat nem mindig könnyű megkülönböztetni a hálaénekektől és a bizaloménekektől.

A kérés különösen jelentős, hiszen az imádság célja az, hogy elérjen valamit, megszerezzen valamit Istentől. Az egyéni panaszszoltárok központi motívuma a segítségkérés és az ellenség megsemmisítése. Imába foglalt könyörgések ezek, amelyben a költő kérése Isten felé az, hogy akadályozza meg a gonosz erőket, és hogy védje meg az ártatlant. Olyan felszólításokat tartalmaz, mint például: „siess hozzám” (**חִישָׁה־לִּי**), „ne hagyj el” (**אַל־תַּעֲזֹבֵנִי**), „ments meg engem” (**הַצִּילֵנִי**), „ne légy távol tőlem” (**אַל־תִּרְחַק מִמְּנִי**) stb.²⁴ A zsoltáríró óhaja, hogy Isten közbelépjen, és rendezze az aktuális nehéz helyzetet.

A zsoltár vége felé a hangulatváltozásban a zsoltáros kifejezi bizalmát és háláját, mert Isten meghallotta imáját. Az ún. „Lobgelübde” egy meglepő fordulat a panaszénekekben, mivel valami megváltozott. Nem tudni, hogy a körülmény vagy a helyzethez való hozzáállás változott-e meg, azaz szemléletváltás történt-e, de az bizonyos, hogy az imádkozó már másképp beszél. A kétségbeesés érzését az öröm, a hála, a jólét váltja fel, amit a következő kifejezések is szemléltetnek: „hálát adok az Úrnak” (**אֹדֶה יְהוָה**), „szívből ujjongok” (**יִגַּל לִבִּי**), „készségesen áldozok neked, magasztalom neved” (**בְּנִדְבָה אֲזַבְּחֶהָ לְךָ אֹדֶה שְׁמֶךָ יְהוָה**), „éneklek az Úrnak” (**אֶשְׂיֵרָה לִיהוָה**), „áldom az Urat” (**אֶבְרַךְ יְהוָה**) stb.²⁵

²³ Vö. Zsolt 5,8; Zsolt 13,6; Zsolt 17,7; Zsolt 22,25; Zsolt 25,21; Zsolt 31,15; Zsolt 38,16; Zsolt 54,6; Zsolt 59,17; Zsolt 63,8; Zsolt 71,14.

²⁴ Vö. Zsolt 7,2; Zsolt 35,22; Zsolt 69,14; Zsolt 70,6; Zsolt 71,9.

²⁵ Vö. Zsolt 7,18; Zsolt 13,6; Zsolt 26,12; Zsolt 27,6; Zsolt 54,8; Zsolt 56,13 stb.

A panaszének műfajának sajátossága a hangulat hirtelen megváltozása, amikor a panasz váratlanul hálaadásra fordul.²⁶ Amint az ember megfogalmazza és kiönti szívét az Úrhoz, csodálatos metamorfózis történik, és gyakran a hangulat is hirtelen megváltozik. A panasz és a hála közötti váltások dinamikusak; ennek a magyarázata: a szerző valószínűleg bizonyos abban, hogy kérése meghallgatásra talál. A panaszszóltárok a műfaj besorolásának címe ellenére is mindig reménnyel telítettek és sohasem a kétségbeesés kifejezői. A zoltáros még a kilátástalannak tűnő helyzetekben is folyamatosan remél. Ez akkor is így van, ha egyes esetekben a fordulat a dicsérettől indul el és a panaszig halad. Ilyenkor is megmarad és folytatódik a panasz–hálaadás szerkezet. Egy nagyon mély szorongásból egészen a hálaadásig jut el, örömteli istendicséretbe megy át. Ez a legtöbb panaszének normális ritmusa. A szöveg hangsúlya a dicséreten van, a bizonyosságra helyeződik a panasz után, és az irány mindig a dicséret és a hála felé mutat. Villanueva azonban felhívja a figyelmet az általánostól eltérő, másfajta költői megoldásokra is. Tanulmányában bemutatja azt, hogy a panaszének, amelyekről eddig úgy véltük, hogy csupán panaszról dicséretre váltanak, mégsem ennyire kötöttek. Bár a szakirodalomban úgy tartják, ha már egyszer a panasz hálaadásra fordult, akkor az nem tér vissza a kesergésbe, mégis az általános vélekedéstől eltérően a váltás nem csupán egyféle lehet és nem csak egyirányú. Van, ahol fordított a szerkezet: a hangulatváltás a bizonyosságból a bizonytalanság felé halad. A feszültséget ezekben a zoltárokból a panasz és a hála együttes jelenléte adja, valamint az, hogy a zoltáros szabadon használja ezeknek a sorrendjét. A panaszének ismételt fordulhat panaszra, még akkor is, ha már előzőleg a hálaadás felé mozdult el.²⁷

Brueggemann a dicséret három fázisát különbözteti meg:²⁸

1. Meghallgatás bizonyossága: a panasz gyakran arról szól, hogy Isten távol van, elrejtőzött, nem reagál. A dicséretben viszont ez a hozzáállás megváltozik, és a panaszos

²⁶ Ennek az aspektusnak a feldolgozása többek közt F. G. Villanueva nevéhez fűződik. Ezt a fogalmat a következő tudományos értekezésében részletesen tárgyalja: VILLANUEVA, Federico, G. (2008): *The Uncertainty of a Hearing. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament*. Leiden – Boston, Brill. A könyvet ismertettem egyik recenziómban is: KOVÁCS Enikő Hajnalka (2014): *A panaszszóltárokból előforduló váratlan hangulatváltásról*, In: *Theológiai Szemle*. 57. 3. A hangulat hirtelen megváltozásának német nyelvű terminus technicus a szakirodalomban az ún. „Stimmungsumschwung”.

²⁷ VILLANUEVA (2008), 1–2., 6., 28–29., 43–48.

²⁸ BRUEGGEMANN (1986), 56.

meg van győződve arról, hogy Isten meghallgatta kérését. A nehéz helyzetekben sokszor már az a tudat is elég, hogy Isten vele van, meghallgatja. Jóbnak is ez adja a nyomorúságban a legnagyobb megnyugvást.

2. Fogadalom a dicséretre: a panaszban sokszor elhangzik az az elhatározás, ha Isten kiszabadítja őt minden bajból, meggyógyítja őt, akkor hálával áldozik Neki, és ezt a zsolttáros nem felejtí el, hanem meg is tartja ígérétét.

3. Doxológia: a legfontosabb eleme a panasznak, Isten méltó a dicséretre. A legnépszerűbb magyarázata a hirtelen hangulatváltásnak az, hogy Isten szabadítása a szenvedőnek megnyugvást és boldogságot ad. Isten beavatkozása teszi lehetővé a könyörgéstől a dicsőítésig való eljutást.

A feladat most már az, hogy rendet tegyünk, szabályozzuk az egész anyagot, amelyet számos különböző kiindulási pontból lehet megközelíteni. Szükséges tisztázni azt, hogy mely zsolttárok tartoznak az egyéni panaszénekek csoportjába. Először is hány zsolttár egyéni panaszének? Erre nincs egységes válasz! Gunkel harminckilenc zsolttárt sorol ide, Gerstenberger és Seybold azonban néhány ponton eltér ettől. Gerstenberger tágabbra veszi felsorolását a gunkeli listához képest. Arra a kérdésre tehát, hogy hány darab zsolttár tartozik az egyéni panaszénekekhez, eltérőek a válaszok, hiszen mindenkinél egyedi és más a lista. A kutatók közt nincs megegyezés, ez is mutatja a zsolttárok tartalmi gazdagságát, sokszínűségét, továbbá azt, hogy a könyv magyarázata korántsem egyértelmű vagy könnyű. Példának okáért a 12. zsolttárt egyesek közösségi (Gunkel), mások egyéni panaszszolttárnak tartják (Gerstenberger), ezért is mondható az, hogy a lista mindenkinél más, és nagymértékben szubjektív. Ezért visszatérve a gunkeli gyökerekhez, a teljes listát Gunkeltől veszem át, hiszen egyrészt az általa meghatározott máig mértékadó felsorolás úgy gondolom, kiállta az idő próbáját, másrészt pedig magam is ezzel tudok leginkább azonosulni.

Gunkel felsorolásából kiindulva, egyéni panaszénekeknek a következő zsolttárokat tartom: 3, 5, 6, 7, 13, 17, 22, 25, 26, 27, 28, 31, 35, 38, 39, 42, 43, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 69, 70, 71, 86, 88, 102, 109, 120, 130, 140, 141, 142, 143.²⁹

²⁹ Bár a 27. zsolttárnál Gunkel csupán a 7–14. verseket számítja az egyéni panaszénekek közé, a dolgozat szerzője a teljes zsolttárt annak tartja. Továbbá Gunkel megállapítja, hogy az ún. bizalomzsolttárok az egyéni panaszénekekből fejlődtek ki, melyeket külön csoportosít: 4; 11; 16; 23; 27,1–6 (ide sorolja tehát a 27. zsolttár első felét), 62; 131. Vö. GUNKEL – BEGRICH (1993), 172.

1. táblázat: *A zsoltárok könyvek szerinti eloszlása*

Könyv	Zsoltárok	Összesen/darab
I. Könyv	3, 5, 6, 7, 13, 17, 22, 25, 26, 27, 28, 31, 35, 38, 39	15
II. Könyv	42, 43, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 69, 70, 71	14
III. Könyv	86, 88	2
IV. Könyv	102	1
V. Könyv	109, 120, 130, 140, 141, 142, 143	7

Gunkel részletes elemzése a zsoltárokat két nagy formai kategóriába sorolja, azaz beszél tiszta és vegyes műfajról, azonban nem határozza meg, hogy ezen belül melyek, szám szerinti pontossággal, a tiszta formával rendelkezők.³⁰

A tiszta egyéni panaszzsoltárok csoportjához álláspontom szerint leginkább a következők sorolhatók: 5., 13., 22., 26., 27., 54., 56., 140., 142. A megállapításomban az elsődleges kritérium az volt, hogy az általam tiszta panaszénekként azonosított zsoltároknak az említett formai elemeket – Isten megszólítása, panasz, bizalom, kérés, doxológia – hiánytalanul szükséges tartalmazniuk. A 22. zsoltárt azzal a kritériummal sorolom a tiszta formával rendelkező énekek közé, hogy nem a teljes zsoltár, hanem az 1–27. versek alkotják az önálló tiszta egyéni panaszéneket, a 28–32. versek pedig különálló, független egység, liturgikus kiegészítés, amellyel kibővítettek egy tiszta ősi éneket.

A fenti áttekintésből a következő megfigyeléseket tehetjük: először is feltűnő a panaszénekek nagy száma a Zsoltárok könyvében belül. Lehet-e ezt másként értelmezni, mint hogy a műfaj igen népszerű volt az ókori Izraelben? Bizonytalán sokan voltak olyanok, akik kifejezésre akarták juttatni panaszukat, de talán utólag is dokumentálni akarták, hogy milyen bajból mentette meg őket Isten.

A panaszzsoltárok írói vágytak az Istennel való közösségre, a hitélet legfontosabb forrásai közé tartoznak, amelyek sohasem függetlenek az élet szakaszaitól. Optimista szemléletmód érzékelhető bennük, mivel a mélységek után a magasba vezetnek, a válság elkeseredése után – a hangulat legalábbis – pozitívrá fordul. Egy olyan világban, amely már érzéketlenné vált, fontos, hogy használjuk ezeket a zsoltárokat.

³⁰ Vö. Gunkel kategorizálásait az *Einleitung in die Psalmen* c. művében.

Felhasznált irodalom:

- BROWN, William, P. (2014): The Psalms: An Overview, In: Brown, William P. (szerk.): *The Oxford Handbook of the Psalms*. Oxford, Oxford University Press.
- BRUEGGEMANN, Walter (2002): *Spirituality of the Psalms*. Minneapolis, Fortress Press.
(1995): *The Psalms and the Life of Faith*. Minneapolis, Fortress Press.
(1986): The Costly Loss of Lament, In: *JSOT*. 36. 57–71.
(1984): *The Message of the Psalms*. Minneapolis, Augsburg Publishing House.
- CARLSON, Nathaniel A. (2015): Lament: The Biblical Language of Trauma, In: *JTC*. 11. 1. 50–68.
- GERSTENBERGER, Erhard S.: (2005): The Psalter, In: Perdue, Leo G. (szerk.): *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*. Oxford, Blackwell Publishing.
(1980): *Der bittende Mensch, Bittritual und Klaglied des Einzelnen im Alten Testament*. Neukirchen Vluyn, Neukirchener Verlag.
- GUNKEL, Hermann (1926): *Die Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- GUNKEL, Hermann – BEGRICH, Joachim (1933): *Einleitung in die Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KARASSZON, Dezső (1982): Az istendicséret helye a Zsoltárok könyvében, In: *ThSz.* 25. 351–353.
- KARASSZON, István (2006): *Ószövetségi ismeretek. Vallástanár szakos hallgatók számára*. Komárom, Selye János Egyetem.
- KRAUS, Hans-Joachim (1979): *Theologie der Psalmen*. Neukirchen – Vluyn, Neukirchener Verlag.
- MANDOLFO, Carleen (2014): Language of Lament in the Psalms, In: Brown, William P.: *The Oxford Handbook of the Psalms*. Oxford, Oxford University Press.
- SEYBOLD, Klaus (2000): A zsoltárok emberképe. Ford. Karasszon Dezső, In: *ThSz.* 43. 328–333.
(1996): *Die Psalmen*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
(1990): *Introducing the Psalms*. Einburgh, T. & T. Clark Ltd.
- VILLANUEVA, Federico, G. (2008): *The Uncertainty of a Hearing, A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament*. Leiden – Boston, VTSup 121, Brill.
- WESTERMANN, Claus (1984): *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
(1977): *Lob und Klage in den Psalmen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

*PECSUK Ottó*¹:

Nemeshegyi Péter SJ mint a Szentírás magyarázója²

Abstract. Péter Nemeshegyi SJ Interpreter of the Scripture

The one hundredth birthday of Péter Nemeshegyi SJ was celebrated with a conference by members of the Hungarian Jesuit order on 25 March 2023. On this occasion, I was asked to appraise this excellent theologian as the interpreter of the Bible. One of Father Nemeshegyi's most important foreign mission assignments during the decades he spent in Japan was his work in the Japanese ecumenical Bible translation. His experience and impressions during this work provide encouragement and guidance to those involved in a similar enterprise in Hungary. Péter Nemeshegyi was a true Catholic interpreter of the Bible, who believed that the Biblical tradition of the church brings parts of the Holy Scriptures that seem contradictory or difficult to a higher level of synthesis. His favourite hermeneutical starting point was the assumption of God's goodness in every interpretation of the Scriptures, as well as the Christological principle, which he may have adopted from St Augustine. He taught about the Bible very effectively and creatively in various cultural environments (such as Japan or other East Asian countries) because he always found the fitting inculturation aspects of the Gospel and used them in both his teaching and application.

¹ Habitált egyetemi docensként a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának oktatója a Bibliái Teológiai és Vallástörténeti Tanszéken; a Magyar Bibliatársulat főtitkára; pecsuk.otto@kre.hu

² Írásom alapja a Nemeshegyi Péter 100. születésnapjára rendezett konferencián (2023. március 25. Budapest, Párbeszéd Háza) elmondott előadásom.



Keywords: Nemeshegyi, biblical interpretation, inculturation, Jesuits, foreign mission, Bible translation

Mielőtt bemutatnám Nemeshegyi Péter, avagy ahogy sokan szeretettel emlegették a katolikus egyházban, Pepi bácsi biblikus szemléletét és munkásságát, el kell mondanom, hogy sajnos személyesen nem ismertem, jóllehet magam a Károli Egyetemen végeztem a teológiát, és ott tanítok jelenleg is, Nemeshegyi Péter életének utolsó éveiben pedig szintén ezen az egyetemen tanított, a Keleti Nyelvek és Kultúrák Intézete Japonológia Tanszékén. Munkásságát csak könyveiből és az interneten fellelhető számos előadásából ismertem meg. Színes egyéniségének és kedves, jézusi személyiségének megértéséhez érdemes felidézni gazdag és hosszú életpályájának legfontosabb állomásait. 1923. január 27-én született Budapesten. Mielőtt teológiát tanult volna és csatlakozott volna a jezsuitákhoz, jogot és közgazdaságtant tanult Budapesten, és jogi doktorátust is szerzett, majd néhány évig pénzügyi területen, banktisztviselőként dolgozott. A noviciátust a zugligeti Manrézában végezte, majd közvetlenül a háborút követően Szegeden tanult a jezsuita főiskolán. A politikai változásokat követően, 1949-ben sok más jezsuita kispappal együtt ő is elhagyta Magyarországot. Ausztriában majd Rómában tanult, 1956-ban pedig megszerezte a teológiai doktorátust. Rendje megbízásából Japánba ment misszióba, ahol egészen 1993-ig szolgált, a Sophia Egyetem teológiai karán, több alkalommal a kar dékánjaként. Missziói területei közé tartozott Vietnam, Korea és a Fülöp-szigetek is. Közreműködött az egyházatyák műveinek japán fordításaiban, számos könyvet és számtalan tanulmányt írt japán nyelven. Részt vett a Japán Keresztény Tudós Társaság és a Japán Cusanus Társaság munkájában, katolikus lexikonsorozatot és japán nyelvű teológiai folyóiratot szerkesztett, valamint a japán egyetemi hallgatók között nagy népszerűségnek örvendő előadásorozatot tartott Mozart zenéjéről.³ Tagja volt a Pápai Nemzetközi Teológiai Bizottságnak (1969–1974 között, VI. Pál pápa nevezte ki), és részt vett a japán ökumenikus bibliafordítás munkálataiban is.⁴

³ FÜLÖP Zsuzsanna (szerk.) (2012): *Mozart, Isten szeretetének muzsikusa. Nemeshegyi Péter SJ előadás-sorozata Mozarról.* Budapest, Kairosz.

⁴ Nemeshegyi Péter SJ életútjához vö. „*Tárt karokkal várnak ránk...*”. *Életinterjú Nemeshegyi Péter jezsuitával. Beszélgetőtárs Kiss Péter.* (2016) Budapest, Jezsuita Kiadó.

Bibliatudományi vonatkozású életművéből elsőként – személyes érintettségem okán is – a bibliafordításhoz kapcsolódó tevékenységéről szeretnék megemlékezni.

Japán felekezeti bibliafordítás

Hogy ennek a bibliafordításnak a jelentőségét jobban megértsük, érdemes néhány mondatban felidézni az előzményeket. Az első japán bibliafordítást a sziget jezsuita misszionáriusának, Xaviéri Szent Ferencnek a nevéhez kötik. Az ő egyik japán megtérítettje még Goában fordíthatta le Máté evangéliumát, amit azután Ferenc magával vitt Japánba 1549-ben. Ezt követően a nyugattól évszázadokig elzárkózott, majd a Meiji-korszakban kinyíló Japánban csak protestáns bibliafordítás-kísérletekről tudunk.⁵

A II. vatikáni zsinat utáni légkörben, miután a Dei Verbum konstitúció bátorított az ökumenikus együttműködésre a bibliafordítások területén is, a Japán Katolikus Püspöki Konferencia elhatározta, hogy együttműködik a Japán Bibliatársulattal egy új, egészen ökumenikus szellemű bibliafordítás létrehozásában. A püspöki konferencia így nyilatkozott a kezdeményezésről:

A protestánsok és katolikusok által is használható interkonfesszionális, köznyelvi bibliafordítás munkálatai 1969-ben kezdődtek, és ennek első gyümölcse, Lukács evangéliuma 1975 szeptemberében jelent meg. Ezt követte 1978 szeptemberében a teljes Újszövetség. 1987-ben pedig a deuterokanonikus könyvekkel együtt megjelent a Japán Bibliatársulat által kiadott Új Felekezeti Bibliafordítás. A katolikus püspöki konferencia azonnal engedélyezte a Biblia használatát az istentiszteleteken, a következő évben pedig döntést hozott arról, hogy az Úr nevének Jesu formája (amelyet a protestánsok és a szélesebb társadalom is használt) felváltsa az addig a liturgikus szövegekben és a katolikusok által használt Jezusu alakot. (...) Ezzel egy régi, a keresztényeket megosztó vitát sikerült megoldani, és az egység „Urunk nevében” egy lépéssel közelebb jött.⁶

⁵ 1887-ben a Meiji-fordítás, 1917-ben a javított Taisho-fordítás, 1955-ben pedig a Japán Bibliatársulat által készített Köznyelvi fordítás. Vö. IWAMOTO, Junichi (2019): Publication of the Japan Bible Society Interconfessional Version, In: *Journal of Biblical Text Research*. 44. 4. 284.

⁶ I. m. 285.

Nemeshegyi Péter, aki ebben az időben már a tokiói Sophia Egyetem tanára volt, a katolikus egyház delegáltjaként vett részt a bibliafordítás munkájában. Így beszél erről az időszakról a *Magyar jezsuiták vallomásai* c. kötetben:⁷

Legszébb ökumenikus munkám a japán közös bibliafordítás megalkotásához fűződik. Miután a II. vatikáni zsinat kimondta annak lehetőségét, hogy katolikusok és más keresztény felekezetek közösen készítsenek és adjanak ki bibliafordításokat, az egész világon elindult ilyen fordítások készítése. A franciák kezdték, sok más ország keresztényei folytatták. Japánban a protestáns Bibliatársulat indítványozta a katolikus püspöki karnak, hogy kapcsolódjunk bele tervezett új, japán bibliafordításukba. A püspökök erre egy bizottság kinevezését javasolták, hogy az vizsgálja meg a vállalkozás lehetőségét. Én is e bizottság tagja lettem. Négyszer ülésezünk, és egyértelmű válaszuk ez lett: Japánban szükséges és lehetséges a közös katolikus–protestáns bibliafordítás. E válasz sajátos logikán alapult. Abban nem voltunk biztosak, hogy emberi erővel lehetséges lesz-e az ilyen fordítás elé tornyosuló rengeteg előítéletet és akadályt elhárítani. Abban azonban biztosak voltunk, hogy a közös bibliafordítás szükséges! Hiszen hogyan állhatunk a százhusz millió japán elé állítván, hogy a kereszténység a szeretet vallása, ám közben valójában annyira utáljuk egymást, hogy még közös forrásunkat, a Bibliát sem tudjuk együtt lefordítani japánra. A Krisztus-akarta hithirdetéshez tehát szükséges a közös Biblia, ezért hitünk alapján bizonyosak voltunk abban, hogy Krisztus kegyelmével lehetővé is fogja tenni minden nehézség ellenére. Nem is csalatkoztunk. Tíztagú katolikus–protestáns végrehajtó bizottság irányította e nagy vállalkozást; annak egyik tagjává engem neveztek ki a püspökök. Több száz munkatárs közreműködésével tizennyolc évig dolgoztunk a feladaton. Jómagam, külföldi lévén, nem a fordítás munkáját végeztem, de minden szövegtervezetet át kellett nézmem, és összevetve őket a legjobb európai bibliafordításokkal sok ezer javítást ajánlottam. Ezeknek jelentős részét el is fogadták a fordítók. Dogmatikus nehézségek a fordítás során nem jelentkeztek. Annál nagyobb nehézséget okozott az, hogy a Bibliában előforduló személynveket a katolikusok

⁷ SZABÓ Ferenc (szerk.) (1997): *Magyar jezsuiták vallomásai I–II*. Budapest, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya. 297–313. Online változat: <https://terebess.hu/keletkultinfo/nemeshegyipeter.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. március 24.).

és a protestánsok másképpen ejtették ki és írták is át japán betűkkel. Még Jézus nevét is kétféleképpen ejtették ki. Végül, mégiscsak, hosszú és fáradságos munka gyümölcseként megjelent a szép japán közös és teljes Biblia. Megjelenése után két évvel már egymillió példány kelt el belőle; a katolikus püspökök pedig e fordítást vették be a liturgikus szövegekbe. Nagyon hálás vagyok Istennek, hogy e szép műben nekem is részem lehetett.

Nemeshegyi atya több mint 20 évvel ezelőtt elhangzó vallomásának sajátos aktualitást ad, hogy a magyar katolikus püspöki kar is kifejezte abbéli szándékát, készüljön hazánkban is egy felekezeti, vagy köznapibb szóval ökumenikus⁸ bibliafordítás. Ebben a protestáns egyházakat szintén a Bibliatársulat képviseli, és hosszú előkészítés, majd a COVID-ot követő megtorpanás után el is készültek a próbafordítás első kezdeményei. Ruth könyve és Péter első levele készül jelenleg ebben a projektben. Ma is az az első kérdés, amit megkapunk a laikus érdeklődőktől, hogy sok dogmatikai különbséget kell-e legyőznünk. Azt szoktam erre válaszolni, hogy nem, hiszen a Szentírás régebbi minden keresztyén felekezetenél, még magánál az egyetemes vagy katolikus egyháznál is, ezért a felmerülő kérdések nem dogmatikai eredetűek, hanem írásmagyarázati jellegűek, amelyekre hermeneutikai, egezetikai, grammatikai vagy fordításelméleti megoldásokat kell találnunk, nem pedig dogmatikaiakat. Nemeshegyi atya tapasztalata és vallomása ebben a tekintetben is bátorító és megerősítő, mint ahogyan az a tény is, hogy ha a sintoista és buddhista kultúrájú Japánban majd három évtizeddel ezelőtt lehetséges volt az ökumenikus bibliafordítás, akkor a fél évszázados bibliafordítási hagyománnyal rendelkező Magyarországon még sokkal inkább lehetséges lesz.

A Szentírás és a pápai, zsinati megnyilatkozások

Nemeshegyi atya igazi katolikus írásmagyarázónak bizonyult abban, ahogyan mindig a zsinati döntések és egyházi dokumentumok alapján tájékozódott a bibliai

⁸ A két megnevezés (felekezeti, illetve ökumenikus) a közbeszédben szinonimának tűnik, de a bibliatársulati mozgalomban inkább az előbbit használják, főként azért, hogy megkülönböztessék az ökumenikus mozgalom egyéb törekvéseitől. A katolikus–protestáns együttműködésben készített bibliafordítások célja ugyanis nem az egyházak ökumenikus vagy intézményes egysége, hanem a társadalomban megszólaló közös igehirdetés lehetővé tétele.

hermeneutika útvesztőiben. A Bibliát egy helyütt a párbeszéd könyvének nevezi, és ezt a Dei Verbum konstitúcióra támaszkodva állítja:⁹ „Isten szeretetének bőségéből mint barátaihoz szól az emberekhez, és társalog velük, hogy meghívja őket és befogadja saját közösségébe (DV 2). Nem ez az egyetlen alkalom, amikor egy kívülállóknak szokatlan, de teológiailag helytálló megállapítást a Bibliáról az egyházi dokumentumok vagy a pápai megnyilatkozások segítségével tesz érthetőbbé, szelídít meg, illetve tompítja az élet. A hívő embernek egyáltalán nem meglepő, hogy a Biblia Isten kommunikációja az emberrel – ez tulajdonképpen a Biblia fő funkciója. Az már azonban a gyakorlottabb bibliaolvasók számára is nehézséget okoz, hogy összeegyeztessék Isten „meggyőzőhetőségének” példáit a Bibliában azzal az istenképpel, amelyet a filozófiától kaptunk örökbe. Isten örökkévalósága, időfelettsége, mindenhatósága és szuverenitása fontos és sokunk által vallott teológiai fogalmak, de nehezen védhetők azoknak a történeteknek a tükrében, amelyekben egy ember, Ábrahám, Mózes, Jób, a zsoltáros Dávid, Ezékiel vagy Dániel meggyőződik arról Istent, hogy irgalmasságát részesítse előnyben igazságával szemben. Ennek nem szabadna megtörténnie egy igazán konzekvens, következetes Isten esetében. A Biblia Istene azonban mindvégig egyik kezében az irgalmat, a másikban az igazságot egyensúlyozva bánik az emberrel, és ebben a „kötéláncban” többnyire az irgalmassága győz. Nemeshegyi istenképében és írásmagyarázatában ezért is nagyon fontos szerepe van ennek a könyörülő Istennek. Őt idézve: „A kérő ima befolyásolja Istent, akármilyen nehéz is ezt összeegyeztetni a filozófiai istenfogalommal.”¹⁰

Az emberek többségében Istennek ez a dialektikus viszonyulása az irgalomhoz és az igazsághoz megütözést kelt. Nemeshegyi ugyanakkor előszeretettel fordul ilyen esetekben az egyházi dokumentumokhoz, hogy azokat mintegy bibliai teológiai sorvezetőként vagy iránytűként használva felmutassa: az a dilemma, amely a jelenségek egy szintjén feloldhatatlan ellentétnek tűnik, valójában egy magasabb szinten harmonikusan elsimul, és az egyház évszázados hittapasztalata biztos iránytűt jelent az ellentmondásos bibliai tanúságtételen meghökkent olvasóknak is.

Ehhez az eljáráshoz hasonló az is, ahogyan Nemeshegyi atya az egyház tanítói hivatalát segítségül hívva oldja fel a férfi és női szerepekkel kapcsolatos nehézségeket. A Biblia ugyanis több helyen tanítja egyrészt a férfi és nő egymás iránti kölcsönös szeretetét

⁹ NEMESHEGYI Péter SJ (2019): *Holdfényben. Legújabb tanulmányok*. Budapest, Jezsuita Kiadó. 55.

¹⁰ I. m. 61.

és tiszteletét, de tanítja azt is, hogy a nő engedelmisséggel tartozik a férfinak – részben a második teremtéstörténetben (1Móz 2,4kk) olvasható teremtési sorrendnek, részben a bűnesetben vállalt felelősségi szerepeknek (1Móz 3) köszönhetően. Amikor Nemeshegyi atya ezeket a tanításokat összeveti a keresztyén ember Krisztusban elnyert szabadságával, amely viszont már nem ismer emberek közötti alávetettséget vagy születési adottságokon alapuló tekintélyi különbséget, az ellentmondást azzal oldja fel, hogy a Bibliában meg kell különböztetnünk a kinyilatkoztatás fokozatosságából fakadó tanítási hierarchiát, valamint a bibliai könyveket és tartalmukat is átható kultúrához és korhoz kötött adottságokat. Így fogalmaz: „A szentírásmagyarázat azért olyan kényes feladat, mert meg kell különböztetni a Bibliában azt, ami örök érvényű isteni tanítás, attól, ami a két-hárromezer évvel ezelőtti kor felfogásainak lecsapódása.”¹¹

Úgy véli, hogy a férfi és nő kölcsönös szereteten és tiszteleten alapuló kapcsolata és a mindkettőjüket azonos mértékben megillető teremtményi méltóság a Krisztusban kapott kijelentésben megerősített igei parancs, ugyanakkor a nők férfiak iránti feltétlen engedelmissége inkább a Biblia patriarchális társadalmi beágyazottságához tartozik, és ebben megerősítik őt olyan pápai megnyilatkozások is, mint II. János Pál *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítása, amely így fogalmaz: „Ami a nőt illeti, elsősorban azt kell hangsúlyozni, hogy ugyanolyan méltósága van, és ugyanolyan kötelességek terhelik, mint a férfit. Isten, aki az embert férfinak és nőnek teremtette, egyenlő személyi méltósággal ajándékozta meg, és elidegeníthetetlen jogokkal, valamint az emberi személyt sajátosan jellemző felelősséggel ruházta fel a férfit és a nőt.”¹²

Nemeshegyi szerint feltűnő és tanulságos, hogy az apostoli buzdítás szándékosan nem említi az egyébként gyakran hivatkozott Efezusi levél azon szakaszait, ahol a nők férfiakkal szembeni kötelező tiszteletéről és engedelmisségéről van szó (Ef 5,22–24).¹³ A férfi-női szerepek a legtöbb társadalomban kulturálisan kódoltak, és bizonyára más a két nem egymáshoz való viszonya a közel-keleti zsidóságban és más az óceániai szigetvilágban vagy éppen Japánban. Az evangéliumnak azonban úgy kell szárba szökkennie minden kulturális talajon, hogy ne akarja erőszakosan átnevelni az adott kultúrában felnövekedett

¹¹ I. m. 106.

¹² I. m. 114.

¹³ „Az asszonyok engedelmeskedjenek férjüknek, mint az Úrnak, mert a férfi feje a feleségnek, ahogyan Krisztus is feje az egyháznak, és ő a test üdvözítője. De amint az egyház engedelmeskedik Krisztusnak, úgy engedelmeskedjenek az asszonyok is a férjüknek mindenben.”

híveket, ugyanakkor felmutassa számukra Krisztus szeretetét és felszabadító erejét. Ahogyan Nemeshegyi fogalmaz, a keresztyénségnek működni kell minden kulturális talajon, mégpedig Krisztus tanításai által, amelyeknek nem része egy olyan kulturális kódoltság, mint a patriarchális társadalmi berendezkedés.¹⁴

Isten jósága mint hermeneutikai kulcs

Nemeshegyi atya írásaiban visszatérő motívum az Atyaisten jóságának motívuma.¹⁵ Ennek bizonyítékait látja az egész üdvtörténetben és az Ószövetségtől az Újszövetségig haladó fokozatos isteni kinyilatkoztatásban. Ennek a jóságnak a legnyilvánvalóbb jele Jézus Krisztus elküldése és értünk való kereszthalála és feltámadása. Ez a minden akadályt legyőző jóság vezetett oda, hogy az Isten és ember között kötött sorozatos szövetségek, a nóéi, az ábrahामी vagy a Sínai-hegyi szövetség kudarcai sem vezettek oda, hogy Isten lemondott rólunk, hanem már Jeremiás és Ezékiel prófétáknál előkészítette az új szövetséget, amelynek alapja a szívbe írt parancsolat lesz, és amely igazán majd csak Jézus Krisztusban vált valósággá. Ugyanakkor Jézus is hangsúlyozta, hogy senki sem jó, csak egyedül Isten (vö. Mk 10,18; Lk 18,19). Erről beszélnek az Újszövetség nagy példázatai, legfőképp a tékozló fiúról vagy az elveszett bárányról szólók. Azt írja egy helyen, hogy Lukács evangélistát azért kedveli különösen, mert ő tudta a szentírók közül a leginkább bemutatni Isten kegyelmességét és jóságát.¹⁶ Nem tudom, hogy ez a hangsúly, Isten jóságának kiemelése Nemeshegyi atya írásmagyarázatában mennyiben tulajdonítható a katolikus, ill. speciálisan jezsuita teológiai örökségnek, vagy esetleg éppen a japán zen buddhizmussal való kapcsolódásának. Számomra adódnék a feltételezés, hogy a szelídségnek, kedvességnek, jóságnak, a másik ember iránti jóindulatnak a feltétlen tisztelete buddhista közegben¹⁷ még inkább arra indította Nemeshegyi atyát, hogy a keresztyén teológiának ezt a hangsúlyát különösen értékesnek tartsa, és ebben egyfajta párbeszédindító lehetőséget lásson japán kortársaival.¹⁸

¹⁴ I. m. 98–105.

¹⁵ I. m. 65; Vö. még NEMESHEGYI Péter SJ (1994): *Jó az Isten*. Szeged, Agapé.

¹⁶ NEMESHEGYI Péter SJ (2009): *Fecskeszemmel. Tanulmányok*. Budapest, Kairosz Kiadó. 117.

¹⁷ Vö. GOLEMAN, Daniel (2015): *A jóság hatalma. A dalai láma látomása az emberiségről*. Fordította Tóth Zsuzsanna. Budapest, Libri; KITARO, Nishida (1990): *An Inquiry into the Good*. New Haven, Yale University Press; Uó. (1960): *A Study of Good*. New York, Greenwood Press.

¹⁸ Azt már csak félve, lábjegyzetben merem hozzáfűzni, hogy feltűnő, Nemeshegyi milyen sokszor idézi egyetértőleg Órigenészt, aki tudvalevőleg részben üdvuniverzalizmusa miatt vesztette el

A missziológus bibliamagyarázó

Hasonlóan a „jóság” vallástörténeti értékeléséhez, Nemeshegyi atya írásaiban másutt is tetten érhető a missziológus nyitottsága. A keleti kultúrákban és azok jelenségeiben egyfajta *praeparatio evangelicát* lát, és igyekszik azok segítségével is közelebb vinni az olvasót azokhoz a bibliai fogalmakhoz, amelyek nehezen érthetők annak, aki egy másik vallási értékrend alapján vagy pusztán egy szekuláris „igazságérzet” felől közelít a Bibliához. Ezeknek az olvasóknak nehéz lehet elfogadni a kollektív bűnösségről szóló ószövetségi szakaszokat vagy a haragvó Isten képét, illetve a helyettes áldozatot, mint a haragvó Isten kibékítésének eszközt. ¹⁹ Nemeshegyi atya ezekben a kérdésekben rendkívüli érzékenységgel, tapintattal és bölcsességgel mutat rá a bibliai kijelentés fejlődésére, amire már fentebb is utaltam. Felvázolja, hogyan jut el a kinyilatkoztatás a mózesi könyvekben, főképp a második törvényben még általános kollektív bűnösség tanításától az egyéni felelősség hangsúlyozásához Jeremiásnál (Jer 31) és Ezékielnél (Ez 18), majd Jób dilemmájához az egyéni bűn és egyéni bűnhődés közvetlen összekapcsolódását illetően, végül a halál utáni túlvilági ítélet és jutalom tanításáig, amelyet már Jézus is vallott és tanított az Újszövetségben. A bűn és bűnhődés összefüggéseit – érzékenyen a Bibliában nem iskolázott olvasók számára is – nagyon szépen foglalja össze azzal, hogy a világon mindennek következménye van, és minden mindennel összefügg. A bűn szándékos eltávolodás a szeretettől és Isten akaratától, és ez önmagában rejti és hordozza az ítéletét. Isten ennek az erkölcsi világrendnek csak őre, aki a mi érdekünkben őrködik a rend felett. Nemeshegyi atya szerint – idézem – „amit Isten büntetésének mondunk, az az erkölcsi világrend logikája”. ²⁰

Megint csak az az érzésem, hogy a bűn és büntetés logikai láncolata olyan érvelés, amelyet Nemeshegyi atya buddhista kortársai is értékelhettek. Bár a buddhizmusnak nincs a keresztyénségéhez hasonlítható büntana, a világ jelenségeinek szoros összefüggései, az ok

egyháztanítói megítélését. Nem gondolnám, hogy Nemeshegyi szótériológiai szempontból unortodox lett volna (nem olvastam tőle erre utaló gondolatokat), de ha nem is vonta le az órigenészi végkövetkeztetést (*apokatastasis tón pantón*), feltehetően hangsúlyt helyezett Isten teremtfői jóságából fakadó egyetemes üdvakarására. Vö. NEMESHEGYI (2009), 107.

¹⁹ I. m. 71–76.

²⁰ I. m. 76.

és okozat összetartozása e világvallás követőinek is ismerős és fontos, hiszen a buddhizmus azért törekszik a szenvedés okainak felismerésére és tudatosítására, az önzés és az egoizmus feladására, hogy ebből levezethesse a vágyak megszüntetésének szükségése és fokozatosan megteendő lépéseit.²¹

Nemeshegyi atya a „beavatatlanok” számára szintén bibliai botránykönek számító csodákról is logikusan és meggyőzően értekezik. Így fogalmaz: „A csoda személyes üzenet, amelynek felismeréséhez belső ráhangolódás szükséges.”²² A közhiedelemmel ellentétben ugyanis nem arról van szó, hogy a csodák Isten kifürkészhetetlen akaratából kizárólag a Biblia korára és helyszíneire korlátozódtak, és nekünk azért gyanúsak és idegenek, mert ma egyszerűen nem történnek csodák. Úgy gondolom, a csodák mennyisége korszakonként közel állandó, hiszen amint Jézus mondta: „Az én Atyám mind ez ideig munkálkodik, én is munkálkodom” (Jn 5,17). Ami különbséget jelent, az korunk tudományos világképe és a személyes nyitottság (hiánya) a csodák meglátására és felismerésére. (vö. az afrikai és az európai keresztyénségnek a csodákkal kapcsolatos hitbeli hozzáállását, illetve annak különbségét). Azt nem tudom, hogyan állnak a japánok a csoda kérdéséhez, de Nemeshegyi atya tanítása mindenképpen nagy segítség nekünk, szekuláris felebarátainak a 21. század eleji Magyarországon.

A japán misszionárius sajátos szemlélete szépen tetten érhető akkor is, amikor a bibliai „mester” fogalmát igyekszik megvilágítani: Indiában a *guru*, Japánban a *szenszei* az, akit követnek a tanítványai az úton (Nemeshegyi szerint a *szenszei* kifejezés etimológiája is erre a képre épül), akire feltekinhetnek, aki egyszerre követendő modell és bölcs tanácsadó az élet nehézségei közepette. A keresztyének számára – Nemeshegyi atya szerint – ilyen *guru* vagy *szenszei* Jézus Krisztus,²³ aki a földi és halandó mesterekkel ellentétben az örök életre vezető úton kalauzol bennünket. A földi mesterektől búcsút kell vennünk a halálban, de Jézus zsengeje lett mind az elhunytaknak, mind a feltámadottaknak (vö. 1Kor 15,20–23). Ő Mesterünk és Paraklétozunk akkor is, ha már az Atya jobbján esedezik értünk. Protestáns szemmel nézve egészen meglepő Nemeshegyi gondolatmenete a folytatásban: egyszerű református teológusként azt gondolnám, hogy a jezsuita írásmagyarázó itt rátér az egyházi előjárók, a hierarchia, a rendfőnökök, püspökök vagy a pápa szerepére, és azt majd

²¹ SMART, Ninian (1997): *The World's Religions*. Cambridge, Cambridge University Press. 61.

²² Uo.

²³ NEMESHEGYI (2019), 93.

Jézus, az isteni *szenszei* szerepéből vezeti le. De nem így tesz! Nemeshegyi azt írja, hogy az 1Jn 2,27-ben leírt „kenet” minden keresztyén hívőnek adatik, és ez a lelkiismeret Szentlélek által bennünk felerősített szava, a keresztyén papok és püspökök pedig nem *guruk* vagy *szenszeiek* a jézusi értelemben, hanem csak a közösség, vagyis az egyház vezetéssel megbízott tagjai és az apostoli hit letéteményesei és képviselői.²⁴

Szeretet- és krisztusközpontú írásértelmezés

Mindenképpen el kell mondanunk, hogy Nemeshegyi atya írásmagyarázatának hermeneutikai kulcsa az Atya jósága mellett a Krisztus-központúság és a szeretet-központúság. Ez utóbbi kettő egészen nem választható el egymástól Nemeshegyi Péter munkáiban. Az 1Kor 13 kapcsán például arról beszél, hogy miközben Pál apostol a szeretetről ír, valójában Jézus Krisztust festi elénk. Olyan a valódi szeretet, amilyen Krisztus. Azt teszi, amit Jézus Krisztus tett és tesz ma, valahányszor és valahol csak megvalósul az Isten országa az ő követői között. A szeretet nem tesz olyat, amelyet Jézus sem tett volna. Ebben a kettős, szeretet- és Krisztus-központú hermeneutikában Nemeshegyi Péter nyilvánvalóan Szent Ágoston örököse és partnere.²⁵ Napjainkban, amikor a szeretet egyfajta szekuláris varázsszóvá is vált, és valljuk meg, egészen sokféle és egészen „vad” dolgokat is értenek alatta, hatalmas segítség a Nemeshegyitől tanult definíció: olyan a szeretet, amilyen Jézus Krisztus.

Kánon a kánonban, avagy Nemeshegyi Pál-kritikája

Az írásmagyarázó Nemeshegyi atya bemutatását a Pál apostollal kapcsolatos értékelésével szeretném zárni. Pál apostollal sokat foglalkozó bibliusként érdeklődéssel és magamban nagyokat mosolyogva olvastam a Szent Pál-év (és a magyarországi Biblia éve) kapcsán írt Pál-értékeléseit. Hadd idézzek belőle röviden: „Pál palettája csak a feketét és a fehéret ismeri... A valós világban azonban a szürkének ezer árnyalata létezik. A pislákoló méccsest nem jó kioltani, még ha a füstölgése kellemetlen is. Isten hosszan tűrő. Jó, ha a

²⁴ I. m. 95.

²⁵ Vö. i. m. 132–144.

követői ebben is utánozzák... Be kell vallanom, hogy bár csodálom Pál apostolt, és hiszem, hogy általa is érkezett hozzánk isteni kinyilatkoztatás, a kedvencem mégis Szent Péter.”²⁶

Igen, azt hiszem, ilyennek kell lennie egy jó katolikus írásmagyarázónak. De Luther és Kálvin késői tanítványaként meg szeretném védeni Pált, jóllehet nyilván nem szorul az én védelmemre. Valóban úgy tűnhet néha egy-egy leveléből, mintha Pál egy korai protestáns hitvitázó lenne, de valljuk meg, ezen a képen a lutheri reformáció egész teológusnemzedéke dolgozott, és ez a türelmetlenség vagy kategorikusság inkább csak az úgynevezett konfliktusos levelek (Gal, 1–2 Korinthus, 1Thessz és némileg a Róm) írójának a sajátja. Ha a Filippi levél vagy a késői levelek, az Efezusi vagy Kolosséi levél szerzőjét nézzük, nem is szólva a Pásztori levelek mögött álló Pál apostoról, egy kedves és megértő apostolt látunk, egy szunnyadó vulkánt, akit csak az Isten országát vagy az evangéliumot fenyegető álapostolok tudtak néha felébreszteni, hogy akkor viszont kénkövet és szikrákat hányjon rájuk. De valószínűleg ebben egyet is értenénk Nemeshegyi atyával. Sajnálom, hogy erre a Pál apostoról szóló beszélgetésre majd csak az örök hajlékban fog sor kerülni, remélhetőleg Pál jelenlétében.

Felhasznált irodalom:

- FÜLÖP Zsuzsanna (szerk.) (2012): *Mozart, Isten szeretetének muzsikusa. Nemeshegyi Péter SJ előadás-sorozata Mozartról.* Budapest, Kairosz.
- GOLEMAN, Daniel (2015): *A jóság hatalma. A dalai láma látomása az emberiségről.* Fordította Tóth Zsuzsanna. Budapest, Libri.
- IWAMOTO, Junichi (2019): Publication of the Japan Bible Society Interconfessional Version, In: *Journal of Biblical Text Research.* 44. 4. 284–302.
- KITARO, Nishida (1990): *An Inquiry into the Good.* New Haven, Yale University Press.
- (1960): *A Study of Good.* New York, Greenwood Press.
- NEMESHEGYI Péter SJ (2019): *Holdfényben. Legújabb tanulmányok.* Budapest, Jezsuita Kiadó.
- (2016): „Tárt karokkal várnak ránk...” *Életinterjú Nemeshegyi Péter jezsuitával. Beszélgetőtárs Kiss Péter.* Budapest, Jezsuita Kiadó.
- (2009): *Fecskeszemmel. Tanulmányok.* Budapest, Kairosz Kiadó.

²⁶ I. m. 150–151.

(1994): *Jó az Isten*. Szeged, Agapé.

(é. n.): *Vallomás a Szentírásról*. Online forrás: <https://www.biblia-tarsulat.hu/docum/vallnemesh.htm>.

SMART, Ninian (⁵1997): *The World's Religions*. Cambridge, Cambridge University Press.

SZABÓ Ferenc (szerk.) (1997): *Magyar jezsuiták vallomásai I–II*. Budapest, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya.

*KOVÁCS Ábrahám*¹ – *SZABÓ László*² :

A Concise Assessment of Dutch Ecclesiastical and Theological Impacts on Jenő Sebestyén's Thinking

Abstract.

Jenő Sebestyén, professor of systematic theology from Budapest, is often portrayed as the founding father of historical Calvinism in Hungary. The theological movement exhibits clearly a Dutch impact. He is often seen as a Kuyperian scholar who disseminated the famous Dutch theologian and churchman's idea amongst Hungarian Reformed people. The current paper seeks to examine whether this statement is true in regard to his systematic theological thinking. By performing a statistical examination of the references found in his magnum opus, *Református Dogmatika* [Reformed Dogmatics], a surprising discovery was made. Herman Bavinck was cited more than Abraham Kuyper. Besides, it is also proved that other Dutch theologians, such as Jan Jacob van Oosterzee and Eskelhoff Gravemeyer, not to mention Louis Berkhof, also made an impact on the formation of idea about Reformed doctrine. Therefore, as far as his book on dogmatics is concerned, the research shows a far more nuanced picture of the impact made on him. The paper highlighted that his presentation as merely a Kuyperian scholar is a simplification.

¹ Ph.D., professor of systematic and historical theology, Head of Doctoral School, Reformed Theological Faculty, J. Selye University, Komarno, Slovakia.

² Minister of the Reformed Church of Hungary, Ph.D. student at Debrecen Reformed Theological University.



Keywords: Kuyper, Bavinck, historical Calvinism, Dutch theology *Jenő Sebestyén's Life and Work through Dutch Reformed Eyes*

Jenő Sebestyén's Life and Work through Dutch Reformed Eyes

The editor-in-chief of the influential conservative *Calvin Forum*, Clarence of Bouma,³ penned a necrology about Sebestyén. He articulated his views about the Hungarian promoter of Dutch neo-Calvinism in such a manner in 1950:

The significance of Jenő Sebestyén lies in his clear and loyal championship of Calvinism in the face of the various perverted interpretations of Christianity [emphasis mine] as these prevailed in the Hungarian Reformed Church in the first half of the present century. At first it was Modernism; later it was Barthianism. At no time was he deceived into viewing the revived interest in Calvin and the Reformation under the inspiration of the Dialectic Theology as a revival of genuine Calvinism, that is, of the true Gospel according to the Word of God. The ridicule which Barth heaped upon Kuyperian Calvinism, Sebestyén shared in his own Hungary. He was deeply grieved to see the progress of Barthianism in the theological faculties of his native country.⁴

³ Bouma was born Klaas Bouma in the Netherlands in 1891 and had come to the United States in 1905. "He studied at Calvin College and Seminary, then at Princeton Seminary, Princeton University, and Harvard Divinity School, where he obtained the Doctorate of Theology in 1921. His thesis was entitled, *Theism and Personalism*. On a graduate fellowship, he travelled to Berlin and Amsterdam to carry post-graduate work. After a brief pastorate in the Summer Street Christian Reformed Church at Passaic, New Jersey, he accepted in 1924 a call to the Chair of Dogmatics at Calvin Theological Seminary. Soon thereafter, he opted to teach in the area of Apologetics and Ethics, a new chair at Calvin, and thus opened the door for Professor Berkhof to move from New Testament to Dogmatics. For almost thirty years, he taught at Calvin until March, 1951, when his ministry was interrupted by ill health. Professor Bouma was highly appreciated for the breadth of his scholarship, for the incisiveness of his mind, and for the stalwart character of his Evangelical faith. He was much in demand as a lecturer and as a preacher. From 1935 to 1951, he was the editor of *The Calvin Forum*, a review which did much to contribute to closer relationships among Calvinists of various denominations the world over." Memorial: BOUMA, Clarence (1962): 1891–1962. *Bulletin of the Evangelical Theological Society*. 6. 69.

⁴ BOUMA, Clarence (1950): Jenő Sebestyén called home. *Calvin Forum*. 16, 1–2. 4–5.

Then he continued in this manner:

When just before the outbreak of World War II I met him at Cambridge, England, where both of us were speakers at the International Christian Student Conference under the auspices of the I. V. F., he unburdened his heart to me on this score and expressed the hope that his Hungarian students might have the opportunity to be sent for advanced study to Calvinistic institutions of learning where Barthianism had not corrupted the faith of the Scriptures and the theology of Calvin. He rejoiced to see the revival of genuine Calvinism. For him, Kuyper—not Barth—is the true modern interpreter of the Reformed Faith. He promoted ties between Dutch Calvinism and the Reformed Church of Hungary.⁵

This picture, presented by a Dutch theologian, leaves a lot of room for comment. It is not the aim of this paper to give a thorough critique of the former thoughts quoted. Rather, the reader is invited to engage in self-critical reflection. What is clear from the necrology is that Sebestyén was perceived as a precious “trader” of a particular form of Dutch theology. Secondly, regarding his activity to convey Dutch Calvinism, only Kuyperianism is mentioned. Nonetheless, as will be demonstrated, he transferred Dutch Calvinism on a much broader scale. Thirdly, although every theological statement bears a witness to its own era, and mirrors, reflects, and proclaims the assumed recognized biblical-theological thought of that age, Bouma’s fierce antagonism against Barth bears the time-stamp of a sad development when two very precious, confessional yet different but biblical stances were set as enemies.⁶ Finally, rejection of modernism, that is, liberal theology should have joined

⁵ Ibid.

⁶ It requires further research to explore to what degree Sebestyén imported this anti-Barthianism from the Netherlands to Hungary. To see that not all scholars influenced by Old Princetonian views were against Barth, it is worth paying attention to J. Englington’s observation on James McLeod: “In 1978, Donald Macleod was appointed professor of systematic theology at the Free Church College, a position he held until 2011 (Macleod 2011: 15–54). Macleod stands out as twentieth-century Scotland’s foremost challenger to Torrance’s continuation of McLeod Campbell’s revised Calvinism (Macleod 2000: 57–72). Profoundly influenced by the Old Princeton school and the Dutch neo-Calvinism of Bavinck and Kuyper (Macleod 2006: 261–82), and an appreciative critic of Barth (Macleod 2008: 323–45), Macleod’s work represents the high point of the twentieth-century Free Church’s constructive appropriation of its own federal

their forces together rather than allowing them to fight for the status of hero, of who is the best interpreter of the Bible or Calvin's theology.⁷ Such a theological stance is scary and often happens with theological geniuses. Finally, it is rather strange and conspicuous that very little reference is made, if any, to the Hungarian predecessors of the new orthodoxy from Debrecen (Ferenc Balogh, Sen. Imre Révész, József Heiszler, Lajos Csiky, Lajos Eröss, József Erdős, and the like)⁸ by the conveyors of Western European theological ideas like Jenő Sebestyén (Kuyperianism) or István Török (Barthianism).⁹ Having made such observation which really intrigues us to do further research, the present paper seeks to explore how Jenő Sebestyén, a systematic theologian, saw the Kuyperian theological model as an example to follow in Hungary. First, this study will give a short survey of the influence exerted by Dutch Calvinism that made an indelible imprint on his life and work. Second, it will be argued that Sebestyén was not entirely a Kuyperian scholar in his theology, as his *magnum opus*, *Református Dogmatika* [Reformed Dogmatics], contains more citations from Herman Bavinck. Through a meticulous statistical analysis of his massive work, it will be argued that Bavinck, not to mention others, was at least as important a source for the formation of his theology as Kuyper. This discovery greatly changes the picture scholars traditionally maintain about Sebestyén. The paper does not seek to offer a full-

tradition (Macleod 1974: 21–8; 1975: 22–8; 1993: 214–18)". See: EGLINTON, James (2020): Reformed Theology in Modern Europe (Nineteenth and Twentieth Centuries). In: Allen, Michael – Swain, Scott R. (eds.): *The Oxford Handbook of Reformed Theology*. Oxford, Oxford University Press. 137.

⁷ KOVÁCS, Ábrahám (2014): Die Antwort der Debrecener neuen Orthodoxie auf den theologischen Liberalismus im neunzehnten Jahrhundert in Ungarn. In: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology*. 21, 1. 51–71. It is really surprising that Sebestyén hardly makes any reference to the new orthodoxy movement of Debrecen, which was his predecessor in fighting against liberal theology and out of which school arose József Erdős, who was a student of Ferenc Balogh. Erdős, together with his mentor, Balogh, pressed for confessionalism and proclaimed the *ad fontes* principle, which led to the new translation of the *Heidelberg Catechism* by Erdős in 1882.

⁸ KOVÁCS, Ábrahám (2015): A debreceni újortodoxia második generációjának vezéregyénisége: Csiky Lajos szerepe az ébredésben és az ő misszióteológiai felfogása. In: Kovács, Ábrahám (ed.): *Protestáns teológiatörténet Magyarországon a hosszú 19. században és a totalitáriánus rendszerek alatt* (Magyar Protestáns Teológiatörténeti Könyvtár). Budapest, L'Harmattan. 170–201.

⁹ HÓTORÁN, Gábor (2019): *Török István az Ige teológusa*. Doctoral dissertation. Debrecen.

scale analysis of transplanted theological ideas. Rather, it intends to set the signposts for further research by offering a statistical analysis of the occurrence of some selected theologians beside Abraham Kuyper¹⁰ such as Herman Bavinck,¹¹ Louis Berkhof,¹² Jan Jacob van Oosterzee,¹³ and Henricus Eskelhoff Gravemeyer. His intention to mould these differing Dutch theologians into one of Sebestyén's kind of conservative theology was a great and unique effort by a fine Hungarian theologian. Sebestyén did attract international attention and also had a great impact on his students, to which a late Festschrift bears a beautiful testimony. To understand his own theological stance, it is best to pay some attention to his own definition of how he perceived Calvinism.

Dutch Calvinism as a Model of True and Best Calvinism – A Flattering Confession

Jenő Sebestyén was awarded an honorary doctorate by the Free University of Amsterdam in 1937. There he recalled what he had said thirty years earlier to his theological superior before commencing his studies in the Netherlands (1907): "I am looking for Calvinism... A Calvinism, about which I do not know yet what it contains in fact, what its real essence is. Yet, I am searching for it because I feel that my soul can find rest only in that. I am searching because I am not able to find it in Hungary... And in the Netherlands, I sense it instinctively that I shall find it there."¹⁴ These words were certainly

¹⁰ BRATT, James D. – KUYPER, Abraham (2013): *Modern Calvinist, Christian Democrat. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans.*

¹¹ EGLINTON, James (2020): *Bavinck. A Critical Biography.* Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group.

¹² KLOOSTER, F. (1993): Loius Berkhof. In: Elwell, W. (ed.): *Handbook of Evangelical Theologians.* 254–294.

¹³ VAN VEEN, Sietze Douwes (1953): *Jan Jakob Van Oosterzee.* In: Philip, Schaff (ed.): *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. VIII. Grand Rapids (MI, USA), Baker Book House. [reprint].* 242–243.

¹⁴ Dr. Sebestyén Jenő díszdoktorrá avatása az amszterdami református Szabadegyetemen (Vrije Universiteit). In: Ladányi, Sándor (ed.): *Sebestyén Jenő emlékkönyv.* Budapest, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. 1986. 237.

sweet as honey to the ears of the Dutch divine fathers and the heroic proponents of neo-Calvinism both in the Netherlands and in Hungary. While flattering his supporters, it may well be assumed that Sebestyén was genuinely frank and honest.

Despite that, some interesting questions pose themselves here immediately. To what degree was he informed by the various theological stances of the nineteenth-century Hungarian Calvinism? From his statement, one might infer that he fell into the mistake of a young theological student who discovered a new thing abroad but forgot to look around his very own household and talk to his father or mother. The ideas of the West were always appealing, more attractive. Or do we encounter here a person who had really never heard anything of his own country's theological heritage? Or the discovery of a precious theological idea, like a pearl from Jesus's parable, filled his heart with so much joy that he forgot to look around? Whatever the case, Sebestyén certainly did his best to convey theological ideas that were thought best for Hungarian Reformed people.

Another set of questions also arise here and leave some room for further reflection. Sebestyén spoke of Calvinism, but from 1881 Hungarians officially called themselves as the Hungarian Christian Church Reformed according to the Gospel.¹⁵ This leads one to raise the question: were Hungarians Calvinist or Reformed? It is rather interesting to make an inquiry into how much a student had heard about Calvin in theological lectures at the Reformed colleges of Hungary, and whether students read anything from Calvin himself.

A number of leading scholars, such as Imre Révész, Senior (1860s), Bishop Károly Nagy, and Bishop László Ravasz, who were significant persons at the turn of the 19th and 20th centuries, to name just a few, admitted that they did not really know much about Calvin's institutes and his teachings except some slogans they had heard from the professors during lectures.¹⁶ In fact, Hungarian Reformed people were always reminded at anniversaries how little Calvin's original works were consulted, read, and taught at theological faculties. This realization prompted Imre Révész to publish a book on the life of Calvin in 1864.¹⁷

¹⁵ <https://mek.oszk.hu/02100/02185/html/241.html> (downloaded on: 27 May 2019). Its Hungarian name was *Evangelium Szerint Reformált Magyarországi Keresztény Egyház*.

¹⁶ KULCSÁR, Árpád (2020): *Az értékek átértékelése. (Ravasz László erdélyi éve, különös tekintettel gyakorlati teológiai és homiletikai elveire.* Doctoral dissertation. Debrecen. 91. This is the first version of the not yet submitted Ph.D.

¹⁷ KOVÁCS, Ábrahám (2010): *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új orthodoxia vitája a liberális teológiával.* Budapest, L'Harmattan. 41.

The anniversary of Calvin's birth in 1909 also created a revived interest in a very much neglected theological area.¹⁸ These considerations may urge us to ask once more: in what sense were Hungarian Reformed people Calvinist? We do not intend to answer this question, but our aim is to throw some light on the context in which Sebestyén was exposed to Calvinism. The rise of his theology under Dutch influence should be viewed in this context.

First of all, it has to be stated that Sebestyén's political, social, and ecclesiastical activities were deeply imbued by Abraham Kuiper's vision of the neo-Calvinism that would transform Dutch society.¹⁹ Some observations need to be made here. Hungarian scholars are divided as to how successfully Sebestyén managed to transplant Dutch Calvinism and transform that into Hungarian context. Bishop Kálmán Tóth and Professor Sándor Ladányi wrote highly appreciatively about him and his successful educational and teaching career, whereas Barna Nagy, a Barthian scholar, was far more critical of him regarding the ability to mould Dutch ecclesiastical and social ideas into the Hungarian Calvinist soul. He also pointed out that Sebestyén himself had not done too much first-hand study of Calvin. Rather, he was an "interpreter" of how Calvin was understood by Dutch neo-Calvinists. Perhaps there is an element of truth in this observation regardless of the fact that Nagy belonged to the Barthian school of which Sebestyén was suspicious. As for the researcher, at first sight, it looks like both theologians were quite biased by their theological background when they evaluated the other person's work.

Having done some preliminary research on Sebestyén's life and work, it seems that he did have a great influence on his students of theology, and his impact was felt on a much wider scale than it has been assumed by some church historians. To prove this, it is enough to present a short timeline from the decisive year of 1920 that indicates how progressive

¹⁸ MAGYAR, Balázs Dávid (2019): Kálvin a XIX. századi magyar református értelmiség tudatában. In: Fülöp, Zoltán Ottó – Jeneiné, Hurja Bettina Valéria – Dicső, Melinda – Fazekas, István – Damásdi, Péter – Bándy, György – Harsányi, Béla – Magyar, Balázs Dávid – Danielisz, Dóra – Szabó, László – Balla, Péter – Ormóshegyi, Zoltán – Kovácsné Smatarla, Ibolya – Szűcs, Zsolt László – Adamekné Németh, Zsófia – Molnár, Ambrus – Sallai, Jakab – Feke, Eszter – Posta, Anna – Peleskey, Miklós Péter (eds.): Teológus Tavasz Konferenciakötet: Az egyház megújulása a reformációra emlékezve. Debrecen, Kapitális Nyomda. 125–145.

¹⁹ SZABÓ, László (2013): Sebestyén Jenő politikai nézetei és azok fogadtatása. In: *Mediárium*. 3–4. 14–38.

he was in social and ecclesiastical matters. The bare fact of activities in 1920 and the coming decades bears witness to his highly engaging character. Secondly, it is conspicuous that he exerted a long-lasting impact on one of the most important student movements, the Soli Deo Gloria association. His lasting influence through historical Calvinism²⁰ (transplanted and moulded Dutch Calvinism) is acknowledged by Zoltán Töltéssy, who initiated the movement. SDG organized the very famous 1943 meeting at Balatonszárszó, where intellectuals from various walks of life and religious convictions came together to offer a critique of the feudal-capitalist society. Thirdly, he was very vocal in criticizing any sanctioning of a political party's ideological message. He rejected the far left attempt of the communist Hungarian Soviet Republic but also raised his voice against Nazi ideology. Furthermore, he dared to be critical of Horthy's rule, the governor of interbellum Hungary. That is why the researcher noticed some blank pages in his periodical *Kálvinista Szemle* [Calvinist Review], censored by the government.

Let us pay attention to the events of 1920. It is fascinating to see how swiftly he, together with many revivalist preachers or fine theologians, reacted to the traumatic collapse of the 1000-year Hungarian Kingdom after Trianon had forced an unjust peace treaty. He initiated an association to form a Calvinist political party, organized conferences, established some ecclesiastical journals, and founded a book series, to mention just a few of his impressive activities. To spell it out chronologically, first we draw attention to his endeavour to establish a society named Calvinist Political Alliance, with a view to form a political party on 2 February 1920.²¹ To spread the view of Dutch neo-Calvinism in Hungary, Sebestyén launched *Kálvinista Szemle* on 4 April 1920.²²

Between 26 and 27 May 1920 the first conference of the periodical *Kálvinista Szemle* was organized in Budapest. There, Rev. Gyula Forgács, who “was strongly related to the Presbyterian-origin Scottish Mission, delivered a lecture on “The Reformed Ministers facing new tasks”. As a result, the evangelical *Péceli Kör* [Circle of Pécel] was formed by likeminded people as an unintended outcome of Sebestyén's initiative.

²⁰ PÁL, László (1986): A történelmi kálvinizmus. In: Ladányi, Sándor (ed.): *Sebestyén emlékkönyv*. Budapest, MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 151–187.

²¹ LADÁNYI, Sándor (1986): Sebestyén Jenő (1884–1950). In: Ladányi, Sándor (ed.): *Sebestyén emlékkönyv*. Budapest, MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 17.

²² LADÁNYI 1986, 15.

However, it must be stated here that the Bethany Alliance C. E. led by his not-to-be father-in-law, Rev. Aladár Szabó, held a conference on 25 and 26 March.²³ Even before that event, Géza Takaró, strongly related to the Scottish Calvinism represented by the Church of Scotland's mission station, held a conference on revival, renewal of church life, and evangelization.²⁴ And there Calvinism was perceived as one of the most ideal forms of Christianity as a basis to begin a new world.²⁵ Therefore, it is fair to assume that people adhering to various theological schools attended each other's conferences. These ministers around Gyula Forgács and Aladár Szabó, both bursars of the Free Church of Scotland, represented the so-called "general Christian" (*általános keresztyén*), that is, the Evangelical-Pietist alliance, who were more ecumenical in their doctrine and piety and not so exclusively Reformed in their teachings and in the conduct of their lives. As a side remark, Sebestyén's critique of this group was often well founded, but assuming that they were less Reformed or Calvinists rests perhaps on shaky ground.²⁶ Gyula Forgács, or Bishop Imre Révész Junior, was just as much concerned about various aspects of Calvinism as Sebestyén was. Whereas Forgács transplanted Scottish Calvinism,²⁷ the latter was fond of French Calvinism. Hungarian theologians should have looked at these influences not as a foreign export but a natural process of taking ideas and thoughts from other nations. It is sad to see that some of the theologians mutually accused one another with non-Hungarian elements of Calvinism imported from abroad as if a true form of genuine and distinct Hungarian kind of Calvinism had ever existed in an ivory tower, isolated from any outside

²³ KOVÁCS, Ábrahám (2006): *History of the Free Church of Scotland's Mission to the Jews in Budapest and Its Impact on the Reformed Church of Hungary*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 246–257. Szabó was considered the father of modern-age home mission, profoundly influenced by Scottish Presbyterian Evangelicalism and German Pietism through his father-in-law, Theodor Biberaur.

²⁴ FORGÁCS, Gyula (1925): *Belmisszió Cura pastoralis*. Pápa, Főiskolai Nyomda. 324.

²⁵ LADÁNYI 1986, 13.

²⁶ This, of course, calls for further research.

²⁷ KOOL, Anne-Marie (1993): *God Moves in a Mysterious Way. The Hungarian Protestant Foreign Mission Movement (1756–1951)*. Zoetermeer, Boekencentrum. 297–305. Here Forgács's mission conception is analysed – he followed Scottish examples. Kool analyses Sebestyén's mission vision too. See: op. cit. 311–313. There, he clearly pointed out Abraham Kuyper's impact. See also: SÍPOS, Ete Álmos (2007): "Kérjétek az aratásnak Urát". *Forgács Gyula (1879–1941) a magyar református belmisszió úttörője*. KRE–KMTI–Harmat. 37.

impact. Rather, these theological and pious trends of Calvinism should have been looked at as complementary, enriching the Hungarian theological landscape. The problem is always with the assumed exclusivist call of a given theologian who portrays himself as the best and true interpreter of what he had thought to be the most valuable treasure. This fairly human fallen state of mind led Sebestyén to think that he was able to adhere to the “uncompromised principles of pristine Calvinism”.²⁸ He also stated very confidently that Hungarian Reformed people were not able to produce a “really true Reformed Awakening” because “they tried to cure her [the Reformed church] by foreign medications that are not meant to be given to her” and “for her ideologies, theologies with theology, methods of evangelizations are continuously imported”. Ladányi is right to criticize rather sarcastically the otherwise highly appreciated life and work of Sebestyén, saying that while Sebestyén offered his acute criticism, he forgot that “neither Calvin nor Kuyper were raised in the Hungarian prairie, the *puszta*”.²⁹ Sebestyén’s contemporary, Imre Révész Junior, later Bishop of the Transbiscan Church District, pointed out in an excellent study that such “uncorrupted principles of Calvinism” in Hungary had never really existed.³⁰ In a recent study, Richárd Hörcsik even refined Révész’s comment that even though some principles did not exist, Calvin did have an impact on Hungarian Reformed theological thinking.³¹ However, what is most important to underline is that Calvin was not the only person who influenced the theological mindset of leading Hungarian figures. He is in line with Heinrich Bullinger, Theodore Béza, and many others. Therefore, one is inclined to observe that any exclusive statement to pin down an influence or overemphasize it leads to a false historical picture. And, none is better than the other. Rather, the proper attitude could and should be the appreciation of the other person’s theological conviction, belief, and piety.

Finally, besides his social-political involvement, literary output, and theological debates, his work on informing the West about the situation of the Hungarian Reformed people cannot be underestimated. From December 1920 until February 1921, he was in

²⁸ SEBESTYÉN, Jenő (1920): Kálvin és szelleme. In: *Kálvinista Szemle* Április 4; cited by LADÁNYI 1986, 14.

²⁹ LADÁNYI 1986, 15.

³⁰ RÉVÉSZ, Imre (1934): Szempontok a magyar „kálvinizmus” eredetének vizsgálatához. In: *Századok*. 68, 7–8. 257–275.

³¹ HÖRCSIK, Richárd (2010): Kálvin 16. századi magyarországi recepciója. In: *Collegium Doctorum*. 2010. 6–25.

the Netherlands to raise funds for the Hungarian Reformed people. As an outcome, the Dutch Hungarian Calvinist Library was established, and he became the editor of the periodical *De Hongaarsche Heraut* between October 1922 and September 1927. His role in the Kindertreinen project was also decisive.³² In sum, it can be said that his intention to transplant the socio-political views of Dutch Calvinism as a worldview, piety, and articulated confession is really impressive and surely left a precious mark on the soul of the Hungarian Reformed faith together with the influence of Scottish Presbyterian Evangelicalism,³³ the German confessionalism of the Kohlbrügge circle around his brother-in-law, Professor Eduard Böhl,³⁴ German pietism conveyed through various channels,³⁵ the French Réveil,³⁶ Karl Barth's neo-Calvinism, and the further emerging trends of the New Orthodoxy in Debrecen.³⁷ Having provided a short survey of Sebestyén's attempt to discover Calvinism as it had been interpreted by Abraham Kuyper, we turn our attention to his theological contribution and try to assess the Dutch impact. The aim of this paper is to examine statistically to what extent Dutch theologians influenced Jenő Sebestyén's (1884–1950) most significant work entitled *Református dogmatika* [Reformed Dogmatics]. He was a professor in Budapest, teaching Systematic Theology between 1 September 1918 and 1 September 1946.³⁸ Sebestyén is known in Hungarian and to some degree in Dutch circles too as a prominent figure of neo-Calvinism in Hungary. Abraham Kuyper's intellectual thinking as a Christian statesman and a

³² HÖRÖMPÖ, Gergely, Sen. (1986): Sebestyén Jenő, az ember: személye, teológiája, hatása. In: Ladányi, Sándor (ed.): *Sebestyén emlékkönyv*. Budapest, MRE Zsinati Iroda. 40.

³³ KOVÁCS, Ábrahám (2005): Angolszász és német hatások az első magyarországi protestáns kórház, a Bethesda megalapításakor. In: *Egyháztörténeti Szemle*. 6, 1. 79–94.

³⁴ JUHÁSZ, Zoltán (2020): Eduárd Böhl (1836–1903) bécsi dogmatikus eszkatológiai gondolkodása. In: *Református Szemle*. 113, 3. 242–265; See also: KOVÁCS, Teofil (2021): The Defenders of Faith. The Correspondence between Ferenc Balogh, Father of the New Orthodox Movement and Eduard Böhl, Reformed Pietist Professor of Dogmatics from Vienna. In: *Perichoresis*. 19, 1. 49–73.

³⁵ KOVÁCS, Ábrahám (2006): Mária Dorottya nádorné és a modern protestáns angolszász és német eszmék terjesztése Magyarországon. *Századok*. 140, 5. 1531–1550.

³⁶ KOVÁCS, Ábrahám (2020): British Evangelicals and German Pietists Promoting Revival through the Work of the Bible and Tract Societies in Hungary. In: *Scottish Church History*. 49, 2. 100–122.

³⁷ PETROV, Anita (2018): Eröss Lajos élete (1857–1911) és munkássága. In: *Református Szemle*. 11, 3. 287–305.

³⁸ LADÁNYI 1986, 12.

theologian made a significant impression on him while he studied in the Netherlands during his student years between 1907 and 1910.³⁹ During his stay, he developed a keen interest, and then the impression left a profound imprint on the mental map of his theology. Sebestyén is known as a Kuyperian scholar who coined the term “historical theology” in Hungary in 20th century. Therefore, he pressed for a return to the original teachings of John Calvin, as we have seen it earlier. However, the current paper intends to point out that while it is true that he tried to implement ideas of neo-Calvinism into the everyday life of the Reformed people, a significant substratum of Hungarian society, it is argued that his theology is not as much Kuyperian as has been thought. His social and ecclesiastical activities may be labelled as Kuyperian, but his systematic theology and ethics exhibit a more complex picture.

The presentation shows which Dutch theologians and thinkers influenced his theology most in his *magnum opus*, *Református dogmatika*. In addition, the five persons selected as the ones most frequently cited will be analysed statistically. His works, covering the basic themes of systematic theology, such as ecclesiology, Christology, eschatology, anthropology, and the like, appeared in several separate volumes, which were then combined into a single volume. A close look at the material reveals some surprising research findings.

It is vital to state that Sebestyén has a special role in the history of the theological thinking of the Reformed Church of Hungary in the 20th century. His *Református dogmatika* is one of the most detailed and neatly written systematic theological reflections. Its structure makes it easy to teach. Its theological scope is much wider than many similar contemporary works or those that are still in use in theological education, although they are productions of later scholars such as István Török, whose work clearly exhibits a Barthian influence, Sándor Tavasz, who developed his systematic reflections under the influence of Barth, or Elemér Kocsis, whose dogmatics is a reflection of German theology from the second part of the 20th century. In sum, Sebestyén’s *Református dogmatika* is a profound, well-detailed, clearly written systematic reflection, an embodiment of conservative theology that has been written under Dutch theological influence. This is not to say that he was not informed by other non-Dutch theologians. He belonged to the

³⁹ ZOVÁNYI, Jenő (1977): *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. Budapest, MRE Zsinati Iroda. 535–536.

conservative wing of theologians and vehemently opposed liberal theology. Owing to his very active involvement in church life, he found it crucial to pass on his theological ideas and personal conviction to students and the wider audience, and he diligently sought to put those ideas, faith realizations, and practised piety into practice. He exerted great influence on many students and lay people through societies, periodicals, and newspapers besides his teaching.⁴⁰ Therefore, let us underline it again, it is a surprising yet somewhat understandable finding of recent Hungarian national history (the long-term presence of communism that impeded research) that his theology has not been treated in detail to any significant extent.⁴¹ A well-researched critical theological analysis of his theology still awaits publication.

In order to move in that direction and begin to unveil the characteristics, sources, and form of his theology, it is crucial to map out what kind of influences were exerted on the young Sebestyén in the Netherlands and later when he was a professor in Budapest. It is a commonly known truth that the main source of impact for Sebestyén was the orthodox Calvinism of the Netherlands. Just like in the case of Ferenc Balogh of Debrecen, it was Scottish evangelical theology with a traditionally orthodox stance.⁴² Although Sebestyén is seen by many as a scholar of neo-Calvinism, he named his theological trend differently in the Hungarian language. It was labelled as Historical Calvinism. In so doing, Sebestyén

⁴⁰ It is vital to underline that the assessment of the impact of Jenő Sebestyén's theology has not been done. Nonetheless, he did have a significant role in contemporaneous theology even if some people portray him as not so influential. I am on a different opinion. He had students who followed his theological ideas. Also, he exerted influence through the periodicals he had established, such as *Kálvinista Szemle* or *Magyar Kálvinizmus*, and societies such as *Kálvin János Társaság* or *Kálvinista Politikai Szövetség*. In addition to all of these, it is believed that he also influenced people through the conferences he organized. Finally, as a professor of systematic theology for 30 years, he must have held sway on many students' academic and pastoral life, which, of course, also awaits research.

⁴¹ The Festschrift edited by Ladányi is also an appreciation of Sebestyén's work, being rather a collective of descriptive papers than a critical study produced by various scholars.

⁴² KOVÁCS, Ábrahám (2021): Revivalism, Bible Societies and Tract Societies in the Kingdom of Hungary. A Multi-ethnic and Multi-cultural Work for Spreading the Good News of Jesus Christ. In: *Perichiresis*. 19, 1. 17–37. See also: KOVÁCS, Ábrahám (2019): Dogma and Creed: ecclesia semper reformari or transformari debet? A Response from the New Orthodoxy of Debrecen to Hungarian Liberal Theology. In: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*. 26, 1. 1–19.

intended to underline that the roots of Calvinism are the same as those of the great Reformer. And he wished to separate his movement from the more ecumenically minded, inter-confessional evangelicalism and pietism that took root in Hungary due to Scottish influence from the mid-19th century.⁴³

The Presence of Dutch Theology in Jenő Sebestyén's *Református dogmatika*

To proceed further with the analysis, one has to scrutinize the data obtainable from his work *Református dogmatika* and see how many times he cited Dutch and non-Dutch theologians. As already stated, Sebestyén's *magnum opus* is his *Református dogmatika*, where his personal theology is best seen. Therefore, it naturally offers itself for various forms of theological and statistical analysis. A statistical approach to his work unveiled some surprising and unexpected results, as will be demonstrated. Therefore, the current paper focuses only on the references that he made to other theologians, and so an index of references has been established.⁴⁴ This approach deliberately disregards the examination of the nature of the content of his dogmatics (theological thoughts, ideas, worldviews, and methodological approaches employed by those scholars), which will be studied separately. Out of the many quite interesting results of the statistical analysis, it is really vital to spell out two observations for the wider theological audience. The first claim is that the average number of citations per person regarding Dutch theologians is twice as many as that of the non-Dutch thinkers when the number of total citations is taken into account. Moreover, if one excludes John Calvin, who was not a contemporary thinker, then three times as many citations can be detected from Dutch theologians.

⁴³ Sebestyén wished to marry the daughter of his professor, Aladár Szabó, who was a staunch evangelical, deeply influenced by the Scottish Mission in Budapest. It is rather interesting to entertain the idea what if he sided with him because of family bonds. Would this have influenced his theology? I suspect so. Yet, it is a hypothesis at this point. Unveiling his life story and comparing it to the stages of his theological thinking may reveal some interesting surprises.

⁴⁴ This reference is made by László Szabó and can be downloaded from the webpage of Dr. Botond Gaál: http://bgaal.drk.hu/sebestyen_idezesi_mutato.htm.

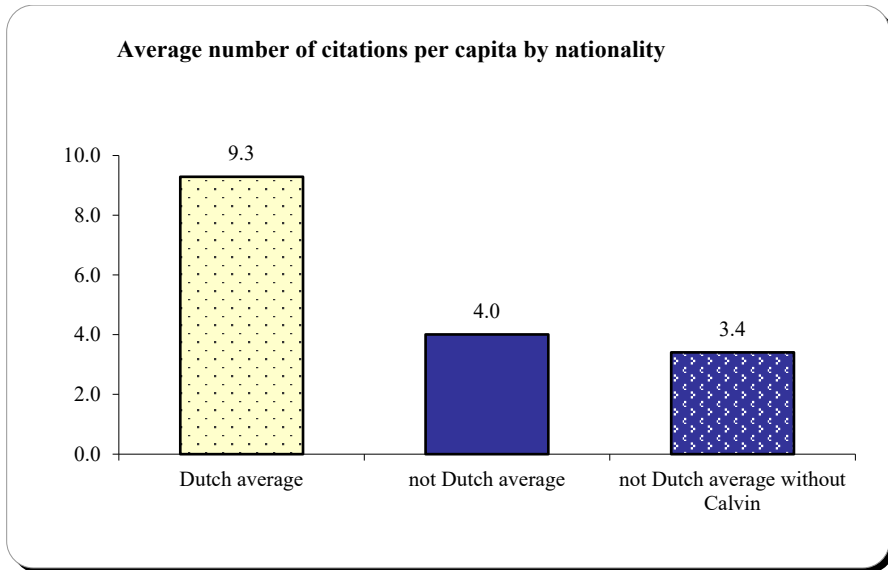


Figure 1. Average number of citations per capita by nationality

The second observation that can be made is that out of the ten most cited theological thinkers, Sebestyén relies on four or five Dutch or Dutch-speaking scholars. This certainly demonstrates the measure of influence that was exerted on Sebestyén's thinking. It must be underlined that what is termed as "Dutch thinkers" includes not only those who were born in the Netherlands and worked there but also those who were of Dutch origin such as Louis Berkhof. Moreover, scholars who were ethnically not Dutch also bear an influence on his thought such as the Princetonian Charles Hodge or, to the surprise of many scholars, Karl Barth.

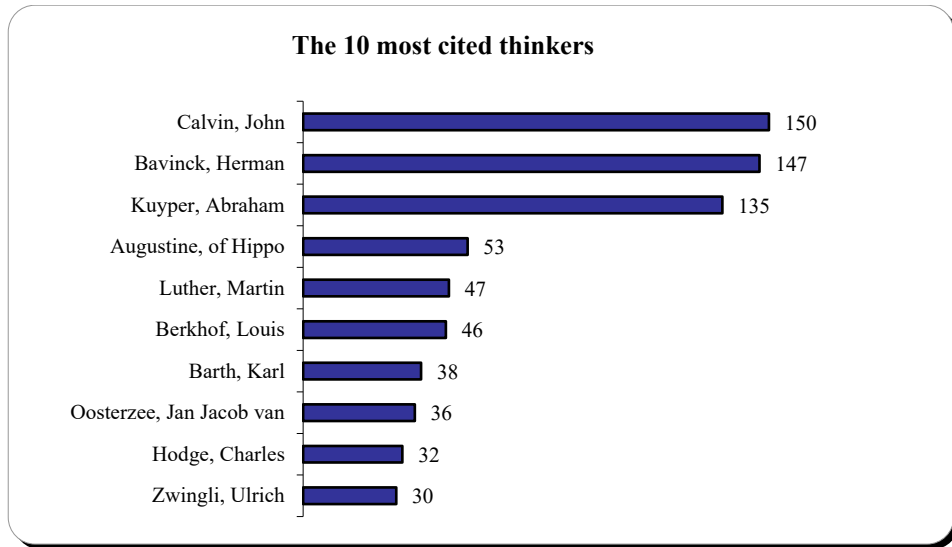


Figure 2. The ten most cited thinkers

As can be noticed, both results allow us to state that the impact of Dutch thinkers on the formation of Sebestyén’s theology is above average. Needless to say, a citation itself does not necessarily mean that Sebestyén agreed with all the content he referred to, but it shows that he was heavily engaged with the Reformed Theology of the Dutch people and other conservative scholars like Hodge and Barth.⁴⁵ At the preliminary stage of the research, it may be inferred from the data studied so far that the citations are often used to make a point with which the Hungarian Systematic Theologian agreed, disagreed, or that he developed further. This allows us to say that Sebestyén approved of the theological reflections expressed by those Dutch scholars that he cited in almost 81%. Taking all the remarks and observations made so far into consideration, it may be stated that Dutch conservative theology held an extraordinary sway on how Sebestyén developed and shaped his theological system.

⁴⁵ One of the best examples is Karl Barth. Although Sebestyén cited him 38 times, he agreed with Barth only on five occasions.

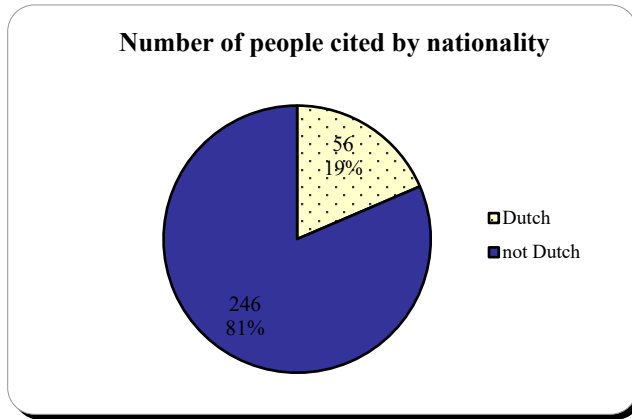


Figure 3. Number of people cited by nationality

As we proceed towards the more particular issues, two further questions could be raised. First, which one of the Dutch theologians most influenced Sebestyén's thinking? Secondly, what was the nature and content of their impact? The diagram below indicates the five most cited Dutch theologians, whose works were most referenced by Sebestyén. It is a further research plan to examine their theologies pertaining to subjects like ecclesiology, Christology, or eschatology and that of Sebestyén to compare similar themes in order to see the similarities and differences of his theological stance. This would enable the researcher to find answers to the questions posed above.

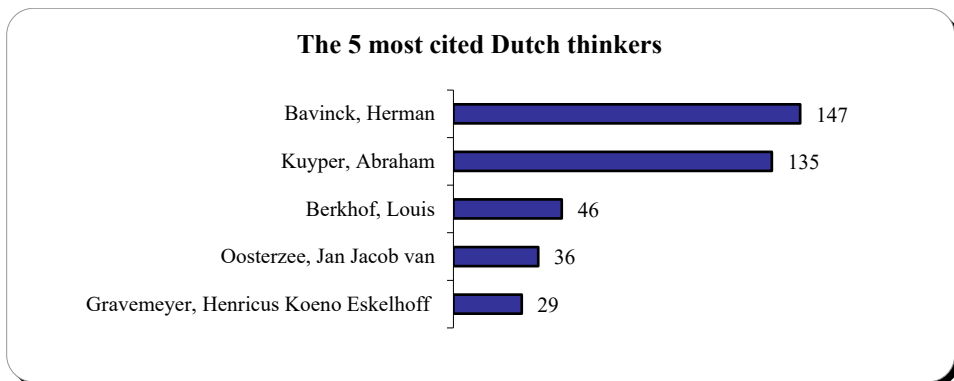


Figure 4. The five most cited Dutch theologians

Abraham Kuyper's neo-Calvinism and His Impact on Sebestyén

Although the diagram clearly shows, to the surprise of many, that Bavinck was cited by Sebestyén more than Kuyper, this paper starts with a brief reflection on the impact of Kuyper since he was the founder of Dutch neo-Calvinism. As for Kuyper's theology, he initially was not sympathetic to Calvinism. This can be seen in his doctoral dissertation, where he compared the ecclesiology of Calvin and Jan Łaski, often siding with the latter's theological point of view. On his previous theological stance prior to his conversion, he reminisced in the following vein:

Having received his training in a conservative-supernaturalistic spirit, he broke with faith in every form when a student at Leyden, and then cast himself into the arms of the barest radicalism. At a later period, perceiving the poverty of this radicalism, and shivering with the chilling atmosphere which it created in his heart, he felt attracted first to the Determinism of Professor Scholten, and then to the warmth of the *Vermittelungs-theologie*, as presented by Martensen and his followers.⁴⁶

By 1866, Kuyper, in the very same year as the father of the Debrecen New Orthodoxy movement, Ferenc Balogh, began to exhibit an interest in orthodoxy due to the piety of Pietje Balthus, who was member of his congregation and whose simple but deeply rooted faith gripped Kuyper's attention. When he received an invitation from the States from two bastions of conservative theology, Warfield and Vos, who insisted on the orthodoxy of faith, he became one of the most prominent speakers on Calvinism. Owing to the invitation, he delivered the "Stone Lectures" at Princeton Theological Seminary in 1898.

Kuyper's Calvinism was not entirely new in certain respects. His theology was rooted in the Calvinist tradition that had been crystallized throughout centuries. What he did contribute was his vast erudition and knowledge of Calvin's writing, which he had been thoroughly studying. Kuyper did not create and form a new teaching. His chief theological work, entitled *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*,⁴⁷ remoulds and presents the old biblical and doctrinal truth. Therefore, his contribution is in making the

⁴⁶ KUYPER, Abraham (1898): *Encyclopedia of Sacred Theology*. New York, Charles Scribner's Sons. viii.

⁴⁷ Kuyper's book was translated into English too.

old faith comprehensible for his age rather than in discovering a theological novelty by writing a new dogmatics. However, his Calvinism may well be perceived as new. Some scholars perceive him as the charismatic person who was able to apply Calvinism as faith and worldview at the same time to the relevant issues of contemporary society. Therefore, his merit lay in the fact that he freed Calvinism from the prison of theology, which was an ivory tower of self-assuring and self-referencing theological reflection. Kuyper related the biblical truth as realized in the doctrine of Calvinism to the everyday life of the people.

Pertaining to his methodology, Kuyper favours deductive thinking. He always starts with the entirety of an issue and core teaching and works himself to the parts, meticulously detailing every single little step. In so doing, he examines the doctrines and presents ethical obligations that are significant parts or components of the fullness of an entity. This methodology is typical of the late Calvinist and is not the approach that Calvin followed, though Calvin himself examined everything in the light of the complexity of the Scriptures. Kuyper did not create a new method. Rather, he only applied the methods of the modern scientific research of his age to theology. In sum, it could be stated that Kuyper's Calvinism is a special symbiosis of Calvin's approach and that of Late Calvinism as understood in the Netherlands.

Attention has been paid to the fact that Sebestyén sought to introduce Dutch neo-Calvinism into the everyday life of the Reformed Church of Hungary through societies, parties, journals, conferences, lectures, and youth associations. Naturally, the question arises as to what Sebestyén took from Kuyper. Before attempting to give an answer, we need to underline that it is not the intention of this paper to give a full-scale research answer. To receive some orientation, however, it is better to ask which one of the theological tenets was most integrated into Sebestyén's thinking. The answer is: the Kuyperian teaching about God's sovereignty. This deep conviction drove him to formulate a bold criticism of the communists, the Nazis, and even the contemporary Horthy government. His biblical and sound Christian voice deserves more attention. Not only in his social-ecclesiastical and political activity did he uphold the banner of God's sovereignty but also in his systematic theological writings. Owing to Kuyper, he also laid a great emphasis on God's sovereignty, a typical Calvinist realization, and claimed: "...this is the doctrine which differentiates Reformed Christian thinking from other kinds of Christianity and lends itself a character".⁴⁸

⁴⁸ SEBESTYÉN, Jenő (1994): *Református dogmatika*. Budapest–Gödöllő, Iránytű Kiadó. 84.

The doctrine of sovereignty permeated all areas of Sebestyén's theology: cosmology, anthropology, soteriology, ecclesiology, eschatology, and the like.

What may be considered on a theological, or, better to say, doctrinal level is the divine sovereignty, that is, the idea of *Soli Deo Gloria* on an ethical level. The famous Hungarian systematic theologian consistently applied it in his systematic theological writings and was committed to using the concept of SDG in his *Református etika* [Reformed Ethics], in which he claimed that every area of human life is subject to service (work for) to God's glory.⁴⁹ In his *Református etika*, *Soli Deo Gloria* is the subtitle of each chapter, that is, how a Reformed person seeks God's glory in his family life, cultural work, and area of civil life regulated by the state and the like. Regarding his working methodology, Sebestyén was not entirely Kuyper's follower. In his works, two kinds of approach, deductive and inductive methods, were used interchangeably. When Kuyper's theory and theology are compared to Sebestyén, it could be claimed that his "Hungarian disciple" laid far greater emphasis on exegesis and biblical theological foundations. His Dogmatics are full of references to the *ad fontes* principle. Nonetheless, Kuyper's influence on his thought is, of course, inevitable. Sebestyén translated Kuyper's "Stone Lectures" into Hungarian,⁵⁰ just as hundreds of further articles regarding Kuyper's life and work were translated. These publications bear testimony to his influence.

Herman Bavinck's Theology and His Influence on Sebestyén's Dogmatics

Bavinck's main work is his four-volume *Gereformeerde Dogmatiek*, which was translated into English as well.⁵¹ Regarding its structure, this systematic theological reflection belongs to the regular kind of dogmatics. As for its content, it represents the main stream of Calvinism. It maintains a good balance throughout, avoiding both the Arminian and the hyper-Calvinist trends. Its particular strength lies in its methodology.

⁴⁹ SEBESTYÉN, Jenő (1993): *Református etika*. Budapest–Gödöllő, Iránytű Kiadó. 240, 453–455.

⁵⁰ Kuyper's "Stone Lectures" were delivered at the Princeton Theological Seminary in 1898. These six lectures were translated into Hungarian. Its title (*Calvinism and Modernity*) in the Hungarian language is *Kálvinizmus és modernitás*. Cluj-Napoca, Koinónia. 2001.

⁵¹ BAVINCK, Herman (2002–2008): *Reformed Dogmatics*. Vols 1–4. Grand Rapids, Baker Academic.

As already said, Kuyper cultivated a deductive theology. He began with general principles and emphasized the conclusion he drew from them. He often alluded to the fact that his inferences, as he called them, were supported by biblical revelation. Bavinck was a theologian who preferred the inductive approach. He meticulously examined the biblical revelation, which in turn guided his conclusions and allowed him to formulate his doctrines. Owing to this method, the often-felt tension between biblical theology and systematic theology is hardly tangible. Bavinck moved closer to Calvin since he had reformed the method too, which was deemed unnecessary by Kuyper. They differed from each other very sharply regarding the relation of universal grace and antithesis. Bavinck stressed universal grace, alluding to his conviction that there is common ground between Christians and non-Christians on which one may build. Kuyper favoured antithesis and argued that such a ground is non-existent. Universal grace makes a person open towards outsiders, whereas antithesis makes him suspicious. Kuyper's conception about two forms of scientific approaches, which was unfolded in the fourth chapter of the "Stone Lectures", bears a mark of this suspicion.

It may be a surprise for many scholars that in Hungary any Reformed dogmatics, that is, book written on the topic of Christian doctrines in a systematic manner, was rarely entitled as *Református dogmatika* [Reformed Dogmatics].⁵² However, just like Bavinck, Sebestyén also found it necessary and vital to name his systematic theological reflections in such a manner. Although Sebestyén never made a public statement about this, the similarity of their *magnum opus* may possibly shed light on the similarity of content of the two works. We may infer this from the fact that Bavinck was cited the most, and Sebestyén agreed with his theological ideas almost all the time. Another crucial observation can be made regarding the impact of Bavinck – rather than of Kuyper – on Sebestyén's main work, *Református dogmatika*. Both of them used inductive philosophical-theological reflection to arrive at faith statements in their works. When a particular example is looked at more closely, for instance, universal grace and antithesis, Sebestyén did not find it necessary to state his opinion on the matter. Regarding scientific issues, he proclaims that he accepts them but cannot fully identify with them.⁵³ This perhaps indicates that he may have favoured the antithesis but gave some space to common grace too.

⁵² Let us underline that Turretin gave the title *Institutio Theologiae Elencticae* for his main work. Theodore Bèza's *magnum opus* was called *Summa totius Christianismi*, Charles Hodge is famous for his *Systematic Theology* and Kuyper for *Encyclopedia of Sacred Theology*.

⁵³ SEBESTYÉN 1993, 309–310.

Louis Berkhof's Impact on Sebestyén's Theology

Berkhof's best-known book is his *Systematic Theology*.⁵⁴ According to Wayne Grudem: „This book is a great treasure-house of information and analysis, and is probably the most useful one-volume systematic theology available from any theological perspective.”⁵⁵ What are the benefits of *Systematic Theology*? Above all, its vast amount of information. In explaining Reformed teaching, Berkhof presented almost all the major theologians and theological positions in the history of theology, presumably with the intention of presenting the process of the formation of Reformed doctrine and proving its superiority. Using this method, his theology expands into a theological history presented from a Reformed point of view, the amount of information of which far exceeds the amount of information of the average regular theologies. *Systematic Theology* also benefits from its myriad in-depth analyses. Berkhof not only listed the various positions but at the same time analysed them: he presented the arguments for and against them, assessed them, and finally drew a conclusion. While reading his analyses, the reader gains insight into the methodology of regular theology, thus becoming able to practise theology on his/her own. A third reason for the usefulness of *Systematic Theology* is its clear presentation. As his predecessors, Berkhof preferred to use theological terms mainly in Latin, but he also sought clarity. His logic and presentation can be easily followed even by a reader less versed in theology. In terms of content, his *Systematic Theology* says nothing new. Its significance lies in the systematization and professional presentation of the theological values that had already been brought to light. What is relatively new to it, however, is the strong emphasis on the idea of a covenant of action and grace. This thought weaves through its theology from beginning to end and makes independent dogmas part of a coherent system.

At the current state of research, there is only a single issue that we may confidently proclaim with full assurance that Sebestyén indeed owes to Berkhof, which is the historical theological approach. It is easily noticeable in Sebestyén's *Református dogmatika*, just like in that of Berkhof, that he is keen on informing his readers about the various viewpoints of theological trends and that at the same time he explicates and defends the Reformed faith statements. Besides, one cannot help noticing that the concept of covenant appears

⁵⁴ BERKHOF, Louis (2003): *Systematic Theology*. Edinburgh, The Banner of Truth Trust.

⁵⁵ GRUDEM, Wayne (2020): *Systematic Theology*. Grand Rapids (IN), Zondervan. 1089.

with a great emphasis in the work of both scholars. Nevertheless, their relation to each other is not so unambiguous. Pertaining to the idea of covenant, Sebestyén cited Coccejus, the originator of covenant theology. It is suspected that both of them borrowed their ideas from this great theologian.

Jan Jacob van Oosterzee and His Impact on Sebestyén

Although he taught at the University of Utrecht, he did not share the modernist views of his colleagues. He considered himself an Orthodox Christian. His main works include *Mozes, De Heidelbergische Catechismus, Christologie, Christelijke Dogmatiek*, and *Praktische Theologie*. His works relate to almost all areas of theology. He professed premillennialist views about the end times, a phenomenon extremely rare within Dutch Calvinism. Regarding the final days, the eschaton, he subscribed to premillennialist views, which is a rather rare stance amongst Calvinists in the Netherlands.⁵⁶ Philip Schaff's monumental work states the following about him: "His avowed aim as a preacher was rather to edify than instruct. Holding himself aloof from the radical, naturalistic, and purely ethical tendencies, remaining neutral toward negative criticism, and in Christology maintaining a distinctly supernaturalistic position, he was pleased to call himself 'Evangelical, or Christian Orthodox.'"⁵⁷ Having received his professorial appointment to the University of Utrecht in 1863, van Oosterzee produced his brief *Theologie des Nieuwen Verbonds* (Utrecht, 1867).⁵⁸ This fine work was followed by the larger *Christelijke Dogmatiek* (2 parts, 1870–72).⁵⁹ The finest of his academic accomplishments was his *Praktische Theologie* (2 parts, Utrecht, 1877–78), in which he considered homiletics, liturgics, catechetics, pastoral theology, missions, and

⁵⁶ It may not be a true statement for other trends of Calvinism or secessionism. One of the most prominent theologians and popular writers, Keith Alexander, was a historical premillennialist to be distinguished from Darby's dispensational premillennialism. English Baptists also see themselves, like many other Puritan groups, as heirs of Calvin's teaching, and many of them became premillennialists such as the Scottish revivalist Andrew Bonar.

⁵⁷ VAN VEEN 1953, 241.

⁵⁸ VAN OSTERZEE, Jan Jacob (1893): *Theology of the New Testament*. New York.

⁵⁹ VAN OSTERZEE, Jan Jacob (1876): *Christian Dogmatics*. 2 vols. New York.

even apologetics.⁶⁰ It is less known that Oosterzee had Hungarian connections and impact too. To point this out briefly, his *Praktische Theologie* was used by Albert Kovács, professor of practical theology in Budapest.⁶¹

Oosterzee's impact on Sebestyén is rather marginal but worth mentioning. A more in-depth research could bring to light the many points they agreed upon regarding the various theological issues, but there were also quite a few of them in which they sharply differed from each another. One of the visible differences between them was how they related to modern biblical criticism, or, to say, higher critical approaches. Oosterzee did not spend too much time on opposing modern critical theology. On the contrary, Sebestyén fought a fierce battle against liberal theology.⁶² Another point of departure was the difference in their eschatology: while Oosterzee was premillennialist, Sebestyén preferred a truly amillennialist stance. A third point could also be made, according to which Sebestyén perceived Oosterzee's thinking as being too speculative.⁶³

Henricus Koeno Eskelhoff Gravemeyer's Contribution to Sebestyén's Dogmatics

Henricus Koeno Eskelhoff Gravemeyer was born in Oosthem on 25 February 1883. His father, Eskelhoff Carsjen Gravemeijer, was a Reformed pastor. He studied theology in Utrecht. Gravemeyer served as a pastor after completing his studies in theology. At one time, he was Secretary of the General Council of the Dutch Reformed Church (Nederlandse Hervormde Kerk). During World War II, he became one of the leaders of the church resistance, for which he was imprisoned in 1941. He was inaugurated as an honorary doctor of both the University of Utrecht (1946) and the University of Pretoria (1952). He died in 1970. Gravemeyer became famous as a preacher, his preaching captivating his students.⁶⁴

⁶⁰ VAN OSTERZEE, Jan Jacob (1879): *Practical Theology*. New York.

⁶¹ BODNÁR, Lajos (2021): *Kovács Albert liberális teológus és politikus élete és munkássága*. Doctoral dissertation. Debrecen. 21, 45.

⁶² SEBESTYÉN, Jenő (1934): Liberalizmus és kálvinizmus. In: *Dunamelléki Református Egyházkerület Budapesti Theológiai Akadémiájának Értesítője 1933–34 tanévről*. Budapest. 3–15.

⁶³ SEBESTYÉN 1994, 30.

⁶⁴ <http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn3/+gravemeijer> (downloaded: 26 May 2019).

He did not obtain a degree in theology, nor did he write works of a specifically theological nature. What we know about his theology we know mainly from his sermons and statements. His theology was fully in line with the theology of Dutch neo-Calvinism.

Gravemeyer was a preacher who explicated and interpreted biblical truth with the aid of powerful pictures. Upon studying the quotations borrowed from Gravemeyer by Sebestyén, one has the feeling that they function as if they intend to achieve a similar aim. These pictures often follow the faith statements, the theological conclusions Sebestyén arrived at. It seems as if Sebestyén had wished to offer practical help to his students, who were supposed to preach rather than explicate doctrinal statements. Nonetheless, they were required to preach biblical truth articulated by systematic reflection as faith statements, doctrines, as the living word of God.

Concluding Thoughts

In sum, it may be stated that only three out of the five Dutch theologians made a special, truly visible impact on the formation of Sebestyén's Reformed theology: Kuiper, Bavinck, and Berkhof. The theology of Oosterzee and Gravemeyer showed some similarities to that of Sebestyén. However, their theology was treated with reservation and used to achieve certain ends, or their reflections provided creative ideas and topics to make a point more understandable for Sebestyén's readers.

A research question still poses itself: what could be the cause of the fact that Sebestyén, apart from Calvin, found Kuiper's, Bavinck's, and Berkhof's ideas and theology sufficient to develop his own *Systematic Theology*? One of the answers might be in the very existence/substance and nature of Calvinism. Calvinist theology is a relatively concise and narrow system: it has its discernible *and clearly visible* borderlines and values. However, these values do not fall far away from one another. If that statement is true, then such a system requires clearly articulated basic principles, a clear hermeneutics, a well-wrought method that results in a profound, easy-to-comprehend and review system of doctrinal theology that Sebestyén successfully intended to carry out in his *Református Dogmatika*.

References:

- BAVINCK, Herman (2002–2008): *Reformed Dogmatics*. Vols 1–4. Grand Rapids, Baker Academic.
- BERKHOF, Louis (2003): *Systematic Theology*. Edinburgh, The Banner of Truth Trust.
- BODNÁR, Lajos (2021): *Kovács Albert liberális teológus és politikus élete és munkássága*. Doctoral dissertation. Debrecen.
- BOUMA, Clarence (1950): Jenő Sebestyén Called Home. In: *Calvin Forum*. 16, 1–2. 4–5.
- BRATT, James D. (2013): Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- EGLINTON, James (2020): *Bavinck. A Critical Biography*. Grand Rapids (Michigan), Baker Publishing Group.
- FORGÁCS, Gyula (1925): *Belmisszió Cura pastoralis*. Pápa, Főiskolai Nyomda.
- GÖRFÖL, Tibor – KRÁNITZ, Mihály (2002): *Teológusok lexikona*. Budapest, Osiris Kiadó.
- GRUDEM, Wayne (2020): *Systematic Theology*. Grand Rapids (IN), Zondervan.
- HOTORÁN, Gábor (2019): *Török István az Ige teológusa*. Doctoral dissertation. Debrecen.
- HÖRCSIK, Richárd (2010): Kálvin 16. századi magyarországi recepciója. In: *Collegium Doctorum*. 2010. 6–25.
- JUHÁSZ, Zoltán (2020): Eduárd Böhl (1836–1903) bécsi dogmatikus eszkatológiai gondolkodása. In: *Református Szemle*. 113, 3. 242–265.
- KLOOSTER, F. (1993): Loius Berkhof. In: Elwell, W. (ed.): *Handbook of Evangelical Theologians*. 254–294.
- KOOL, Anne-Marie (1993): *God Moves in a Mysterious Way. The Hungarian Protestant Foreign Mission Movement (1756–1951)*. Zoetermeer, Boekencentrum.
- KOVÁCS, Ábrahám (2020): British Evangelicals and German Pietists Promoting Revival Through the Work of the Bible and Tract Societies in Hungary. In: *Scottish Church History*. 49, 2. 100–122.
- (2014): Die Antwort der Debrecener neuen Orthodoxie auf den theologischen Liberalismus im neunzehnten Jahrhundert in Ungarn. In: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte / Journal for the History of Modern Theology*. 21, 1. 51–7.
- (2010): *Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni új orthodoxia vitája a liberális teológiával*. Budapest, L'Harmattan.
- (2006): Mária Dorottya nádorné és a modern protestáns angolszász és német eszmék terjesztése Magyarországon. In: *Századok*. 140, 5. 1531–1550.
- KOVÁCS, Teofil (2021): The Defenders of Faith. The Correspondence between Ferenc Balogh, Father of the New Orthodox Movement and Eduard Böhl, Reformed Pietist Professor of Dogmatics from Vienna. In: *Perichoresis*. 19, 1. 49–73.

- KULCSÁR, Árpád (2020): *Az értékek átértékelése. (Ravasz László erdélyi évei, különös tekintettel gyakorlati teológiai és homiletikai elveire.* Doctoral dissertation. Debrecen.
- KUYPER, Abraham (2001): *Kálvinizmus és modernitás.* Cluj-Napoca, Koinónia.
- (1898): *Encyclopedia of Sacred Theology.* New York, Charles Scribner's Sons.
- LADÁNYI, Sándor (ed.) (1986): *Sebestyén Jenő emlékkönyv.* Budapest, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.
- MAGYAR, Balázs Dávid (2019): Kálvin a XIX. századi magyar református értelmiség tudatában. In: Fülöp, Zoltán Ottó – Jeneiné, Hurja Bettina Valéria – Dicső, Melinda – Fazekas, István – Damásdi, Péter – Bándy, György – Harsányi, Béla – Magyar, Balázs Dávid – Danielisz, Dóra – Szabó, László – Balla, Péter – Ormóshegyi, Zoltán – Kovácsné, Smatarla Ibolya – Szűcs, Zsolt László – Adamekné, Németh Zsófia – Molnár, Ambrus – Sallai, Jakab – Feke, Eszter – Posta, Anna – Peleskey, Miklós Péter (eds.): *Teológus Tavasz Konferenciakötet: Az egyház megújulása a reformációra emlékezve.* Debrecen, Kapitális Nyomda. 125–145.
- PETROV Anita (2018): Eröss Lajos élete (1857–1911) és munkássága. In: *Református Szemle.* 11, 3. 287–305.
- SEBESTYÉN, Jenő (1994): *Református dogmatika.* Budapest–Gödöllő, Iránytű Kiadó.
- (1993): *Református etika.* Budapest–Gödöllő, Iránytű Kiadó.
- SZABÓ, László (2013): Sebestyén Jenő politikai nézetei és azok fogadtatása. In: *Mediárium.* 3–4. 14–38.
- SÍPOS, Ete Álmos (2007): *Kérjétek az aratásnak Urát". Forgács Gyula (1879–1941) a magyar református belmisszió úttörője.* KRE–KMTI–Harmat.
- VAN VEEN, Sietze Douwes (1953): Jan Jakob, Van Oosterzee. In: Philip, Schaff (ed.): *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge.* VIII. Grand Rapids (MI, USA): Baker Book House. [reprint]. 242–243.
- ZOVÁNYI, Jenő (1977): *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon.* Budapest, MRE Zsinati Iroda.

*KOVÁCS I. Gábor*¹:

**A kötelességteljesítő protestáns etika,
a szolgáló lelkület életpéldája**
*Balogh Jenő (1864–1953) jogászprofesszor
személyes adatai és életútja*²

Abstract. A Protestant Ethic of Duty, a Living Example of a Serving Spirit
Biography of Law Professor Jenő Balogh (1864–1953)

Our publication is part of a larger prosopographical study of the careers of Calvinist university professors belonging to the Hungarian knowledge elite in the bourgeois era (1848–1944). Jenő Balogh, a professor of law, was an academic researcher, a ministerial legislator seeking new paths, a teacher of modern disciplines, a minister in difficult times, and the General Secretary of the Academy. For decades, he held leading positions in the Calvinist Church of Hungary. His way of life and his work were determined by a Puritan Christian worldview brought from his family and by a dutiful Protestant ethic.

Keywords: knowledge elite, university professor, legislation, political role, science policy, church offices, Protestant ethics

¹ ELTE, Társadalomtudományi Kar nyugalmazott tanszékvezető docens, címzetes egyetemi tanár; kovacs.istvan.gabor@tatk.elte.hu.

² Készült az NKFIH K128942 sz. projektjének támogatásával.



Hosszabb ideje foglalkozunk a magyarországi polgári korszak (1848–1944) tudáselitjével, főleg annak meghatározó csoportjával, az egyetemi tanárokkal. Több generációra visszamenően felderítjük származásukat, s leírjuk életpályájuk fontosabb mozzanatait. Tapasztalataink alapján úgy döntöttünk, hogy célszerű ezt a professziót felekezeti-művelődési alakzatok szerint tagolni. A felekezeti-művelődési alakzatok fogalmánál az a kiindulópontunk, hogy a koraújkori konfesszionalizációk különböző felekezeti kultúrákat alakítottak ki, s a magyar történelem vallási keretezettségű évszázadaiban ezek a felekezeti kultúrák identitásképző, integráló, a mindennapokat, az életvezetést is strukturáló tényezők voltak.³ Azt is megtapasztaltuk, hogy ezeknek az alakzatoknak régióként eltérő változatai lehettek. Ebben a tekintetben a református egyetemi tanárok esetében a hosszú történeti fejlődés eredményeként létrejött egyházkerületi rendszerből indultunk ki. Először azokkal a professzorokkal foglalkoztunk, akik a Tiszáninneni Református Egyházkerület területéről származtak. Ennek a régiónak a meghatározó szellemi központja a Sárospataki Református Kollégium volt.⁴ Most a Dunántúli Református Egyházkerület területéről származó egyetemi tanárok pályáját dolgozzuk fel. Ennek a régiónak a kisugárzó szellemi központja a Pápai Református Kollégium volt, amelynek történeti fejlődését 1752-ben egy emberöltőre megszakította ugyan a Habsburg abszolutizmus, de mégis képes volt regenerálódni, sőt a kerület anyaiskolájává válva virágkorát élte.⁵ A továbbiakban először áttekintjük Balogh Jenő életútjának szakaszait, jelentősebb állomásait, majd pedig bemutatjuk a professzor személyes adatait.

Életút

Balogh Jenő mindkét ágon református nemesi kisbirtokos családból származott. Anyai ágon a nagyapja, apai ágon az apja volt a família első tanult embere. Apja hites ügyvéd, a pápai kollégium neveltje, Deák Ferenc titkára, aki közlegényből a főhadnagysáig

³ KOVÁCS I. Gábor (2019): Felekezeti-művelődési alakzatok és a magyarországi polgári korszak (1848–1944) tudáselitje, In: *Magyar Tudomány*. 180. 6. 804–812.

⁴ KOVÁCS I. Gábor (2016): Sárospatak erőterében. A tiszáninneni származású egyetemi tanárok életrajzi adattára és életútleírása, In: Uő (szerk.): *Magyarországi egyetemi tanárok életrajzi adattára 1848–1944. III. Református egyetemi tanárok*. Budapest, ELTE Eötvös kiadó.

⁵ KÖBLÖS József – HUDI József (2006): A Pápai Református Kollégium szervezete és működése a XVI–XIX. században. Bevezető tanulmány, In: Köblös József (szerk.): *A Pápai Református Kollégium diákjai 1585–1861*. Pápai Református Gyűjtemények, Pápa. 7–117.

jutva vett részt a szabadságharc sok nehéz csatájában. Később magas birtokigazgatási pozíciókba kerülve jelentős vagyont is szerzett. Balogh Jenő 1920-ban kelt, az akadémia számára írott önéletrajzában így ír arról a szellemi környezetről, amely gyermekkorától fogva hatással volt rá:

„A környezet, amelyben gyermekkorom eltelt – (főleg a szülői ház, kisebb részben Veszprém, Zala és Győr vármegyék intelligens középosztálya) – életfelfogásával, szokásaival elhatározólag folyt be egész világnézetemnek és jövő munkásságomnak, életmódomnak kialakulására. Jellemző vonásai voltak: erős magyar nemzeti érzés, amelyet az 1849-től 1866-ig átélt nehéz esztendők még megedzettek. Családi körben és közeli ismerősöknél puritán keresztény világfelfogás; visszavonulás minden nagyobb társaságtól; csendes családi élet. Szakadatlan munka vagy komoly foglalkozás. Kötelességérzet, életmód és a könyveknek nagy szeretete tekintetében boldogult jó édes atyám volt utol nem ért mintaképem.”

Az elemi iskola tárgyait devecseri otthonukban tanulta. A gimnázium első két osztályát nyolc éves korától mint magántanuló végezte a pápai református kollégiumban. Szüleivel 1874-ben költözött Győrbe, ahol a gimnáziumot a bencésekénél, a jogot pedig a királyi jogakadémián végezte.⁶ Budapesti tanulmányai után bírósági szolgálatba lépett (1884. június).

1885 októberétől a következő év júniusáig állami ösztöndíjjal a berlini egyetemen tanult. A Budapesti Ítéletábrán, a Főügyészségen volt segédfogalmazó, majd 1887-től fogalmazó lett. 1888-ban a Budapesti Tudományegyetemen habilitált, a büntetőjog és a bűnvádi eljárásjog magántanára lett. 1888-1889-ben, a szintén pápai diák Kozma Sándor, a modern államügyészséget 1872-ben megszervező főügyész mellett volt fogalmazó. A 25 éves főállamügyészségi fogalmazót, egyetemi magántanárt 1889-ben ajánlották először az MTA levelező tagjává. Az ajánló, a komáromi születésű Tóth Lőrinc (1814–1903) kúriai tanácselnök, aki 1836 óta volt akadémikus, Baloghot mint kitűnő büntetőjogi monográfiák szerzőjét méltatta, akiből a jogirodalom mezején „igen hasznos, termékeny, mélyítéletű, világos és correct előadású munkást várhatni”.⁷

⁶ Akadémiai Levéltár I. fondcsoport, K 1230:10. *Akadémikusok életrajzi adatai.*

⁷ Balogh Jenő k. főállamügyész. fogalmazót levelező tagul ajánlja Tóth Lőrinc rendes tag, *A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője* 1889. 23. évf. 3. szám, 91.

Ekkor még nem választották meg, de ebben az évben az Igazságügyminisztériumba került mint miniszteri titkár, majd 1891-től szolgálatátelre beosztott királyi alügyészként a Törvényelőkészítő Osztályra. Ő készítette elő a bűnvádi perrendtartás 1896-os kodifikálását. 1897-től királyi táblai bírói minőségben szolgált. Részt vett a választási bíráskodásról szóló javaslat szerkesztésében. Kezdeményezője, közreműködője volt ekkor s a későbbiekben több fontos büntetőjogi törvény megalkotásának: fiatalkorúak büntetőjoga, a büntetés feltételes felfüggesztése, börtönügyi igazgatási reformok, próbára bocsátás. A Budapesti Tudományegyetem Büntetőjogi Tanszékére 1899-ben meghirdetett pályázaton harmadmagával vett részt. A kar első helyen őt jelölte, a király pedig 1900. január 31-én ki is nevezte.⁸ 1901-ben egyetemi professzortársának, Fayer Lászlónak (1842–1900) az ajánlásával lett az MTA levelező tagja. Fayer professzor sorra vette és méltatta fontosabb munkáit, amelyek közül legbecsesebbnek nevezte a Balogh-, Illés-, Vargha-féle, a bűnvádi eljárásokkal foglalkozó kommentárba írott dolgozatait. Megállapította, hogy „A maga elé tűzött feladatokat nagy tudományos apparátussal és elmével oldja meg.” Megemlítette, hogy jelenleg a magyar bűnvádi eljárási jog rendszeres kézikönyvén dolgozik.⁹ Ez utóbbi könyv 1901-ben meg is jelent. Az 1903–1904-es tanévre a jogi kar dékánjává választották. Német és francia lapokban számos tanulmánya jelent meg. Tevékenyen működött a nemzetközi büntetőjogi egyesület magyarországi csoportjában. Vezető szerepet játszott a magyarországi patronage egyesületek szervezésében.

1910 márciusában még elhárította, októberben azonban elfogadta Zichy János kultuszminiszter felkérését, s elvállalta a VKM politikai államtitkári tisztét (1910.

⁸ A pályázatnál harmadik helyen jelölték a hat évvel fiatalabb Finkey Ferencet (1870–1949), a sárospataki református jogakadémia tanárát, aki aztán 1912-ben Kolozsváron lett a büntető perjog professzora. 1915-ben pedig az akkor induló pozsonyi jogi karon a büntetőjog, majd 1921-ben a Szegedre menekült Ferenc József Tudományegyetemen a büntetőjog és büntető eljárásjog egyetemi tanára. A sárospataki származású szintén református Finkey szemlélete a fiatalkorúak büntetőjogával, a börtönüggyel s általában a büntetőjogi eljárásokkal kapcsolatban sok tekintetben hasonlított Balogh Jenő nézeteihez, reformelképzeléseihez. Finkeyt 1908-ban Balogh Jenő ajánlásával választották meg az MTA levelező tagjává. Kovács (2016), 150–154.; Szintén a hasonlóságot hangsúlyozza: Domokos Andrea (2020): Református jogtudósok a bűnelkövetők neveléséről, valláserkölcsei tanításáról, In: Madai Sándor – Pallagi Anikó – Polt Péter (szerk): *Sic itur ad astra. Ünnepi kötet a 70 éves Blahó Béla tiszteletére*. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó. 141–149.

⁹ Akadémiai tagajánlások, 1901. 12–13.

november 28. – 1913. jan. 3.) abban a reményben, hogy megvalósíthatja elképzeléseit az egyetemek reformjáról. (Ugyanakkor biztosították államtitkári állásától történő megválása esetére az egyetemi tanári állásba való visszalépés jogát.) Államtitkári eskütétele, beiktatása 1910. december 1-én volt. Székfoglaló beszédét azzal a gondolattal indította, hogy a nemzet felvirágzásának legfontosabb tényezője a magyar közoktatás és közművelődés fejlesztése. Konkrét tervei közül elsőként a polgári iskolák reformját említette, hogy a fiatalság a gazdasági pályákhoz is kedvet kapjon. Célul tűzte ki a jogi oktatás reformját s az egyetemek számának szaporítását. 1911 októberében jogi és államtudományi továbbképző tanfolyamot szervezett, ami olyan sikeres lett, hogy a tanfolyamot állandósították.¹⁰ A büntető perrendtartás tantárgyának kimunkálásáért már egyetemi tanárként is sokat tett: 1906-ban megjelent *A büntető perjog tankönyve* című munkája. Államtitkárként 1911-ben adatta ki azt a VKM rendeletet, amely az ország egyetemeinek jogi karain és a jogakadémiákon főkéllégiummá tette a büntető eljárásjogot, ami így alapvizsgatárgy is lett.¹¹ Sikerült megvalósítani az egyetemek számának szaporítását is. Balogh Jenőnek jelentős szerepe volt az új tudományegyetemek létrehozásában Debrecenben és Pozsonyban (1912). Sok egyeztető tárgyalást maga folytatott például a Debreceni Református Kollégiummal, a Tiszántúli Református Egyházkerülettel és Debrecen város vezetőivel. Decemberben a marosújvári kerületben (Alsó-Fehér m.) pótválasztáson munkapárti programmal országgyűlési képviselővé választották (1910. december 8. – 1918. november). 1912-ben Wlassics Gyula ajánlotta az MTA rendes tagjának. Méltatta büntetőjog-irodalmi és törvényelőkészítő működése mellett tanári és akadémiai tevékenységét is. Kiemelte, hogy „A büntetőjogtudománynak ama művelői közé tartozik, kik nemcsak a büntetőjog dogmatikai kifejtésével foglalkoznak, de a kriminálpolitikai és kriminológiai kérdések bűvárlatát is a büntetőjogtudomány feladatának tekintik.” Hangsúlyozta, hogy Balogh Jenő „A büntetendő cselekményt és minden eszközt, mellyel az ellen küzdünk antropológiai és szociológiai szempontból éppúgy elmélyedéssel vizsgálja mint jogi szempontból.” Újabb munkái közül a következőket emelte ki mint legfontosabbakat: a társszerzőkkel írt *Bűnvádi perrendtartás magyarázata I–IV.* (1897–1900); *A büntetőperjog tankönyve* (1906); az Olcsó könyvtárban megjelent *Nyomor és a büntettek* (1908);

¹⁰ BÓDINÉ BELIZNAI Kinga (2016): Balogh Jenő életpályája (1864–1953), In: *Jogtörténeti Szemle.* 2016/1. 1–8.

¹¹ STIPTA István (2016): Balogh Jenő és a büntető perjog, In: *Jogtörténeti Szemle.* 2016/1. 31–40.

Fiatalkorúak és a büntetőjog (1909). Említést tett német és francia nyelven megjelent munkáiról, külföldi elismertségéről és szerkesztői tevékenységéről is.¹² Balogh mint rendes tag az akadémiai székfoglalóját 1913 januárjában tartotta meg *A kriminológia hatása a büntetőintézkedésre* címmel.

Lukács László kormányában igazságügyminiszter lett (1913. január 4.), s ezt a tisztelet Tisza István miniszterelnök lemondásáig betöltötte (1917. június 15.). Tisza legszűkebb bizalmas köréhez tartozott. Kinevezése után az igazságügyminisztérium vezetőivel, tisztviselőivel találkozva ezt mondta: „Igen nagy hálával tartozom a Gondviselésnek... hogy... közel három évtizedre terjedő közszolgálat alatt kegyelmével megtartotta munkakedvemem, munkabírásomat.” Felsorolta, hogy a törvényszerkesztés és az igazságügyi közigazgatás terén milyen nagy feladatok sora vár rá. Kifejezte, hogy a legközvetlenebb személyes közreműködéssel óhajt foglalkozni a büntetőtörvénykönyv előkészítésével és a büntető-igazságügyi adminisztráció minden apró részletével. Tervezte a büntetőtörvénykönyv teljes revízióját, a fiatalkorúak ügyeiben a jogszabályok átalakítását. Utóbbi kérdéssel, a fiatalkorúak védelmével kapcsolatban hangsúlyozta, hogy az nemcsak humanitárius, de jelentős szociálpolitikai és nemzeti feladat is. Kijelentette, hogy a törvényszerkesztéssel és az igazságügyi hatóságok vezetésével arra fog törekedni, hogy a hatóságok, bíróságok működése, a jogegyenlőség, a jogok demokratikus kiterjesztésének korszakában minden polgár javát szolgálja nemzeti és felekezeti különbség nélkül. Terveiből sok mindent sikerült megvalósítania. Miniszterségéhez köthető a fiatalkorúakkal kapcsolatos büntetőjogszabályok reformja, a fiatalkorúak büntetőbíróságának létrehozása és a patronázsmozgalom támogatása. Megsokszorozta a javítóintézeti helyek számát, és országosan háttérrel biztosított a reszocializáló társadalmi tevékenységnek. 1909-ben saját jövedelméből Dunaalmáson szeretetházat létesített, amely később a református egyházé lett. Balogh Jenő pályája elején a klasszikus büntetőjogi iskolát támogatta. A gyakorlati problémákkal szembesülve azonban eltávolodott a tisztán dogmatikus iránytól, s a reformeszmék előharcosává vált. Ezekért küzdött a sokszor erős támadások ellenére is.¹³ Az ő nevéhez fűződik a háborút megelőző s a háború idejére vonatkozó büntetőjogi törvényalkotások jelentős része. Ő alkotta meg a királyság védelméről szóló törvényt, az 1914. évi sajtótörvényt, s ő volt az, aki büntetőjogi rendelkezéseket magyar törvényekben először ruházott fel visszaható erővel. Minisztersége

¹² Akadémiai tagajánlások, 1912. 13–14.

¹³ BÓDINÉ BELIZNAI (2016), 4–5.

megszűnte után elhárította Apponyi Albert miniszter ajánlatát az újabb egyetemi tanári kinevezésre, s képviselőként Tisza István haláláig kitartott mellette. Tisza közvetlen munkatársai közül szinte az egyetlen volt, aki a felszított indulatok ellenére bátran el merete kíséрни a meggyilkolt politikust a geszti sírboltig. Az Akadémia 1920. május 9-i ünnepélyes közgyűlésén ő méltatta Tisza emlékét: *Tisza István tiszteleti tag emlékezete*. Később akadémiai főtitkárként fontosnak tartotta Tisza István politikai hagyatékának az ápolását is. Ő bízta meg a debreceni Tisza István Tudományegyetem jogászprofesszorát, Kun Józsefet (1875–1946) Tisza István képviselőházi beszédeinek összegyűjtésével s magyarázó jegyzetekkel együtt sajtó alá rendezésével.¹⁴ 1934-ben Tisza István parlament melletti emlékművének a felavatása alkalmából a *Budapesti Szemlé*ben írt hosszabb emlékezést, amely külön is megjelent.

Minisztersége után Balogh Jenő történelmi tanulmányokkal foglalkozott, illetve 1918–19-ben három féléven át orvostanhallgató volt, a bűnügyi embertannal összefüggő kérdéseket tanulmányozta. Moravcsik Ernő (1858–1924) és Schaffer Károly (1864–1939) professzorok előadásait hallgatta az elme- és idegbetegségekről. 1919. április 6-án a tanácsköztársaság szervei letartóztatták, vád alá helyezték a háború előkészítése és a hadseregszállítók üldözése miatt. Május 27-ig a gyűjtőfogház magánzárkájában volt, amikor indoklás nélkül szabadlábra helyezték. A június 24-i ellenforradalmi puccskísérlet után több politikussal együtt túszként őrizték. A forradalmak után végképp visszavonult a politikai élettől, s minden energiáját az MTA és a református egyház szolgálatának szentelte. 1920. december 20-án egyhangúlag választották meg az MTA főtitkárának. A választásnál figyelembe vették államigazgatási jártasságát s kiterjedt sokoldalú kapcsolatrendszerét. Biztosítania kellett a megrendült anyagi helyzetű Akadémia működőképességét, hiszen az inflációval elveszett az értékpapírokban fekvő vagyon. 1923-tól sikerült jelentős államsegélyhez jutni. 1928-ban pedig megörökölték a Vigyázó Sándor-féle jelentős hagyatékot. Balogh Jenőnek sziszifuszi munkával sikerült tisztázni a hagyaték körüli nehezen kibogozható jogi ügyeket s a vagyon helyzetét stabilizálni, felhasználhatóvá tenni a tudományos kutatások támogatására is. Gondoskodott az Akadémia javára

¹⁴ KOVÁCS (2016), 218–220. Kun József 1937-ig az I–IV. kötetekben Balogh Jenő és az Akadémia segítségével ki is adta Gróf Tisza István képviselőházi beszédeit. Sőt összegyűjtötte és rendezte a Tisza haláláig elhangzott további beszédeit is. A ki nem adott kéziratok a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárába kerültek. Az V. és a VI. kötet Illés Gábor és Maruzsa Zoltán szerkesztésében 2011-ben jelent meg.

folytatott gyűjtésekről s az alapítványok jó működéséről is. A főtítkár emellett lankadatlan szorgalommal végezte a jelentéktelennek látszó, valójában nagyon is fontos apró ügyeket. Szervezte a nagygyűlést, az összes üléseket és az igazgatósági üléseket. Vitte ezeknek jegyzőkönyveit, kézben tartotta az Akadémia levelezését, írta az éves jelentéseket, szerkesztette az *Akadémiai Értesítőt*, az MTA *Emlékbeszédek* sorozatát, s gondja volta könyvkiadásra is. Megszervezte a centenáriumi ünnepeket. Az ünnepi ülés 1925. november 3-án volt, azon a napon, amelyen 1825-ben Széchenyi felajánlását megtette. Itt Balogh Jenő fontos előadást is tartott az Akadémia történetéről. Egyébként igyekezett a legtöbb tudományterület helyzetét követni, s ahol lehetősége volt, ott segíteni. Többek között támogatta a népzenei kutatásokat is. Bartók Bélának munkaszobát biztosított az Akadémia épületében, s biztosította a munkafeltételeket. Amikor 1922-ben megalakult a Nemzetek Szövetsége Szellemi Együtműködés Nemzetközi Bizottság, az Akadémia nevében vállalta az együtműködést, s ő lett a Magyar Nemzeti Bizottság előadója. A megfeszített munka mellett ugyanakkor a főtítkári fizetést (évi 6000 pengő) soha nem vette fel, s a szolgálati lakás rezsijét is maga fizette.¹⁵ Az Akadémia 1926-ban felsőházi tagjává választotta, de ezt elhárította. A Dunántúli Református Egyházkerületnek 1921-től világi vezetője, főgondnoka, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának világi alelnöke (1921–), majd elnöke (1928–1951) volt. Darányi Ignác 1927. évi halála után ő lett egyházának harmadik, rangban legidősebb egyházkerületi főgondnoka, s mint ilyen kapott 1928-ban meghívást a felsőházba (1928–1944). Itt főleg népjóléti, szociális, közoktatási és külügyi kérdések tárgyalásában vett részt. Egyházi vezetőként számos bizottság tagja, elnöke volt. 1929-ben a Debreceni Tudományegyetem létrehozását támogató érdemeiért az egyetem tb. doktorává avatta.¹⁶ Az előterjesztés hangsúlyozta, hogy „Balogh Jenőnek minden szavában és tettében az a lankadást nem ismerő munkaszeretet, azok a magas ideálok szólnak felénk, melyek a múlt század fénykorának, a magyar reformkornak politikusait, íróit és költőit hevítették.”¹⁷ 1935-ben lemondott az akadémiai főtítkárságról, s szüleitől örökölt, de gyermekei nevéen levő bonyi birtokára vonult vissza.

¹⁵ KÓNYA Sándor (1990): Balogh Jenő, az Akadémia főtítkára, In: *Magyar Tudomány*. 1990/9. 1103–1112.

¹⁶ MNL OL K 636 Egyetemek, főiskolák és tudományos intézetek 1919–1945, 1934 – 2–221–68.

¹⁷ MNL OL K 636 Egyetemek, főiskolák és tudományos intézetek 1919–1945, 1929–410–51.

1937-ben a II. osztály részéről tiszteleti tagságra javasolta négy tiszteleti, egy igazgató és három rendes tag. Az ajánlást fogalmazó Hegedüs Lóránt kiemelte, hogy az Akadémia hagyományai szerint a tiszteleti tagságot háromféle érdem jutalmazásul szokták juttatni: „kiváló tudományos működés, avagy államférfiúi tevékenység, vagy az Akadémia körül szerzett különleges érdem”. Mint írta, „abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy doktor Balogh Jenő tagtársunkban mind a három a legteljesebb mértékben egyesülve van”.¹⁸ 1938. október 4-én a Szegedi Tudományegyetem avatta a jogtudományok honoris causa doktorává. A felterjesztés indokai között megemlítették azt is, hogy „magánkönyvtárának jelentős részét a szegedi egyetemi szemináriumi könyvtárnak adományozta”.¹⁹ Tagja volt az Országos Magyar Gyűjteményegyetem Tanácsának, majd ennek átszervezése után a Magyar Nemzeti Múzeum Tanácsának is szakértő tagja lett. Elnöke volt a Szerzői Jogi Állandó Szakértő Bizottságnak. Főrendiházi tagként a zsidótörvények ellen szavazott, s fel is szólalt ellenük. Az MTA 1949-es átszervezésekor tanácskozó taggá minősítették vissza. Református főgondnoki tiszttét haláláig ellátta. 1948. október 7-én egyházi részről a zsinat világi elnökéként Révész Imre püspök mellett ő írta alá a Magyarországi Református Egyház és a magyar kormány közti egyezségeket. Igazságügyminiszteri nyugdíját a nyugdíjakat B-listázó bizottság elvette. Mint a Konvent volt világi elnöke a Református Lelkészi Nyugdíjintézetnél kapott nyugdíjat. A Farkasréti temetőben vettek tőle búcsút, majd végakarátának megfelelően a Győr megyei Bónyrétegalapon, a családi sírhelyen helyezték örök nyugalomra Pöör József bőnyi lelkipásztor szolgálatával. Balogh Jenő, aki családi körben sajátította el a szolgáló lelkületet, a kötelességteljesítő protestáns etikát, haláláig hűséges volt hitéhez, egyházához és nemzetéhez. A Magyar gondolkodók sorozatában Tökéczki László azt írta róla, hogy „Balogh Jenő klasszikusan művelt polgárember volt, a hívő keresztyén és a színvonalas szakember szintézise”.²⁰ Olyan polgárember volt, aki a változó világban is őrizni tudta a 19. század fénykorának nemzeti ideáljait.

Balogh Jenőt a magyar jogásztársadalom mindig nagyra becsülte. Már ötvenedik születésnapjára 18 kartársa, illetve tanítványa ünnepi tudományos kötetet állított össze, amelyben lényegében mint a legnagyobb élő kodifikátort ünnepelték. A jogtudósok java a

¹⁸ Akadémiai tagajánlások, 1937. 7.

¹⁹ MNL OL K 636 Egyetemek, főiskolák és tudományos intézetek 1919–1945, 1937 –41– 30.

²⁰ TÖKÉCZKI László (2002): Balogh Jenő (1864–1953), In: Uő: *Történelmi arcképek. Politikai portrék a dualizmus korából*. Budapest, XX. Század Intézet. 24–27.

Kádár-korszak hallgatása idején is tisztában volt jelentőségével. 1988-ban pedig Kónyáné Kutrucz Katalin már olyan emlékkötetet szerkesztett, amelyben válogatást is közölt Balogh Jenő tudományos munkáiból.²¹ 2009-ben Estók József a *Börtönügyi Szemlében* Balognak nem csupán a börtönüggyel kapcsolatos tevékenységét tekintette át, hanem röviden összefoglalta a bűnügyi tudományok fejlődésében játszott kiemelkedő szerepét is. Hangsúlyozta, hogy tudományos munkáiban nagy jelentőséget tulajdonított a fiatalok esetében a prevenciónak, s a hangsúlyt a megtorlás helyett a züllés és a bűncselekmények okainak feltárására, elhárítására helyezte.²² 2015-ben Mezey Barna jogtörténész magvas előszavával az ELTE Magyar Állam- és Jogtörténeti Tanszékének kiadványaként az *Állam- és Jogtörténeti Bibliográfiák* sorozatában megjelentették Balogh Jenő szakirodalmi munkásságának jegyzékét.²³ 2016-ban a Jogtörténeti Tanszék tudományos konferencián emlékezett Balogh Jenő személyére és életművére. Az előadások többsége megjelent a *Jogtörténeti Szemlében* is. Kerezsi Klára azt hangsúlyozta, hogy a századfordulón paradigmaváltás kényszere mutatkozott meg abban a tekintetben, hogy a bűneseteket nemcsak jogi, hanem társadalmi és orvostudományi szempontból is meg kell vizsgálni, s Balogh Jenő ebben a helyzetben kriminológiai gondolkodóként, büntetőjogászként és jogalkotóként egyaránt maradandót alkotott.²⁴ A reformok egyik elméleti kiindulópontja a bűnelkövetők osztályozása, az individualizáció, az egyéniesítés volt: megrögzött büntetettek, bűnismétlők, visszaesők, alkalmi bűnözők, javítható, nevelhető fiatalok. Mezey Barna azt írja, hogy a kategorizálás tette lehetővé a válaszok közötti differenciálást, az új intézmények bevezetését: próbára bocsátás, dorgálás, javítónevelés, dologház, a büntetés feltételes felfüggesztése, rövid tartamú szabadságvesztés, fiatalok esetében a megtorlás helyett a bűncselekmények okainak feltárása, a preventív gyerekvédelem, nevelés, mentés, megelőzés, pártfogó felügyelet, patronázs. Mezey professzor mindezt így summázta:

²¹ KÓNYÁNÉ KUTRUCZ Katalin (1988): *Balogh Jenő emlékkötet*. Budapest.

²² ESTÓK József (2009): A magyar börtönügy arcképcsarnoka, Balogh Jenő (1864–1953), In: *Börtönügyi Szemle*. 28. 3. 123–126.

²³ LOSONCZI Eszter (összeáll.) (2015): Balogh Jenő szakirodalmi munkássága, In: *Állam- és Jogtörténeti Bibliográfiák* 16. Budapest, ELTE Magyar Állam- és Jogtörténeti Tanszék.

²⁴ KEREZSI Klára (2016): Kriminálpolitika akkor és ma, In: *Jogtörténeti Szemle*. 2016/1. 16–23.

„Balogh Jenőt a körülmények szerencsés összejárása mellett imponáló tudományos tevékenysége, praxis iránti érzékenysége valamint társadalmi érzékenysége kétségkívül a legalkalmasabbak közé emelte a nagy kihívások kezelésében, a reformválaszok összefoglalásában... használta a büntető statisztikát... értekezett a fiatalkorúak pszichológiájáról, a nyomor és a kriminalitás kölcsönhatásáról, a társadalmi környezet befolyásáról, a szociális tényezők meghatározó voltáról. Mindezt tapasztalati jogszabályok közé illesztette, s mint igazságügyminiszter alapjaiban változtatta meg a magyar büntetőjogot.”²⁵

Balogh Jenő tudományos munkásságával, jogalkotói, politikai és akadémiai szerepével többen érdemben foglalkoztak. Nem mondhatjuk el ugyanezt egyházvezetői működéséről. Pedig több mint három évtizedig volt főgondnok a Dunántúli Református Egyházkerületben, 23 évig a Magyarországi Református Egyház Zsinatának világi elnöke, s évtizedekig az Egyetemes Konventnek is elnöke. Nehéz időkben, 1945, sőt 1948 után is haláláig vezető szerepet töltött be a Magyarországi Református Egyházban. Zoványi Jenő *Magyarországi Protestáns Egyháztörténeti Lexikonjának* 1977-es 3., javított és bővített kiadásából is hiányzik a neve, mint ahogy egyébként a 20. század első felének többi református főgondnokáé is (Tisza István kivételével). Jó lenne, ha a református egyháztörténeszek új nemzedéke friss szemlélettel, érdemben áttekintené, feldolgozná Balogh Jenő több évtizedes egyházvezetői szolgálatát is. Esetleg különös figyelemmel arra, hogy miként alakult a 20. század első felében a Magyarországi Református Egyházban a felső szintű világi tisztségviselők szerepe.

Személyes adatok

Balogh Jenő, jogász (Devecser, Veszprém vármegye, 1864. május 14. – Budapest, 1953. február 15.; Bőnyrétalapon [Győr vármegye] nyugszik a családi sírhelyen.)

²⁵ MEZEY BARNA (2016b): A dologházi törvény, In: *Jogtörténeti Szemle*. 2016/1. 26.; MEZEY BARNA (2016a): Előszó, In: Losonczi Eszter: *Balogh Jenő szakirodalmi munkássága*. Budapest. 3–6.; STIPTA (2016), 31–40.

Vallása: református;

Középiskola: 1872–1874: Pápai Református Főgimnázium, I–II. osztály, magántanuló;
1874–1880: Győri Római Katolikus (bencés) Főgimnázium, III–VIII. osztály;
érettségi ugyanott: 1880. május;

Felsőfokú tanulmányok Magyarországon: győri jogakadémia, 1880. szeptember–1883.
június; Budapesti Tudományegyetem, Jogi Kar, 1883–84;

Külföldi tanulmányok, ösztöndíjak: Berlini Tudományegyetem, jog, 1885. október–1886.
június;

Oklevél: Budapesti Tudományegyetem, Jogi Kar, jogi doktor, 1885. április; ugyanott
államtudományok doktora, 1885. június;

Nyelvismeret: német, francia, angol, latin;

Tudományos fokozatok: Budapesti Tudományegyetem, Jogi Kar, 1888, büntetőjog és
büntető eljárás magántanára;

Nyilvános rendes egyetemi tanár: Budapesti Tudományegyetem, Jogi Kar, 1900. január
31., anyagi és alaki büntetőjog;

Egyetemi tisztségek: Budapesti Tudományegyetem, Jogi Kar, dékán, 1903–1904;

MTA tagság: levelező tag 1901. május 10., rendes tag 1912. május 2., igazgatói tag 1936.
június 3-tól 1945. április 26., tiszteleti tag, 1937. április 29., tanácskozó tag 1949.
október 31., tiszteleti tagsága visszaállítva 1989. május 9.; főtítká (1920. december
20.–1935. november 7.), másodelnök (1940. április 26.–1943. május 14.);

Díszdoktor: debreceni tudományegyetemen a bölcsészettudományok honoris causa
doktora (1929. június 11.); Szegedi Tudományegyetemen a jogtudományok honoris
causa doktora (1938. október 4.);

Tudományos, művészeti társulat, egyesület: a Magyar Jogászegylet titkára (1889–),
igazgatói választmány tagja (1900–), majd tiszteleti tagja (1930–); a Magyar
Társadalomtudományi Társaság igazgatói választmányának tagja (1904–1905); a
Magyar Filozófiai Társaság igazgatói választmányának tagja (1908–); Magyar
Pedagógiai Társaság (1922–), Budapesti Philológiai Társaság (1936–) tagja; a
Magyar Statisztikai Társaság rendes tagja (1928–); Tisza István Tudományos
Társaság (1921–), Magyar Néprajzi Társaság (1933–), nagykőrösi Arany János
Társaság (1933–), a Magyar Nyelvtudományi Társaság (1938–) tiszteleti tagja;

Külföldi és nemzetközi tudományos társaságok.: a Union Internationale du Droit penal
Magyar Csoportjának tagja (1907-től), alelnöke (1909-től); a Nemzetek Szövetsége
Szellemi Együtműködés Nemzetközi Bizottsága Magyar Nemzeti Bizottságának
előadója (1922-től);

- Szerkesztőségi tagság: Jogi Értekezések I–XI. füzet (1902–1904); Büntetőjogi Döntvénytár (1907. jan. 1.–); Akadémiai Értesítő (1920–1935); MTA Emlékbeszédék (1920–1935) szerkesztője;
- Közéleti társaság, szerep: Demokrácia Szabadkőműves Páholy (1894); Budapesti Egyetemi Gyorsíró Egylet tiszteletbeli tagja (1903–); Országos Protestáns Patronage Egyesület dunaalmási Kerkapoly-Bodor Szeretetháza: az intézőbizottság tagja (1913–); a győri Kisfaludy Kör tagja (1928);
- Egyházi tisztségek, egyházas szervezetek: Budapest-Kálvin téri ref. gyülekezet presbitere (1912–1931); a győri ref. egyházközség tiszteletbeli főgondnoka (1915. október-től); a Dunántúli Református Egyházkerület tanácsbírája (1913 augusztusától), világi főjegyzője (1916 októberétől), főgondnoka (1921. április 31.–1953); az egyházkerület több bizottságának tagja, elnöke (Intéző, Pénzügyi, Főiskolai jubileumrendező, Tanárválasztó Bizottság, Egyházkerületi Tanács, Időszaki Bíróság); a Magyarországi Református Egyház Zsinatának világi alelnöke (1921–), elnöke (1928–1951), 1951-től haláláig újra alelnöke; a Szociálisügyi Bizottság tagja, a Tudományügyi- és az Egyeztető Bizottság elnöke (1921–); a Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventjének hivatalból tagja (1921–), világi elnöke (1931–); az Egyetemes Konventi rendes és rendkívüli bíróság tagja (1921–), elnöke (1935–); a konvent Iskolaügyi, Külügyi, Misszióügyi, Tankönyv- és Közös Protestáns Bizottságának tagja (1921–), az Énekeskönyvi, Külügyi, Misszióügyi, Szanáló, Tankönyv- és Sajtóügyi Biz. elnöke (1935–); a Protestáns Irodalmi Társaság választmányi tagja;
- Állami testületek, tanácsok: a Magyar Gyűjteményegyetem tanácsának, majd a Magyar Nemzeti Múzeum tanácsának szakértő tagja; a Szerzői Jogi állandó szakértő bizottság tagja (1921–1932, 1939–1945), elnöke (1933–1939); az Országos Természettudományi Tanács tagja (1930–);
- Politikai szerep: a Vallás- és Közoktatási Minisztérium politikai államtitkára (1910. november 28. – 1913. jan. 3.); a Nemzeti Munkapárt programjával a marosújvári kerület (Alsó-Fehér megye) országgyűlési képviselője (1910. december 8. – 1918. november); igazságügyminiszter (1913. január 4. – 1917. június 15.); a Felsőház tagja mint református egyházkerületi főgondnok (1927–1944);
- Kitüntetések: III. osztályú Vaskorona-rend (1900); udvari tanácsos (1910); valóságos belső titkos tanácsos (1913. december 31.); I. osztályú Vaskorona-rend (1916, a Tisza-kormány működésének harmadik évfordulóján); a Legfelső Teljes Elismerés (1916. december 30., a koronázási ünnepség előkészítése körül szerzett érdemeiért);

a Lipót-rend nagykeresztése (1918); I. osztályú Magyar Érdemkereszt (1925); Signum Laudis, Magyar Királyi Nagy Aranyérem a Pápai Református Főiskola 400 éves jubileuma alkalmából a főiskola érdekében kifejtett tevékenységéért (1931); a finn Fehér Rózsa-rend tiszti keresztjének tulajdonosa; Devecser, Kraszna, Liptószentmiklós, Marosvásárhely és Sepsiszentgyörgy városok díszpolgára; Győr, Moson és Pozsony vármegyék törvényhatóságának örökös tagja; Jövedelem, vagyon, gazdasági érdekelttség: az atyjától örökölt 628 katasztrális holdas birtok 1925-ben már egyenlő arányban gyermekei, Balogh Gábor, Balogh Erzsébet és Balogh Ferenc nevén volt.

Források:

Akadémiai Levéltár I. fondcsoport, K 1230:10. *Akadémikusok életrajzi adatai.*

Akadémiai tagajánlások, 1901. 12–13.

Akadémiai tagajánlások, 1912. 13–14.

Akadémiai tagajánlások, 1937. 7.

Anyakönyvi adatok: FamilySearch.org.

BONA Gábor: *Az 1848–49-es szabadságharc tisztikara*. Online:

[https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Bona-bona-tabornokok-torzstisztek-1/szadosok-az-184849-evi-szabadsagharcban-96F2/;](https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Bona-bona-tabornokok-torzstisztek-1/szadosok-az-184849-evi-szabadsagharcban-96F2/)

<https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Bona-bona-tabornokok-torzstisztek-1/hadnagyok-es-fohadnagyok-az-184849-evi-szabadsagharcban-2/>

Gyászjelentések: OSZK Gyászjelentés-gyűjteménye. Elérhető:

<https://dspace.oszk.hu/handle/20.500.12346/663648>.

MNL OL K 20 Király Személye Körüli Minisztérium, Elnöki. 1914 – 17; 1916 – 955; 1917 – 63.

MNL OL Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, K 636 Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium Levéltára, Egyetemi ügyosztály, Egyetemek, főiskolák és tudományos intézetek 1919–1945. 1929 – 410–51; 1934 – 2-22168; 1937 –41– 30.

Felhasznált irodalom:

BÓDINÉ BELIZNAI Kinga (2016): Balogh Jenő életpályája (1864–1953), In: *Jogtörténeti Szemle*. 2016/1. 1–8.

- DOMOKOS Andrea (2020): Református jogtudósok a bűnelkövetők neveléséről, valláserkölcsei tanításáról, In: Madai Sándor – Pallagi Anikó – Polt Péter (szerk.): *Sic itur ad astra. Ünnepi kötet a 70. éves Blahó Béla tiszteletére*. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó. 141–149.
- ESTÓK József (2009): A magyar börtönügy arcképcsarnoka. Balogh Jenő (1864–1953), In: *Börtönügyi Szemle*. 28. 3. 123–126.
- KEREZSI Klára (2016): Kriminálpolitika akkor és ma, In: *Jogtörténeti Szemle*. 2016/1. 16–23.
- KÓNYA Sándor (1990): Balogh Jenő, az Akadémia főtájtára, In: *Magyar Tudomány*. 1990/9. 1103–1112.
- KÓNYÁNÉ KUTRUCZ Katalin (1988): *Balogh Jenő emlékkötet*. Budapest.
- KOVÁCS I. Gábor (2019): Felekezeti-művelődési alakzatok és a magyarországi polgári korszak (1848–1944) tudáselitje, In: *Magyar Tudomány*. 180. 6. 804–812.
- (2016): Sárospatak erőterében. A tiszáninneni származású református egyetemi tanárok életrajzi adattára és életútleírása, In: Uő (szerk.): *Magyarországi egyetemi tanárok életrajzi adattára 1848–1944. III., Református egyetemi tanárok*. Budapest, ELTE Eötvös kiadó.
- KÖBLÖS József (szerk.) (2006): *A pápai református kollégium diákjai 1585–1861*. (A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 9.). Pápa, Pápai Református Gyűjtemények.
- KÖBLÖS József – HUDI József (2006): A Pápai Református Kollégium szervezete és működése a XVI–XIX. században. Bevezető tanulmány, In: Köblös József (szerk.): *A Pápai Református Kollégium diákjai 1585–1861*. Pápai Református Gyűjtemények, Pápa. 7–117.
- KÖBLÖS József – KRÁNITZ Zsolt (szerk.) (2018): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai III/1–2. 1761–1849*. Pápai Református Gyűjtemények, Pápa.
- LOSONCZI Eszter (összeáll.) (2016): Balogh Jenő szakirodalmi munkássága, In: *Állam- és Jogtörténeti Bibliográfiák* 16. Budapest, ELTE Magyar Állam- és Jogtörténeti Tanszék.
- MEZEY Barna (2016a): Előszó, In: Losonczy Eszter: *Balogh Jenő szakirodalmi munkássága*. Budapest. 3–6.
- (2016b): A dologházi törvény, In: *Jogtörténeti Szemle*. 2016/1. 24–30.
- S. LACKOVITS Emőke (1983): A köveskáli felső és alsó református temető XVIII. és XIX. századi sírjelei, In: *Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 16. Veszprém. 287–300.
- STIPTA István (2016): Balogh Jenő és a büntető perjog, In: *Jogtörténeti Szemle*. 2016/1. 31–40.
- TÓTH Lőrinc (1889): Balogh Jenő k. főállamügyész. fogalmazót levelező tagul ajánlja Tóth Lőrinc rendes tag, In: *A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője*. 23. 3. 91.
- TÖKÉCZKI László (2002): Balogh Jenő (1864–1953), In: Uő: *Történelmi arcképek. Politikai portrék a dualizmus korából*. Budapest, XX. Század Intézet. 24–27.

*PŪSÖK Sarolta*¹:

A nők teológiai képzésének első száz éve Kolozsváron²

*Abstract. The First Hundred Years of Women's Theological Education
in Cluj-Napoca*

The initial topic of the study at hand addresses the beginnings. In terms of women's education, one of the positive effects of the Reformation is the insistence on the widespread availability of the Bible, which was inevitably followed by the eradication of illiteracy among women. Following the Reformation, another argument emerged in favour of the importance of educating women in theology: society regarded women as a key role in raising children, so in order to raise their children educated in theology, their ability to do so became a priority.

The second topic addresses the direct preconditions of the theological education of women, especially the changes in the 19th-century school history, which resulted in women's admission to universities and opening up the opportunity for them to obtain degrees in higher education.

¹ Habilitált egyetemi docens, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar; e-mail: sarolta.pusok@ubbcluj.ro.

² Jelen írás egy román nyelvű tanulmánykötetben megjelent anyag kibővített változata. Lásd: PŪSÖK Sarolta (2021): Formarea teologică a femeilor în Biserica Reformată din România, In: But-Căpuşan, Dacian (szerk.): *In honorem Pr. lect. univ. dr. Gheorghe Şanta*. Kolozsvár, Renaşterea. 439–458.



Furthermore, the study presents the past hundred years of women's education in theology in the Protestant educational centres of Cluj-Napoca – from the first enrolment, the first ordained woman minister up to the present time.

Keywords: Reformed women's education, women in theological academic education, women as religion teachers, the ordination of women in the Protestant denominations, women in the Reformed theological education in Cluj-Napoca/Kolozsvár

Felvezető gondolatok

Az alábbi sorok írója nem tartozik sem az egyháztörténet, sem a neveléstörténet kutatóinak táborába, de a személyes érintettség³ jogán túl is szólnak érvek a téma feltárása és megírása mellett. A jelen tanulmány ugyanis része egy átfogóbb kutatásnak, amely a nők egyházi szolgálatának, a nők hivatásszemélyiségének, lelkipásztori identitásának vizsgálatára összpontosít. A történeti kitekintés rendkívül fontos ennek a témakörnek a megválaszolásához; a jelenkor égető kérdéseinek vizsgálatakor nem tanácsos a történeti gyökereket elmetszeni, hiszen a kutató az ok-okozati összefüggések megértésétől fosztaná meg magát. Mivel a címben foglalt kérdésre vonatkozó átfogó közlemény még nem készült el, ezt a kitérőt, visszapillantást a szerző annak reményében teszi, hogy a következő munkái számára kamatozni fog, s talán mások is haszonnal olvassák.

I. A reformáció hatása a nőnevelésre

Az alcím merésznek tűnik, de a témakifejtés csak néhány alapgondolatra, a reformáció nőnevelés terén mutatkozó legszembevetőbb hatásainak a vázolására szorítkozik.

Az ókorban és középkorban a tudás útján a nők számára szinte áthághatatlan torlaszok álltak. A patriarchális társadalmakban, ahogyan például a választott nép körében is, az írás-olvasás művészete a férfiak kiváltságának minősült. Jóllehet Krisztus radikálisan, merészen viszonyul a nőkhöz, de a keresztyénség sokáig nem tudott elvonatkoztatni az

³ A szerző is a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet végzettje (1994), felszentelt lelkipásztor, jelenleg a rendszeres teológiai tárgyak tanára.

ókori patriarchális szemlélettől.⁴ A Máriáról és Mártáról szóló bibliai történetben Mária „az Úr lábához ült”, hogy tanuljon tőle, miközben Márta a felszolgálás körüli teendőkkel törte magát. Jézus sejteti szavaival, hogy a háztartási teendők kevésbé értékesek, ugyanakkor megerősíti Máriát a kor szokása szerint férfiakat megillető cselekedet bevállalásában, azzal, hogy kijelenti: „Márta a jó részt választotta.”⁵ Bármilyen előremutató és bátorító is a bibliai tanítás, a keresztyén nőknek sokat kellett még arra várniuk, hogy tanulhassanak. A középkorban az átlagos nőknek csak a kolostorokban volt hozzáférése a tudományhoz, és a szerzetesnők körében akadtak is különösen művelt nők. A laikusok körében csakis a főnemesi családok leánygyermekéit illette meg a tanulás lehetőségének kiváltsága, de anyagi okokból családjuk gyakran küldte őket is kolostorba.

A nőnevelés kérdésében a reformáció hozott igazi áttörést. A reformáció nagy célkitűzései között szerepelt az írástudatlanság felszámolása, hogy a Szentírás kincseit közelebb vihessék a szélesebb néptömegekhez. Protestáns régiókban szembetűnően gyarapodott az újonnan alapított iskolák száma.⁶ A reformátorok közül Luther Márton a legismertebb a leányok iskoláztatásának szorgalmazása terén. Írásaiban több ízben is felszólítja a városok előljáróit elemi iskolák létesítésére a leánygyermekek részére is. „Bárcsak minden városban lenne leányiskola, ahol a leányok minden nap egy órát hallgatnák az evangéliumot.”⁷ A szélesebb néprétegek képzésének igénye a magyar protestánsok körében is elterjedt. A református egyház a XVII. század közepén már számos középfokú fiúiskolával rendelkezett, ahol a jövődó értelmiségeit képezték, de elemi iskolái már korábban is voltak. Az 1646-os szatmárnémeti nemzeti zsinat végzéseit összefoglaló Gelji Kánonok 97. pontja már arról is rendelkezik, hogy a leányok számára is indítani kell anyanyelven elemi iskolákat, lehetőleg női tanítókkal, hogy a férfiakat ne vonják el a munkájuktól. Ezekben az iskolákban írni és olvasni kell tanulniuk, hogy a hitvallásokat és a bibliai fejezeteket olvashassák, zsolnárokat és más dallamokat tanulhassanak, „valamint

⁴ PUKÁNSZKY Béla (2006): *A nőnevelés évezredei*. Budapest, Gondolat kiadó. 17–19.

⁵ Lukács 10,38–42.

⁶ NAGY Géza (1937): A ref. nő képe a reformációtól napjainkig. In: *Akik kösziklára építettek. Egyháztörténeti dolgozatok*. Kolozsvár. 203–204.

⁷ „Wollte Gott, eine jegliche Stadt hätte auch eine Mädchenschule, darinnen des Tages die Mägdelein eine Stunde das Evangelium hörten.” LUTHER, Martin (1989): An den christlichen Adel deutscher Nation von den christlichen Standes Besserung [1520], In: Hoffmann, Franz (szerk.): *Pädagogik und Reformation von Luther bis Paracelsus*. Berlin, Volk und Wissen. 69.

az egyházi beszédek nagyobb haszonnal hallgatni képesekké legyenek”, azaz tudatos egyháztaggokká válhassanak.⁸ Ilyen iskolákat előbb a nagyobb városokban alapítottak, így 1695 táján Kolozsvárt, valamivel előbb Gyulafehérváron, és a XVIII. század második felében Marosvásárhelyen.⁹ A protestáns egyházak tehát törődtek a nők lelki életének gazdagításával, de az iskoláztatással az elsődleges céljuk mégiscsak a nevelők nevelése volt: „A felnövekvő nemzedékek megfelelő szellemű nevelésének biztosítása a protestantizmus egyik legfontosabb alapértéke. Ennek a letéteményese pedig a családanya. A nő szerepe itt, e ponton rendkívüli mértékben felértékelődik: a gyermekét nevelő édesanya az egész protestáns közösség jövője szempontjából kulcsfontosságú szerepre tesz szert.”¹⁰

II. A leányok iskolai képzése a 19. század második felében

A történetírás ritkán foglalkozik az egyszerű emberek életének leírásával, így a protestáns egyháztörténeti művekben is főként előkelő nők élettörténetével találkozunk. Fejedelemasszonyok, grófnők, nemes asszonyok, lelkészfeleségek egész sorának olvashatunk a kiemelkedő általános műveltségéről és teológiai tudásáról, amely nagyszerű tettekhez vezetett.¹¹ A XIX. század közepéig a nők ezeket a rendkívüli képességeket kizárólag magántanárok által és autodidakta módszerekkel fejleszthették ki önmagukban.

A felsőfokú teológiai tanulmányok lehetősége a nők számára elképzelhetetlen lett volna a XIX. századi iskolaügyi változások nélkül. A Habsburg birodalomban már a század elején komoly lépéseket tettek a nőnevelés előmozdítása érdekében. A közoktatást szabályozó királyi rendeletek közül az 1806-os II. Ratio Educationis szorgalmazza az anyanyelvi oktatás lehetővé tétele mellett a leányiskolák felállítását,¹² és külön fejezetben foglalkozik ezek tananyagával (az utóbbi a protestáns iskolákra nem volt kötelező

⁸ GELEJI KATONA István (1875 [1649]): *Egyházi kánonok*. Fordította: Kiss Áron. Kecskemét, Kiadja a Szatmári Református Egyházmegye. 68.

http://leporollak.hu/egyhtori/magyar/KA_GELEJ.HTM (utolsó letöltés dátuma: 2023. szeptember 19.).

⁹ NAGY (1937), 203.

¹⁰ PUKÁNSZKY (2006), 43.

¹¹ NAGY (1937), 198–203.

¹² PUKÁNSZKY (2006), 123.

érvényű).¹³ A nőnevelés történetében mérföldkönek bizonyul az első tanítónőket képző intézetek megalapítása, hiszen kulcsfontosságú, hogy ki neveli a felnövekvő nemzedéket. Az oktatásszervezők már akkor érzékelték – aminek mára bőséges szakirodalma is lett –, hogy a nevelő személye ugyanolyan lényeges tényező a tanításban, mint a tartalmi kérdések.¹⁴ Az első ilyen intézet Pesten nyitotta meg kapuit 1855-ben az angolkisasszonyok szervezésében, amelyet további intézmények követtek, például 1857-ben Szatmárnémetiben. Az „1868. évi népoktatási törvény” bevezette a monarchia területén a 6–12 év közötti gyerekek számára a tankötelezettséget.¹⁵ A beiskolázási szám növekedése a tanerő növelésének szükségét is maga után vonta, így a törvény az állami tanító- és tanítónőképzők ügyében is rendelkezett. Az első állami tanítóképzőt 1869-ben Budán nyitották meg, amelyet Erdélyben elsőként a kolozsvári intézmény követett 1870-ben.¹⁶ „A növendékek száma is dinamikusan gyarapodott (...) létszámuk 1913-ban már meghaladta a férfi képzőkhöz járókét: a tanítónőképzőknek ekkor már 4718 növendéke volt, a férfi tanítóképzőkhöz pedig 4503 fő járt.”¹⁷

A század közepén megjelent annak az igénye, hogy a felsőbb társadalmi osztályokhoz tartozó leányok számára is alapítsanak olyan középfokú iskolákat, amelynek végzettjei sem tanítónői, sem más fizetett állásra nem készülnek, de szeretnének színvonalas oktatási intézményben tanulni. Az *Országos Nőképző Egyesület* 1868-ban petícióban kérte az országgyűléstől egy „országos női főtanoda” elindítását. Végül az „állami *hat évfolyamos felsőbb leányiskola* 1985-ben nyílt meg Budapesten”.¹⁸

¹³ MISÁK Marianna (2013): A női és férfi szerepek a 19. század magyar társadalmában, különös tekintettel az oktatás területére, In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 2013. 1. 71–72.

¹⁴ PÜSÖK Sarolta (2018): Isten kertésze – a vallásanár személye, In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 2018/1. 217–218. DOI: 10.24193/subbtref.63.1.16.

¹⁵ PUKÁNSZKY (2006), 126.

¹⁶ Magyarország területén az I. világháború végéig 41 tanítónőképző intézet működött: „8 állami, 22 római katolikus, 5 református, 2 görög katolikus, 2 görögkeleti és 2 evangélikus” (PUKÁNSZKY (2006), 127.).

¹⁷ I. m. 128.

¹⁸ Az iskolaalapítás ügyének vezéregyénisége Veres Pálné Beniczky Hermin; lásd: PUKÁNSZKY (2006), 130. Az államilag támogatott, színvonalas nőképzés céljairól a kortársak az alábbi közleményben olvashattak: VERES-BENICZKY, Hermin (2006 [1868]): A női képzés ügye, In:

A tanulmány témája szempontjából jelentősebb a kolozsvári felsőbb leányiskola alapítása, amelynek igazgatására 1880-ban De Gerando Antonina kisasszonyt kérték fel, aki 32 esztendőn keresztül nagy odaadással állt az intézmény élén, amelyet annyira összekapcsolt személyével a közvélemény, hogy az iskolát magát is „De Gerando” néven emlegették. Az iskola becenevét méltán nyerte az első igazgatónőről, hiszen lelkiismeretes munkája nyomán jó hírű intézménnyé vált. De Gerando kisasszony apai részről egy francia, neveléstudományi kérdésekben is jártas család, anyai részről pedig a Teleki család sarja. Francia földön is otthon érezhette magát, de az ottani hízelgő ajánlatok helyett a kolozsvári leánynevelés előmozdítását választotta.¹⁹ A művelt igazgatónő nem véletlenül szentelte életét a nőnevelés ügyének, hiszen általa családja negyedik nemzedéke szállt síkra a nők felemelkedéséért.²⁰ A kolozsvári iskola történetének egyik legnagyobb eseményét az új székház építése jelentette: 1900-ban költözött a sétatér melletti impozáns épületbe (ma az egyetem Kémia Kara működik benne). A leánynevelő intézet igazgatónőjének azonban voltak nagyobb álmai is, amelyekért sokat kellett harcolnia minisztériumi szinten,²¹ de a korabeli közvéleménnyel is meg kellett küzdenie a tananyag megreformálását illetően és azon gimnáziumi osztályok bevezetése végett, amelyek

Fábrí Anna – Borbíró Fanni – Szarka Eszter (szerk.): *A nő és hivatása II. Szemelvények a magyarországi nőkérdés történetéből 1866–1895*. Budapest, Kortárs. 88–90.

¹⁹ GAÁL György (2018): De Gerando Antonina, a leánynevelő és intézete, In: De Gerando Antonina: *Nőtan, avagy amit egy leánynak tudni kell*. Kolozsvár, Kriterion. 391.

²⁰ Dédnagyapja, gróf Brunszvik Antal, a „Helytartótanács iskolaiügyi előadójaként” már 1791–1793 között javaslatot dolgozott ki „állami fenntartású leányiskolák és tanítónőképzők felállítására” egyfelől azért, mert a szerzetesnők által működtetett iskolákban nem tapasztalta a nemzeti érdekek képviselését, másfelől azért, mert a főnemesi családok leánygyermekai mind külföldi iskolákban tanultak. Lásd: PUKÁNSZKY (2006), 123. Nagyanyja nővére, Brunszvik Teréz alapította 1828-ban az első magyar kisdudóvót, és több írásában és levelében nyilatkozott a női emancipáció kérdéséről. A harmadik nemzedékben édesanyja nővére, Teleki Blanka írta be nevét kitörölhetetlenül a magyar nemzeti nőneveléstörténetébe azáltal, hogy 1846-ban a magyar fővárosban megnyitotta az első magánkezdemenyezésre létrehozott felsőbb leányiskolát. Kezdeményezését a forradalom hamarosan kettétörte – nemcsak az iskolát zárták be, de a tanárok forradalmi tevékenységének megtorlásaként az ifjú grófnőnek Kufstein rideg várbörtönében kellett raboskodnia. Az ifjú igazgatónő francia felmenői részéről is jó példáját tapasztalta mind az oktatásügy elméleti, mind a gyakorlatban vívott politikai küzdelmeit illetően. Lásd: GAÁL (2018), 8–9.

²¹ DE GERANDO, Antonina (2006 [1888]): Női középkutatás. De Gerando Antonina kérvénye az országgyűlés képviselőházához, In: Fábrí Anna – Borbíró Fanni – Szarka Eszter (szerk.): *A nő és hivatása II. Szemelvények a magyarországi nőkérdés történetéből 1866–1895*. Budapest, Kortárs. 114–120.

később az érettségizetési jogot is megkapták.²² A század utolsó évtizedében heves vita alakult ki a leányok érettségi vizsgára bocsátásának kérdésében, és egyre nőtt az ezt támogatók tábora. 1895-ben következett be az annyira óhajtott változás a növelés terén, ugyanis a november 18-i miniszteri rendelet megnyitotta a nők előtt az egyetemek bölcsész- és orvosi karát, valamint a gyógyszerészképzést.²³ Az egyetemi képzésnek az érettségi is feltétele volt, így értelemszerűen az első rendelet érvényesítése érdekében néhány hét múlva megjelent az a rendelet is, amely lehetővé tette a leányok számára a magánérettségi letételét bármely érettségizetési joggal rendelkező főgimnáziumban.²⁴ A jól felkészült leányok számára nehézkes és megalázó volt, hogy az érettségi vizsga miatt egyéni tanrendesként be kellett iratkozniuk valamelyik fiúiskola utolsó évfolyamára. Elsőként a budapesti felsőbb leányiskola nyerte el 1876-ban azt a jogot, hogy gimnáziumi osztályt indíthatott tehetséges tanulói számára, így az első saját érettségi vizsgát 1900-ban rendezhették meg.²⁵ A kolozsvári intézmény odaadó vezetője mindent megtett annak érdekében, hogy saját növendékei is érettségizhessenek, így elérte, hogy ő maga is indíthatott egy külön felkészítő tanfolyamot (elsősorban latin nyelvből, ami a korábbi tananyagukban nem szerepelt), és 1903-ban magánérettségit tehetett az első három tanítványa. De Gerando minden elképzelhető adminisztratív és diplomáciai lépést megtett annak érdekében, hogy iskolájában is szervezhessen gimnáziumi osztályt az érettségizni kívánó leányok számára, de az első ilyen csak a nyugdíjazása és a halála közötti esztendőben indulhatott el (1913).²⁶ Időközben Kolozsvárt a római katolikus egyház híres leánynevelő intézete, a Mariánum is elindította gimnáziumi osztályát (1911). A református egyház is gondolt a tanulni vágyó leányokra, és már 1899-ben kidolgozott számukra egy iskolatervet, de anyagi alapok hiányában a kolozsvári Református Leánygimnázium csak 1919-ben nyithatta meg kapuit, s bár csak 1927-ben nyerte el a közoktatási intézmények teljes jogkörét, mégis a kezdetektől népszerű volt az erdélyiek körében.²⁷

²² A *gimnáziumi* osztályok a jelenkori romániai szóhasználat szerint a líceumi osztályoknak felelnek meg.

²³ WCLASSICS Gyula (2006 [1895]): Miniszteri rendelet a nőknek egyetemre bocsátása tárgyában, In: Fábri Anna – Borbíró Fanni – Szarka Eszter (szerk.): *A nő és hivatása II. Szemelvények a magyarországi nőkérdés történetéből 1866–1895*. Budapest, Kortárs. 176–179.

²⁴ Az ún. „magántanuló leányt” a tanárnak kellett bekísérnie az osztályterembe, elkülönített helyen ült, és szünetekben nem tartózkodhatott egy helyiségben a fiatalokkal.

²⁵ PUKÁNSZKY (2006), 131.

²⁶ GAÁL (2018), 29–30.

²⁷ Lásd részletesebben: KOLOZSVÁRI József (2007): *A Világítótorony: A Kolozsvári Református Kollégium és Leánygimnázium története*. Kolozsvár, Stúdium.

Mindezek után várható volt, hogy azok a leányok, akik megszerezték az érettségi bizonyítványt, az egyetemek felé is érdeklődéssel tekintsenek.

III. A nők teológiai képzése a kolozsvári felsőoktatási intézményekben

III. a. A kezdetek

A felsőfokú oktatási intézmények – köztük a protestáns teológiák – kapuinak megnyitása a nők előtt számos külső és belső tényező hatására következett be.

A XX. század közfelfogása egyelőre a családon belül látta a nők helyét, semmiképp sem a közéletben, ugyanakkor az édesanya, feleség és háziasszony hármasszerepkörének a tökéletesebb betöltése végett a műveltebb családokban egyre természetesebbé vált, hogy leánygyermeküket felsőbb iskolákba küldik, sőt egyetemi képzést is biztosítanak számukra. A másik belső tényező az egyház berkeiben keresendő, ugyanis az ún. belmissziós mozgalmak²⁸ legfőbb célkitűzésének – az evangélium szavak és tettek általi hatékony közvetítésének – a megvalósításához is kellett a tanult nők. A karitatív cselekedeteket, a diakóniai munkát az I. világháború okozta szenvedések különösen is sürgették, ezért sorra alakultak meg az egyházi kórházak, menhelyek, hogy a sebesültek, az özvegyek és árvák kilátástalannak tűnő helyzetén segítsenek. Az összeszedettebb, célirányosabb munka érdekében a különféle rétegekkel (gyermekek, fiatalok, leányok stb.) foglalkozó szövetségek alapítása is napirendre kerül. Mind a fenti munkaágak alkalmazottainak és önkéntes munkásainak esetében, mind a vallásitanításhoz szükségessé vált az alaposabb teológiai ismeretek megszerzése, és ezzel párhuzamosan a klasszikus papnéi szerepkörök betöltésénél is jól fogtak a magasabb iskolák által nyújtott képzések. A külső tényezők között egyfelől érdemes megemlítenünk a korszellem hatását továbbá a női emancipáció igényének érvrendszerre a hazai társadalomban is éreztette hatását, valamint a nyugatibb országokból érkező hírek sem maradnak visszhang nélkül.²⁹ Másfelől az I. világháború sem elhanyagolható, hiszen a katonai szolgálatra behívott

²⁸ PÜSÖK Sarolta (2020): To Serve with Words, Letters and Deeds – The First Stage of the *Református Család* (Reformed Family) Magazine's Publication (1929–1944), In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 2. 112–117.

DOI: 10.24193/subbtref.65.2.06, <http://studia.ubbcluj.ro/download/pdf/1334.pdf>.

²⁹ A külföldről érkező ilyen irányú hírekre jó példák az Erdélyi Református Egyházkerület hivatalos lapjának, a *Református Szemlé*nek a hasábjain megjelenő tudósítások: 1911-ben a svájci zsinat

hadköteles férfiak helyére a nőknek kellett a különféle munkaterületeken belépni, azok helyére, akikből sajnos sokan vissza se tértek a háborúból.

A fenti tényezők közül többet is felsorol az az első hivatalos dokumentum, amely a nők teológiai képzésének megengedését szorgalmazza. 1917-ben a Kálvin-Szövetség beadvánnyal fordul a Református Egyház legfelsőbb törvényhozó testületéhez, a Generális Konventhez, hogy vizsgálja meg, „mily föltételekkel volnának a nők is a teológiai pályára bocsáthatók, hogy a rendes teológiai tanfolyam végeztével elsősorban a vallástanításra, másodsorban – a templomi igehirdetés és a szertartási cselekmények kivételével – részükről is végezhető különböző egyházépítő munkákra képesítő oklevelet szerezhessenek.”³⁰ A beadvány az alábbi érveket sorakoztatja fel a nők teológiai képzésének elindítása mellett: Budapesten máris lenne egy jelentkező, aki eddig is odaadást tanúsított az egyházi munka iránt; számos külföldi, azaz német, holland és amerikai teológián már megengedték a női hallgatók felvételét; a háború miatt drasztikusan nőtt a lelkészhiány, de a vallástanári állások még ennél is népszerűtlenebbek az alulfizettség miatt, így a színvonalas vallástanítás biztosítása érdekében a nőket kellene nagyobb számban előkészíteni ezekre a helyekre, hiszen a leányiskolákban már eddig is bizonyították ebbéli rátermettségüket, és a női lélekhez természeténél fogva is közelebb áll a kisgyermekkel való foglalkozás.³¹ A konvent májusi ülése ugyan elnapolta a kérdés tárgyalását, de 1917 őszén mégis beiratkozhatott rendkívüli hallgatóként az ország első három leány hallgatója. Novák Olga és Katona Viktória a budapesti Teológiai Fakultáson, Deák Magda a kolozsvárin kezdte el tanulmányait. A Református Egyház Egyetemes Iskola Bizottságának kérésére az Egyetemes Konvent 1918. április 24–26-ai ülése ismét napirendre tűzte a kérdést, és 94. határozata kimondja, hogy a teológiai fakultások felvehetik rendes hallgatónak a leányokat, de a lelkészi munkakörbe történő alkalmazásukra vonatkozó döntést a zsinat hatáskörébe utalja.³²

engedélyezte a nőknek a teológiai tanulmányokat: Egyházi hírek (1911), In: *Református Szemle*. IV. 545. Egy évvel később arról számolnak be, hogy Zürichben és Baselben elsőként prédikált Geltrud von Petzolt kisasszony: Egyházi hírek (1912), In: *Református Szemle*. V. 14.

³⁰ *A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventje* Budapesten 1917. évi május 31. és június 1–2. napján tartott ülésének Jegyzőkönyve, Budapest, A református Egyetemes Konvent kiadványa, 1917. 84.

³¹ I. m. 84–85.

³² Az Erdélyi Református Egyházkerület Központi Gyűjtőlevéltára (a továbbiakban: EREL), A2/22/I.9./901 (3106/1918. május 30.). A fenti döntés pillanatában a konvent tagjai még nem

A tanulmányban nem térhetünk ki az összes magyar református teológiai képzési központ női hallgatóinak történetére, de viszonyítási alapként néhány adatot mégis megemlítünk, mielőtt az erdélyi helyzet feltárásával folytatnánk. Az első budapesti teológusnő tíz évvel beiratkozását követően, 1927-ben tehette le a vallásanári szakvizsgát, a Konvent 1924-es döntése értelmében.³³ A pápai teológiára az első női hallgató 1920-ban iratkozott be, Debrecenben 1924-ben és Sárospatakon 1926-ban.³⁴ Magyarországon a kultuszminisztériumi rendelkezések 1927-ben megerősítették a nők felvételét a református és lutheránus teológiákra *numerus clausus* szerint. Az 1928-as zsinati határozat kimondta, hogy a nőteológusok, ha le is tennék a lelkészképesítő vizsgát (ami a mindenkori szakvizsgának felel meg), lelképásztori liturgiai szolgálatot nem végezhetnek, de vallásanári és diakóniai szolgálatot igen.³⁵ A kommunista rendszerben a magyarországi iskolákban is megtiltották a vallásanítást, a teológiai végzettséggel rendelkező nőket azonban fokozatosan alkalmazni kezdték az egyházközségekben, előbb korlátozott jogkörrel, segédlelkészi státusban. A teológiát végzett nők férfiakkal azonos jogköreinek elismerésére és lelkésszé szentelésükre egészen 1983-84-ig kellett várniuk.³⁶

A nők lelkésszé szentelésének kérdésében, ahol egyáltalán tartottak/tarthattak erről nyílt vitát, kezdetben mindenhol nagyon ambivalens vélemények hangzottak el. Például a német nőrtörténetnek erre vonatkozó fejezetében azt látjuk, hogy azok, akik a nők teológiai képzése mellett kardoskodtak, kezdetben kizárólag olyan munkakörökre feljogosító képesítésre gondoltak, amelyet már addig is végeztek a lelképásztoroknak segítő kezét nyújtó nők, és ilyenként az önkénteskedő nők hivatalosan is afféle munkatársakká,

tudhatták, hogy azt a bizonyos zsinati döntést elsősorban a történelmi események fogják hátráltatni, ugyanis a háborút lezáró békeszerződések értelmében a Magyar Református Egyház hat különböző ország területén fogja folytatni életét, és értelemszerűen kénytelen lesz a területileg illetékes nemzeti zsinatokat létrehozni és államilag elfogadtatni, ami például Romániában csak évtizedek múltán következett be.

³³ SÁRAI SZABÓ Katalin (2010): *A református nő a 19. század végétől az 1930-as évekig – a belmissziói mozgalom hatása a nők egyházi működésére*. Doktori disszertáció.

<http://doktori.btk.elte.hu/hist/saraiszabokatalin/diss.pdf> (utolsó letöltés dátuma: 2023. szeptember 19.). 134.

³⁴ I. m. 138.

³⁵ I. m. 134–135.

³⁶ P. TÓTHNÉ SZAKÁCS Zita (2004): Női lelkészek szolgálati lehetőségei az MRE-ban a Törvény tükrében, In: *THÉMA*. VI. 2–3. 39.

segédlelkészfélékké léphetnének elő („Pfarrer Mitarbeiterinnen/Vikarinnen”).³⁷ A német lutheránus egyházban a kezdeti kérdések a két világháború közötti időszakban is nyitva maradtak egészen 1970-ig, amikor a nők teljes körű elfogadásának folyamata a lelkészszé szentelésükkel zárult. Hamburgban 1992-ben a világon elsőként iktattak püspöki tisztségbe egy lutheránus női lelkészt, Maria Jepsen személyében. (Az esemény egyben újabb heves teológiai viták elindítója lett a nők egyházi tisztségekre jogosultságát illetően. Az EKD véleménye a kérdésben nem változott, sőt azóta több más nő is betölt esperesi és püspöki tisztséget.)³⁸

III. b. Az első időszak (1917–1948)

Kolozsváron Deák Magda beiratkozása a Teológiai Fakultásra egy új fejezet nyitánya a Romániai Református Egyház életében, bár beiratkozásának pillanatában még nem gondolták, hogy hamarosan egy többségében ortodox állam keretei között folytatódik a magyar református közösség élete.³⁹ Az úttörőknek mindig nehéz és veszélyes utat kellett megtenniük. Abban az időben, amikor az első nők átlépték a teológiai fakultások küszöbét, *egyfelől* a leányok számára nem volt megengedett, hogy férfiak társaságában tartózkodjanak kísérő nélkül (gardedám), a fiúk és leányok nem tegeztek egymást, és az egyházi hierarchiában a nők (a szerzetesnők és a protestáns diakonisszák kivételével) semmiféle tisztséget nem tölthettek be. *Másfelől* rohamosan nőtt a felsőbb iskolákat végzett leányok száma, az első növendékek már elvégezték a bölcsészkart vagy az orvost, és a háború alatt nők ezrei töltötték be sikerrel a férfiak helyét a legkülönbélebb munkaterületeken. Egyik oldalról a hagyományok, előítéletek és a múlt szorongásai, a másik oldalról az új kihívások, lehetőségek, és annak a vágya feszült egymásnak, hogy valami mást cselekedjenek, mint az előző nemzedékek. Az első teológus története nem pusztán a saját képességeit tükrözi,

³⁷ WITT, Almut (1994): Das Auseinandersetzung unter Theologen um das Pfarramt für Frauen, In: *„Darum wagt es, Schwestern...” – Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland.* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 160–161.

³⁸ GLOBIG, Christine (2000): Das „Amt der Frau” in der lutherischen Ekklesiologie, In: Bock, Wolfgang –Lienemann, Wolfgang (szerk.): *Frauenordination – Studien zu Kirchenrecht und Theologie.* III. k. Heidelberg, Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 27.

³⁹ Témánk szempontjából ez olyan értelemben jelentős, hogy a görögkeleti teológiai nézetek szerint a nők megítélése teljesen más, többek között az ószövetségi tisztátalansági szabályok hatására máig elképzelhetetlen a nők egyházi tisztségekre történő elfogadása.

hanem annak a közösségnek a gondolkodásmódját is, amelyhez tartozott. Erdély mindig is nyitott volt a jótékony újítások előtt. Az Országos Református Lelkészegegyesület lapjában, a *Lelkészegegyesület* 1917-es decemberi számában a nők teológiai képzésének egyik pártolója beszámolt arról, hogy már két képzési központban iratkoztak be nők. A rövid beszámoló arra is kitér, hogy az Erdélyi Református Egyházkerület püspöki széke támogatólag tárgyalt a nők teológiai képzésének folyamatáról, és a gyűlésen „Megdöbbenéssel utasított vissza annak még csak a gondolata is, hogy a teológiát végzett nők leszorítottassanak a diplomával járó összes kötelességek és jogok teréről. Vagy megnyitjuk előttük a teológiát és az összes kötelességek és jogok birtokosává tesszük, vagy nem; de félszeg munkát nem csinálhatunk. Ezt követeli az egyház komolysága és tekintélye”⁴⁰ Feltételezhetően az erdélyi református egyházi vezetés ezen a vonalon haladt tovább, mert a háborút követően a budapesti zsinati döntések immár nem voltak kötelező érvényűek számukra, hiszen jogi értelemben önállósodniuk kellett. Romániában az új államalakulat következtében a református közösség sajátos helyzetbe sodródott. Az Erdélyi Református Egyházkerület teljesen az új államalakulathoz került, de az ország északnyugati része korábban a Tiszántúli Egyházkerület része volt, így egy új egyházkerületet kellett létrehozniuk,⁴¹ s mire a kettő megalakíthatta a saját zsinatát, egészen hosszú idő telt el. A két világháború közötti időszakban a legfelsőbb törvényhozó testület hiányában értelemszerűen a teológiát végző nők helyzetéről sem született zsinati döntés. A gyakorlatban alkalmazott eljárás teljesen összhangban volt az 1917-es nagyvonalú látásmóddal, hiszen már Makkai Sándor püspöki időszakának idején⁴² a hallgatónők is jogosultak voltak mindkét záróvizsgára.⁴³ Az első női hallgató, Molnár Margit 1930-ban tette le az I. lelkészképesítő vizsgát, aki egyébként az

⁴⁰ SÁRAI SZABÓ (2010), 132.

⁴¹ Nagyváradi Református Egyházkerület néven az erdélyi régiót magába foglaló egyházkerület új neve Kolozsvári Református Egyházkerület lett.

⁴² Makkai Sándor püspök (1926–1936) a saját püspöki programjában kiemelt szerepet szánt a nőknek, és ez meg is valósult azáltal, hogy többek között teológiailag is képzett nők szervezői munkája nyomán rendkívüli belmissziós munka folyt a leányok, asszonyok és papnék körében, amelyet külön szövetségek fogtak össze, és a hitápolás–szeretetszolgálat–kultúra hármas célkitűzése mentén a világháborút követő kényszerleállásig töretlen lendülettel munkálkodtak.

⁴³ I. lelkészképesítő vizsga: az elméleti tanulmányok lezárása, mivel a teológusképzés négyéves osztatlan képzés volt – ez a vizsga a mai licenc és mesteri vizsgával volt egyenértékű. A II. lelkészképesítő vizsga elsősorban a gyakorlati képességeket mérte; minimum egyéves segédlelkészi vagy azzal egyenértékű szolgálat után jelentkezhetek erre a vizsgára. A mai mérce szerint leginkább a tanárok véglegesítő vizsgájára hasonlít.

egyik enyedi teológiai tanár tehetséges leánya volt. Első időszakban a hallgatónők privilegizáltabb rétegekből kerültek ki, művelt családokból (nemesek; értelmiségiek: lelkészek, tanárok, orvosok stb.; polgárok és hivatalnokok gyermekei). Szinte lehetetlen volna a két világháború közötti időszak minden végzettjének a bemutatása, de azért ízelítőként rámutatunk néhány különlegesebb hallgatóra. Az első diplomázó a Székelyudvarhelyi Református Tanítónőképző neves tanára lett. 1933-ban szakvizsgázott Lőrincz Mária, szintén papleány, édesapja a Széki Egyházmegye esperese volt. Az egyetemi éveket követően ő volt az Erdélyi Református Egyházkerület Nőszövetségének második utazótitkára. Hamarosan elvégezte Baselben a külmisszióra felkészítő tanfolyamot, majd férjével, Babos Sándorral a kínai Mandzsúriába távozott, ahonnan a rendszerváltást követően az AEÁ-ba menekültek. A végzettek között akadtak olyanok is, akik a klasszikus női szerepek mellett döntöttek, és teológiai szaktudásukat a családjuk javára kamatoztatták (a férj munkájához megfelelő háttérrel biztosítani és a gyermekeinek színvonalas nevelést nyújtani). Az egyik ilyen példa Tavaszy Máriáé, aki 1937-ben végzett, családjának több nemzedékében is voltak teológiai tanárok.⁴⁴ Bonyolultabb életpályákat is ismerünk: Halász Mária kisasszony (aki 1939-ben végzett) a diakonissza intézet és kórház lelkészeként kezdte pályafutását, de a II. világháborút követően a szeretetszolgálat intézményeit államosították, a diakonisszákat elbocsátották.⁴⁵ A fiatal lelkipásztornő számára még túl messze volt a nyugdíjkorhatár, ezért a továbbiakban a kolozsvári egyházközségekben egyfajta örökös segédlelkészi munkakört látott el, és hosszú élete végéig lelkigondozta a városban maradt egykori diakonisszákat. Végül a kiemelt történetek között érdemes megemlíteni egy olyan esetet, amely feltételezhetően az erdélyi teljes körű vizsgarendnek köszönhető. Az 1929–1930-as tanévre iratkozott be dr. Viktor Gabriella Magyarországról, de csak két félévet kellett hallgatnia a „Lelkészképzésről és képzésről szóló szabályzat 223–224.” paragrafusára alapján, mert már rendelkezett középiskolai tanári oklevéllel (bölcészdoktorival is).⁴⁶

⁴⁴ Édesapja a rendszeresteológia- és filozófia tanára volt (Tavaszy Sándor, 1888–1951), férje az egyháztörténet kiváló tanára volt (Juhász István, 1913–1984), fia ugyanannak az intézménynek volt később a rendszeresteológia-tanára (Juhász Tamás), két másik fia szintén lelkészként, leánya pedig lelkészfeleségként szolgált az egyházban.

⁴⁵ A Kolozsvári Református Diakonissza Intézetet 1927-ben alapították; a három éves diakonissza (olyan hajadon protestáns orvosi asszisztensnők, akik az egyházi szeretetintézményekben szolgáltak) képzés mellett saját kórházat és árvaházat tartott fenn.

⁴⁶ EREL, A 25/I. lelkészképzési vizsga anyakönyve és jegyzőkönyvei 1895–1945, 1930. szeptember 25–26-os bejegyzés.

1931-ben a II. lelkészképesítő vizsgára is jelentkezett.⁴⁷

A kolozsvári intézménybe az első szakaszban 43 nőhallgató iratkozott be.⁴⁸

III. c. A második időszak (1948–1954)

A kolozsvári teológusnő-képzés második szakasza a II. világháború utáni politikai átrendeződésekkel kezdődött. 1948-tól az egyházak intézményeit államosítják, vagy megszüntetik. Az iskolai vallásitanítást betiltják, de még a gyülekezeti katekézist is korlátozzák, holott ezek az alkalmak (vallásórák, vasárnapi iskola, bibliaórák, táborok, gyermekek és ifjak számára szervezett találkozók stb.) hagyományosan a protestáns vallásgyakorlat szerves részét képezték. Az állami rendeletek csak szerény találkozási alkalmakat engednek az egyházközségek gyermekeivel (szombat 16 órától vasárnap 14 óráig), amelyeket csakis a parókus lelkész és legfeljebb a kántor vezethetett. Ily módon egyszerűen eltűnt egy olyan munkaterület, amelyen korábban túlnyomórészt nők tevékenykedtek. A teológák, akik ebben az időszakban fejezték be tanulmányaikat, nem számíthattak más szolgálati területre, csak a lelkészi hivatalra.

Annak a korszaknak a nő történetre vonatkozó szakaszait szinte csak az *oral history* műfajnak köszönhetően tudjuk rekonstruálni, mert a jegyzőkönyvek rendkívül szűkszavúak e téren. A református egyház a háborút követően kinevezte a teológiát végzett nőket nagyobb városokba segédlelkészeknek, vagy egészen kis falusi gyülekezetekbe. A végzős hallgatók az egyházi kánonok értelmében amúgy is a mindenkori püspök fennhatósága alá tartoztak a kinevezésüket illetően.⁴⁹ A nők egyházi szolgálatára vonatkozó zsinati döntés hiánya, valamint az a tény, hogy a frissen végzetek kinevezési joga a püspököt illette, egyfajta jogi kiskaput jelentett, amelyet a korabeli püspök a teológusleányok javára érvényesített, és

⁴⁷ EREL, A 25/II. lelkészképesítői vizsga anyakönyve és jegyzőkönyvei 1895–1947, 1931. június 23-as bejegyzés.

⁴⁸ EREL, A 25/ Theologiai hallgatók anyakönyve 1895–1959.

⁴⁹ Az I. lelkészképesítő vizsga után a mindenkori püspök rendelkezik a jelöltek szolgálati helyéről, a II. lelkészképesítőt követő lelkézszenelés után a pályakezdőkkel viszont már nem a püspök rendelkezik, hanem választhatóvá válnak az egyházközségek által, hacsak le nem mondanak a püspök javára választhatóságukról, hogy ő gondoskodik kinevezésükről. A püspök szerepét a lelkészi kinevezések terén az törvények ma is hasonló módon szabják meg: 2006. évi I. Jogszába, Harmadik rész, II. Fejezet, 117/5.§.” és 2007. évi I. Jogszába, Második rész, VI. Fejezet, 40. §.”, In: *A Romániai Református Egyház Törvénytára – 2018*. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület.

egyszerűen őket is kinevezte lelkészi szolgálatra a fiatalemberekkel egyszerre. Vásárhelyi János (1888–1960), az akkori püspök fiatal korától fogva nagyra becsülte a nők egyházban végzett szolgálatát (ahogyan a lelkészfelelésekről és a nőszövetségi munka értékeiről szóló írásai is tanúsítják).⁵⁰ Az Igazgatótanácsban azonban más véleményt hangoztatók is jelen voltak, így ebben a nehéz korszakban a női végzeteket kinevezték ugyan, de a nekik szánt parókiák falusi környezetben, elhanyagolt régiókban helyezkedtek el. (Beszédés példa erre Dénes Ilona esete, akit 1957-ben a Kolozsvártól és Marosvásárhelytől is távol eső, út nélküli, apró mezőségi faluba, Katonára neveztek ki, de a hozzá hasonló helyre került évfolyamtársnőivel együtt bátran vállalta a kihívást.)⁵¹ A háború utáni időszakban végzett lelkésznők elévülhetetlen érdeme, hogy zokszó nélkül elfoglalták a legnehezebb szolgálati helyeket is, így fokozatosan elnyerték azt a jogot, hogy a férfiakkal egyenlő feltételek mellett lehessenek parókus lelkészek, és a maguk helyén az egyházi közvéleményt a női szolgálattevők tekintetében elismerő, elfogadó irányba terelték. A nők lelkészi szolgálatára vonatkozó közbizalom – vagy legalábbis a vezető testületek szintjén történő szabályozás – ebben az időszakban is teljességgel hiányzik, feltehetően azért, mert az egyház vezetői nem akartak rivaldafénybe kerülni provokáló témák miatt. A kommunista diktatúra éve alatt az egyház megpróbálta visszahúzódtan túlélni a nehéz időszakot. Az egyház vezetői számára világos volt, hogy minden új döntést igénylő kérdésnél az állami szervek előállhatnak olyan új szabályozással, amely megnyirbálhatja vagy teljesen visszavonhatja a még érvényben levő jogokat is. Nem akarták magukra vonni az állami hivatalok tisztségviselőinek a figyelmét, akik az ortodox kontextus felől érkeztek, és akár azt is gondolhatták, hogy a nők lelkészi szolgálata valami olyan korábban is meglévő, „furcsa” protestáns gyakorlat, amit nincs miért bolygatni. Ilyen nehéz időkben az egyház legkisebb gondjai közé tartozott az a tény, hogy a zsinat nem rendelkezett a nők lelkészszé szentelésének kérdéséről; megelégedtek azzal, ami benne volt az 1948-as, államilag jóváhagyott *Statutum*ban,⁵² vagy a jogértelmezés oda sorolhatta.

⁵⁰ Lásd például a lelkészfelelések munkájának fontosságára vonatkozó alábbi írásában: VÁSÁRHELYI János (1915): A papnék egyháztársadalmi munkásságáról, In: *Református Szemle*. VIII. 463–464.; VÁSÁRHELYI János (1931): Papnék felelőssége, In: *Református Szemle*. XXIV. 165–166.

⁵¹ Életinterjú: Ady Béláné sz. Dénes Ilona: http://www.kre.hu/portal/images/életinterjuk/Ady_Belane_Eletinterju.pdf (utolsó letöltés dátuma: 2023. szeptember 19.).

⁵² Az egyház működését szabályozó törvénykönyv akkori megnevezése.

Az ötvenes években a Református és Evangélikus Teológiai Fakultás minden addigi elővigyázatosság ellenére célkeresztbe került a leányok felvételét illetően is, ami végül a nők teológiai felvételének teljes letiltásához vezetett. Az okokat két fronton kell keresnünk: az egyik belső egyházi események nyomán bontakozik ki, míg a másik külső világi beavatkozás mentén.

Az események *első szálának* felkutatása terén az 1953–1954-es tanév vízvázasztónak számít. A tanév folyamán egyik református férfi hallgató fegyelmi esete a nőhallgatók ellen irányította az egyházi közvéleményt.⁵³ Ebben a tanévben több egyházközségből írtak levelet a tanintézetnek, hogy csak férfi legátust hajlandók fogadni; a csombordi és a kolozsvár-hidelvei lelkipásztorok levelükben arra hivatkoztak, hogy az egyháztagok nem nézik jó szemmel a női igehirdetőket a szószéken, a mezőpaniti lelkész pedig azzal indokolta a kérést, hogy a legátusnak az úrvacsoraosztásnál is segítenie kell (értelemszerűen ezt nőtől nem fogadnák el).⁵⁴ A II. Lelkészképesítő Vizsgabizottság 1954. június 29–30-ai ülésén az egyházkerületi képviselő (dr. Tökés István) nem titkolta a női jelöltekkel szembeni ellenvetéseit. A megjelent segédlelkész nők sikeresen levizsgáztak, de a vizsgabizottság a 8. tárgysorozati pontban a nőkre vonatkozóan három határozatot fogalmazott meg, melyek közül kettő visszavetette az eddigi eredményeket.⁵⁵ A határozatokat felterjesztették az Igazgatótanácsnak, amely hamarosan mindhárom határozatot megerősítette, és végrehajtás végett közölte az egyházmegyékkel és a Protestáns Teológiai Intézet Református Karával.⁵⁶

⁵³ A Teológiai Fakultás Fejér Kálmán III. éves teológushallgató ellen fegyelmi eljárást indított, mert bántalmazta menyasszonyát, Bacsó Annát, aki akkor evangélikus teológiai hallgató volt. A hallgatótársak aláírásgyűjtésbe kezdtek, hogy ne exmatrikulálják a fiatalembert, hanem vegyék figyelembe a többi érdemét. A menyasszony áttért a református hitre, összeházasodtak, és teológiai tanulmányait is folytatta. Lásd: A kolozsvári (Egyetemi Fokú Egységes) Protestáns Teológiai Intézet Levéltára (a továbbiakban: KPTI) 24 és 28/1.9/901 jelzetű dokumentumait.

⁵⁴ KPTI, A *Mezőpaniti* Református Egyházközség Lelkipásztori Hivatalának 8/1954. sz., 1954. március 17-én, a *Kolozsvári-Hidelvei* Református Egyházközség Lelkipásztori Hivatalának 15/1954. sz., 1954. március 29-én és a *Csombordi* Református Egyházközség Lelkipásztori Hivatalának 31/1954. sz., 1954. május 20-án kelt levele az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet Református Karának Elöljáróihoz.

⁵⁵ KPTI, A Református Egyház Lelkészképesítő Bizottságának 540/1954. sz., 1954. július 9-én kelt levele a Kolozsvári Református Egyházkerület Igazgatótanácsához.

⁵⁶ KPTI, A Kolozsvári Református Egyházkerület Igazgatótanácsának 2687/1954. sz., 1954. július 13-án kelt levele az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet Református Kara Elöljáróihoz.

Az 1. *határozat* intézkedik az eddig vizsgát tett, illetve a közeljövőben vizsgázni készülő segédlelkésznők és teológák szolgálati helyének megtalálása érdekében: „A vizsgálóbizottság azzal a tiszteletteljes kéréssel fordul az Igazgatótanácshoz, hogy a női segédlelkészek számára Püspök aa⁵⁷ a gyülekezetek kérésére, az Egyházmegyei Tanács ajánlatára, az esperesek javaslatára, adja meg kivételesen a palástviselési jogot.”⁵⁸ A 2. *határozat* felfüggeszti a nők felvételét a Teológiai Intézetbe, és a döntést azzal indokolja, hogy a már felvett nőhallgatók számára sem áll rendelkezésre megfelelő számú betöltetlen állás. A 3. *határozat* elrendeli, hogy a nőhallgatókat azonnali hatállyal el kell bocsátani a főépület bentlakásából, esetleg a város más pontján, vagy családoknál kell számukra helyet keresni.⁵⁹ Az utóbbi két határozat egy moralizálásra hajlamos, de a valósággal érett hittel szembenézni képtelen egyháztársadalom nyomásának eredménye. A következő tanévtől kezdve a felvételizni szándékozó leányok kéréseit mind elutasították.

Az ötvenes évek eseményeinek másik szálát a politikai folyamatok mentén kell keresnünk. Az 1956-os magyarországi forradalom, és főként annak leverése, az erdélyi magyarok számára is komoly következményekkel járt. Első körben a megtorlások, bebörtönzések következtek, sok esetben úgy, hogy a forradalommal kapcsolatba hozható banális okok miatt is kegyetlenül lesújtottak a tehetséges, többre hivatott fiatalokra. Második körben arról is gondoskodott a kommunista hatalom, hogy már csírájában elfojtson minden olyan kezdeményezést, jelenséget, amely nem illett bele az általuk képviselt sémába. A kommunista hatalom szemében a nők lelkészi szolgálatra bocsátása valami nyugatról importált, rebellis cselekedetnek minősült. Az ortodox teológiai nézetekhez viszonyítva valóban deviánsnak tűnő gyakorlatot azonnali hatállyal meg akarták szüntetni. Önmagáért beszél a módszer is, ahogyan felléptek, ugyanis 1958-ban, az év utolsó előtti napján telefonon közölte a Vallásügyi Hivatal megbízottja, hogy január 5-éig az összes leányhallgatót törölni kell a nyilvántartásból. A Rektori

⁵⁷ A rövidítés református egyházi jegyzőkönyvekben használatos, jelentése: atyánkfia.

⁵⁸ Uo. A kérés szövege alapján világos, hogy minden botrányt, békétlenséget el akarnak kerülni, csak olyan egyházközség jöhet számításba, amely kéri, tehát beleegyezik abba, hogy női lelkésze legyen, és ahol a lelkésztársak, azaz az egyházmegye elöljárói és az esperes is elfogadja a helyzetet. Szerencsére voltak ilyen helyek.

⁵⁹ A határozat azt sugallja, hogy még a látszatát is el akarják kerülni annak, hogy a női teológiai hallgatók a férfi hallgatók közelében tartózkodhassanak a tanórákon kívüli időszakban, a jövendőben pedig a felvételük felfüggesztése következtében már az előadásokon sem lesznek jelen nőhallgatók.

Hivatal főtitkára még aznap megírta ezt a három felekezet dékáni hivatalainak (református, evangélikus és unitárius). A Református Dékáni Hivatal lakonikus válaszlevelében jelzi, hogy esetükben a rendelkezés tárgyaltalan, mert már nincsenek nőhallgatóik.⁶⁰ Tudományos dolgozatban nem válaszolhatjuk meg azt a költői kérdést, hogy vajon a felvételizők elutasításánál fájdalmasabb lett volna-e, ha mégis felvették volna őket, és majd a téli szünetből visszaérkező református nőhallgatókat az a hír várja, hogy ott nincs mit keresniük?⁶¹

A kolozsvári intézmény Református Karára a második szakaszban 24 nőhallgató iratkozott be.⁶²

III. d. A harmadik időszak (1972–1989)

A történelem gyakran tart számon olyan nagy intézményeket érintő döntéseket, amelyek mögött aránylag könnyű megtalálni az embert, akinek hatalmában állt cselekedni, és a hozzá vezető kapcsolati szálakat. A kommunista diktatúra utolsó két évtizedében a nagyváradi püspök, Papp László volt az az ember, aki az államhatalommal úgy tudott zsonglörködni, hogy bizonyos engedményeket ki tudott eszközölni Bukarestben. A teológiai felvételi megnyitását a nők számára többen is óhajtották, de végül egy nagyváradi lobbisoportnak sikerült hatást gyakorolni a püspökre, aki megnyithatta a lezárt utat. A hetvenes évek elején két papeány és néhány tehetséges, akkori mércével mérve befolyásosabb családból származó nagyváradi tanulóleány határozott úgy, hogy szeretné kipróbálni a lelkészi pályát, és ehhez környezetük támogatásán keresztül a püspöki akaratot is elnyerték. A Nagyváradi Református Egyházkerület részéről 1972-ben felvételt nyert az első három, majd 1973-ban további két leány.

A nagyváradi egyházi központ jó kapcsolatainak köszönhetően a Kultuszminisztérium azt is megengedte, hogy 1974-ben a nagyváradi illetőségű Eszenyei Béláné Széles Mária foglalja el a Protestáns Teológiai Intézet Ószövetségi Tanszékének tanári

⁶⁰ KPTI, A Rektori Hivatal 1379/1958. sz., 1958. december 30-án kelt levele a Dékáni Hivataloknak és A Református Dékáni Hivatal 959. sz./ 1959. január 8-án kelt válaszlevele.

⁶¹ A másik két felekezet esetében feltárára váró kérdés, hogy mit jelentett az érintettek számára a hatósági parancsra véghezvitt exmatrikulálás.

⁶² További feldolgozásra váró feladat, hogy az első és a második szakaszban beiratkozott hallgatók további élettörténetét rekonstruálják, hiszen néhányan még az egyetemi évek alatt lemorzsolódtak, de közülük sokan említésre méltó egyházépítő szolgálatot végeztek nyugdíjazásukig. Sajnos az eddig el nem készített életinterjúk már csak néhány esetben pótolhatóak.

állását. A döntés nem volt feszültségmentes, hiszen a tanári kar és a kolozsvári egyházi vezetés másvalakivel szeretne volna betölteni a katedrát. Tőkés István, az egykori tanártárs, korábban arról volt ismert, hogy nem támogatta a nők teológiai/lelkészi pályára bocsátását, miközben az új tanárnő alkalmazásáról írt visszaemlékezésében különös vehemenciával hangsúlyozza azt az ellentmondást, hogy ameddig az állami hatóságok többnyire ellenezték a női hallgatók felvételét, addig a tanári állásra egy nő felvételét támogatták. Természetesen itt sem a nőhallgatók mellett érvel, hanem az eljárás ellentmondásosságát emeli ki:

„...jóllehet egyfelől a nők felszentelése tárgyában a zsinat függőben tartotta a döntést, s másfelől sem az egyik, sem a másik egyházkerület nem engedélyezte a nőhallgatók felvételét a teológiára ebben az évben. Nőprofesszor, de nőhallgató kizárásával. Mindenképp visszas helyzet. Ez nem személyi kérdés, hiszen ettől nagyon jó és szakképzett professzor lehetett (s bizonyára volt is) az illető személy, de egyházrendileg mutatja azt a rendetlenséget, amely úrrá lett mind a teológiai intézetben, mind az országos református egyházban.”⁶³

Utólag talán nem túlzás azt állítani, hogy a fent említett „rendetlenség” része a diktatórikus rendszerek természetrajzának. Az önkény, a kiszámíthatatlan hatalmi intézkedések korában az átláthatóság, a kiszámítható jogi keretek teljes hiánya folytán megszorodnak azok a „magánakciók”, egyéni kezdeményezések, amelyek a vak szerencse vagy a nagyon is lekövethető kapcsolatok és elköteleződések mentén sikerrel is járnak.

A leány hallgatók felvétele terén is a kiszámíthatatlanság, a biztos rend hiánya jellemzi a korszakot. Vannak évek, amikor a beiskolázási számok felett döntő minisztériumi illetékesek egyáltalán nem engedélyeznek leányok számára meghirdetett felvételi helyet. Időközben már országszerte híre ment az esetleges új lehetőségnek, a gyülekezetek is nagy örömmel fogadták a fiatal legátusnőket. Az új professzor asszony előkészítő tanfolyamot is hirdetett a leány jelöltek számára. 1976-ban a négy és 1978-ban a két helyet a Nagyváradi Egyházkerület hirdette meg leányok számára, de érdekes módon a felvételt nyerők mind a Kolozsvári Egyházkerületből, a felvételi kedvéért frissen átigazolt jelöltek voltak. 1978 őszén az Intézet igazságos unitárius rektorának (Erdő János) döntésére egy visszalépett fiú hallgató

⁶³ TÖKÉS István (1990): *A Romániai Magyar Református Egyház Élete 1944–1989*. Budapest, Magyarországtudató Intézet. 187.

helyett nem férfi jelöltet hívtak be, hanem a leányok között soron következő, születésétől fogva a Nagyváradi Egyházkerület területén élő papleányt vettek fel. Ő nem volt jelen az előkészítőkön, hiszen az új tanárnő sokszor hangoztatta, hogy nem kedveli a papgyerekeket. A következő három esztendőben ismét nem vehettek fel leányokat, ami nyilván kiábrándító volt a felvételre készülők számára, annál is inkább, hogy rendszerváltásig csak hajadon és nőtlen fiatalok jelentkezhettek az Intézetbe, és a tanulmányi idő alatt sem köthettek házasságot, így a hosszú és bizonytalan várakozási idő alatt sokan feladták álmaikat.

1982 újabb fordulatot hozott: ezúttal a Kolozsvári Egyházkerület engedte meg utolsó pillanatban egy nőhallgató felvételét. A döntés csak látszatra volt véletlenszerű, hiszen éppen az egyházkerület befolyásos tisztviselőjének (az első ügyosztály személyi ügyekért felelős előadó-tanácsosának) leányát érintette, aki egyébként a maga rendjén nagyon tehetséges hallgató volt, s lelkipásztorként is odaadó, tiszta szívű szolgának bizonyult. Személyét tekintve nagyszerű választás volt, de a „rend” hiánya ismét megmutatkozott. Két év kihagyás után 1985-ben a magyar evangélikus egyház is meghirdetett egy helyet és egy másikat a Kolozsvári Református Egyházkerület. Utána beállt valamiféle „rend”, hiszen 1986-ban mindkét református egyházkerület és az evangélikusok is meghirdethettek egy-egy helyet. 1987-ben a Kolozsvári, 1988-ban a Nagyváradi Egyházkerület hirdethetett meg egy helyet a leányoknak. 1989-ben mindkét református egyházkerület kapott egy-egy helyet, de ez a *numerus clausus* oda vezetett, hogy például csupán a Nagyváradi Kerület katonaviselt fiú jelöltjei és a leányok harmincan vetélkedtek elkeseredetten egy helyért. Olyan leány is akadt, aki hetedszerre próbálkozott kitűnő eredménnyel, de helyhiány miatt sikertelenül. Az állami hatóságok, amikor az érdekük megkívánta, beleszóltak nem csupán a felvételikor meghirdetett helyek számának, de a sorrendnek a megállapításába is.

A kolozsvári intézmény Református és Evangélikus Karára a második szakaszban 22 nőhallgató iratkozott be.⁶⁴ Az egyház mindenkit ugyanazokkal a jogokkal ruházott fel, mint a férfi hallgatókat, akikkel együtt jelentkezhetek lelkésszé szentelésre.

III. e. A negyedik időszak (1989/1990–)

Az 1989-es politikai változások az egyházak életében is óriási átalakulást hoztak. A forradalom első napjait követően mind az egyházkerületek közgyűlései, mind a Protestáns Teológiai Intézet tanári kara elhatározta, hogy az utolsó évtized állam által korlátozott

⁶⁴ KPTI, Theologiai hallgatók anyakönyvei 1960–.

felvételi vizsgáinak kárvallottjait a lehetőségekhez mérten azonnal kárpótolni kell. A kérdés a fiatalok személyes csalódásán túl egyházi szempontból sem tűrt halasztást, hiszen a végzős hallgatók számának csökkenése drasztikusan növelte a lelkészhiányt. Év végére az Intézet titkársága már összeállította azoknak a felvételizőknek a listáját, akik az elmúlt három esztendőben kiváló eredményeket értek el a felvételi vizsgán. Olyan jelölt is volt, akit az értesítés arról, hogy végre elkezdheti teológiai tanulmányait, a bánya mélyéről hozott fel, ahol a klerikális elköteleződése miatt büntetőosztagban töltötte sorkatonai szolgálatát. 1990. január 15-én elkezdhette tanulmányait a negyvennyolc fős ún. „pótévfolyam”, akik délelőtt a tizenkét ősszel felvett társukkal hallgatták az előadásokat, délután pedig tanáraikkal pótolták az első félév anyagát. Az új hallgatók többsége kitűnő eredményekkel fejezte be tanulmányait. Történelmi kezdetnek számított olyan szempontból is, hogy az új évfolyam közel egynegyede leány volt, több, mint az előző időszak összes leány hallgatóinak a fele (tizenkét személy). 1990 őszétől az unitárius egyház is felvett női jelöltek, és elsőként hozta meg a történelmi protestáns felekezetek közül azt a döntést, hogy semmiféle *numerus clausus*t nem alkalmaz a leányok felvételi vizsgáján. Az első három felvételi alkalom után a két református egyházkerület megszabta, hogy csak hat férfi jelentkező után vesznek fel egy nőt. A döntést azzal indokolták, hogy nő a lelkész-házaspárok száma, és egyre nehezebb lesz mindkét fél számára egymáshoz közeli lelkészi állást biztosítani, de volt olyan döntéshozó, aki a lelkészi pálya elnőiesedése miatti aggodalmának is hangot adott. A korlátozás a felvételre jelentkező nők körében nagyon megnehezítette a kezdeteket, de másrészt a pályára lépők teljesítményének minőségét fokozta. A lelkészi pálya vonzereje a rendszerváltás utáni évek lelkesedését követően jelentősen csökkent: voltak olyan felvételi vizsgák, amikor az előírányzott fiú helyek nem teltek be, miközben a leányoknál az egy helyre jutó jelöltek száma hosszú ideig magas volt. Harminc évvel a rendszerváltást követően a nők számára kijelölt felvételi helyek korlátozását sajnos nem a fenti okok megnyugtató megoldása szünteti meg, hanem az a szomorú tapasztalat, hogy részben a demográfiai mutatók változása, részben a lelkészi pálya népszerűségének további csökkenése miatt egyre kevesebben kérik felvételüket.

A rendszerváltást követően ismét lehetőség nyílt a teológiai képzés egy másik formájára, jelesül arra, hogy vallásitanárokat képezzenek. 1990-ben a Román Parlament azonnal eldöntötte, hogy az iskolákban bevezetik a kötelező vallásitanítást. A jó felekezeti és etnikai érdekképviseletnek köszönhetően a törvényi keretek azt is biztosították, hogy mindenkinek joga van a saját felekezete szerinti vallásórát választani. A református egyház

már 1990-ben beindította a vallástanárok képzését, a kolozsvári és a marosvásárhelyi képzési központ a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet külön fakultásaként indult, a nagyváradi képzési központ pedig az éppen induló Partiumi Keresztyén Egyetem részeként kezdte el működését. Az első időszakban távoktatásban indult a képzés, hiszen a hallgatók többsége hét közben már tanított is valamelyik iskolában. Az Erdélyi Református Egyházkerület már 1993-ban megalapította a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen a Református Tanárképző Kart, amely azóta is kettős szubordinációval működik. Ez a lépés összhangban volt azzal a szándékkal, amit már száz évvel korábban is képviselt az egyházunk, amikor a nagyenyedi lelkészképzést Kolozsvárra költöztette, hogy az akkor még fiatal magyar tudományegyetembe betagoódjon a teológusképzés is. A tanárképzés szempontjából ez a megoldás azért volt rendkívül előnyös, mert a hallgatók a bolognai rendszert megelőző időszakban (2005-ig) egy másik diplomát is szereztek, amelyet jól ötvözhettek a vallástanári oklevéllel, ha például olyan iskolában kaptak állást, ahol a vallásórák száma nem tett ki egy egész tanári állást. A vallástanítást nem választó végzeteket sem nevezhetjük „pályaelhagyóknak”, hiszen a nagy létszámú évfolyamokra azzal a céllal is toborozták a hallgatókat, hogy később képzett református értelmiségiek legyenek, s így családjukban és munkakörükben Isten dicsőségére kamatoztassák a teológiai tudástöbbletet. Témánk szempontjából azért fontos ennek a képzési formának az ismertetése, mert a hallgatóknak több mint 90%-a a nők köréből került ki.

Említésre érdemes az a tény is, hogy a teológiát végzett nők számának növekedésével a tudományos pályát választó nők száma is jó irányba változott. Jelenleg a Protestáns Teológiai Intézet tanárai között három, a BBTE Református Tanárképző és Zeneművészeti Karán két lelkész-tanárnő, valamint egy vallástanárnő és egy óraadó tanárnő tanít.⁶⁵ Az utóbbi intézmény hallgatói közül többen is megszerezték a doktori fokozatot, és vannak, akik más felsőoktatási intézményben tanítanak.

⁶⁵ A PTI tanárai: Somfalvi Edit (református gyakorlati teológus), Benkőné Zonda Tímea (evangélikus rendszeres teológus és egyházzenész) és Ferenczi Enikő (unitárius gyakorlati teológus), a BBTE RTZK tanárai: Lukács Olga (református egyháztörténész és az első dékán), Püskös Sarolta (református rendszeres teológus), Gorbai Gabriella (református valláspedagógus), Bóné Éva (bölcsezdoktor).

Következtetések

A református egyházban a nőket az első négy században is értékesnek tartották, de az utóbbi száz esztendő a nekik járó jogok és lehetőségek terén is óriási változásokat hozott. A nők képzése korábban sem volt közömbös kérdés, de a XX. században a nők számára megnyíltak olyan egyházi pályák (vallástanár, lelkész), amelyek betöltéséhez szükség volt az intézményesített teológiai képzés szabaddá tételére is. Természetesen az első nő a teológiai hallgatók között 1917-ben teljesen más körülmények között indult, mint száz évvel később a szabad világba született fiatal nők. Az egyetemek nők előtti megnyitásának pillanatában a magyar reformátusok szinkronban gondolkodtak és cselekedtek a többi nyugati protestáns közösséggel, azonban a II. világháborút követően teljesen más fejlődési vonalat diktáltak a politikai események. Az itthoni református egyházban, és főleg teológiai körökben, nyomát sem találjuk azoknak a szélsőséges feminista mozgalmaknak, amelyek a „vasfüggöny” túlsó oldalán kibontakoztak. Vajon miért? Az okot egyszerű volna a kommunista elnyomásra fogni, de a dolgok mélyén inkább egy másik válasz kínálkozik. A magyar református teológiai gondolkodásban, az erdélyi teológusok részéről különösképpen is, tapasztalni lehetett már a múlt század elején a nők férfiakkal egyenrangú partnerként történő elfogadásának gondolatát. A hétköznapi egyházi gyakorlat provinciálisabb terepein persze még sokáig hatottak a régi beidegződések, a fundamentalista kisebbségnek máig nem lehet kiverni a fejéből bizonyos patriarchális elemeket, de a teológia magasabb szintű művelése mindezt rég felülírta. A legtöbb teológiai tanár azt a teológiai látásmódot közvetítette hallgatói felé, hogy férfiak és nők az Istennek szentelt szolgálatban is egyenrangúak. Ebből a szemléletből rendkívüli lelki béke fakadt, hiszen az Istennel, a világgal és önmagával is megbékélni tudó ember többé nem fogékony a hangos csatározásokra, mert nincs is szüksége rá. Amit pedig a szólásszabadság áldásait élvező nyugati testvérek hangosabb, harciasabb teológiai mozgalmi pozitív értékként tudtak felmutatni, azt az itthoni teológusok elég hamar integrálták, és továbbadták hallgatóiknak. A kiegyensúlyozott teológiai látásmód pedig elég erőt kölcsönzött a külső világgal küzdő, önmaguk, szolgálatuk elfogadtatásának harcát megvívni kényszerülő első lelkész nő nemzedékeknek, hogy türelemmel hordozzák a mindenkit lebénító zsarnokság okozta nehézségeket, legyenek bátrak és tetterre készek, amikor eljött a cselekvés órája, a változtatások lehetősége, és maradjanak következetesek a szolgálat minőségét és szentségét illetően.

Felhasznált irodalom:

- A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventje* Budapesten 1917. évi május 31. és június 1–2. napján tartott ülésének Jegyzőkönyve. Budapest, A református Egyetemes Konvent kiadványa, 1917.
- A Romániai Református Egyház Törvénytára – 2018.* Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület.
- De Gerando, Antonina (2006 [1888]): Női középoktatás. De Gerando Antonina kérvénye az országgyűlés képviselőházához, In: Fábri Anna – Borbíró Fanni – Szarka Eszter (szerk.): *A nő és hivatása II. Szemelvények a magyarországi nőkérdés történetéből 1866–1895.* Budapest, Kortárs. 114–120.
- Egyházi hírek* (1911), In: *Református Szemle.* IV. 545.
- Egyházi hírek* (1912), In: *Református Szemle.* V. 14.
- Életinterjú: Ady Béláné sz. Dénes Ilona:
http://www.kre.hu/portal/images/eletutinterjuk/Ady_Belane_Eletutinterju.pdf (utolsó letöltés dátuma: 2023. szeptember 19.).
- GAÁL György (2018): De Gerando Antonina, a leánynevelő és intézete, In: De Gerando Antonina: *Nőtan, avagy amit egy leánynak tudni kell.* Kolozsvár, Kriterion. 7–73.
- GELEJI KATONA István (1875): *Egyházi kánonok – 1649.* Fordította: Kiss Áron. Kecskemét, Kiadja a Szatmári Református Egyházmegeye.
http://leporollak.hu/egyhtori/magyar/KA_GELEJ.HTM (utolsó letöltés dátuma: 2023. szeptember 19.).
- GLOBIG, Christine (2000): Das “Amt der Frau” in der lutherischen Ekklesiologie, In: Bock, Wolfgang –Lienemann, Wolfgang (szerk.): *Frauenordination – Studien zu Kirchenrecht und Theologie.* III. k. Heidelberg, Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft. 27–39.
- KOLOZSVÁRI József (2007): *A Világítótorony: A Kolozsvári Református Kollégium és Leánygimnázium története.* Kolozsvár, Stúdium.
- LUTHER, Martin (1989 [1520]): An den christlichen Adel deutscher Nation von den christlichen Standes Besserung, In: Hoffmann, Franz (szerk.): *Pädagogik und Reformation von Luther bis Paracelsus.* Berlin, Volk und Wissen. 65–70.
- MISÁK Marianna (2013): A női és férfi szerepek a 19. század magyar társadalmában, különös tekintettel az oktatás területére, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica.* I. 64–80.
- NAGY Géza (1937): A ref. nő képe a reformációtól napjainkig, In: *Akik közsiklára építettek. Egyháztörténeti dolgozatok.* Kolozsvár. 197–212.

- P. TÓTHNÉ SZAKÁCS Zita (2004): Női lelkészek szolgálati lehetőségei az MRE-ban a Törvény tükrében, In: *THÉMA*. VI. 2–3. 39–43.
- PUKÁNSZKY Béla (2006): *A nőnevelés évezredei*. Budapest, Gondolat.
- PÜSÖK Sarolta (2021): Formarea teologică a femeilor în Biserica Reformată din România, In: But-Căpușan, Dacian (szerk.): *In honorem Pr. lect. univ. dr. Gheorghe Șanta*. Kolozsvár, Renașterea. 439–458.
- (2020): To Serve with Words, Letters and Deeds – The First Stage of the *Református Család* (Reformed Family) Magazine’s Publication (1929–1944), In: *Studia Universitatis Babeș–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 2. 107–126. DOI: 10.24193/subbtref.65.2.06, <http://studia.ubbcluj.ro/download/pdf/1334.pdf>.
- (2018): Isten kertésze – a vallásánár személye, In: *Studia Universitatis Babeș–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 1. 211–221. DOI: 10.24193/subbtref.63.1.16.
- SÁRAI SZABÓ Katalin (2010): *A református nő a 19. század végétől az 1930-as évekig – a belmissziói mozgalom hatása a nők egyházi működésére*. Doktori disszertáció. <http://doktori.btk.elte.hu/hist/saraiszabokatalin/diss.pdf> (utolsó letöltés dátuma: 2023. szeptember 19.).
- TÖKÉS István (1990): *A Romániai Magyar Református Egyház Élete 1944–1989*. Budapest, Magyarországtudató Intézet.
- VÁSÁRHELYI János (1931): Papnék felelőssége, In: *Református Szemle*. XXIV. 162–166.
- (1915): A papnék egyháztársadalmi munkásságáról, In: *Református Szemle*. VIII. 462–464.
- VERES-BENICZKY, Hermin (2006 [1868]): A női képzés ügye, In: Fábri Anna – Borbíró Fanni – Szarka Eszter (szerk.): *A nő és hivatása II. Szemelvények a magyarországi nőkérdés történetéből 1866–1895*. Budapest, Kortárs. 88–90.
- WITT, Almut (1994): Das Auseinandersetzung unter Theologen um das Pfarramt für Frauen, In: *“Darum wagt es, Schwestern...” – Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag. 159–174.
- WLASSICS, Gyula (2006 [1895]): Miniszteri rendelet a nőknek egyetemre bocsátása tárgyában, In: Fábri Anna – Borbíró Fanni – Szarka Eszter (szerk.): *A nő és hivatása II. Szemelvények a magyarországi nőkérdés történetéből 1866–1895*. Budapest, Kortárs. 176–179.

Levéltári források:

- A kolozsvári (Egyetemi Fokú Egységes) Protestáns Teológiai Intézet Levéltára (a továbbiakban: KPTI), a dokumentumok időrendi sorrendjében:
- KPTI, A Mezőpaniti Református Egyházközség Lelkipásztori Hivatalának 8/1954. sz., 1954. március 17-én kelt levele az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet Református Karának Elöljáróihoz.
- KPTI, A Kolozsvári-Hidelvei Református Egyházközség Lelkipásztori Hivatalának 15/1954. sz., 1954. március 29-én kelt levele az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet Református Karának Elöljáróihoz.
- KPTI, A Csombordi Református Egyházközség Lelkipásztori Hivatalának 31/1954. sz., 1954. május 20-án kelt levele az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet Református Karának Elöljáróihoz.
- Fejér Kálmán III. éves hallgató 2542/1954. sz., 1954. június 30-án kelt kérvénye a hallgatók aláírásával az exmatrikulálás elengedése ügyében. Jelzet: KPTI/24/1.9/901.
- KPTI, A Református Egyház Lelkészképesítő Bizottságának 540/1954. sz., 1954. július 9-én kelt levele a Kolozsvári Református Egyházkerület Igazgatótanácsához.
- KPTI, A Kolozsvári Református Egyházkerület Igazgatótanácsának 2687/1954. sz., 1954. július 13-án kelt levele az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet Református Kara Elöljáróihoz.
- Fejérné Bacsó Anna kérése a IV. évfolyamra történő beiratkozás végett. Jelzet: KPTI/28/1.9/901.LVIII.
- KPTI, A Rektori Hivatal 1379/1958. sz., 1958. december 30-án kelt levele a Dékáni Hivataloknak és A Református Dékáni Hivatal 959. sz., 1959. január 8-án kelt válaszlevele.
- KPTI, Theologiai hallgatók anyakönyvei 1960–.
- Az Erdélyi Református Egyházkerület Központi Gyűjtőlevéltára (a továbbiakban: EREL):
- EREL, A2/22/I.9./901 (3106/1918. május 30.).
- EREL, A 25/Theologiai hallgatók anyakönyve 1895–1959.
- EREL, A 25/I. lelkészképesítői vizsga anyakönyve és jegyzőkönyvei 1895–1945.
- EREL, A 25/II. lelkészképesítői vizsga anyakönyve és jegyzőkönyvei 1895–1947.

*SZETEY Szabolcs*¹:

A homiletika oktatás kezdetei a pesti teológián, Székács József kéziratainak tükrében

*Abstract. The Beginning of Homiletics Education at the Theology in Pest,
in the Light of the Manuscripts of József Székács*

The Faculty of Theology in Pest opened its doors in 1855. The institution cooperated with the Lutheran Church in the first ten years. During this time, future Lutheran Bishop József Székács led the studies of homiletics. This data can be found in the Ráday Archives with the list of professors and popular study books they used. We also discovered the fact from the timetables that Székács taught homiletics practice to four different grades at the same time, usually at his parish.

We can find Székács's heritage in the National Lutheran Archives, such as his letters, notes, sermons, and so on. I carried out research on his homiletics manuscripts, from which I would like to highlight his memo titled *A gyakorlati homiletika alapja 1858/9* [The Journal of Practical Homiletics 1858/9]. The memo includes recommendations for his students about preaching preparations for Christmas, Good Friday, and Easter. Székács's work is particularly pragmatic, and therefore it successfully guides the pastor students through the steps of preparing a good sermon.

¹ Intézetvezető, egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem Pedagógiai Kar, Hittanoktató- és Kántorképző Intézet. E-mail: szetey.szabolcs@kre.hu. A szerző a jelen tanulmánnyal köszönti Kocsev Miklós professzort, egykori doktorfaterét, a hollandiai gyakorlati teológia neves képviselőjét.



Keywords: József Székács, Pál Török, Reformed homiletics, history of preaching, teaching of homiletics

A pesti teológia 1855-ben nyitotta meg kapuit, és az első tíz évben az evangélikusokkal együtt képezték a lelkészhallgatókat.² Ez idő alatt Székács József³ későbbi evangélikus püspök tanította⁴ a homiletikát.⁵ A Ráday Levéltárban a fennmaradt iratok között megtalálhatjuk a professzorok névsorát, valamint az általuk tanított tárgyakat a felhasznált tankönyvekkel együtt. Az 1857/58-as tanév első félévében Székács József a III. évfolyamon a homiletikát kéziratosszerű homiletika alapján adta elő heti négy órában (*Josephus Székács, Prof. extraord., docet Homileticam, manuscriptam*), a második félévben pedig heti két órában. Az 1858/59-es tanév első félévében a III. évfolyamon heti két órában Székács József homiletikát (az előadott anyag nincs megnevezve, mint korábban), valamint az I–IV. évfolyamok számára (belső) homiletikai gyakorlatot tartott (*Székács Josephus docet Homileticam et exercitia homiletica instituit.*). Az egyes órarendekből az is kiderül, hogy az első négy évfolyamnak egy időben és egy helyen – rendszerint Székács paplakán – voltak a homiletikai gyakorlatok. Az 1858/59-es tanév második félévében a III. évfolyamon heti két órában volt homiletika, valamint az I–IV. évfolyam vasárnap du. 3-tól 5-ig istentiszteleten vett részt, amelyhez vagy homiletikai gyakorlat kapcsolódott, vagy az istentisztelet maga volt a homiletikai gyakorlat. Ezt a rendelkezésre álló információk, órarendi táblázat alapján nem lehet eldönteni.

² PAP László-BUCSAY Mihály (1955): *A Budapesti Református Theologiai Akadémia története 1855–1955*. Budapest, A Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya. 22.

³ Életrajzát lásd részletesebben: GYÖRY Vilmos (1877): Dr. Székács József Bányakerületi Evangélikus Superintendens, In: Kovács Albert (szerk.): *Nagy papok életrajza*. Budapest, Franklin-Társulat Nyomdája. 127–216., valamint: KERTÉSZ Botond (szerk.) (2008): *Székács József visszaemlékezései*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

⁴ „Csupa lelkesedésből díj nélkül.” GYÖRY (1877), 170.

⁵ A liturgika oktatásának pesti kezdeteivel foglalkozott PAP Ferenc (2012): Török Pál liturgikai munkássága és liturgika jegyzetei, In: Horváth Erzsébet – Literáty Zoltán (szerk.): *Tisztelgő kötet Ladányi Sándor 75. születésnapja alkalmából*. Budapest, KRE – L'Harmattan. 141–151., ahol részlegesen érintette a homiletika-oktatást is.

Az Evangélikus Országos Levéltár örzi Székács József levéltári hagyatékát (levelek, prédikációk, egyéb iratok stb.), amelyben homiletikai jellegű kéziratait és feljegyzéseit is megtaláltam. Az alábbiakban közlöm az általa készített homiletikai vizsgatételeket.

Tételek a Homiletikából⁶

1. Homiletika fogalma és terjedelme.

/: a beszéd vázolója – rendezése – kidolgozása és előadása :/

2. Mi a prædicatio és főcriteriuma?

/: az egyház által módosított beszéd – amennyit hat annyit ér :/

3. A feltalálás különböző módjai és nemei

*/: a ker[esztyén] hit s erkölcsstani egyetemes fogalom v[agy] ennek egyes részei
nézetek – benyomások – tapasztalatok események bibliai szöveg :/*

4. A feltalálás különösebb segédeszközei.

*/: szöveg gondos felhasználása – ker[esztyén] ismeretbeni gyarapodása ügyelet
a hallgató és idő szükségleteire – studium – eszmetár – jó minták – derült órák
– Topica :/*

5. A Thema alaki kellékei.

*/: egység – határozottság – világosság – tartalmatság – érdek – ujszerűség –
méltóság – hatási szándék :/*

6. Thema anyagi kellékei.

*/: tagadólagoak = nem merő gazdaszati politicalai stb. állítólagoak = bibliailag
keresztyéniek legyenek :/*

7. Thema időszerinti és alkalmi kellékei, jelesen ünnepi:

/: Karácsoni – Ujévi – Böjti – Húsvéti stb :/

8. Ünnepeyi beszédek.

/: évutolsó napi – tavaszi – nyári – őszi – téli – aratási – szüreti – bűnbánó :/

⁶ *Evangélikus Országos Levéltár VIII.116 Hagyatékok. Székács József bányakerületi püspök (1860–1872), neves író-tudós hagyatéka; a továbbiakban: EOL Székács-hagyaték.*

9. Alkalmi beszédek.

/: beköszöntő – bucsuzó – felszentelési – Confirmatioi – urvacsorai – halotti :/

10. Szöveg különféle nemei, választása és kezelése.

/: a szöveg v[agy] adott v[agy] pedig szabadon választható v[agy] szöveget a Themához v[agy] Themát a szövegből :/

11. Értelem felvilágosítása – szív megindítása – akaratelhatározása.

/: magyar[ázó] okok és bizonyít[ások] a való szép és jó kiemelése – öröndetes – fájdalmas megemlékezések. a magasabb jólét utáni szent vágy felébresztése. a szónok kegyessége :/

12. Bevezetés. (exordium.)

/: rokon és ellentétes fogalmak fejtegetése, a dolog szükséges voltának felemlítése a tárgy iránti érdeklődés felébresztése :/

13. Az átmenetekről.

14. A szónoki elrendezés különös szabályai.

/: gradatio⁷ – több szónoki hatál[1]yal bíró momentum 1, ellenvetés – 2, czáfólat :/

15. A beszéd alkalmazási vagy befejező része.

/: régenten 5 irányban. Most a főmomentumok ismétlése – intés :/

16. Disználást könnyítő eszközök.

/: szilárd Dogm[atikai] és erkölcst[ani] fogalmak, – homiletikai remekek olvasása – józan és szorgalmas gyakorlatok :/

17. Szükséges-e írásba foglalni a beszédet?

/: pro és contra okok :/

18. A jó írmód kellékei.

/: nyelv szabályszerűség és tisztaság, világosság, határozottság – rövidség – egyszerűség – méltóság :/

19. Az egyházi beszéd–nyelv, általános törvényei.

/: a nyelvnek a Stylistikai elvekhez kell alkalmazkodni :/

20. Mennyire nyomos a külső szónoklat a Lelkékfznél s a ker[esztyén] szónoklat sajtászerűsége.

⁷ Latin kifejezés, jelentése: előlépés.

E tételekből is jól látszik, hogy a kezdeti homiletika-oktatás leginkább az elvi és a praktikus homiletikára helyezte a hangsúlyt, a materiális homiletika egyáltalán nem jelenik meg. Legalábbis nem olyan formában, mint a XX. században, amikor arról értekeznek a homiletikák, hogy az egyes bibliai könyvekről hogyan és miképpen kell/kellene prédikálni.⁸ A XIX. században a „materiális homiletika” leginkább az ünnepi, valamint az alkalmi prédikációkra terjedt ki. Ebből azt is megállapíthatjuk, hogy ekkor még sokkal nagyobb hangsúlyt helyeztek az ünnepi igehirdetésekre, mint manapság. Az is jól látható e tételesorból, hogy a homiletika-történet sem szerepel a tanulandó anyagban.

Székács József, a pesti teológia első homiletika-tanára⁹ 1857-re keltezett kéziratot jegyzetének elején felsorolja, hogy mely homiletikai munkákat használja fel tanításai során. Külön érdekesség, hogy az egyes munkák után minősíti is a műveket.¹⁰

C. F. Ammon *Handb[uch] der Anleitung zur Kanzelberedsamkeit Götting[en] 1799
és Nürnberg[erg] 1826*¹¹

J. A. H. Tittmann *Lehrb[uch] d[er] Homiletik Bressl[au] 1804. Leipzig 1824.*¹²

H. A. Schott *Theorie d[er] Beredsamkeit, mit besonder[er] Anwendung auf die
Kanzelberedsamkeit Leipzig 2te Aufl[age] 1824-1834. 3. kötet. Ajánlatos.*¹³

Ph. Marheineke, *Grundlegung der Homiletik Hamb[urg] 1811. Úttörő*¹⁴

T. Theremin, *die Beredsamkeit eine Tugend sat. Berlin 1827.*¹⁵

R. Stier *Kurz[er] Grundniss einer bibl[ischen] Keryktik Halle 1830. Sajátságos*

⁸ E szemlélettől tér el úde színefoltként CZEGLÉDY Sándor (1971): *A homiletika vázlatja*. Debrecen, valamint FEKETE Károly (1993): *Homiletika*. Debrecen.

⁹ Vö. PAP (2012), 141–151.

¹⁰ EOL Székács-hagyaték.

¹¹ Ammon homiletikájáról részletesebben: SZETEY Szabolcs (2016): *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között*. Budapest, KRE – L'Harmattan. 166, 212–213.

¹² Tittmann homiletikájáról a továbbiakban: i. m. 166–167.

¹³ Schott homiletikájáról részletesebben: i. m. 179–180.

¹⁴ Marheineke homiletikájának értékelése: i. m. 172.

¹⁵ Theremin homiletikájának értékelése: i. m. 179.

Ch. Palmer evang[elische] *Homiletik* Stuttg[art] 1849. tudományos, rendszeres sokat használt.¹⁶

Al. Schweizer. *Homiletik der evang[elisch-]protest[antischen] Kirche Leipz[ig]* 1848, új aerát nyitó.¹⁷

K. Fr. Gaupp *Prakt[ische] Theologie Zweit[en] Theiles 1te Abtheilung. Die Homiletik* Berlin 1852.

A Vinet *Homilétique ou theorie de la prédication* Paris 1853. Ugyanez megjelent németül is e cím alatt A. Vinet's *Pastoral-Theologie* az 1850ki kiadás után¹⁸ „mit kritischen Ammerkungen” von Herm[ann] Gust[av] Hasse Grimma 1852.¹⁹

J. H. A. Ebrard *Vorlesungen über prakt[ische] Theologie Königsb[erg]* 1854. igen jó kézikönyv.

C. Im. Nitzsch *Prakt[ische] Theologie. Zweit[er] Band. Zweit[es] Buch. Erste Abtheil[ung]* *Der Dienst am Wort.* Bonn 1848. Jeles, de csak úgy érthető igazán, ha Nitzsch egész rendszerét tanulmányoztuk.

H. J. Ripley, *Sacred Rhetoric or Composition and Delivery of Sermons.* New York 1850.

De ezeken kívül folyóiratokban és füzetekben s egyéb theolog[iai] munkákba egyes cikkeként beszöve, jelentek meg a homilet[ika] egyes részeit tárgyaló jeles és figyelmünkre nagy mértékben méltó értekezések. Például: Reinhard, *Gestandnisse seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend in Briefen an einen Freund.* Leipzig 1811.²⁰

A felhasznált művek listájából azonnal kiderül, hogy semmilyen magyar nyelvű homiletikát nem használt fel Székács az oktatáshoz, pedig ekkorra már több is megjelent.²¹

¹⁶ Palmer homiletikájának részletes értékelése: i. m. 185–187.

¹⁷ Schweizer homiletikájáról a továbbiakban: i. m. 172–175.

¹⁸ Vinet nagy hatással volt Garda József kolozsvári tanárra. Lásd részletesebben: i. m. 299–303.

¹⁹ Vinet homiletikájának értékelése: i. m. 184–185.

²⁰ A korszak külföldi homiletikáival kapcsolatban lásd részletesebben: i. m. 163–190.

²¹ Időrendi sorrendben: TÓTH Ferenc (1802): *Homilétika*. Komárom; TÓTH Ferenc (1814): *Homilétika. A' lelki pásztori theológiának 1.ső darabja*. Győr; GÁTI István (1828): *Fontos-beszéd*

A Ráday Levéltár vizsgált anyagában található egy valószínűleg Török Pál által készített *Theologiai tanfolyam* tervezet, amely a négyéves képzést egy előkészítő osztályra és további 3 évfolyamra osztja. A jelen adatok szerint nem lehet eldönteni, hogy ennek milyen megvalósulásával kell számolnunk. A tervezet szerint az első (értsd: második)²² évfolyamon heti 2 óra *Egyházi szónoklatok* megnevezéssel található egy órát, amelyről kiderül, hogy ezen valójában homiletikai gyakorlatot kell értenünk, ugyanis a szöveg első, áthúzott verziója ezt a megnevezést tartalmazta.

A második (értsd: harmadik) évfolyamon heti 6 óra *Homiletika 's katechetika* oktatás jelenik meg, amely az áthúzott kapcsolódó szöveg szerint magában foglalja az elméletet és az írásban való beszámolót mint gyakorlatot. Szintén heti 2 óra *Egyházi szónoklatok*, azaz homiletikai gyakorlat is szerepelt a curriculumban.

A harmadik (értsd: negyedik) évfolyam tananyagában heti 5 óra *Liturgika 's papi gond*[viselés] jelenik meg az első félévben, majd a második félévben ugyanennyi órakeretben az egyházjog szerepel. Heti 2 óra *Egyházi szónoklatok*, azaz homiletikai gyakorlat is a tanterv részét képezi.²³

Székács kéziratai között találunk egy *A gyakorlati homiletika naplója 1858/9* címmel ellátott feljegyzést, amely még pontosabb betekintést nyújt abba, hogy miképpen is zajlottak a homiletikai gyakorlatok. A feljegyzés tartalmazza a lelkészhallgatók felkészítését a karácsonyi, nagypénteki és húsvéti prédikációkra, amelyek részben hasonlítanak a mai legációk előkészítő alkalmakra. Székács egészen kézzelfogható gyakorlati útmutatásokat ad hallgatóinak, végigvezetve őket a prédikációkészítés folyamatán. A feljegyzés elején a következő tanácsokat adja a lelkészjelölteknek: „A meditáció alatt értjük a lelkésznek a tartandó bevezetőre való előkészülését. A kiinduló pont mindig az ige marad, s ezt vagy azonnal felütöm, vagy legalább addig forgatom míg a szöveg válsztásában megállapodom s ez a

tudománya vagy oratoria. Sárospatak; ZSARNAY Lajos (1847): *Paptan. Vezérfonalul tanításaihoz kézirat helyett.* Sárospatak; SIMKÓ Vilmos (1848): *Gyakorlati hittan. Hallgatói számára kézirat helyett.* Pozsony; KUN Bertalan (1855): *Egyházi szónoklattan. Használható minden hitfelekezetű különösen protestans lelkészek által.* Miskolc.

²² A számozás illetően megkülönböztetése azért szükséges, mivel magát a teológiai képzést egy előkészítő év előzte meg.

²³ Ráday Levéltár C/93; 5. doboz II. 2.a, Török Pál Főiskolai iratok 1840–1848; Vizsgák, tanrendek, névsorok, legációk, szabályzatok 1855–1880.

közönségesebb, legjavalltabb, legokoszerűbb eljárás.²⁴ Lehetnek azonban oly esetek is, hol valamely thema felett egyeztem meg magammal s most hozzá alkalmas füzöveget keresek.”²⁵

Ezen bevezető után megjegyzi Székács, hogy közelednek a karácsonyi ünnepek és „becsület dolga azokra nézve, kik a homiletika teoriáját hallgaták, hogy idegen beszéddel lépjenek fel”,²⁶ ezért tehát útmutatást, valamint részletes exegézist ad a legismertebb és legtöbbet használt „karácsonyi füzveg” a Lk 2,1–14 verseihez. Érdemes felfigyelnünk az idegen beszédek²⁷ kifejezésre, ami azt jelentette, hogy a lelkészjelöltek nem saját prédikációjukat mondták el, hanem mások által elkészült kész prédikációkat. A mai lelkészképzésben is megtalálható ez a gyakorlat, hiszen a legációra kimenő hallgatók harmadéves korukig mások által elkészült prédikációkat mondanak el.²⁸

Az egyes homiletikai gyakorlati alkalmak a következőképpen zajlottak Székács jegyzete alapján: egy hallgató diszpozíciót készített, egy másik prédikált, és két hallgató imádkozott (igehirdetés előtt és után). Hetenként váltották egymást a feladatokban a lelkészjelöltek. Székács ceruzával jegyezte fel az egyes alkalmakon szolgálók neveit, valamint az értékelést is (igen jól, jól, közepesen). A dátumokból az is kiderül, hogy 1858-ban, azaz az 1858/59-es tanév őszi félévében a homiletikai gyakorlatok kedden voltak, míg 1859-ben a tavaszi félévben péntekenként. 1858. december 3-án a következőket írja Székács: „Szücs Zsigm[ond]. és Gyenise János²⁹ készít egy ujévi imát, mely kizárólag Isten igéjéből hajsznált idézetekből lefz öfzfzerkefzve. Jutalom hirdettetik egy karacsoni énekre melynek tartalma, menete, symbolikája az írás a kerefztyén tudatból legyen merítve s kifejezéje és

²⁴ A témához részletesebben lásd: SZETEY Szabolcs (2012): A kázus és a prédikáció viszonya: Magyar homiletikatörténeti áttekintés európai kontextusban, In: Sepsi Enikő (szerk.): *Európa, Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem 2011-es évkönyve*. Budapest, KRE – L’Harmattan. 241–264.

²⁵ EOL Székács-hagyaték.

²⁶ Alátámasztja mindezt Székács 1858. október 22-i feljegyzése, miszerint: „Felszólítás, hogy hallgassanak befüzédeket és másolják azokat.”

²⁷ Az idegen beszédek kifejezés másik értelmezése, hogy külföldről adaptált prédikációkat fordítottak le magyarra vagy alakítottak át hozzáigazítva a magyar gyakorlathoz a lelkészjelöltek/lelkészek. A témát részletesebben lásd: SZETEY Szabolcs (2018): A 19. századi külföldi prédikációk magyar adaptációi, In: László Emőke (szerk.): *A szolgálat ékessége: Tanulmányok Fruttus István Levente hetvenedik születésnapja alkalmából*. Budapest, KRE – L’Harmattan. 89–101.

²⁸ Megjegyzendő, hogy ez a gyakorlat sajnos van, ahol egy egész lelkészi életpályát lefed.

²⁹ Ceruzával áthúzva és fölé írva, hogy Fülöp.

nyelve az írás lelkétül áthatott legyen. Alakja a két evangy. egyház karácsoni énekeitül kölcsönzött, hangulata örömteljes legyen.”³⁰ A feljegyzés jól mutatja, hogy a prédikációk mellett milyen kiemelt hangsúlyt kap az imádságra való készülés is, amely ma nagyon sokszor elsikkad gyakorlati teológiai képzésünkben, sőt teljesen marginalizálódott; mintegy természetesnek vesszük, hogy imádkozni mindenki tud, ezért arra nem kell készülni. Székács karácsonyi ének írására való felhívása pedig mutatja azt, hogy az ének/éneklés ügye is fontos része volt a képzésnek. Szomorúan kell megállapítanunk, hogy lelkészképzésünkben a homiletikai gyakorlatoknál az énekválasztás kérdése abszolút didaktikus vagy neutrális. Nem az egyházi év³¹ a meghatározója az énekválasztásnak, hanem a textus szavai vagy a prédikáció üzenete.

A pesti teológiai akadémia kezdeti homiletika-oktatásának jegyzetei arra is rávilágítanak, hogy az igehirdetést az Istentisztelet egyik részeként kezelték,³² és nem csupán az igehirdetést tartották Istentiszteletnek, hanem emellett fontos szerepe van az imádságnak és az énekeknek is. Mindezt alátámasztják a Székács homiletikai jegyzetében olvashatók:

„De világos egyszersmind az is, hogy miután a homiletikai előadás, a szentbeszéd természetű és irányánál fogva, egy felől az istentisztelet része s így a liturgiával rokon, másfelől a lelkek gondviselésére is némileg hatnia kell, tehát pásztori jellemű, végre pedig a lelkek megnyerésére, a hitetlenek megtérítésére is irányozva kell lennie, tehát halieuticai természetűt ölt, szükségképpen úgy kell a homileticának előadatnia, hogy ezen kölcsönhatás közötté és a rokontudományok között, ott hol az szükséges mindenütt kitüntetve legyen.”³³

Székács Józsefet 1860-ban a Bányai Evangélikus Egyházkerület püspökének választották, amely azzal járt, hogy lemondott a pesti teológiai tanárságról.³⁴ Homiletikai jegyzetei egy olyan lelkész képét rajzolják meg, aki mindig törekszik arra, hogy tanuljon és képezze magát, akinek szívügye az Istentisztelet, azon belül az igehirdetés, az imádság és az ének. Ezt a hármat egységben kezeli, és nem helyezi egyiket sem a másik fölé vagy alá. E

³⁰ EOL Székács-hagyaték.

³¹ Az egyházi évről bővebben: PAP Ferenc (2016): *Az egyházi év*. Budapest, KRE – L’Harmattan.

³² A témát lásd részletesebben: SZETEY Szabolcs (2019): A prédikáció a liturgiában, In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 2019/2. 213–237.

³³ EOL Székács-hagyaték.

³⁴ PAP – BUCSAY (1955), 181, 199.

korai homiletika-jegyzetek szolgáljanak példaként arra, hogy csak így lehet és kell ma is az Isteniszteletre tekinteni, mert az igehirdetés, az imádság és az ének is egy célt szolgál, Isten imádását: az Isten-tiszteletet.

Felhasznált irodalom:

- CZEGLÉDY Sándor (1971): *A homiletika vázлата*. Debrecen.
- EVANGÉLIKUS ORSZÁGOS LEVÉLTÁR VIII.116 Hagyatékok. *Székács József bányakerületi püspök (1860–1872), neves író-tudós hagyatéka*.
- FEKETE Károly (1993): *Homiletika*. Debrecen.
- GÁTI István (1828): *Fontos-beszéd tudománya vagy oratoria*. Sárospatak.
- GYÓRY Vilmos (1877): Dr. Székács József Bányakerületi Evangélikus Superintendens, In: Kovács Albert (szerk.): *Nagy papok életrajza*. Budapest, Franklin-Társulat Nyomdája.
- KERTÉSZ Botond (szerk.) (2008): *Székács József visszaemlékezései*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KUN Bertalan (1855): *Egyházi szónoklattan. Használható minden hitfelekezettű különösen protestáns lelkészek által*. Miskolc.
- PAP Ferenc (2016): *Az egyházi év*. Budapest, KRE – L’Harmattan.
- (2012): Török Pál liturgikai munkássága és liturgia jegyzetei, In: Horváth Erzsébet – Literáty Zoltán (szerk.): *Tisztelegő kötet Ladányi Sándor 75. születésnapja alkalmából*. Budapest, KRE – L’Harmattan.
- PAP László – BUCSAY Mihály (1955): *A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855–1955*. Budapest, A Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya.
- RÁDAY LEVÉLTÁR C/93; 5. doboz II. 2.a, Török Pál Főiskolai iratok 1840–1848; Vizsgák, tanrendek, névsorok, legációk, szabályzatok 1855–1880.
- SIMKÓ Vilmos (1848): *Gyakorlati hittan. Hallgatói számára kézirat helyett*. Pozsony.
- SZETEY Szabolcs (2018): A 19. századi külföldi prédikációk magyar adaptációi, In: László Emőke (szerk.): *A szolgálat ékessége: Tanulmányok Fruttus István Levente hetvenedik születésnapja alkalmából*. Budapest, KRE – L’Harmattan.
- (2016): *Adatok a magyar református prédikációs gyakorlat újraértékeléséhez 1784–1878 között*. Budapest, KRE – L’Harmattan.
- (2012): A kázus és a prédikáció viszonya: Magyar homiletikatörténeti áttekintés európai kontextusban, In: Sepsi Enikő (szerk.): *Európa, Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem 2011-es évkönyve*. Budapest, KRE – L’Harmattan.
- TÓTH Ferenc (1814): *Homiletika. A’ lelki pásztori theológiának 1.ső darabja*. Győr.
- (1802): *Homiletika*. Komárom.
- ZSARNAY Lajos (1847): *Paptan. Vezérfonalul tanításaihoz kézirat helyett*. Sárospatak.

*HEGYI Ádám*¹:

Widows' and Orphans' Funds at the End of the 18th Century. An Attempt of the Békés Reformed Diocese to Establish a Widows' and Orphan' Fund²

Abstract.

The system of widows' pension, orphans' benefit, and old-age pension was established at the end of the 19th century; however, self-funding also had its antecedents in the early modern period. In Protestant churches, there is evidence that pastors tried to care for their widows and orphans from the 16th century onward. The first fund for the widows and orphans of ministers was established in the Reformed Diocese of Békés in the southeastern part of the Kingdom of Hungary in 1790. The institution, however, could not survive due to lack of capital.

Keywords: pension, widow, orphan, Reformed Church, Hungarian Kingdom, pauperism, pension fund, history of pension

¹ Associate Professor, University of Szeged, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Cultural Heritage and Human Information Science. E-mail: hegyi@bibl.u-szeged.hu. <https://orcid.org/0000-0002-9575-5531>.

² This study was supported by the Pallas Athéné Domus Meriti Foundation.



By abolishing priestly celibacy, the Protestant churches transformed the structure of society – namely, preachers with families became the basis of the moral norm system of local communities: people expected not only ministers but also their wives and children to lead a moral lifestyle. It meant a social rank to be a minister's wife, which came into existence at that time. In parallel with this, a discriminatory situation for the children of ministers developed: boys were expected to pursue a ministerial career, while girls were expected to marry pastors, or at least marry into a prestigious, respected Protestant family. In such a privileged social situation, the church could not allow widows and orphans to suffer in the event of the death of the head of the family because this would have violated the dignity of the ordained community. Hence, from the late 16th century onward, efforts were made to stabilize the situation of the pastor's family in trouble. One of these benefits was the grace year system, which allowed the widow to receive her deceased husband's income until the end of the service year. In Western Europe, it was also customary to provide a residence for widows: if the woman did not remarry, the village provided her with a house. In fact, the first traces of old-age pensions are to be found in German-speaking countries, where the widows' and orphans' funds did not only provide help to the widows and orphans of the pastors but also provided regular financial support to the elderly, helpless preachers.³

Protestant churches in the Kingdom of Hungary and the Principality of Transylvania also tried to care for elderly pastors and their orphans and widows. This took place within an institutional framework in the 18th century. Pietism gave great impetus to the conversion of the charitable activity into an independent institution. Since this spiritual trend was most widespread in the Lutheran Church in the Carpathian basin, not

³ RÜSZ-FOGARASI, Enikő (2021): Consequences of the Reformation. Priest Wives, a New Role for Early Modern Women. In: Wien, Ulrich A. (ed.): *Common Man, Society and Religion in the 16th Century* (Refo500 Academic Studies, Volume 67). Göttingen, Vandenhoeck–Ruprecht. 297–307. <https://doi.org/10.13109/9783666571008>. PTASZYNSKI, Maciej (2006): Widow's Capital. Pastors' Widows in the Pomeranian Church at the Turn of the 16th Century. In: *Acta Poloniae Historica*. 96. 85–142. BORMANN-HEISCHKEIL, Sigrid (²1991): Die Soziale Herkunft der Pfarrer und ihrer Ehefrauen. In: Greiffenhagen, Martin (ed.): *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*. Stuttgart, Kreuz Verlag. 149–174. ZIEMSEN, Ruprecht – PABST, Bernhard – THEUNE, Carlos (³2007): *Die protestantischen Pastorenfamilien Theune und Reimann in Niedersachsen und Sachsen-Anhalt vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Vorfahren und Nacjkommen von Friedrich Heinrich Theune 1691–1745)*. Berlin, [publisher missing].

surprisingly, István Károlyi, an evangelical pastor from Kispéc, organized the first known widow-orphan fund in 1732. Another Lutheran preacher was Márton Hamaljar, who founded the widows' and orphans' fund in Nagyhont in 1789. Hamaljar's work is important also because in 1791 the Lutheran Church held a synod in Pest, where the establishment of a national pension institution was initiated and modelled after the Nagyhont institute. The synod in Pest is also noteworthy because the Calvinists held their synod in Buda at the same time, and the two bodies worked closely together: they agreed on their positions and tried to coordinate the administration of the two churches. As a result of this, the Calvinists also passed a synodal resolution on the establishment of a national widows' and orphans' fund. Unfortunately, this endeavour was not successful for several reasons. The most important of these was that neither church had a national church governing body: Hungary and Transylvania were administratively independent of each other, and in Hungary several church districts of equal status operated in parallel, which independently decided on their operation. The fact that the organizers did not have enough capital further complicated the matter.⁴

In the first half of the 19th century, the idea of setting up a national widow-orphan fund came up again. József Lácza Szabó, professor in Sárospatak, initiated the establishment of a national pension fund.⁵ In 1838, Bertalan Szemere revived the idea of a widows' and orphans' fund and proposed the organization of a national church institution; however, his initiative was actually realized only at the end of the 19th century.⁶

In the Reformed Church, however, many widows' and orphans' funds were established at a lower level of church administration at the turn of the 18th and 19th centuries. These were organized by church dioceses. This is how these funds of the church dioceses in Dés in 1792, in Pápa in 1795, in Bars in 1799, in Debrecen and Tata in 1800, in Szabolcs in

⁴ PÁLYI, Zsófia Kata (2012): Protestáns lelkesítő önszervező társaságok és özvegy-árva kasszák. In: ifj. Bertényi, Iván – Géra, Eleonóra – Richly, Gábor (eds.): „Taníts minket úgy számlálni napjainkat...” Tanulmányok a 70 éves Kósa László tiszteletére. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 355–357.

⁵ GALUSKA, Imre (1992): *Egyház és közösség. Az egyházi közteherviselés a kesznyéteni eklézsia számadáskönyveiben* (Folklor és Etnográfia, 68). Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék. 26.

⁶ PÁLYI, Zsófia Kata (2013a): Az egyházi özvegy-árva tár megalapítása a Tiszáninneni Református Egyházkerületben. Szemere Bertalan intézeti terve 1838-ból. In: *Egyháztörténeti Szemle*. 14, 3. 36–66.

1809, and in Bereg in 1813 came into being.⁷ We have several data regarding the fact that in the 18th century church districts also tried to pay old-age pensions and orphans' benefits. In 1762, the Transtibiscan church district decreed that the widows and orphans of pastors were to be provided for.⁸ The synod in Transylvania passed a resolution regulating the support of impoverished preachers in 1767.⁹ Márton Csáji wanted to set up a fund for the impoverished ministers in the Cistibiscan church district in the middle of the 18th century.¹⁰ According to our current knowledge, among the church districts, the Cistibiscan church district was the first to organize this sort of aid at the district level in 1842.¹¹

Research has dealt with the history of pastoral self-funding since the end of the 19th century and with the associations established for this purpose. In the 1890s, interest in the topic was revived because it was then that the national pastoral pension fund was established. Thus, Sándor Poszvék wrote about the self-fund of the Lutherans in Transdanubia,¹² while József Pokoly wrote the history of the funds of the Reformed church dioceses.¹³ After that, the topic was forgotten for many decades, when, due to the historical interest in the associations of the Reform Age, the case of the Reformed widows' and orphans' funds came to the fore again. Kata Zsófia Pályi, János Ugrai, and Orsolya Eszter Barticel-Kiss analysed the operation and effectiveness of these funds in their various studies.

All three authors point out that despite the synodal decrees, the church did not take care of the aged ministers adequately, and the fate of the orphans and widows was hard

⁷ PÁLYI 2012, 355–357. BARCSA, János: II. (1908): A Tiszántúli Ev. Ref. Egyházkerület története 1711–1821. Debrecen, Debrecen szabad kir. város Könyvnyomda Vállalata. 142–143.

⁸ KIS, Bálint (1992): A helvéciai vallástételt követő Békés-bánati egyházi vidék vallási, polgári, tudomány és földleírás történeteinek emléke. In: Gilicze, László – Kormos, László (comp.): A Békési-Bánati Református Egyházmegye története (Dél-Alföldi évszázadok, 5, ed. László Blazovich). Békéscsaba – Szeged, Csongrád Megyei Levéltár. 136.

⁹ BUZOGÁNY, Dezső – DÁNÉ, Veronka – KOLUMBÁN, Vilmos József – ŐSZ, Sándor Előd – SIPOS, Gábor (2016) (comp.): Erdélyi református zsinatok iratai, II. kötet: 1715–1770 (Erdélyi Református Egyháztörténeti Adatok, ½.). Cluj-Napoca, Erdélyi Református Egyházkerület. 418.

¹⁰ GALUSKA 1992, 20.

¹¹ UGRAI, János (2017): A Tiszáninneri Református Egyházkerület története: a türelmi pátenstől a protestáns pátenstig 1781–1860. Sárospatak, Hernád. 169.

¹² POSZVÉK, Sándor (1897): A dunántúli Ág. H. Evang. Egyházkerületi „Gyámolda” (Nyugdíj- s Gyámdíjintézet) története. Sopron, Röttig Gusztáv Nyomda.

¹³ POKOLY, József (1896): A lelkeszi gyámintézetek történetéhez. In: Protestáns Egyházi és Iskolai Lap. 39. 753–756.

because the church did not provide them with the incomes that would be their due. In the Cistibiscan Reformed Church District, there was a *pauperum cassa* to support the ministers, but it did not provide regular pension.¹⁴ In the Reformed Diocese of Dés, Dean János Abats defined categories of membership fee when organizing the fund for orphans so that pastors with different incomes could implement saving flexibly.¹⁵ The history of the widow-orphan fund of the Reformed Diocese of Tata is known the most thoroughly. The institution, founded in 1800, was still operating in 1834, which was all the more significant because most funds went bankrupt within a few years. It is true that Tata also had problems with paying the annuities, and the records were imprecise too because they did not know the residence of the women who were supposed to receive a widow's pension.¹⁶

Next, based on the statute of the widow-orphan fund set up in the Reformed Diocese of Békés in 1790 and on some other sources, it will be presented how self-funding of the Reformed ministers was organized in the south-eastern region of the Hungarian Kingdom. The statute was preserved in the minutes of the board, but an earlier version could be found in the treasury files too. A report on the circumstances under which self-funding was organized and also a list of those who paid membership fee were at our disposal. On the other hand, on the operation of the fund, the minutes of only one meeting could be found. After that, the widows' and orphans' fund was reorganized in 1880.¹⁷ As regards the fate of the institution founded in 1790, the literature confirms that it ceased to exist within a few years, and its capital was merged into the treasury of the Reformed Diocese.¹⁸ The extant protocol reveals that this took place in 1815 because it was then that Ferenc Gyarmathi's widow handed the remaining capital over to the Reformed Diocese.¹⁹

¹⁴ UGRAI 2017, 164–169.

¹⁵ BARTICEL-KISS, Eszter Orsolya (2023): Abats János esperesi szolgálata: a papi özvegyek és árvák kasszájának létrejötte. In: VIII. Egyháztörténeti Konferencia. Cluj-Napoca, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet.

¹⁶ PÁLYI, Zsófia Kata (2013b): Öreg prédikátorok, özvegy prédikátorné asszonyok és nevetlen árvák a református egyházmegye kebelében (1800–1834). In: Bárh, Dániel (ed.): Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18–20. századi Magyarországon. Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék. 216–218.

¹⁷ TtREL I.29.k.1. Békés-Bánáti Egyházmegyei iratai. Özvegy, árva és lelkészi nyugdíjintézet iratai 1790–1943. Özvegy, árva és lelkészi nyugdíjintézet jegyzőkönyve 1790–1908 TtREL I.29.k.3. Özvegy, Árva és Lelkészi Nyugdíjintézet iratai 1790–1892.

¹⁸ KIS 1992, 99, 145.

¹⁹ TtREL I.29.k. 1. fol. 1v.

The Reformed Diocese of Békés was bounded by the rivers Körös in the north, the mountains of Transylvania in the east, the Lower-Danube in the south, and the River Tisza in the west. From the viewpoint of the Reformed Church, this Reformed diocese was located on the periphery. On its territory, which was almost of the same size as Belgium, just a few settlements had a homogeneous Reformed population, and most of the Reformed churches were situated in mixed denominational settings. Apart from a few important market towns, it consisted of village congregations of a few hundred people. Most of them were located along the rivers Körös; the neighbouring parishes in the Maros Valley and Bánság were up to 80 km apart from each other. There were no Reformed parishes in the major cities of the region (Szeged, Arad, Temesvár). One of the most important centres of the Reformed Church, Debrecen, was difficult to reach from Békés.²⁰ Its special, isolated situation raises the question: why and how was a widow-orphan fund established here?

In the 18th century, despite their disadvantageous situation, the pastors of the Reformed Diocese of Békés kept a keen eye on the spiritual movements of the era, the political events and the decisions affecting the life of the church. Reverend Benjamin Szőnyi, pastor in Hódmezővásárhely, corresponded with professors of the University of Basel.²¹ A significant number of the preachers of the deanery studied abroad, e.g. Pál Szalay in Basel and Lausanne, Bálint Kis in Jena.²² Hódmezővásárhely played a significant role in spreading physico-theology in the Carpathian Basin because István Segesvári learned about this intellectual movement in Vásárhely and translated Williem Derham's basic work on physico-theology there.²³ In 1791, a double election of superintendents took place

²⁰ BARCSA, II. 1908, 86. HEGYI, Ádám (2023): Privatmeinungen über die Reformierten aus den Städten Südosten Ungarns. In: Beer, Mathias – Heppner, Harald – Tschler-Hofer, Ulrike (eds.): Stadt im Wandel: Der Donau-Karpatenraum im langen 18. Jahrhundert (Neue Forschungen zur Ostmittel- und Südosteuropäischen Geschichte, Band 13). Berlin, Peter Lang. 371–384.

²¹ IMRE, Mihály (1981): Szőnyi Benjámín levele Jacob Christoph Beck bázeli professzorhoz 1776-ból. In: Irodalomtörténeti Közlemények. 85, 1. 67–72. STÄHELIN, Ernst (1968): Die Korrespondenz des Basler Professors Jakob Christoph Beck 1711–1785. Basel, Helbing und Lichtenhahn. 83.

²² HEGYI, Ádám – SZÖGI, László (2016): Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon 1526–1919 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 23.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, nr. 274, 628, 1709. SZÖGI, László (2004): Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789–1919 (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 5.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, nr. 6090.

²³ IMRE, Mihály (2012): Küzdelem a fiziko-teologizmus örökségével: Szőnyi Benjámín elfeledett öregkori műve (Istennek trombitája 1790–91). In: Imre, Mihály: Az isteni és emberi szó párbeszéde (Nemzet, egyház, művelődés, 7.). Sárospatak, Hernád. 406.

in the Transibiscan church district, as a result of which the feud between the two superintendents escalated. This also divided the clergy; however, the ministers in the Reformed Diocese of Békés stood by Miklós Sinai.²⁴ In the same year, a synod was held in Buda, to which the Reformed Diocese of Békés sent two envoys. From the reports of Sámuel Szentmiklósi Sebők and Benjámin Szőnyi, we know that they took an active part in the debate on the creation of the canons, and Szentmiklósi also kept a diary on the double election of the superintendents.²⁵

In order to answer the question of why a widows' and orphans' fund was created in the Békés Reformed Diocese, it is not enough to say that the pastors led a lively public life. This was a prerequisite for the creation of a self-funding organization; however, it does not explain why the preachers established a fund. The answer lies in the motives: We need to find out why they came together in 1790 and founded a rudimentary pension institution in 1790.

The most important source regarding the motives is the minutes of the widows' and orphans' fund from 1790, with a total of 22 pages, which is structured as follows:

Table 1. Structure of the minutes

fol. 1r	front page
fol. 1v	1815 note on the fate of the fund
p. 1	inside title page
p. 2	Motto from the letter of the apostle James
p. 3–6	History of the organization of the widows' and orphans' fund
p. 7–15	The statute of the widows' and orphans' fund
p. 16	Samples of officers' oaths
p. 17–18	List of membership fee payers
p. 19–20	Minutes of the meeting of the Widows' and Orphans' Fund, 8 September 1790

²⁴ Kis 1992, 124, 141.

²⁵ TtREL I.29.c.12. nr. 20. Szentmiklósi Sebők Sámuel naplója Sinai Miklós püspökválasztási perével kapcsolatban, 1791 [The Diary of Sámuel Szentmiklósi Sebők in Connection with the Trial of Miklós Sinai, 1791]. TtREL I.29.c.14. Szőnyi Benjámin és Szentmiklósi Sebők Sámuel beszámolója a budai zsinatról, Buda, 1791. szeptember 23–26. [Report of Benjámin Szőnyi and Sámuel Szentmiklósi Sebők on the Buda Synod, Buda 23–26 September 1791].

Sámuel Sebők Szentmiklósi prepared all the documents for the widow-orphan fund, which reveal that it was he who initiated the establishment of a self-fund. Consequently, we have to look for the motive in his activity. Sámuel Sebők Szentmiklósi was born into a clergy family in Berettyóújfalu in 1735. He followed a typical pastoral career path: at first, he worked as a teacher, and then he went abroad to study. In 1766, he became a minister in Törökszentmiklós, and from 1777, he served in Szentes. In 1787, he was elected sub-dean, and in 1792 dean. He passed away in 1798.²⁶ The minutes of the widows' and orphans' fund reveals that he initiated the establishment of a self-fund, but this did not materialize at that time. On 11 February 1790, he came up with his idea again at the general assembly of the Békés Reformed Diocese in Nagyzerénd. This time, however, he found supporters and was asked to develop the statute for the institution. He did so, submitting his proposals on 1 June 1790, which were accepted on 8 September. On this day, the fund was established, the list of members was drawn up, the initial capital was collected, and, finally, the first general meeting of the fund was held, too.

The records of the widow-orphan fund reveal that the main motive for its establishment was that in the event of the pastors' death their widows and orphans were not secure financially. Nevertheless, the motive is not that much clear because in 1778, they were not in a better position either, and yet they rejected the initiative. What might have been the reason for this? The fact that in 1778 Szentmiklósi was a novice in the Reformed Diocese certainly contributed to this. In 1790, however, he already served as a sub-dean. In 1790, he already had such authority that the other pastors accepted his initiative. Szentmiklósi must have been preoccupied with the fate of widows and orphans for several decades. Where did this empathy come from?

Sámuel Sebők Szentmiklósi studied in Bern between 1763 and 1765.²⁷ At the turn of the 17th and 18th centuries, pietism in Bern transformed the care for the poor.²⁸ We have mentioned earlier that pietism also played an important role in the establishment of widows' and orphans' funds in Hungary. In the canton of Bern, in the 18th century, homeless shelters in today's sense operated in every settlement.²⁹

²⁶ KIS 1992, 98–100.

²⁷ HEGYI–SZÖGI 2016, 558.

²⁸ DELLSPERGER, Rudlof (1984): *Die Anfänge des Pietismus in Bern: Quellenstudien (Arbeiten zur Geschichte Pietismus, 22.)*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 164–166.

²⁹ BAUMANN, Max (2008): *Armut im Dorf und im Landstädtchen*. In: Holenstein, André (ed.): *Berns goldene Zeit: das 18. Jahrhundert neu entdeckt*. Bern, Stämpfli. 191–194.

The property tax collected by local governments was used to care for the poor, and they tried to provide cash assistance to orphans to create conditions in which they can thrive. They also provided meals for the poor citizens of the city of Bern. Since 1676, it was the butchers' guilds' responsibility to provide food, which was mostly fulfilled from the leftovers of festive (urban) meals. The butchers' wives organized a separate body in the 18th century, one of whose tasks was to provide food for the poor.³⁰

There are no data available on whether Szentmiklósi brought the idea of caring for widows and orphans from Bern. However, during his two-year stay in Switzerland, he definitely got acquainted with how the system worked, which may have influenced his initiative in 1778. As mentioned earlier, some of these institutions had already been operating in the Lutheran Church in the Kingdom of Hungary; however, in the Reformed Church, they only came into being at the end of the 18th century. The establishment of the widows' and orphans' fund came about in the Reformed Diocese of Békés as late as in 1790 not only because it was by that time that Szentmiklósi had become a well-respected leader, but there were also other influential circumstances.

In 1787, the leader of the Reformed Diocese, Benjamin Szőnyi, was expelled from his congregation. Therefore, he became an unemployed pastor.³¹ One of the points of the statute drafted by Szentmiklós states that the fund is also responsible for the financial support of impoverished pastors. Szőnyi's case must have influenced the inclusion of this point in the statute. In addition, the adoption of the statute of 1790 was also supported by the fact that similar institutions were established elsewhere in the Reformed Church during this period. Since we proved above that the pastors of the Reformed Diocese of Békés were actively following the events, they must have heard about the initiatives of other church dioceses, so they thought that now they, too, should establish their own widows' and orphans' fund.

Consequently, the reasons for establishing the fund in 1790 are as follows: Sámuel Sebök Szentmiklósi was well aware of the Swiss care for the poor, which he wanted to implement in his country as an example to be followed. In 1787, the head of the Reformed

³⁰ SCHLÄPPI, Daniel (2008): Sozialer Frieden geht durch den Magen – Geselligkeit der Bürgerschaft. In: André Holenstein (ed.): Berns goldene Zeit: das 18. Jahrhundert neu entdeckt. Bern, Stämpfli. 198–201.

³¹ HEGYI, Ádám (2016): Problems Arising from Withholding Information in the Practice of the Reformed Church in the South-Eastern Part of the Hungarian Kingdom at the Turn of the 18-19th Century. In: *Istraživanka Journal of Historical Researches*. 27. 155. DOI: 10.19090/i.2016.27.153-167.

Diocese of Békés, Benjámín Szőnyi, lost his job, which shocked the clergy. By the 1790s, the issue of widows' and orphans' funds became the subject of public discourse and also the topic of table talks in Békés. By this time, Sámuel Sebők Szentmiklósi had acquired such authority as a sub-dean that his idea of establishing a fund was accepted.

Now, all we have to do is answer our second question: how did the fund work, what kind of relief was it able to provide?

In fact, it had narrow chances. The annual membership fee did not cover the operating costs, nor did all pastors of the Reformed Diocese join the fund. According to the statute, their basic purpose was to support widows and orphans. It was determined in detail up to which age the children would be supported. Different age limits were set for boys and girls. Widows could only receive support if they did not remarry. As mentioned earlier, they also wanted to provide old-age pension and unemployment benefits for pastors. Unfortunately, no records are available of any payments made from the fund. However, the 1815 record suggests that little capital had been raised and that no actual widows' pension or orphans' allowance could be provided. Therefore, it is no wonder that the fund has ceased to exist.

References:

- BARCSA, János: II. (1908): *A Tiszántúli Ev. Ref. Egyházkerület története*. Debrecen, Debrecen szabad kir. város Könyvnyomda Vállalata.
- BARTICEL-KISS, Eszter Orsolya (2023): Abats János esperesi szolgálata: a papi özvegyek és árvák kasszájának létrejötte. In: *VIII. Egyháztörténelmi Konferencia*. Cluj-Napoca, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet.
- BAUMANN, Max (2008): Armut im Dorfund im Landstädtchen. In: André Holenstein (ed.): *Berns goldene Zeit: das 18. Jahrhundert neu entdeckt*. Bern, Stämpfli. 191–194
- BORMANN-HEISCHKEIL, Sigrid (1991): Die Soziale Herkunft der Pfarrer und ihrer Ehefrauen. In: Martin Greiffenhagen (ed.): *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*. Stuttgart, Kreuz Verlag, 149–174.
- BUZOGÁNY, Dezső – DÁNÉ, Veronka – KOLUMBÁN, Vilmos József – ŐSZ, Sándor Előd – SIPOS, Gábor (2016) (comp.): *Erdélyi református zsinatok iratai, II. Kötet: 1715–1770* (Erdélyi Református Egyháztörténelmi Adatok, 1/2.). Cluj-Napoca, Erdélyi Református Egyházkerület.
- DELLSPERGER, Rudolf (1984): *Die Anfänge des Pietismus in Bern: Quellenstudien* (Arbeiten zur Geschichte Pietismus, 22.). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- GALUSKA, Imre (1992): *Egyház és közösség. Az egyházi közteherviselés a kesznyéteni eklézsia számadáskönyveiben* (Folklór és Etnográfia, 68). Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.
- HEGYI, Ádám (2016): Problems Arising from Withholding Information in the Practice of the Reformed Church in the South-Eastern Part of the Hungarian Kingdom at the Turn of the 18-19th Century. In: *Istraživanka Journal of Historical Researches*. 27. 153–167. DOI: 10.19090/i.2016.27.153-167.
- (2023): Privatmeinungen über die Reformierten aus den Städten Südosten Ungarns. In: Beer, Mathias – Heppner, Harald – Tschler-Hofer, Ulrike (eds.): *Stadt im Wandel: Der Donau-Karpatenraum im langen 18. Jahrhundert* (Neue Forschungen zur Ostmittel- und Südosteuropäischen Geschichte, Band 13). Berlin, Peter Lang, 371–384.
- HEGYI, Ádám – SZÖGI, László (2016): *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon 1526–1919* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 23.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára.
- IMRE, Mihály (1981): Szőnyi Benjámín levele Jacob Christoph Beck bázeli professzorhoz 1776-ból. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*. 85, 1. 67–72.
- (2012): Küzdelem a fiziko-teologizmus örökségével: Szőnyi Benjámín elfeledett öregkori műve (Istennek trombitája 1790–91). In: Imre Mihály: *Az isteni és emberi szó párbeszéde* (Nemzet, egyház, művelődés, 7.). Sárospatak, Hernád. 339–432.
- KIS, Bálint (1992): A helvéciai vallástételt követő Békés-bánati egyházi vidék vallási, polgári, tudomány és földleírasi történeteinek emléke. In: Gilicze, László – Kormos, László (comp.): *A Békési-Bánati Református Egyházmegye története* (Dél-Alföldi évszázadok, 5, ed. László Blazovich). Békéscsaba – Szeged, Csongrád Megyei Levéltár. 51–292.
- PÁLYI, Zsófia Kata (2012): Protestáns lelkesítő önszegélyező társaságok és özvegy-árva kasszák, In: ifj. Bertényi, Iván – Géra, Eleonóra – Richly, Gábor (eds.): „*Taníts minket úgy számlálni napjainkat...*” *Tanulmányok a 70 éves Kósa László tiszteletére*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 351–365.
- (2013a): Az egyházi özvegy-árva tár megalapítása a Tiszáninneni Református Egyházkerületben. Szemere Bertalan intézeti terve 1838-ból. In: *Egyháztörténeti Szemle*. 14, 3. 36–66.
- (2013b): Öreg prédikátorok, özvegy prédikátorné asszonyok és nevetlen árvák a református egyházmegye kebelében (1800–1834). In: Báth, Dániel (ed.): *Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18–20. századi Magyarországon*. Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék. 196–222.
- POKOLY, József (1896): A lelkesítő gyámintézetek történetéhez. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 39. 753–756.
- POSZVÉK, Sándor (1897): *A dunántúli Ág. H. Evang. Egyházkerületi „Gyámolda” (Nyugdíj- s Gyámldjintézet) története*. Sopron, Röttig Gusztáv Nyomda.
- PTASZYNSKI, Maciej (2006): Widow's Capital. Pastors' Widows in the Pomeranian Church at the Turn of the 16th Century. In: *Acta Poloniae Historica*. 96. 85–142.

- RÜSZ-FOGARASI, Enikő (2021): Consequences of the Reformation. Priest Wives, a New Role for Early Modern Women. In: Wien, Ulrich A. (ed.): *Common Man, Society and Religion in the 16th Century* (Refo500 Academic Studies, Volume 67). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 297–307. <https://doi.org/10.13109/9783666571008>.
- SCHLÄPPI, Daniel (2008): Sozialer Frieden geht durch den Magen – Geselligkeit der Burgerschaft. In: Holenstein, André (ed.): *Berns goldene Zeit: das 18. Jahrhundert neu entdeckt*. Bern, Stämpfli. 198–201.
- STÄHELIN, Ernst (1968): *Die Korrespondenz des Basler Professors Jakob Christoph Beck 1711–1785*. Basel, Helbing und Lichtenhahn.
- SZÖGI, László (2004): *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789–1919* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 5.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára.
- UGRAL, János (2017): *A Tiszáninneneni Református Egyházkerület története: a türelmi pátenstől a protestáns pátenzig 1781–1860*. Sáropatak, Hernád.
- ZIEMSEN, Ruprecht – PABST, Bernhard – THEUNE, Carlos (2007): *Die protestantischen Pastorenfamilien Theune und Reimann in Niedersachsen und Sachsen-Anhalt vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Vorfahren und Nacjkommen von Friedrich Heinrich Theune 1691–1745)*. Berlin, [publisher missing].

Sources:

- Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára [The Archives of the Trans-Tisza Region Reformed District] (Abbreviated: TtREL):
- I.29.c.12. Békés-bánáti egyházmegye iratai. Esperes által külön kezelt iratok 1691–1979. Sinai peri 1790–1800 [Documents of the Békés-Bánát Diocese. Documents handled separately by the deacon 1691–1979. Court case of Miklós Sinai 1790–1800].
- I.29.c.14. Békés-bánáti egyházmegye iratai. Esperes által külön kezelt iratok 1691–1979. Esperesi hivatal 1787–1884 [Documents of the Békés-Bánát Diocese. Documents handled separately by the deacon 1691–1979. Dean' Office 1787–1884].
- I.29.k.1. Békés-Bánáti Egyházmegye iratai. Özvegy, árva és lelkési nyugdíjintézet iratai 1790–1943. Özvegy, árva és lelkési nyugdíjintézet jegyzőkönyve 1790–1908 [Documents of the Békés-Bánát Diocese. Widows', orphans' and clergymen's pension files 1790–1943. Minutes 1790–1908].
- I.29.k.3. Békés-Bánáti Egyházmegye iratai. Özvegy, Árva és Lelkési Nyugdíjintézet iratai 1790–1892 [Documents of the Békés-Bánát Diocese. Widows', orphans' and clergymen's pension files 1790–1892].

LÁNYI Gábor¹:

A Károli Gáspár Református Egyetem megalapításának története²

Abstract. *The History of the Foundation of Károli Gáspár Reformed University*

Plans to found a Hungarian Reformed university in Transylvania were conceived during the reigns of princes Gábor Bethlen (1622) and Ákos Barcsai (1658, then at the initiative of János Apáczai Csere), but unfortunately external circumstances prevented the establishment of such a university. At the end of the 18th century, the idea was raised again in Pest (József Vay, 1796). However, the circumstances made it only possible to establish a joint Evangelical-Reformed theological faculty (Pál Török, Theological Academy of Pest, 1855). In 1993, under the more favourable conditions of the regime change, the longed-for university could be founded, with the merger of the Theological Academy and the Teachers' College of Nagykovács and the establishment of a faculty of humanities in Budapest. Our study presents the circumstances, processes, debates, and key personalities behind the founding of the university 30 years ago.

¹ A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara Egyháztörténeti Tanszékének habilitált egyetemi docense; e-mail: lanyi.gabor@kre.hu.

² A tanulmány az alábbi ismeretterjesztő cikk módosított és lábjegyzetbeli hivatkozásokkal ellátott tudományos igényű változata: KISS Réka – LÁNYI Gábor (2023): A Károli Gáspár Református Egyetem alapítása és szellemi előzményei, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Károli Gáspár Református Egyetem 1993–2023, 30 év a református felsőoktatás szolgálatában*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem. 157–183.



Keywords: Theological Academy of Pest, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Bishop Loránt Hegedűs, Christian higher education, history of the Reformed Church in Hungary

Protestáns egyetemalapítási kísérletek a múltban

Magyar református egyetem létrehozásának tervei először a 17. századi Erdélyi Fejedelemség területén fogalmazódhattak meg. 1622-ben Bethlen Gábor kezdeményezésére az erdélyi országgyűlés kimondta, hogy a két évvel korábban alapított gyulafehérvári kollégiumot *academicum collegium*má, egyetemmé kívánja fejleszteni. A nagy ívű terv azonban nem valósulhatott meg, mivel Bethlen több utódja, főképpen I. Rákóczi György fejedelem, egy központi egyetem helyett inkább több kollégium párhuzamos fejlesztésébe fogott bele. Ennek fontos eredménye az lett, hogy Gyulafehérvár mellett Sárospatak és Nagyvárád is – ugyan nem egyetemi, de – kiemelkedő kollégiumi központtá válhatott.³

Az egyetemalapítás gondolatát Erdélyben Apáczai Csere János vetette fel újra 1658-ban, Barcsai Ákos fejedelemhez intézett indítványában. Az elképzelésből egy olyan modern egyetem képe körvonalazódik számunkra, amely jól ötvözi a kortárs nyugati univerzitások példáját és a hazai viszonyok realitásait. Igazi, európai értelemben vett egyetem létrehozása volt a szándék, négy fakultással (teológia, szabadbölcselet, orvostudomány, jog), tudományos fokozat adásának jogával, élén a professzorok szenátusának évente választott rektorával. Könyvtár, nyomda, botanikus kert, sőt menza is szerepelt Apáczai tervében, mint ahogyan az is, hogy a külföldiek helyett élvezzenek előnyt a hazai professzorok, sőt, hogy a végzett jobbgyszármazású hallgatók a diploma mellé nemesi oklevelet is kapjanak. Indítványának benyújtása után egy évvel a 34 esztendő Apáczai tüdőbajban elhunyt, Erdélyre is zűrzavaros és nehéz idők jöttek.⁴

³ SZÖGI László (1996): A magyar felsőoktatás kezdetei 2., In: *A Természet Világa*. 127. <https://www.kfki.hu/~cheminfo/hun/olvaso/histchem/legenda/egyetem/felso2.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 16.).

⁴ SZÖGI László (1995): A magyar felsőoktatás a középkori kezdetektől a nagyszombati egyetem Budára költözéséig. In: Szögi László (szerk.): *Régi magyar egyetemek emlékezete*. Budapest, ELTE Könyvtár és Levéltár, <https://www.mek.oszk.hu/01800/01882/01882.htm#3> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 16.).

A magyar református egyetem alapítása más időben és helyen kerülhetett újra előtérbe, mégpedig másfél évszázad múlva, az először kereskedelmi és gazdasági, majd kulturális és szellemi téren rohamosan fejlődő és fokozatosan az ország politikai központjává váló Pesten. 1769-ben Mária Terézia orvostudományi kar hozzáadásával európai értelemben is egyetemi rangra emelte a jezsuita alapítású Nagyszombati Egyetemet, amely II. József felvilágosult valláspolitikája következtében 1784-ben Pestre helyezte át székhelyét, és bár végig katolikus szellemi vezetés alatt maradt, a felekezeti hovatartozás figyelmen kívül hagyásával kezdett el felvenni hallgatókat, foglalkoztatni tanárokat. A II. Lipót halála utáni restaurációs időszakban azonban a nem római katolikus tanárokat elbocsátották, sőt 1796-ban annak is híre ment, hogy Esztergomba költöztetik át az egyetemet, ahol, még ha meg is maradhattak volna a protestánsok az egyetem hallgatóinak, felekezetüknek megfelelő lelkigondozásukat nem lehetett volna biztosítani. Mivel már II. József is rendeletileg meghatározott bölcséleti vagy jogi végzettséghez kötötte az állami hivatalok betöltését, protestáns körökben felmerült az aggodalom, hogy bár a Türelmi Rendelet megnyitotta a protestánsok előtt a kaput magasabb állami hivatalok betöltésére, most ez mégis újra bezárulhat, hogyha ifjaink a rendeletben előírt végzettség megszerzéséért nem lesznek hajlandóak a hercegprímási városban tanulni, vagy esetleg tanulmányaik folyamán áttérítik őket.⁵

A megoldást egy saját protestáns, sőt görögkeletiekkel közös, pesti egyetem létrehozásában találták meg, amelynek „Projectum”-át Vay József helytartósági tanácsos, a Tiszáninnen Református Egyházkerület főgondnoka dolgozta ki 1796-ban.⁶ A terv érdekes módon kapcsolódott össze a szabadkőművességnek a Magyar Tudós Társaság megalapítására tett szándékaival, illetve egyértelműen beleilleszkedett a Türelmi Rendelet utáni, a protestáns felekezetek között szervezeti uniót megvalósítani kívánó optimista hangulatba, amely uniónak szimbolikus előképe lett volna a közös alapítású és fenntartású egyetem. Vay reménye szerint épületet a kincstártól tudnak majd szerezni, de mivel további állami támogatásra nem számíthattak, ezért a fenntartást az alapító három felekezet egyháztagjaira kivetett csekély összegű járulékból finanszírozták volna. Az ügyet főleg a reformátusok tették magukévá, ugyanakkor a forradalmi Franciaországgal kiteljesedő háború

⁵ CSEKEY Sándor (2005): Az alapítás kora (1855–1870), In: Ladányi Sándor (szerk.): *A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karjának története 1855–2005*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar. 17–49. 21.

⁶ VAY József: *Primae Linae Projecta*. Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltára (RL), A/1a, 6. kötet, 1796–1914, 48–56.

anyagi terhei, a görögkeletiek húzódozása, és végül az, hogy a pesti egyetem Esztergomba költöztetése végül lekerült a napirendről, okafogyottá tette a protestáns egyetem 18. század végi pesti megalapítását, de annak vágyát nem feledtette el.

A reformkorban ismételten a két protestáns egyház közötti uniós elképzelések mentén került újra elő egy közös református–evangélikus teológiai főiskola pesti megalapításának terve, amely Kossuth Lajos népszerűsítő médiatevékenysége révén országos jelentőségű, felekezeteken átívelő nemzeti ügyvé vált az 1839-től a forradalomig terjedő időszakban. A forradalom és szabadságharc leverése utáni, újra megkülönböztetett kihívásokkal terhes időszak sem tántorította el a reformátusokat, főképpen a pesti egyházat és annak lelkipásztorát, Török Pált, hogy megvalósítsák az immáron másfél évtizede tervezett Pesti Teológiai Akadémia – a Károli Gáspár Református Egyetem jogelődje – megnyitását 1855. október 10-én.⁷ Az alapítást nem kevés vita övezte, hiszen a Dunamelléki Református Egyházkerületnek már volt 1836-tól főiskolai rangot kapott lelkészképző intézménye Kecskeméten. Török Pál és társai azonban felismerték, hogy a magyar reformátusság hosszú távú stratégiai érdeke az, hogy teológiát hívjon életre az ország fővárosává növekedő Pest-Budán. Kecskemét és Pest egy ideig egymással párhuzamosan végezte a lelkészek képzését, majd miután Török Pált az egyházkerület püspökévé választották, 1862-től Pestet lelkész-, Kecskemétet jogász-, Nagykőröst pedig tanítóképző intézményként határozta meg a dunamelléki egyházkerület közgyűlése – amelynek hármastagolásában már felismerhető a későbbi Károli Gáspár Református Egyetem kezdeti kari struktúrája is. Tíz éven keresztül a Bányai Evangélikus Egyházkerület is szerepet vállalt a pesti teológia fenntartásában, így az – 1865-ig reformkori megálmodóinak szándéka szerint – közös protestáns intézményként működhetett. A további együttműködést nem a két testvéregyház valamilyen konfliktusa, hanem az evangélikus egyházon belüli etnikai feszültségek és anyagi gondok hiúsították meg végül.⁸

Kecskemét sem feledhette azonban a református felsőoktatásban vitt egykori meghatározó szerepét. Egy, a Bach-korszakhoz hasonlóan nehéz és kihívásokkal teli időszakban, 1947-ben a Kecskeméti Református Egyházközség presbitériuma javaslatot tett a budapesti teológia és a kecskeméti jogakadémia összevonásával egy református egyetem létrehozására. A régi-új elképzelés a Vay-féle és a reformkori *universitas*-terveknél is hamarabb hiúsult meg; a kiépülő kommunista diktatúra árnyékában minden történelmi

⁷ CSEKEY (2005), 33.

⁸ I. m. 36.

realitást nélkülözött: 1949-ben kormányrendelet mondta ki a kecskeméti jogakadémia megszüntetését, míg a nagykőrösi tanítóképzőt már egy évvel korábban államosították. Az 1950. évi 23. számú törvényerejű rendelet fogatosította a hittudományi karok egyetemekről történő leválasztását és azok visszaadását az egyházak részére. Ez a református egyházban a debreceni teológiát érintette, amely 1912-től a Debreceni Magyar Királyi Tudományegyetem hittudományi karaként működött. 1951-ben az Állami Egyházügyi Hivatal direktívái alapján az egyetemes konvent a pesti és debreceni teológiákba olvasztotta be a pápait és a sárospatakit. 1952-ben a zsinat elvette a maradék két teológia fenntartói jogait az egyházkerületektől, és a maga, valamint az egyetemes konvent hatáskörébe utalta; de pletykák keringtek a pesti teológia megszüntetésének állami szándékáról is. A református felsőoktatás erős centralizáción ment keresztül. A zsinat kezébe került a két megmaradt magyarországi teológia igazgatása, tanulmányi szabályozása, a tanárok kinevezésének joga, sőt 1964-től a doktoráltatás joga is. Vegetálás, lassú, de következetes elsorvasztás időszaka következett, amelybe csak néha hozott fényt néhány kivételes teológiai tanári vagy hallgatói személyiség tevékenysége.⁹

„Templom és iskola”

A rendszerváltozás előtti utolsó országgyűlés – részben engedményekre kényszerülve, részben talán gesztusokat is téve – két, a Károli Gáspár Református Egyetem későbbi megindítása kapcsán kulcsfontosságú szabályozást fogadott el, amikor kiterjesztette az egyházak nevelési és oktatási tevékenységével kapcsolatos jogköreit [1990. évi IV. tv. 17. § (1) bekezdés],¹⁰ illetve amikor 1990. július 1-től egyetemmé nyilvánította a református egyház két megmaradt teológiai akadémiáját, tehát a budapesti teológiát is (1990. évi XXIII. tv. 5. §).¹¹

⁹ LADÁNYI Sándor – BOLYKI János (2005): Hat évtized története (1944/1945–2005), In: Ladányi Sándor (szerk.): *A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának története 1855–2005*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar. 179–226.

¹⁰ 1990. évi IV. törvény a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról. <https://mkogy.jogtar.hu/jogszabaly?docid=99000004.TV> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 16.).

¹¹ 1990. évi XXIII. törvény az oktatásról szóló 1985. évi I. törvény módosításáról 5. § (1) bek. e) pont: „az egyházak hittudományi intézményei: akadémiák, teológiák, rabbiképző intézetek,

Az 1991 februárjától hivatalba lépő, immáron szabadon választott zsinat elnöksége – Hegedűs Loránt püspök és Bodnár Ákos főgondnok – arra biztatta az egyházközségeket, hogy helyi szinten próbálják minél hamarabb visszaszerezni és elindítani iskoláikat. Ebbe a „templom és iskola”¹² szemléletbe illeszkedett bele a bezárt teológiák újraindításának gondolata éppúgy, mint egy református egyetem életre hívásának vágya. Az újraindítások egyik első fecskéjeként már 1990 októberében megnyitotta kapuit a nagykőrösi református tanítóképző főiskola, ami által a dunamelléki egyházkerület már két felsőoktatási intézmény fenntartójává lett.

1991 áprilisában a Művelődési és Közoktatási Minisztérium (továbbiakban MKM) miniszteri értekezletén Platthy Iván, az Egyházi Kapcsolatok Főosztályának vezetője javaslatot tett arra, hogy a minisztérium hívja össze a „nagy történelmi egyházak” vezető tisztségviselőit, hogy egyeztethessenek velük nem teológiai jellegű felsőoktatási intézmények létrehozásával kapcsolatos terveikről. Platthy szerint megfelelő előkészítéssel olyan színvonalas képzést biztosítani tudó egyházi felsőoktatási intézményrendszer jöhet létre, amely szerves része lehet az ezredfordulógig megújítandó magyar egyetemi hálózatnak.¹³

Már amikor Antall József miniszterelnök tanácsadó testülete a katolikus egyetemalapítási terveket tárgyalta, felvetődött, hogy ha protestáns részről is hasonló szándékról értesülnének, akkor ahhoz is jó lenne majd segítséget nyújtaniuk. 1992 tavaszán ilyen előzmények után kezdett el a miniszterelnöki kabinetiroda főtanácsosa, Varga Csaba egyeztető tárgyalásokat Szentimrei Mihállyal, a Sárospataki Gyűjtemény igazgatójával, és Hörcsik Richárddal, a frissen újraindított pataki teológia igazgatójával, valamint 1992 őszén magával Hegedűs Loránt dunamelléki püspökkel, a zsinat lelkes elnökével. 1992. október 31-én Varga Hegedűs mellett Mészáros István és Szabó Dániel tiszáninneri püspökkel és főgondnokkal, valamint Szentimrei Mihállyal folytatott megbeszélést, amelynek kiindulópontjául Klebelsberg Kuno egyik korai írása szolgált. A néhai miniszter egy Sárospatakon működő Közép-európai Protestáns Egyetemet „álmodott meg”, amely Comenius szellemi hagyományaiból építkezve nemcsak a szűkebb régió, hanem Délkelet-

főiskolák, lelkészképző intézetek (a továbbiakban: hittudományi egyetemek, főiskolák)”. https://jogkodex.hu/jsz/1990_23_torveny_7357461 (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 16.).

¹² Reményik Sándor *Templom és iskola* című verse nyomán.

¹³ PLATTHY Iván: *Feljegyzés Biszterszky Elemér közigazgatási államtitkárnak, Budapest, 1992. december 7.* Magyar Nemzeti Levéltár (MNL), XIX-I-9-y állag, 41. tétel, 59.400.

Szlovákia, Kárpátalja és Észak-Erdély elszakadt magyarjainak, sőt más nemzetiségeinek együttműködésére mutathat majd példát, szolgálhat szellemi, tudományos központul. Varga feljegyzéseiben kiemelte, hogy Hegedűs Loránt mind a maga, mind pedig – „püspöktársai véleményét megelőlegezve” – az egész református egyház nevében lelkesen támogatta egy protestáns egyetem megalapításának gondolatát. Hasonlóképpen nyilatkozott Szabó Dániel főgondnok is, aki már konkrét lehetőségként szóba hozta a Miskolci Bölcsész Egyesületnek mint bölcsészettudományi karnak az új egyetembe való integrálhatóságát, illetve az egyház nyugati, főképpen holland és amerikai kapcsolatrendszerének segítségül hívását. Szentimrei és Mészáros püspök az óvatosabb vonalat képviselték. Mészáros a református értelmiségiek égető hiányára hívta fel a figyelmet, és arra, hogy emiatt már most is nyilvánvalóvá válnak az újonnan alapított vagy újraindított intézményekben a református szellemben való nevelés fogyatékoságai. Szentimrei pedig bár elviekben egyetértett az egyetem tervével, mégis az adott körülmények között nem tartotta reálisnak az alapítást.¹⁴ Az 1992. október 31-i egyeztetés kapcsán egyébként Platthy Iván és Bakos István főosztályvezetők is azt a megállapítást tették, hogy azok véleményével értenek egyet, akik jelenleg nem tartják időszerűnek egy protestáns egyetem létrehozását, ami persze nem zárja ki, hogy ez ne valósulhasson meg valamikor a távolabbi jövőben.¹⁵

Varga Csaba feljegyzésében arról is említést tesz, hogy a katolikus egyetemalapítás felemlgetése „konkuráló megoldások” végiggondolására készítette a református vezetőket.¹⁶ Szögi László MKM minisztériumi tanácsos 1993. február 11-i jelentésében már konkrétan fogalmazott: „A Katolikus Egyetem működésének megkezdése után erősödött meg az a javaslat, hogy ehhez hasonlóan egy Magyar Protestáns Egyetem is alakuljon.”¹⁷ Kálmán

¹⁴ VARGA Csaba: *Feljegyzés a Magyar Protestáns Egyetem ügyében 1992. október 31-én Miskolcon és Sárospatakon folytatott beszélgetésekről*, Budapest, 1992. november 13. MNL, XIX-I-9-y állag, 41. tétel, 59.400.

¹⁵ PLATTHY Iván: *Feljegyzés Biszterszky Elemér közigazgatási államtitkárnak*, Budapest, 1992. december 7., MNL, XIX-I-9-y állag, 41. tétel, 59.400.; BAKOS István: *Feljegyzés Biszterszky Elemér közigazgatási államtitkárnak*, Budapest, 1992. december 16., MNL, XIX-I-9-y állag, 41. tétel, 59.400, 400.

¹⁶ VARGA Csaba: *Feljegyzés a Magyar Protestáns Egyetem ügyében 1992. október 31-én Miskolcon és Sárospatakon folytatott beszélgetésekről*, Budapest, 1992. november 13. MNL, XIX-I-9-y állag, 41. tétel, 59.400,

¹⁷ SZÖGI László: *Feljegyzés Biszterszky Elemér közigazgatási államtitkárnak*, Budapest, 1993. február 11. MNL, XIX-I-9-y állag, 41. tétel, 59.400.

Attila is, a dunántúli egyházkerület főgondnoka, aki ebben az időszakban az MKM államtitkára, a református iskolaügyek kiemelt előmozdítója és támogatója volt, hasonlóképpen fogalmaz 2013-as visszaemlékezésében, mégpedig hogy a Pázmány Péter Katolikus Egyetem 1992. április 30-i alapítása „ösztönzőleg hatott a reformátusokra”.¹⁸

Sőt ekkor mindjárt minimum két univerzitás lehetősége is körvonalazódott. Az 1990-ben a budapestihez hasonlóan egyetemmé nyilvánított debreceni teológia az újra egyházi fenntartásba kerülő Kölcsey Ferenc Tanítóképző Főiskolával kiegészülve az akkor formálódó Debreceni Universitas Egyesülés részévé kívánt lenni. 1993. január 25-én Bazsa György fiziko-kémikus professzor, a Debreceni Universitas Egyesülés elnöke, a Kossuth Lajos Tudományegyetem (2000-tól Debreceni Egyetem) későbbi rektora levelet írt Hegedűs Lorántnak, amelyben elismerően szólt a református oktatási hagyományoknak a magyar és különösen is a debreceni felsőoktatással kapcsolatos „elévülhetetlen érdemei”-ről, és utalt a debreceni teológia tanári karának egyhangú szándékára, amely szerint ők egy remélhetőleg hamarosan állami fenntartásban megalósuló Debreceni Egyetem hittudományi karaként képzelik el intézményük jövőjét. Véleménye szerint sem egy református egyetem, sem a formálódó állami Debreceni Universitas nem lenne teljes a református felsőoktatás meghatározó hányadát jelentő két debreceni református intézmény nélkül: „Az viszont aligha lehet kétséges, hogy ők Debrecenhez tartoznak” – fejezte be érvelését.¹⁹

A debreceni tervek ugyanakkor azt is jelentették, hogy a formálódó Magyar Református Károli Gáspár Universitas csak a budapesti teológia kibővítésével valósulhat meg. 1993. január 6-án a Református Zsinat Oktatási Bizottsága tartott megbeszélést a kérdésben, amelyen jelen voltak a Miskolci Bölcsész Egyesület képviselői és Kálmán Attila államtitkár is. A gyűlés konklúzióját Kálmán így fogalmazta meg: „Létesüljön budapesti központtal Univerzitász, melynek tagjai a vidéki főiskolák, a sárospataki Akadémia és a Miskolci Bölcsészegyesület lennének.”²⁰

¹⁸ KÁLMÁN Attila: A Károli Gáspár Református Egyetem alapítása. <https://docplayer.hu/399116-A-karoli-gaspar-reformatus-egyetem-alapitasa-i-a-gyokerek.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 23.), 4. A tanulmány nyomtatásban angolul érhető el: KÁLMÁN Attila (2014): The Foundation of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, In: Enikő Sepsi – Péter Balla – Márton Csanády (szerk.): *Studia Caroliensia 2013, Yearbook of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary*. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem. 141–153.

¹⁹ BAZSA György: *Levél Hegedűs Lorántnak, 1993. január 25.* Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltár (MREZsL), 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok.

²⁰ GYÁRFÁS Ágnes: *Levél Hegedűs Loránthoz, Miskolc, 1993. január 11.* MREZsL, 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok.

Az egyetemalapítás szellemi és gyakorlati előkészületei

A bővülés eredeti szándékai tehát szélesebb körűek voltak a végül megvalósulónál. 1993. január 12-én Hegedűs Loránt püspök mint a zsinat lelkeszi elnöke levélben kért nyilatkozatot a budapesti hittudományi egyetemről abban a kérdésben, hogy „kívánja-e önmagát bővíteni, illetve újabb karokat elfogadni és így a Magyar Református Károli Gáspár Universitást kialakítani?”.²¹ A nagykőrösi tanítóképző (akkori hivatalos nevén a Nagykőrösi és Dunamelléki Református Hitoktató és Tanítóképző Főiskola) mellett pedig a zsinat a pápai és sárospataki teológiákat is felkérte a budapesti egyetembe való becsatlakozással kapcsolatos nyilatkozatok megtételére.

A döntést elősegítendő a zsinat egyházi és világi felsőoktatási szakemberek bevonásával két zárt körű egyeztetést,²² majd 1993. január 26-án széles körben meghirdetett nyílt fórumot hívott össze a dunamelléki egyházkerület Ráday utcai székházának dísztermébe.²³ A hívásra mintegy 80 fő, köztük a kor egyetemi, akadémiai, kutatói szférájának legjelesebb református képviselői jelentek meg. A *Reformátusok Lapjának* tudósítása szerint²⁴ az az „egyetértés izzott” a hozzászólásokban és a szünetközi megbeszélésekben, hogy az elvek szintjén mindenképpen üdvözlendő lenne egy református egyetem jelenléte a magyar felsőoktatás átalakuló világában. Ugyanakkor a fórumon és a későbbi egyeztetések és ülések során is többségben voltak azok a hangok, amelyek időszerűtlennek tartották az egyetemalapítást. Míg Hegedűs Loránt felvezető beszédében az egyház Istentől ráruházott kötelességeként mutatta be az egyház részvételét a felsőoktatásban, addig maga Kálmán Attila is – ismerve és ismertetve az egyetemekkel szemben mind szakmailag, mind anyagiakban támasztott törvényi feltételrendszer szigorúságát – ezen a ponton „lélekleben ugyan csatlakozó és rokonszenvező, de ugyanakkor aggódó véleményt fogalmazott meg”.²⁵

²¹ Az intézményekhez intézett leveleket lásd: MREZsL, 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok, 32-1993 jelzet alatt (1993. január 12.).

²² Miután 1992. december 6-án a Zsinat elnökségi tanácsa (püspökök és főgondnokok), 1993. január 6-án a Zsinat iskolaügyi bizottsága, január 25-én egyházi és világi oktatáspolitikai szakemberek tárgyaltak az egyetemalapítás lehetőségeiről. Lásd: [n. n.] (1993. február 7.): Legyen-e református egyetem? In: *Reformátusok Lapja*. 37. 3.

²³ [n. n.] (1993. január 17.): Fórum a magyar felsőoktatás jövőjéről, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 3.

²⁴ [n. n.] (1993. február 14.): Nyílt Fórum a református egyetemről, In: *Reformátusok Lapja*. 37, 1. 4.

²⁵ I. m. 1.

A legtöbb hozzászóló is az óvatosság hangján szólalt meg, és bár nem vitatták sem a szándék helyénvalóságát, sem a jelen helyzet történelmi lehetőségét, mégis az egyetemalapításhoz felhasznált anyagi és szellemi erőforrásokat inkább a református középiskolai hálózat további megerősítésére, az egyetemi városokba telepített református szakkollégiumok életre hívására, hasonlóképpen egy állami egyetemek bölcsészei számára megnyitott református tanárképző intézet felállítására, illetve egy református tehetséggondozást segítő egyházi ösztöndíjrendszer kialakítására fordították volna.

Hegedűs püspök mellett az „egyetemigenlők” egyik legagilisabb képviselője Szabó Dániel tiszáninneri főgondnok és sógora, Tüski István Hollandiában szolgáló lelkész voltak, akik közvetítették az alapítással kapcsolatos jelentős holland segítő szándékokat is.²⁶ Az *Educa Transfer International* (továbbiakban ETI) keresztyén oktatást támogató holland szervezet ugyanis már január elején szakmai és anyagi támogatásának lehetőségéről biztosította a zsinat egyetemalapító szándékait. A missziói lelkületű, holland református háttérrel rendelkező szervezet 12 professzorból álló munkabizottságot is alakított az ügy érdekében – rájuk néha pestiesen mint „12 apostolra” hivatkoztak a magyarok. Ismét előkerült nemcsak a lehetőség, de az ezzel kapcsolatos komoly aggály is, hogy a Miskolci Bölcsész Egyesület szolgálhatna a leendő egyetem bölcsészettudományi karául.²⁷

A fórumon elnöklő Márkus Mihály dunántúli püspök azzal zárta az együttlétet, hogy a zsinati elnökség szívesen vette volna, ha a fórum egy írásba foglalt ajánlással segítené az egyetemalapítással foglalkozó, február 24-i zsinati ülés döntését. A fórum léggöre azonban nem tette lehetővé egy egyértelmű támogató ajánlás kibocsátását.²⁸ Ugyanakkor Kálmán Attila 2013-as visszaemlékezésében már megjegyezhetné, hogy a kritikusok közül is, miután már megindult az egyetem, a legtöbben mellálltak, támogatták, segítették, sőt akár tanárai is lettek annak.²⁹

A nyilvános fórum után – amelynek eltérő nézőpontjáról bőven és részletesen tudósítást adott a *Reformátusok Lapja* is³⁰ – került sor az erre felhívott református felsőoktatási intézményekben az egyetemmé bővüléssel kapcsolatos, 1993. január 12-i zsinati kérdés meg tárgyalására.

²⁶ I. m. 4.

²⁷ Szabó Dániel személyes közlése, 2023. január 12.

²⁸ [n. n.] (1993. február 14.): Nyílt Fórum a református egyetemről, In: *Reformátusok Lapja*. 37, 1. 4.

²⁹ KÁLMÁN (2014), 4.

³⁰ Ehhez lásd még: KOZMA Zsolt (1993. február 14.): „Istennek kell inkább engedni, mint az embernek”, In: *Reformátusok Lapja* 37. 3.; HORVÁTH Barna (1993. április 18.): Egyetemi érveink, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 3.; TÖKÉCZKI László (1993. április 18.): Hitelesen, vonzóan, hatásosan, „Egyetemalapításhoz ma még minden hiányzik”, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 3.

Hegedűs Loránt és Márkus Mihály püspökök jelenlétében a budapesti teológia – ekkor már, mint hittudományi egyetem – tanári kara 1993. február 3-án azt az egyhangú határozatot hozta, hogy kész egyetemének egy vallástanárképző szakkal és a nagykőrösi református főiskolával mint tanítóképző főiskolai karral való kibővítésére.

Mivel ekkor a pápai teológia bár *de iure* újraindult, de tanári kara, hallgatói, tényleges oktatói tevékenysége nem volt, az illetékesek a zsinat megértését és a csatlakozási nyilatkozat kérdésének elhalasztását kérték.³¹ A budapesti teológia jóváhagyását bírva utazott Hegedűs Loránt Nagykőrösre, ahol a tanítóképző igazgatótanácsának február 17-i ülése is egyhangú „elvi nyitottságát” fejezte ki a Budapesti Református Hittudományi Egyetemhez való csatlakozásra.³²

Február 17-én a budapesti teológián újabb tanári kari ülést tartottak a kérdésben, mivel Szabó Dániel – a jegyzőkönyv kihangsúlyozza, hogy mint magánszemély – arra kérte a tanári kart, hogy egészítse ki február 3-i határozatát, és ne csak a nagykőrösi református főiskolával mint tanítóképző karral, hanem a Miskolci Bölcsész Egyesülettel mint bölcsészettudományi karral vigye véghez többkarú egyetemmé bővülését. A tanári kar a kérést nem utasította el, hangoztatta, hogy „továbbra is nyitott a Miskolci Bölcsész Egyesület intézménye csatlakozási szándéka megtárgyalására”, ugyanakkor rámutatott a kérvényhez kapcsolt dokumentáció hiányosságaira, és a döntést további, a zsinattal, a minisztériummal és a tiszáninneni egyházkerülettel folytatott egyeztetésektől tette függővé. Bár a református egyetem esetleges miskolci jelenlétét a város polgármestere is örömmel fogadta, és 1993. február 23-án a zsinathoz intézett levelében három lehetséges épületet is felajánlhatónak vélt a célra,³³ a miskolci vonal a későbbi egyeztetések és más – anyagi és személyi természetű – feltételek hiányában végül nem valósult meg.³⁴

Szögi László, az MKM minisztériumi tanácsosa, aki Kálmán Attilához hasonlóan állami részről szinte az összes egyetemalapítással kapcsolatos egyeztetésen aktívan és

³¹ TÓTH Kálmán: *Levél Hegedűs Loránthoz, Budapest, 1993. február 12.*, MREZsL, 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok.

³² *Jegyzőkönyvi kivonat az 1993. február 17-én Nagykőrösön megtartott igazgatótanácsi ülésről, Nagykőrös, 1993. február 18.*, MREZsL, 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok.

³³ CSOBA Tamás (Miskolc polgármestere): *Levél Hegedűs Lorántnak, Miskolc, 1993. február 23.*, MREZsL, 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok.

³⁴ BOROSS Géza: *Levél Hegedűs Lorántnak (mellékelve a február 3-i és 17-i kari tanácsi jegyzőkönyvek kivonatai), Budapest, 1993. február 22.*, MREZsL, 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok, 146/1993. Th. A.,

támogatólag vett részt, a nyílt fórum után, de még a kérdésben döntést hozni tervező, február 24-re összehívott zsinati ülés előtt fontosnak tartott a kérdésben egy utolsó egyeztetést az egyház és állam között, amelyre február 22-én került sor, és tisztázta az ezzel kapcsolatos állami elvárásokat, törvényi kereteket, támogatási lehetőségeket.³⁵

A zsinati döntés

Ezen előkészületek után került sor a zsinat 1993. február 24-i ülésére, amelyen Hegedűs Loránt az alábbi határozati javaslatot tette: „A Magyarországi Református Egyház Zsinata az 1990. évi IV. törvény 17. § (1) bekezdésében foglaltaknak megfelelően megalapítja a KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEMET. Az egyetem nem új intézményként jön létre, hanem a jelenleg is működő egyetemi fokú Budapesti Református Teológiai Akadémia bővítésével a Nagykőrösi és Dunamelléki Hitoktató és Tanítóképző Főiskola főiskolai karként csatlakozásával.”³⁶

A határozati javaslat elfogadása – Kálmán Attila visszaemlékezésének szavaival – „nagy vita után” történhetett csak meg.³⁷ A vita során újra előkerültek a januárvégi nyílt fórumon hangoztatott ellenérvek, illetve főképpen anyagi természetű aggályok, amelyeket nagyban oldott, hogy a már említett holland szervezet, az ETI február 19-i levelében konkrét összegeket is szerepeltetve „finansziális garanciákat” vállalt, amennyiben a zsinat zöld utat adna az egyetemnek.³⁸ Szabó Dániel szerint – aki változatos érvekkel győzködte a zsinati atyákat – az anyagi aggályokat részben oldó holland szándék volt az, ami meghozta az ügyben az áttörést. Az egyetem felügyelő és fenntartó szerve – mivel annak területén és annak intézményeiből alakult – a Dunamelléki Református Egyházkerület lett. A zsinat arról is határozatot hozott, hogy bizottságot küld ki a további bővítési lehetőségek megvizsgálására, a hittudományi és a tanítóképző karok mellett további karok létrehozására.³⁹

³⁵ KÁLMÁN (2014), 5.

³⁶ *Határozati javaslat Református Egyetem alapítására*, MREZsL, 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok.

³⁷ KÁLMÁN (2014), 5.

³⁸ EDUCA TRANSFER INTERNATIONAL (ETI): *Levél a Magyarországi Református Egyház Zsinata elnökének és tagjainak, Amersfoort, 1993. február 19.*, MREZsL, 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok.

³⁹ [n. n.] (1993. március 14.): *Ülésezett a Zsinat, Református egyetem alapításáról döntöttek*, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 1.

A zsinati határozat nyomán felvették a kapcsolatot a miniszteri székben Andrásfalvy Bertalant éppen váltó Mádl Ferencsel, aki üdvözölte a zsinati szándékot, és a további egyeztetésekre az egyetemalapítás ügyeiben az egyházzal már korábban is aktív kapcsolatot kialakító Szögi László minisztériumi tanácsost jelölte ki.⁴⁰

Az 1993. május 5-i zsinaton további fontos lépések történtek az egyetemmel kapcsolatosan. Az ETI képviselőjében felszólalt Jan van der Graaf, aki kiemelte, hogy a magyar református egyetem segítésére megalakult munkabizottságukban különböző holland református egyházak képviselői vannak jelen, akik különbözőségeik ellenére is ebben az ügyben egyet tudnak lenni:

„Mi hollandok egy dolgot akarunk tenni: önök mögött állni abban a szándékukban hogy keresztyén egyetemet hozzanak létre. [...] Mindenképpen annak kell bekövetkeznie, amit önök gondolnak és elképzelnek; mindenképpen református alapon: a Biblia, a Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás alapján. Nagyon röviden összefoglalva, ez a munkabizottság, amelynek aláíróival itt a levél alján találkozunk, egy reprezentatív bizottság: a református egyházakat reprezentálja. Ezzel az alapelvvel, amely ebben a levélben megfogalmazódik, teljes szívvel szeretnénk önök mögött állni. Ez természetesen együtt gondolkozást és a terhek közös vállalását jelenti.”⁴¹

A zsinat reflektált a budapesti teológiának az egyetem nevével kapcsolatos felvetésére is. Eszerint mivel a budapesti Erdélyi Gyülekezetnek van már egy Károli nevét viselő tanintézete,⁴² és mivel a fejlemények úgy hozták, hogy az új egyetemnek erős dunamelléki kötődései lettek, április 17-i levelükben javaslatot tettek Károli Gáspár helyett egy Dunamellékhez jobban kötődő személy utáni elnevezésére. Felmerült Ravasz László, Ráday Pál, Török Pál, Szegedi Kis István és Szenczi Molnár Albert neve is, akik közül a

⁴⁰ MÁDL Ferenc: *Levél Hegedűs Lorántnak, 1993. március 31.*, MREZSL, 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok.; Válaszlevél: HEGEDŰS Loránt: *Levél Mádl Ferencnek, 1993. április 6.*, RL, A/1b, 666-1993.

⁴¹ MREZSL ZSINATI JEGYZŐKÖNYV, 1993. május 5., délelőtti ülészak, 33–34.; A holland támogatáshoz l. még: [n. n.] (1993. augusztus 15.): Sajtótájékoztató Utrechtben. Milyen támogatást kér és kap a Károli Gáspár Református Egyetem Hollandiából? In: *Reformátusok Lapja*. 37. 4.

⁴² MREZSL ZSINATI JEGYZŐKÖNYV, 1993. május 5., délutáni ülészak, 52–54.

teológia tanári kara Rádayt találta a legmegfelelőbbnek.⁴³ A zsinat végül ragaszkodott a Károli névhez, amely kifejezte, hogy az intézmény nemcsak egy egyházkerület, hanem az összmagyar reformátusság egyetemeként szeretne szolgálni.⁴⁴

A legfontosabb döntés a további bővülés irányaiban történt. Az egyetem bővítési lehetőségeit vizsgáló bizottság beszámolt addigi munkájáról és arról, hogy egyértelművé vált számukra, a Miskolci Bölcsész Egyesülettel való kiegészülés nem járható út. Ehelyett Kecskemét került az érdeklődés középpontjába, ahol a Szabó Gábor esperes és Varga László lelképásztor vezette egyházközség és az önkormányzat is szívesen fogadta volna a helyi hagyományokra visszamenő református jogászképzés újraindítását, de akár a bölcsészettudományi karnak a városba helyezését is.⁴⁵ A cél elérése érdekében professzori lakások felajánlását is kilátásba helyezték. A zsinat végül ellenszavazat nélkül, 3 tartózkodás mellett szavazta meg a jogi kar Kecskeméten való létrehozását,⁴⁶ és 40–26 arányban (8 tartózkodással) azt, hogy a bölcsészettudományi kart (BTK) viszont ne Kecskeméten, hanem Budapesten alapítsák meg, ezzel kijelölve a további bővülés irányait.⁴⁷

⁴³ Kálmán Attila szerint rajtuk kívül még Apáczai Csere János és Tótfalusi Kis Miklós neve is felmerült. iratok.

⁴⁴ KÁLMÁN (2014), 5.

⁴⁴ *MREZsL Zsinati Jegyzőkönyv*, 1993. május 5., délelőtti ülészak, 30.; Végül a szavazáson 23 zsinati tag a Ráday Egyetem név mellett szavazott, 35 tag ragaszkodott a Károli névhez, míg heten tartózkodtak: *MREZsL Zsinati Jegyzőkönyv*, 1993. május 5., délutáni ülészak, 7. Később az is tárgyalás alá került, hogy a Károli vagy a Károlyi írásforma legyen használatos: *MREZsL Zsinati Tanácsi Jegyzőkönyv*, 1993. december 2., 31.

⁴⁵ *MREZsL Zsinati Jegyzőkönyv*, 1993. május 5., délelőtti ülészak, 28, 37–41.; l. még: TRÓCSÁNYI László: *Levél Hegedűs Lorántnak, Budapest, 1993. június 23.* és HEGEDŰS Loránt: *Levél Trócsányi Lászlónak, 1993. augusztus 5.*, RL, A1/b, 1323-1993. Az ókollégiumi képzési helyszín mellett már ekkor szóba került a Kaszap utcai épület is.

⁴⁶ *MREZsL Zsinati Jegyzőkönyv*, 1993. május 5., délutáni ülészak, 11.

⁴⁷ *MREZsL Zsinati Jegyzőkönyv*, 1993. május 5., délutáni ülészak, 16.; [n. n.] (1993. május 2.): Részletes tájékoztatás szükséges az egyház anyagi ügyeiről – javasolja a zsinat elnökségi tanácsa, *Reformátusok Lapja* 37. 1.; [n. n.] (1993. június 27.): Bővülő felsőoktatás, kecskeméti jogakadémia, budapesti bölcsészkar, *Reformátusok Lapja* 37. 1.; Arról, hogy közgazdaságtudományi kar indításáról is folytak puhatolódzások tanúskodik Mészáros Györgynek, a Földművelésügyi Minisztérium gödöllői Műszaki Intézet igazgatójának levele, Gödöllő 1993. december 1., Válaszlevélhez mellékelve: HEGEDŰS Loránt: *Levél Mészáros Györgynek, 1994. február 21.*, RL, A1b, 2319-1994.

Közben a Szögi László koordinálta minisztériumi, a Márkus Mihály püspök által vezetett zsinati és a Nagy Tibor főjegyző által irányított egyházkerületi bizottságok összehangolt munkája nyomán elkészült az egyetem törvényi bejegyzéséről szóló előterjesztés.⁴⁸ Hegedűs Loránt az 1993. augusztus 20-i parlamenti ünnepélyen személyesen kérte Szabad György házelnöktől a mielőbbi, augusztusi napirendre tűzést.⁴⁹ Ez már túl közel lett volna, de hogy a püspök azon kérése teljesülhessen, hogy a zsinat szeptember 24-re kitűzött ülése előtt történjen meg a vita, az előterjesztés az Országgyűlés elé került 1993. szeptember 21-én.⁵⁰

A parlamenti bejegyzés

A Károli bejegyzése a felsőoktatásról szóló 1993. évi LXXX. törvény módosítása révén történhetett meg, amelyet maga Mádl Ferenc miniszter terjesztett elő. A miniszter azt is nyilvánvalóvá tette, hogy két, már törvényileg elfogadott, akkreditált intézmény egyesítés általi megszűnéséről és új néven tovább folyó működéséről szól az előterjesztés, nem pedig új intézmény létrehozásáról.⁵¹

Az előterjesztéssel kapcsolatos vitában először Kádár Péter református lelkész, KDNP-s képviselő szólalt fel, aki a református szellemiség és oktatás magyar kultúrára gyakorolt meghatározó jelentőségére irányította a figyelmet:

„Önök most egy magyarországi egyház legfiatalabb intézményének a létrejöttét hagyják jóvá az előterjesztő dicséretes szándéka szerint. Mégis arra kérem önöket, ne úgy szavazzanak e napirendi pontról, mint holmi részérdekű felekezeti ügyről. Kérem, hogy támogatásukat mindenekelőtt a név előtti főhajtás jeléül adják meg. Adózzon szavazásával a magyar törvényhozás a bibliafordító tudós

⁴⁸ KÁLMÁN (2014), 6.

⁴⁹ *MREZsL Zsinati Jegyzőkönyv*, X. Budapesti Zsinat 6. ülészak 2. ülésnap, 1993. szeptember 24., 210.

⁵⁰ HEGEDŰS Loránt: *Levél Szabad Györgynek*, 1993. szeptember 8., RL, A1/b, 1691-1993.; és ugyanazon a jelzeten: HEGEDŰS Loránt: *Levél Kálmán Attilának*, 1993. szeptember 8.

⁵¹ A felsőoktatásról szóló 1993. évi LXXX. sz. törvény módosításáról szóló törvényjavaslat vitája, In: *Országgyűlési Napló*, 1993. szeptember 21. kedd, őszi ülészak 6. nap, 391., https://library.hungaricana.hu/hu/view/ON1990_1990-1994_016/?pg=390&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 6.).

prédikátornak, a magyar szellem és lélek reformátorának, anyanyelvünk mívés mesteremberének, annak a férfiúnak, akinek veretes deákos szavában megszólalt az Isten magyarul, akinek szava ezért nemzetmegtartó erővé lett.”⁵²

Sasvári Szilárd (Fidesz) felszólalásában már előre jelezte, hogy az előterjesztést támogatja, mégis az eljárásrenddel kapcsolatosan fogalmazott meg észrevételeket, illetve felhívta a figyelmet, hogy az új felsőoktatási törvény szerint új, világi szakok indításához majd az akkreditációs bizottság állásfoglalása is kell.⁵³ Kulin Sándor nagykovácsi MDF-es képviselő városának a magyar oktatás múltjában betöltött szerepéről és a Károli közeljövőben indítandó két új karáról adott tájékoztatást.⁵⁴ Végül Mádl Ferenc miniszter – főképpen Sasvári Szilárd felvetéseire feleletül – ismételten hangsúlyozta, hogy az előterjesztés nem új intézmény alapításáról, hanem két korábban akkreditált intézmény új néven történő egyesüléséről szól, ami által az akkreditáltságot átmenetileg biztosítva látja, és elfogadásra ajánlotta az előterjesztést.⁵⁵

16 óra 15 perckor az Országgyűlés 199 igen szavazattal, ellenszavazat nélkül, 1 tartózkodás mellett fogadta el egyetemünk törvénybe iktatását.⁵⁶ Az ellenszavazatok hiánya figyelemreméltó, hiszen ekkor a képviselői helyek 42%-át bírta az előterjesztő kormánypárt, tehát a református egyetemalapítási szándék az összes parlamenti párt bizalmát és jóindulatát elnyerte. Az ünnepi nap anekdotikus eleme, hogy az egyetem szervező főttkára, Barátossy Jenő, egy holland adományból kapott kisbusz oldalára már ráíratta az egyetem nevét, hogy aztán azzal körözzön a Kossuth téren, és ezáltal bevésse a Károli nevet a szavazásra érkező képviselők emlékezetébe.⁵⁷

⁵² I. m. 391–392.

⁵³ I. m. 393.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ I. m. 394.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ MARJAI Éva (2019): A hőskor emlékezete, Beszélgetés Barátossy Jenővel a Károli Gáspár Református Egyetem alapításának 25. évfordulóján, In: Sepsi Enikő – Szathmári Éva (szerk.): *Károli 25. A Károli Gáspár Református Egyetem 2018-as évkönyve*. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem. 299–301. 300.

Szerény kezdetek

Bár a május 5-i zsinati ülés már arról is rendelkezett, hogy az egyetem vezetésére a meglévő két kar egyetemi tanácsot delegáljon, és tegyen javaslatot a rektor személyére is, kiderült, hogy ez nem lehetséges az intézmény országgyűlési bejegyzése előtt. Szeptember 22-én alakulhatott tehát meg az egyetemi tanács, amely egyhangúlag vette tudomásul a Ráday Gyűjtemény igazgatójának, a történész-akadémikus Benda Kálmánnak (1913–1994) rektori megbízását.⁵⁸ 1994 márciusában Benda egy külföldi útjáról hazatérve a repülőtéren tragikus hirtelenséggel elhunyt. A rektori tisztségben Ujfalussy József, Kossuth- és Széchenyi-díjas magyar zenetörténész és akadémikus követte.⁵⁹

Az egyetem szervező főtitkára Barátossy Jenő (1926–2020) mérnök, a Szabadság téri gyülekezet főgondnoka, az egyházkerület gazdasági tanácsosa lett, aki korábban a miskolci állami egyetem létrehozásában is részt vett, és most teljes erőbedobással látott neki annak, hogy megteremtse az új egyetem megindulásának külső és belső feltételeit.⁶⁰ Az eredeti elképzelések szerint a Bölcsészettudományi Kar (BTK) számára a már működő hittudományi és tanítóképző karok szolgáltak volna szervezeti mintaként, de végül kézenfekvőbbnek tűnt, hogy a nemrég szerveződött Pázmány Péter Katolikus Egyetem jól bevált friss példáit kövessék. Az akkreditáció feltételei miatt fontos volt a megfelelő tudományos fokozattal bíró oktatók foglalkoztatása. Főképpen személyes – családi, gyülekezeti, baráti, egykori iskola- és munkatársi – ismeretségek révén, néha nem kevés lelkiismereti ráhatás következtében állt össze a tanári kar. Így lett az akkor már visszavonultan dolgozó Csokonai-kutató Szilágyi Ferenc a BTK első dékánja és a további szervezés egyik motorja. Őt még két meghatározó szervezőegység követte Barátossy visszaemlékezése szerint: „Sikerült megnyernünk az ügynek a szintén református Magay Tamás anglistát és lexikográfust, és az avarok régészeti leletanyagával foglalkozó Erdélyi Istvánt.”⁶¹ Ők hárman lettek a BTK első három tanszékének (magyar, angol és történelem) alapító tanszékvezetői.

⁵⁸ MREZSL *Zsinati Jegyzőkönyv*, X. Budapesti Zsinat 6. ülészak 2. ülésnap, 211.; [n. n.] (1993. október 10.): Ideiglenes egyetemi tanács alakult, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 5.

⁵⁹ Az egyetem rektorainak névsora: Benda Kálmán (1993–1994), Ujfalussy József (1995–1998), Tenke Sándor (1999–2001), Nagy István (2001–2002)*, Kovács Eszter (2002–2004), Szűcs Ferenc (2004–2008), Vargha András (2008–2009)*, Balla Péter (2009–2011)*, Balla Péter (2011–2019), Zsengellér József (2019–2020), Czine Ágnes (2020–2022)*, Trócsányi László (2022–); *rektori feladatokkal megbízott rektorhelyettes.

⁶⁰ MARJAI (2019), 299.

⁶¹ I. m. 300.

Magay Tamás így emlékezett vissza a kezdetekre: „Teljesen a nullától indultunk: se hely, se pénz, se tanár (de a hitünk szilárd volt!).”⁶² Hely gyanánt az ismét egyházi kézbe került,⁶³ felújításra szoruló állapotban lévő Reviczky utca 4/c épülete szolgált, amelyen a BTK-nak kezdetben osztoznia kellett a szintén ekkor újraindult Budapesti Lónyay Utcai Református Gimnáziummal. A rektori hivatal a dunamelléki egyházkerület Ráday utcai székházának második emeletén, az előtérből elkerített részen kaphatott ideiglenes helyet.

A tanári kar kapcsán is komoly előrelépések történtek – Magay szavaival: „mindenki hozott valakit magával”⁶⁴ –, és sikerült az akkreditációs követelményeknek megfelelő tudományos fokozattal bíró oktatói gárdát összeállítani: az induló három bölcsészettudományi szak (magyar, történelem, angol) oktatójának 10 MTA doktori, 21 MTA kandidátusi, 2 PhD-s, 11 egyetemi doktori és csak 3 fokozat nélküli oktató jelentkezett.⁶⁵

A gyors és hatásos szervezés eredményeképpen 1993. október 6-án a zsinati elnökség szakindítási kérelmekkel (vallástanár, magyar nyelv és irodalom, angol nyelv és irodalom, történelemtanár szakok) fordult az MKM felé, illetve ekkor született meg az egyetem *Alapítólevele* is. Az *Alapítólevél* a Hős 4,6 próféta i gégéjé jelöli meg, mint az alapítás vezérigéjé: „Elvész az én népem, mivelhogy tudomány nélkül való.” Ural arra, hogy az új egyetem folytatni kívánja a nagy múltú református kollégiumok hagyományait, tanárképzését pedig az újra egyháziává vált középiskolák szükségleteinek figyelembevételével végzi. Az egyetem célja „a keresztyénség egyetemes erkölcsi és szellemi értékeit, a bibliai Ige szellemében öntudatosan vállaló ifjúság nevelése, korszerűen művelt, jó szakemberek képzése a határon inneni és túli magyarság számára”. Az *Alapítólevél* azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy az egyetem legfőbb felügyeleti szerve a zsinat, amely fenntartói jogait és kötelességeit a Dunamelléki Református Egyházkerület útján gyakorolja.⁶⁶

⁶² P. MÁRKUS Katalin (2019): „Isten munkatársai egy alapra építenek”, Beszélgetések Magay Tamással a Károli Gáspár Református Egyetem alapításának 25. évfordulóján, In: Sepsi Enikő – Szathmári Éva (szerk.): *Károli 25. A Károli Gáspár Református Egyetem 2018-as évkönyve*. Budapest, L’Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem. 303–314. 306.

⁶³ A Reviczky-utcai épület az államosítás előtt a Bethlen Gábor Szövetségé volt: [n. n.] (1993. május 2.): Részletes tájékoztatás szükséges az egyház anyagi ügyeiről – javasolja a zsinat elnökségi tanácsa, *Reformátusok Lapja*. 37. 1.

⁶⁴ P. Márkus (2019), 310.

⁶⁵ KÁLMÁN (2014), 6.

⁶⁶ Az Alapítólevél szövegét leköszölte a kortárs református sajtó: pl. [n. n.] (1993/4): A Károli Gáspár Ref. Egyetem alapító oklevele, In: *Confessio* 17. 93–94.; [n. n.] (1993. október 24.): A

1993. október 11-én a dunamelléki egyházkerület Ráday utcai székházának csordultig megtelt dísztermében tartotta meg az egyetem első tanévnyitó ünnepségét.⁶⁷ Hegedűs Loránt püspök *Nyitás a végtelenre* címmel elmondott beszéde⁶⁸ után Benda Kálmán megbízott rektor székfoglalójában a református felsőoktatás történelmi példái és az eddigi sikertelen egyetemalapítási kísérletek tükrében mutatott rá a mostani megnyitó történelmi jelentőségére. Az egyetemalapításban nagy szerepet vállaló Kálmán Attila államtitkár, valamint a holland támogatók nevében Jan van der Graaf is köszöntötte az ünnepi gyülekezetet, hasonlóképpen a MKM-et képviselő Lukács Miklós államtitkárhoz és Schamschula György közlekedésügyi miniszterhez. A megnyitón elhangzott Bánffy György színművész előadásában Reményik Sándor *Templom és iskola* című költeménye és Szilágyi Ferenc szervező dékánnak külön erre az alkalomra írt verse.⁶⁹

Két napra rá, október 13-án a részben felújított Reviczky utca 4/c-ben az egyetem bölcsészka is megnyithatta kapuit a 164 felvételizőből kiválasztott 92 első évfolyamos hallgató előtt. A holland támogatás kézzelfogható jelei voltak az induláshoz kapott használt holland iskolabútorok, míg más bútorokhoz a Reviczky utca 4/c-ből fokozatosan kiköltöző állami vállalattól jutányos áron jutott hozzá az egyetem.

A fenntartás kérdései

Az egyetem – szerény kezdetei után – számos, főleg a fenntartás kérdéseivel, valamint a vele szemben támasztott törvényi és akkreditációs követelményekkel kapcsolatos nehézsége között is fokozatos növekedésen ment keresztül nemcsak a hallgatók, oktatók, munkatársak, épületek vagy az indított szakok és képzések számát, hanem tudományos, oktatói és kutatói színvonalát illetően is.

Károli Gáspár Ref. Egyetem alapító oklevele, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 1.; Levéltári példánya: *A Károli Gáspár Ref. Egyetem alapító oklevele*, RL, A1/b, 1993/2004.

⁶⁷ [n. n.] (1993. október 24.): Megnyitották a Károli Gáspár Református Egyetemet, *Reformátusok Lapja*. 37. 1.

⁶⁸ HEGEDŰS Loránt (1993. október 24.): Nyitás a végtelenre. Hegedűs Loránt püspök beszéde, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 4.

⁶⁹ [n. n.] (1993. október 24.): Megnyitották a Károli Gáspár Református Egyetemet, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 1.

Az alapítás után röviddel megváltozott politikai környezet anyagi jellegű kihívások elé állította a fiatal intézményt, amely kevesebb állami normatívához jutott, mint állami fenntartású társai.⁷⁰ Az *Alapítólevél* alapján kezdetben az egyetem legfőbb felügyeleti szerve a zsinat volt, amely fenntartói jogait és kötelelességeit a Dunamelléki Református Egyházkerület útján gyakorolta. Ez a felosztás a megalapítás körülményeiből adódott, mivel az egyetem alapítóinak szándéka egy országos intézmény életre hívása volt, amely viszont dunamelléki intézmények összevonásával (budapesti teológia és nagykőrösi főiskola), a dunamelléki egyházkerület területére (Budapest és Kecskemét) tervezett további karok alapítási szándékával indult meg, valamint a zsinat és egyházkerület közti kommunikáció sem jelenthetett különösebb problémát, hiszen mindkettő lelkészi elnöki tisztségét Hegedűs Loránt püspök töltötte be. Miután 1997-ben Hegedűs dunamelléki püspök maradt, de a zsinat lelkészi elnöke Bölcskei Gusztáv lett, az egyetemmel kapcsolatos alapítói, felügyeleti és fenntartói jogok meghatározása, a belőlük következő hatáskörök kialakítása bonyolultabbá vált.⁷¹ A zsinat végül 2001. február 14-i határozatával az egyetem alapítói és fenntartói jogait és kötelezettségeit teljes egészében a Dunamelléki Református Egyházkerületre ruházta át azzal a reménységgel, hogy „az egyértelmű szervezeti viszonyok stabilizáló hatással lesznek az egyetem működésére”.⁷²

A fenntartás azonban egyre nagyobb anyagi és adminisztratív terhet helyezett az egyházkerületre az egyetem növekedésével és bővülésével párhuzamosan, így 2004-ben a zsinat újra magáéhoz vette a fenntartói szerepet, míg a Hittudományi Kar (HTK) és a Tanítóképző Főiskolai Kar (TFK) esetében az egyházkerület „egyetértési jogot” tartott meg magának.⁷³

⁷⁰ [n. n.] (1995. december 31.): Az egyházi egyetemek hátrányos megkülönböztetése ellen. Két lelkész képviselő felszólalása az Országgyűlésen, In: *Reformátusok Lapja*. 39. 7.; [n. n.] (1999. augusztus 22.): „Isten csak kölcsönbe adta nekünk a hallgatóinkat”, In: *Reformátusok Lapja*. 43. 9.

⁷¹ [n. n.] (1998. március 8.): A Zsinat üléséről jelentjük, In: *Reformátusok Lapja*. 42. 5.

⁷² [n. n.] (2001. március 25.): Zsinati döntések a felsőoktatásról, In: *Reformátusok Lapja*. 45. 1.; NAGY Lenke (2001. április 8.): Jézus közelében mindenkinek helye van... Bölcskei Gusztáv püspökkel egyházunk helyzetéről beszélget Nagy Lenke, In: *Reformátusok Lapja*. 45. 4.

⁷³ [n. n.] (2004. július 18.): Főiskolai évzárók, In: *Reformátusok Lapja* 48. 4.; 2022 júniusától az egyetem fenntartói jogait a zsinat fenntartói testületen keresztül gyakorolja, amelynek tanulmányunk megjelenésekor elnöke Janó Márk Ádám, a Miniszterelnökség közgazgatási államtitkára. A testület tagjai: Patkó Gyula rector emeritus (Miskolci Egyetem); Maruzsa Zoltán Viktor, a Belügyminisztérium köznevelésért felelős államtitkára; Szólláth Bernadett, a

Folyamatos növekedés

A fenntartás tisztázása stabilizálta, kiszámíthatóbbá és tervezhetőbbé tette az egyetem működését és további fejlődését. Mivel a jogászképzés akkreditációjának feltétele volt a megfelelő tudományos fokozattal rendelkező oktatók helyben lakása, a Károli Kecskeméten végül csak levelező jogászképzést indíthatott 1994 őszén a szegedi József Attila Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Karával közösen. A nappali képzésre ismételtén Budapest kínálkozott a legkézenfekvőbb helyszínnek, ahol az újpesti önkormányzat ötven évre, bérleti díj fizetése nélkül adta oda az egyetemnek a Viola utca 2–4. szám alatti egykori iskoláját, ahol 1998-ban indulhatott meg a jogászképzés.⁷⁴

Kifejezve azt, hogy működésének 25 éve alatt a bölcsészettudományi képzések mellett egyre jelentősebbé váltak a társadalomtudományi képzési területhez tartozó szakjai is, a Bölcsészettudományi Kar neve 2018-ban Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karra változott (rövidítése azonban változatlanul BTK maradt).⁷⁵

2020 júliusában a kecskeméti Neumann János Egyetem Pedagógusképző Kara beolvadt a Károli TFK szervezetébe, ami által az egyetem két évtized után újra rendelkezik kecskeméti képzési hellyel is. Az immáron csak székhelyében nagykőrösi – képzései már nemcsak Budapestre és Kecskemétre, hanem az erdélyi Marosvásárhelyre is kiterjednek – és már csak nevében főiskolai szintű TFK neve 2021 augusztusától Pedagógiai Kar (PK) lett.⁷⁶

Magyarországi Református Egyház zsinati jogtanácsosa; Mező István Mózes, a Magyarországi Református Egyház Zsinati Hivatal hivatalvezetője; Gér András László, a Magyarországi Református Egyház zsinati tanácsosa; Szakács Áron László, a Széchenyi Programiroda ügyvezetője.

⁷⁴ STIPTA István (2023): A KRE Állam- és Jogtudományi Karának története, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Károli Gáspár Református Egyetem 1993–2023. 30 év a református felsőoktatás szolgálatában*. Budapest. 157–183. 157, 162.

⁷⁵ A BTK részletes történetéhez lásd: Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, in: i. m. 100–153.; illetve SEPSI Enikő – SZATHMÁRI Éva (2019) (szerk.): *Károli 25, A Károli Gáspár Református Egyetem 2018-as évkönyve*. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem.

⁷⁶ PAP Ferenc – SZETEY Szabolcs (2023): Károli Gáspár Református Egyetem Pedagógiai Kar, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Károli Gáspár Református Egyetem 1993–2023. 30 év a református felsőoktatás szolgálatában*, Budapest. 85–97.

2019-ben a TFK Szociális és Diakónia Intézete egy Egészségtudományi Intézettel kiegészülve új karrá alakult Szociális és Egészségtudományi Kar (SZEK) néven, amelyhez 2022-ben az Állam- és Jogtudományi Kar (ÁJK) Gazdaság- és Vezetéstudományi Intézete is becsatlakozott, és megalkotta az egyetem ötödik, legfiatalabb karát a Gazdaságtudományi, Egészségtudományi és Szociális Kart (GESZK).⁷⁷

A hallgatók tehetséggondozását elősegítő szakkollégiumok indultak. 2014-ben a Bocskai István Állam- és Jogtudományi Szakkollégium, 2017-ben a Benda Kálmán Bölcsész- és Társadalomtudományi Szakkollégium és 2022-ben a Károli Interdiszciplináris Akadémia (KIDA). A Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége 2021-ben a PK-t akkreditált kiváló tehetségpontnak minősítette.

A 2010-es évek elejének felsőoktatási forrásmegvonásai további gazdálkodási racionalizálásra készítették az egyetemet, amelynek a 2017. október 4-i együttműködési megállapodás Magyarország Kormánya és a Magyarországi Református Egyház között kiemelt egyetem státuszt és kedvező támogatási feltételeket biztosított.⁷⁸

Az anyagi stabilitáshoz hozzájárult a hallgatói létszám növekedése. 1993-ban a BTK kevesebb mint 100 fővel indult meg. Az 1998/1999-es tanévben már 2 321 hallgatója (a szerepeltetett számok a nappali és levelező képzésekben résztvevőket is magukba foglalják) volt az egyetemnek. Tíz évre rá ez a szám majdnem megduplázódott (2008/2009: 4 408 fő), majd újabb tíz év alatt ismét majd a duplájára nőtt (2018/2019: 7 703 fő). A 2020/2021-es tanévben nyolcezer fő fölé került a hallgatók száma (8 230 fő, 2021/2022: 8 049 fő).⁷⁹ A hallgatók létszámának növekedése természetesen az oktatói, munkatársi létszámot is megnövelte, így 2022 februárjában az egyetem már 866 munkavállalót foglalkoztatott. Az oktatói állományba 488, a nem oktatói állományba 374 fő tartozott, az egyetemi lelkészség létszáma pedig 4 főre nőtt. A hallgatói létszám és a kiemelt egyetem státusz infrastrukturális bővülést, megújulást eredményezett.⁸⁰

⁷⁷ BEDEKOVICS Péter (2023): Gazdaságtudományi, Egészségtudományi és Szociális Kar, In: i. m. 187–196.

⁷⁸ A Kormány 1821/2017. (XI. 9.) Korm. Határozata Magyarország Kormánya és a Magyarországi Református Egyház közötti Megállapodás megújításáról és az azzal összefüggő feladatokról (2017), In: *Magyar Közlöny*. 181. 29580–29588, 29586.

⁷⁹ Köszönöm a létszámadatok rendelkezésemre bocsátását Szabó Katalin oktatási főigazgató asszonynak és munkatársainak.

⁸⁰ [n. n.] (2022): *29 éves a Károli*. https://portal.kre.hu/index.php/2014-29-eves-a-karoli.html#_ftn1 (utolsó meglátogatás dátuma: 2023. szeptember 4.).

A hallgatókat az egyetem egyre emelkedő szakmai teljesítményi mutatói is vonzhatták. A 2010-es években az egyetem már egyre gördülékenyebben teljesítette a korábban nagy kihívást jelentő, akkreditációval kapcsolatos követelményeket. Ezt jelzi, hogy míg például 2012-ben a Magyar Akkreditációs Bizottság (továbbiakban MAB) az ÁJK-t csak egy évvel, a BTK-t pedig csak egy másfél évvel később lefolytatandó monitoring eljárással akkreditálta, addig 2016-ban az egyetemet (*monitoring* eljárás nélkül) már a lehető leghosszabb megadható időtartamra – öt évre –, 2020 végéig akkreditálta. Legutóbb, 2021-ben a MAB újra a leghosszabb lehetséges időintervallumig, 2026. március 26-ig akkreditálta intézményünket.⁸¹

A HVG hetilap minden év novemberében megjelentetett, oktatóknál a tudományos fokozat, hallgatóknál pedig az első helyes jelentkezések vagy a nyelvvizsgával beérkezők száma alapján mért kiválósági rangsorában a KRE BTK a 167 felsőoktatási kar közül 2010-ben a 29., 2011-ben már az 5. helyet foglalta el. Az elmúlt 5 évben az összesített képzési rangsorban a Károli Magyarország első tíz egyeteme között helyezkedett el, 2021-ben a 4., 2022-ben a 8. helyezést érte el. A HTK országos szinten is egyedülálló abban, hogy szinte minden oktatója rendelkezik tudományos fokozattal.⁸²

A doktori iskolák is folyamatos fejlődésen mentek keresztül. 2002-re megtörtént a Hittudományi Doktori Iskola doktori és habilitációs programjainak akkreditálása, amely nemegyszer, mint az egyetem egyetlen akkreditált doktori iskolája garantálta a Károli egyetemi minősítését az azóta is minden eljárás során megkapott akkreditációval. 2011-ben a MAB teljes támogatottsággal akkreditálta a Történelemtudományi Doktori Iskolát, 2014-ben pedig az ÁJK Doktori Iskolája is újrameghozhatta működését.⁸³ 2022. december 8-án az egyetem szenátusa új, Pszichológiai Doktori Iskola létesítését szavazta meg.

⁸¹ MAGYAR AKKREDITÁCIÓS BIZOTTSÁG: Károli Gáspár Református Egyetem intézményakkreditációs eljárás, A MAB Testület 2021/3/VI/4. számú határozata. https://www.mab.hu/wp-content/uploads/KRE_210326_plhatH.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 4.)

⁸² SZÉKÁCS Linda: Itt a teljes lista: ezek a legjobb magyar egyetemek a HVG 2023-as felsőoktatási rangsorában. https://eduline.hu/felsooktatasi/20230720_HVG_felspoktatasi_rangsor_2023 (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 4.).

⁸³ <https://doktori.hu/index.php?menuid=109&clang=HU> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 4.).

Zárszó

A Károli Gáspár Református Egyetem parlamenti bejegyzésének vitájában Kádár Péter országgyűlési képviselő azt is megfogalmazta, hogy ha a református egyetem megindulhat, akkor az „annak a közbizalomnak a kifejezése, melynek alapján a magyar államhatalom sokat várhat el a Károli Gáspár Egyetemtől. Nem kevesebbet, mint hogy az intézmény és fenntartója a nemzet megreformálásának erős vára legyen. Kérem, adják meg a lehetőségét, hogy a magyarországi református egyház és fiatal egyeteme rászolgáljon erre a bizalomra.”⁸⁴

A Károli egyetem egy olyan lehetőség megragadását testesíti meg, amely a régmúlt idők több meghiúsult kezdeményezése után valósulhatott meg. Harminc év még mindenképpen kevés ahhoz, hogy megvonhassuk a mérleget, rászolgált-e a bizalomra, „erős vára lett-e a nemzet megreformálásának”, alapítóinak szándéka szerint közvetít-e „a keresztyénység egyetemes erkölcsi és szellemi értékeit”.⁸⁵ De ezeknek lehetőségét, mint ahogy a magban benne van a gyümölcs, reménységünk szerint magában hordozza.

Felhasznált irodalom:

Kutatott levéltári források

- Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltára (RL), A/1 (Dunamelléki Református Egyházkerület iratai), A/1a (Közgyűlési jegyzőkönyvek 1626-1996), 6. kötet: 1796–1814.
Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltára (RL), A/1 (Dunamelléki Református Egyházkerület iratai), A/1b (Egyházigazgatási iratok, Püspöki Levéltár), 1790–1994.
Magyar Nemzeti Levéltár (MNL), XIX (Az államigazgatás felsőbb szervei), XIX-I (Kultúra), XIX-I-9 (Művelődési Minisztérium), XIX-I-9-y állag, 41. tétel.
Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltár (MREZsL), 4. a. fond (Zsinati Iroda iratai), Elnökségi iratok.

⁸⁴ A felsőoktatásról szóló 1993. évi LXXX. törvény módosításáról szóló törvényjavaslat vitája, *Országgyűlési Napló*, 1993. szeptember 21. kedd, őszi ülészak 6. nap, 392. https://library.hungaricana.hu/hu/view/ON1990_1990-1994_016/?pg=390&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 6.)

⁸⁵ [n. n.] (1993. október 24.): A Károli Gáspár Református Egyetem Alapítólevele, In: *Reformátusok Lapja* 37. 1.

Másodlagos irodalom

- BEDEKOVICS Péter (2023): Gazdaságtudományi, Egészségtudományi és Szociális Kar, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Károli Gáspár Református Egyetem 1993–2023. 30 év a református felsőoktatás szolgálatában*. Budapest. 187–196.
- CSEKEY Sándor (2005): Az alapítás kora (1855–1870), In: Ladányi Sándor (szerk.): *A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának története 1855–2005*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar. 17–49.
- KÁLMÁN Artilla (2014a): A Károli Gáspár Református Egyetem alapítása. <https://docplayer.hu/399116-A-karoli-gaspar-reformatus-egyetem-alapitasa-i-a-gyokerek.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 23.).
- (2014b): The Foundation of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, In: Enikő Sepsi – Péter Balla – Márton Csanády (szerk.): *Studia Caroliensia 2013, Yearbook of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary*. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem. 141–153.
- KISS Réka – LÁNYI Gábor (2023): A Károli Gáspár Református Egyetem alapítása és szellemi előzményei, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Károli Gáspár Református Egyetem 1993–2023, 30 év a református felsőoktatás szolgálatában*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem. 157–183.
- LADÁNYI Sándor – BOLYKI János (2005): Hat évtized története (1944/1945–2005), In: Ladányi Sándor (szerk.): *A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának története 1855–2005*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar. 179–226.
- MARJAI Éva (2019): A hőskor emlékezete, Beszélgetés Barátossy Jenővel a Károli Gáspár Református Egyetem alapításának 25. évfordulóján, In: Sepsi Enikő – Szathmári Éva (szerk.): *Károli 25. A Károli Gáspár Református Egyetem 2018-as évkönyve*. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem. 299–301.
- P. MÁRKUS Katalin (2019): „Isten munkatársai egy alapra építenek”, Beszélgetések Magay Tamással a Károli Gáspár Református Egyetem alapításának 25. évfordulóján, In: Sepsi Enikő – Szathmári Éva (szerk.): *Károli 25. A Károli Gáspár Református Egyetem 2018-as évkönyve*. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem. 303–314.
- PAP Ferenc – SZETEY Szabolcs (2023): Károli Gáspár Református Egyetem Pedagógiai Kar, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Károli Gáspár Református Egyetem 1993–2023. 30 év a református felsőoktatás szolgálatában*. Budapest. 85–97.
- SEPSI Enikő – SZATHMÁRI Éva (2019) (szerk.): *Károli 25, A Károli Gáspár Református Egyetem 2018-as évkönyve*. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem.

- STIPTA István (2023): A KRE Állam- és Jogtudományi Karának története, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Károli Gáspár Református Egyetem 1993–2023. 30 év a református felsőoktatás szolgálatában*. Budapest. 157–183.
- SZÖGI László (1995): A magyar felsőoktatás a középkori kezdetektől a nagyszombati egyetem Budára költözéséig, In: Szögi László (szerk.): *Régi magyar egyetemek emlékezete*, Budapest, ELTE Könyvtár és Levéltár. <https://www.mek.oszk.hu/01800/01882/01882.htm#3> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 16.).
- (1996): A magyar felsőoktatás kezdetei 2., In: *A Természet Világa*. 127. <https://www.kfki.hu/~cheminfo/hun/olvaso/histchem/legenda/egyetem/felso2.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. december 16.).

Újságcikkek

- [n. n.] (1993. január 17.): Fórum a magyar felsőoktatás jövőjéről, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 3.
- [n. n.] (1993. február 7.): Legyen-e református egyetem? In: *Reformátusok Lapja*. 37. 3.
- [n. n.] (1993. február 14.): Nyílt Fórum a református egyetemről, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 1. 4.
- [n. n.] (1993. március 14.): Ülészett a Zsinat, Református egyetem alapításáról döntöttek, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 1.
- [n. n.] (1993. május 2.): Részletes tájékoztatás szükséges az egyház anyagi ügyeiről – javasolja a zsinat elnökségi tanácsa, In: *Reformátusok Lapja* 37. 1.
- [n. n.] (1993. június 27.): Bővülő felsőoktatás, Kecskeméti jogakadémia, budapesti bölcsészkar, In: *Reformátusok Lapja* 37. 1.
- [n. n.] (1993. augusztus 15.): Sajtótájékoztató Utrechtben. Milyen támogatást kér és kap a Károli Gáspár Református Egyetem Hollandiából? In: *Reformátusok Lapja*. 37. 4.
- [n. n.] (1993/4): A Károli Gáspár Ref. Egyetem alapító oklevele, In: *Confessio* 17. 93–94.
- [n. n.] (1993. október 24.): A Károli Gáspár Ref. Egyetem alapító oklevele, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 1.
- [n. n.] (1993. október 24.): Megnyitották a Károli Gáspár Református Egyetemet, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 1.
- [n. n.] (1995. december 31.): Az egyházi egyetemek hátrányos megkülönböztetése ellen. Két lelkész képviselő felszólalása az Országgyűlésen, In: *Reformátusok Lapja*. 39. 7.
- [n. n.] (1998. március 8.): A Zsinat üléséről jelentjük, In: *Reformátusok Lapja*. 42. 5.
- [n. n.] (1999. augusztus 22.): „Isten csak kölcsönbe adta nekünk a hallgatóinkat”, In: *Reformátusok Lapja*. 43. 9.

- [n. n.] (2001. március 25.): Zsinati döntések a felsőoktatásról, In: *Reformátusok Lapja*. 45. 1.
- [n. n.] (2004. július 18.): Főiskolai évzárók, In: *Reformátusok Lapja* 48. 4.
- [n. n.] (2022): *29 éves a Károli*. https://portal.kre.hu/index.php/2014-29-eves-a-karoli.html#_ftn1 (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 4.).
- A Kormány 1821/2017. (XI. 9.) Korm. Határozata Magyarország Kormánya és a Magyarországi Református Egyház közötti Megállapodás megújításáról és az azzal összefüggő feladatokról (2017), In: *Magyar Közlöny*. 181. 29580–29588.
- HEGEDŰS Loránt (1993. október 24.): Nyitás a végtelenre. Hegedűs Loránt püspök beszéde, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 4.
- HORVÁTH Barna (1993. április 18.): Egyetemi érveink, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 3.
- KOZMA Zsolt (1993. február 14.): „Istennek kell inkább engedni, mint az embernek”, In: *Reformátusok Lapja* 37. 3.
- NAGY Lenke (2001. április 8.): Jézus közelében mindenkinek helye van... Bölskei Gusztáv püspökkel egyházunk helyzetéről beszélget Nagy Lenke, In: *Reformátusok Lapja*. 45. 4.
- SZÉKÁCS Linda: Itt a teljes lista: ezek a legjobb magyar egyetemek a HVG 2023-as felsőoktatási rangsorában.
https://eduline.hu/felsooktatas/20230720_HVG_felspoktatasi_rangsor_2023 (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 4.).
- TÖKÉCZKI László (1993. április 18.): Hitelesen, vonzóan, hatásosan, „Egyetemalapításhoz ma még minden hiányzik”, In: *Reformátusok Lapja*. 37. 3.

*SZÉNÁSI Lilla*¹ – *SZÉNÁSI Levente*²:

Gamifikáció a hitoktatásban

Abstract. Gamification in Religious Education

In its first part, the study describes what definitions were created to define the notion of “game” and what characteristics of it can be observed. The second part shows the place of game itself in religious education, and the reason why it is useful if included in the practice of religious education. The third part revolves around the concept of gamification and points out the differences between games and gamification. The fourth part deals with the applicability of gamification in religious education, in which, in addition to theory, practice also appears. The two authors would like to answer the questions raised in the study *Possible Forms of Gamification in School Catechesis* published in 2019. On the one hand, with the involvement of the young people of the Reformed Church in Martos, who are preparing for confirmation, the Text Eater program (application) designed for them, which tries to facilitate learning the answers to the questions of the Catechism, is evaluated based on practice. On the other hand, with the involvement of the pupils of the Reformed Elementary School with Hungarian as the Language of Instruction in Martos, the gamification evaluation is assessed pertaining to its use in religious education, as a second potential gamification tool.

Keywords: game, gamification, Text Eater, gamification evaluation, religious education

¹ Egyetemi adjunktus, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, email: szenasil@uj.s.k.

² A pozsonyi Szlovák Műszaki Egyetem Informatika és Információs Technológiák Karának (STU FIIT) hallgatója. email: xszenasi@stuba.sk.



A *Gamifikáció lehetséges formái az iskolai katechézisben* című, 2019-ben, már a Covid-19 járvány előtt megjelent tanulmányban a gamifikációnak a hitoktatásban is használható két formájával foglalkoztunk elméletben.³ A 2019/2020-as tanévben szeretettük volna az említett formákat a gyakorlatban is alkalmazni, azonban a pandémia miatt a kutatás csak részben valósult meg. Miután az oktatásban végleg visszatértünk a jelenléti formához, és már nem kellett tartani az online formára való áttéréstől, ismét visszatértünk a kutatás megvalósításának gondolatához. A tanulmányban szeretnénk rámutatni a játék és a játékosítás közti különbségre. Az elméletek mellett szeretnénk a 2019-ben felvetett kérdésekre választ adni,⁴ valamint a lehetséges gamifikációs módszereket bemutatni és a gyakorlat alapján értékelni.

A játék

„A játék az emberi tevékenység olyan sajátos formája, amely végigkíséri az ember egész életét és az emberiség életét.”⁵

Pszichológusok, pedagógusok egyetértenek abban, hogy a játéknak fontos szerepe van az egyén egészséges fejlődésében és a nevelésben, de filozófusokat is foglalkoztatott már ez a kérdés.⁶ Minden tudományterületnek megvan a maga meghatározása, amely tartalmaz közös pontokat, ugyanakkor eltéréseket is, hiszen adott szempont alapján igyekeznek azt definiálni.

³ Vö. SZÉNÁSI Lilla (2019): A gamifikáció lehetséges formái az iskolai katechézisben, In: *11th International Conference of J. Selye University, Theological Sections*.
<http://uk.ujs.sk/dl/3327/SZENASI.pdf> (utolsó megtekintés: 2023.02.22.).

⁴ A jelzett tanulmányban feltételeztük, hogy a Versike.hu oktatóprogram alkalmas lenne a konfirmációs oktatás során a Káté kérdéseinek játékos tanulására és rögzítésére, valamint, hogy a gamifikált értékelés motiválóan hat a tanulókra.

⁵ MASZLER Irén (1996): *Játékpédagógia*. Pécs, Comenius Bt. 9.

⁶ Érdemes elolvasni Péter Lilla rövid összefoglalását a játékról kialakult felfogásokról, amelyben Platón, Arisztotelész, Quintilianus, Szent Augustinus, J. A. Comenius, J. J. Rousseau és F. Fröbel meglátásait ismerteti. PÉTER Lilla [é. n.]: A játékpédagógia története. A játékokról kialakult felfogások. In: Szász Judit – Péter Lilla: *Játékpédagógia*. Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Távoktatási Központ, Pszichológia és Neveléstudományok Kar, Iskola- és Óvodapedagógusi Szak, Székelyudvarhely.
<https://www.academia.edu/7304902/Jatekpeda20082009> (utolsó megtekintés: 2023.02.22.).

A Magyar Értelmező Kéziszótár általános definíciója a következőképpen hangzik: „1. (Gyermeknek) időtöltésül, szórakozásképp végzett szabad tevékenysége. 2. Szabályok szerint (csoportosan) végzett (ügyességi, elmemozdító stb.) ilyen tevékenység (pl. fogócska).”⁷ A két meghatározás témánk szempontjából azért érdemel figyelmet, mert rámutat, hogy az lehet szabad tevékenység, de olyan játék is, amelynek meghatározott szabályai vannak.

Huizinga ezt így fogalmazza meg: „A játék szabad cselekvés vagy foglalkozás, amely bizonyos önkéntesen, előre meghatározott időben és térben, szabadon választott, de föltétlen kötelező szabályok szerint folyik le; célja önmagában van, bizonyos feszültség és öröm érzése, továbbá a »közönséges élet«-től való »különbözőség« tudata kíséri.”⁸

Grastyán meghatározása szerint: „A játék olyan viselkedésforma, amelyet az organizmus minden közvetlenül belátható haszon nélkül, spontán és ismétlődő jelleggel, önmagáért végez.”⁹ Ugyanakkor megfogalmazta, hogy azért nehéz egy általános meghatározást adni a játékról, mert abban mindenképpen megjelenik a teoretikus elkötelezettségnek legalább a minimuma.¹⁰

Maszler olyan sajátos emberi tevékenységként tekint a játéokra, amelynek ismérveiként említi annak feszültségoldó hatását, az öröm forrását, a szabadon választható tevékenységet, a játéktudatot, a játék komolyságát és a személyiség fejlesztésére gyakorolt hatását.¹¹

A Szász–Péter szerzőpáros a játék sajátosságaival kapcsolatban megjegyzi, hogy azok olyan ismertetőjegyek, amelyek más tevékenységektől, mint pl. a munka, tanulás vagy alkotás, megkülönböztetik. Ők a következő ismertetőjegyeket sorolják fel: spontaneitás, örömforrás, sajátosan céltudatos tevékenység, a játék komolysága, kettős tudat, utánzás.¹²

A játékelméletek vizsgálatakor annak 3 csoportját lehet megkülönböztetni:

⁷ JUHÁSZ József – SZŐKE István – O. NAGY Gábor – KOVALOVSKY Miklós (szerk.) (1992): „Játék” [szócikk], In: *Magyar Értelmező Kéziszótár*. I. Budapest, Akadémiai Kiadó. 617.

⁸ HUIZINGA, Johan [é. n.]: *Homo Ludens*. Szeged, Universum Kiadó. 37.

⁹ GRASTYÁN Endre (1985): *A játék neurobiológiája*. Akadémiai székfoglaló előadás, 1983. ápr. 19. Budapest, Akadémiai Kiadó. 57.

¹⁰ Vö. uo.

¹¹ Vö. MASZLER (1996), 21–28.

¹² Vö. Szász – PÉTER [é. n.], 10–12.

- Esztétikai játékelméletek – a játék és a művészet összehasonlításakor arra a következtetésre jutottak az elmélet képviselői, mint pl. C. Götze, K. Lange, R. Steiner, hogy mindkettő cél nélküli, haszontalan tevékenység.

- Biológiai játékelméletek – szerzői, mint K. Gross, E. Clapadaréte, P. Petersen, P. Bergemann, M. Lazarus, H. Spencer, S. Freud, O. Declory, M. Montessori, a játék fiziológiai szerepére összpontosítottak, elméleteik gyakran egymásnak is ellentmondtak.

- Pedagógiai, pszichológiai játékelméletek – képviselői, mint K. D. Usinszkij, Sz. L. Rubinstein, J. Piaget, N. Leontyev, úgy tekintettek a játékra, mint a gyermek első önállósult tevékenységére, és felhívták a figyelmet a fejlesztő hatására.¹³

A játék és a tanulmány következő részei kapcsán fontos felsorolni a játék fajtáit, amelyeket Maszler alapján ismertetek:

- manipuláció, a játék alapja;
- képzeleti alkotójátékok:
 - művelethangsúlyos játékselekvések;
 - építőjáték, konstruáló játék;
 - szerephangsúlyos játékselekvések;
 - szabályhangsúlyos játékselekvések;
- szabályjátékok:
 - testnevelési játékok;
 - társasjátékok, szellemi vetélkedők;
 - sportjátékok;
- számítógépes játékok.¹⁴

¹³ Vö. MASZLER (1996), 15–19; SZÁSZ – PÉTER [é. n.], 5–8.

¹⁴ MASZLER (1996), 37.

Játék a hitoktatásban

Témánk kapcsán érdemes megvizsgálunk, hogy miért van helye a játéknak a hitoktatásban. Péter Beáta a következőképpen fogalmazza meg a játék kapcsolódását a valláshoz:

„A játék és vallás közti rejtett egység alapját a szabadság adja. A játékhoz hozzátartozik a lehetőség a bőséges lélettapasztalatok megszerzésére, formálja a lelket és a testet, gátolja a túlzásokra való hajlamot, féktelenséget, erőszakot. Sokféle módon oldja az emberi feszültségeket, feltár olyan dimenziókat, amelyeket a céltudatos tevékenységek során az ember nem képes felfedezni. A játék biztosítja az időt a személyiséggé, az emberré váláshoz. Akiben van hajlam a játékra, folyamatosan növekszik az élet iránti alázatban is, mert tudomást vesz az élet váratlan, beláthatatlan fordulatairól, s e felismerés által erősödhet Istenbe vetett bizalma is.”¹⁵

A hitoktatás során lehetőség van arra, hogy az oktatás megszokott keretein és formáin változtassunk. Ennek egyik lehetősége éppen a játék, amely egy lehet a sokféle pedagógiai eszköz közül, amelyek által megpróbáljuk Isten örökkévaló üzenetét eljuttatni a hitoktatásra járó gyerekeknek és fiataloknak. Hídverésként is tekinthetünk rá.

Hittanórán a játékokat alkalmazhatjuk az érdeklődés felkeltésére, a motiváció ébrentartására, a történetbe való bevonódás elősegítésére, az aranymondás tanítására, a tanultak rögzítésére és/vagy elmélyítésére, rendszerezésre, de akár még a megtanultak ellenőrzésére is. Az óra végén jutalomként is játszhatunk.¹⁶

A játék motiválóan hat az órai aktivitásra. Cs. Szabó Sándor a játékkal kapcsolatban a következő szinteket határozza meg N. Morgan és J. Saxton elemzése alapján:

¹⁵ PÉTER Beáta (2010): A játék helye a hitoktatásban, In: *Keresztyén Szó*.

http://epa.oszk.hu/00900/00939/00120/keresztenyszozszo_EPA00939_2010_10_08.html
(utolsó megtekintés: 2023.02.27.).

¹⁶ TURBUCZ Erzsébet (2009): *Játék és hitoktatás*. Budapest, Magyar Református Nevelés. 19–21.

- érdeklődés;
- bevonódás;
- elkötelezettség;
- interpretáció: az a szükséglet, hogy a megértett tartalmakat mások felé közvetítsük;
- értékelés: a megértett tartalmak kipróbálására való hajlandóság.¹⁷

A különböző korosztályoknál természetesen más és más játékot tudunk hatékonyan alkalmazni. A kisiskolások kedvelik a szerepjátékokat, de többnyire a szabályokon alapuló játékok érvényesülnek, mivel fontos számukra a győzelem. Ugyancsak kedveltek a körükben a társasjátékok, amelyek által megtanulnak a szabályokhoz alkalmazkodni, másokra is tekintettel lenni és a közös célra koncentrálni. Közkedveltek körükben a „funkcionális-érzékszervi, befogadó, konstrukciós, együttes játékok (Ch. Bühler felosztása); képzeleti játékok: művel-, szabály- és szerephangsúlyos játékok (Maszler Irén felosztása); szerep-, szabály-, konstruktív játékok (Tunyogi Erzsébet felosztása); mozgásos, összpontosítást segítő, csoportbéli, szerepjátékok (Szentjánosbogár-tábor szervezőinek felosztása).”¹⁸

A kiskamaszok életében a szülők mellett megnő a kortársak szerepe. Még igénylik a szülők szeretetét, elismerését, de már megjelenik a tőlük való elszakadás igénye. Fontos számukra a társak szerepe a játékban is, kedvelik a fikción vagy illúzió alapuló, konstrukciós, együttes játékokat (Ch. Bühler felosztása); képzeleti, szabály- és számítógépes játékokat (Maszler Irén felosztása); szabály-, konstruktív és szerepjátékokat (Tunyogi Erzsébet felosztása), összpontosítást elősegítő, csoportbéli, ön/társismeretet szolgáló, műveltséget gazdagító, képzelőerőt/kreativitást fejlesztő játékokat (a „Szentjánosbogár-tábor” szervezőinek felosztása).¹⁹

Mivel a serdülők életfeladata a szülőkről való leválás és az identitásuk megtalálása, ezért a hitoktatásban is az ön- és társismeretet segítő játékok a leginkább alkalmazhatóak.

¹⁷ Vö. CS. SZABÓ Sándor (2008): *Józsefkönyvegében*. Kiskunfélegyháza, Parakletos Könyvesház. 28.

¹⁸ PÉTER (2010).

¹⁹ I. m.

Játékosítás – gamifikáció

A gamifikáció kifejezést, amellyel magyar változatban játékosításként, eljátékosításként vagy gemifikációként is találkozhatunk, Nick Pelling használta először 2002-ben.²⁰ Akárcsak a játéknál, a gamifikáció esetében is többféle meghatározással találkozhatunk, mint például:

„A gamifikáció nem más, mint az átadni kívánt információk játékos formában történő tálalása az élet játékon kívüli területein a fogyasztók felé. A játék ösztönös magatartás, mely segíti az információk feldolgozását, s az átélt élményen keresztül azok tartós tárolását.”²¹

Fromann Richárd szerint „a gamifikáció a játékelményhez szükséges játékelemek, játékelemek és játékdinamikák alkalmazását jelenti az élet – játékon kívüli – területein azzal a céllal, hogy az adott folyamatokat érdekesebbé és hatékonyabbá tegye.”²² A legáltalánosabb és legismertebb definíció szerint úgy tekinthetünk a gamifikációra, mint játékok elemeinek alkalmazására nem játékos környezetben.

A gamifikáció a játékelményre épít, amely során különböző feladatokat kell teljesíteni az adott információ megszerzéséhez. Szerkezetét videó- és számítógépes játékokból átvett elemek képezik. Ezek az elemek alkalmasak arra, hogy a játékosokat motiválják, ezáltal pedig játékban tartsák őket. Természetesen nem szükséges valamennyi elemet beépíteni, de az alábbiak közül lehet válogatni:

²⁰ BAGÓ Sarolta (2016): Egy nemzetközi ifjúsági rendezvény játékosítása, In: Turóczy Levente (szerk.): *Játsszunk helyesen! A játépedagógus helye a fiatal segítők társadalmi felelősségvállalásában*. Budapest, Rogers Személyközpontú Oktatásért Alapítvány. 133.

²¹ PACSI Diána – SZABÓ Zoltán (2007): A gamifikáció fejlődése és a magyar gamifikációs trend alakulása, In: *Studia Mundi – Economica*. <http://studia.mundi.gtk.szie.hu/gamifikacio-fejlodesese-es-magyar-gamifikacios-trend-alakulasa> (utolsó megtekintés: 2023.02.28.).

²² MYREILLE (2018): A gamifikáció átrajzolja az egész életünket? In: *Digitális család*. <https://www.digitaliscsalad.hu/tanulas/a-gamifikacio-atrajzolja-az-egesz-eletunket> (utolsó megtekintés: 2023.02.28.).

- Pontok, pontrendszerek (*Points*). Azonnali visszajelzést adnak a játékosnak a teljesítményéről. A sikeres megoldásért járó pontok összeadódnak, így folyamatosan gyarapíthatóak.
- Szintek (*Levels*). Bizonyos számú pont elérésével a játékos szintet léphet. Ez szintén visszajelzéseként, ugyanakkor motivációként is szolgál a játékosnak.
- Rangsorok, ranglisták (*Leaderboards*). Arra nézve ad összehasonlítási alapot a játékosnak, hogy másokhoz viszonyítva hol helyezkedik el a játékban.
- Jelvények (*Badges*). A folyamatos előrehaladást szimbolizálja, valamint rangot is kifejezhet.
- Beavatás (*Onboarding*). Döntő jelentőségű, hogy az első néhány percben milyen benyomásokat szerez a játékos, ezért fontos, hogy a kezdet érdekes és szórakoztató legyen.
- Kihívások és küldetések (*Challenges and Quests*). Megmutatják a játékosnak, mit kell tennie a játékban, ugyanakkor a nagyobb célt is felvillantják előtte.
- Virtuális javak/vagyon és ajándékok (*Virtual currency and Gifts*). Ezek a játékban lévő különböző feladatok megoldása által, nehezen megszerezhető jutalmak. A későbbiekben elajándékozhatják a társaiknak.
- Személyre szabás (*Customization*). Annak érdekében, hogy a játékos elköteleződjön a játék iránt, lehetősége van a felhasználói profilja szerkesztésére, avatár választására.
- Visszajelzés (*Feedback*). Ciklusokban jelenik meg a pillanatnyilag elfoglalt pozíció jelzésére.

A gamifikációt, vagyis a játékosítást nem szabad összekeverni a játékkal. Az oktatásban való alkalmazása során a játékmecanizmusok beépítését jelenti a hétköznapi gyakorlatába, a munkahelyi folyamatokba, esetünkben a tanórák szervezésébe.²³

Rigóczki felfogásában a következő játékelvekről beszélhetünk:

²³ FROMANN Richárd – DAMSA Andrei (2016): A gamifikáció (játékosítás) motivációs eszköztára az oktatásban, In: *Új Pedagógiai Szemle*. <https://folyoiratok.ofi.hu/uj-pedagogiai-szemle/a-gamifikacio-jatekositas-motivacios-eszkoztaara-az-oktatásban> (utolsó megtekintés: 2023.02.28.).

- A játék önmagáért való.
- A játék önkéntes.
- A játék sikert ígér.
- A játék felszabadulás.
- A játéknak garantált ideje van.
- A játék transzparens.
- A játék szociális tér.²⁴

Czibor és Ferkov (idézi Barabási, 2018) szerint a gamifikáció alap gondolata, hogy a játékosítás révén a kötelező és unalmas tevékenységek élvezetessé válnak.²⁵ A gamifikáció oktatásban való alkalmazásának pozitívuma, hogy a tanulók úgy érezhetik, egyensúly van a feladat és képességeik között. A sikerélményt az biztosítja, hogy a könnyen teljesíthetőtől haladnak a nehezebbek felé, tehát kihívásként élik meg. Minden teljesítést azonnali visszacsatolás követ, valamint minden alacsonyabb szint teljesítése egy következő szintre jutás lehetőségét rejt magában. Az adott szint sikertelen teljesítése után van lehetőség a feladatok újrakezdésére, akár többször is. A gamifikáció oktatásban történő alkalmazása hatással van a tanulók belső motiválására.²⁶

Pink a *Motiváció 3.0* c. könyvében három szintjét különbözteti meg a motivációnak:

²⁴ Vö. RIGÓCZKI Csaba (2016): Gamifikáció (játékosítás) és pedagógia, In: *Új Pedagógiai Szemle*. https://epa.oszk.hu/00000/00035/00175/pdf/EPA00035_upsz_2016_03-04_069-075.pdf (utolsó megtekintés: 2023.02.28.).

²⁵ Vö. BARABÁSI Tünde (2018): Új módszertani ígéret? Gamifikáció a XXI. századi oktatásban, In: *Magiszter*, 15. http://padi.psiedu.ubbcluj.ro/wp-content/uploads/Magiszter-20018_1_14-25.pdf (utolsó megtekintés: 2023.02.28.).

²⁶ Az emberi motiváció 2 alapvető típusa a külső (extrinzik) és a belső (intrinzik) motiváció. A külső motiváció esetében, ahogy a megnevezése is jelzi, szerepet játszik valamilyen külső tényező, mint pl. jutalmazás. A belső motivációnál a cselekvés és az általa kiváltott öröm elérése a cél, így tulajdonképpen önjutalmazásról beszélhetünk ebben az esetben. A klasszikus megközelítés szerint sokáig úgy gondolták, hogy csak egyféle motiváció állhat egy adott cselekedet mögött, mára azonban bebizonyosodott, hogy ötvöződhet és többféle módon kombinálódhat a külső és belső motiváció. Vö. N. KOLLÁR Katalin – SZABÓ Éva (szerk.) (2004): *Pszichológia pedagógusoknak*. Budapest, Osiris Kiadó. 179–183.

- Önállóság – Az önállóságot a Motiváció 3.0 szívének-lelkének lehet nevezni. Nem azonos a függetlenséggel, hanem a választás szabadságát jelenti, amely hatással van az egyén teljesítésére.
- Szakmai igényesség – A szakmai igényesség azt a vágyat jelenti, hogy a számára fontos dologban egyre jobb legyen, mesterévé váljon. Ennek elérésében fontos szerepet játszik a flow²⁷ élmény.
- Céltudatosság – A céltudatosság helyezi kontextusba az önállóságot és a szakmai igényt.²⁸

Kapp, Blair és Mesch (idézi Rigóczky, 2016)²⁹ a gamifikáció két irányát különbözteti meg az oktatásban: a tartalmi-, valamint a strukturális játékosítást. Előbbi a tananyagot változtatja játékká, utóbbi játékelemeket és játékmecanismusokat rendel a tananyaghoz.

A gamifikáció alkalmazása a hitoktatásban

Míg a játék már elfogadott módszer a hitoktatásban, addig a gamifikációtól még nagyon sokan idegenkednek. Ez annak is köszönhető, hogy sok esetben a hitoktatók nem ismerik a számítógépes játékok felépítését, mechanizmusait. A másik ok, hogy nem szeretnék az egyébként is számítógép előtt szocializálódott fiatalokat ezzel a módszerrel motiválni a tanulásra. További indokként azzal érvelnek az ellenzői, hogy az alkalmazása nem a tudás utáni vágyat erősíti fel, hanem helyett a játék iránti vágy fog dominálni a tanulás során.

²⁷ „»Flow« (áramlat) az a jelenség, amikor tudatunk harmonikusan rendezett, és magának a tevékenységnek a kedvéért szeretnénk folytatni, amit éppen csinálunk. Néhány olyan tevékenységi formára gondolva, melyekben az áramlatélmény gyakorta jelentkezik – ilyen például a sport, a játék, a művészet és a különböző hobbik gyakorlása –, könnyebben megértjük, mi teszi boldoggá az embereket.”

CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály (2001): *FLOW – Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 12.

²⁸ Vö. PINK, Daniel H. (2010): *Motiváció 3.0. Ösztönzés másképp*. Budapest, HVG Kiadó Zrt. 103–171.

²⁹ RIGÓCZKI (2016), 73.

Fromann hívja fel a figyelmet a gamifikált oktatásban résztvevők pozitív visszajelzéseire, mely szerint a tanulást nem érzik tanulásnak. A gamifikáció hatékonyság- és teljesítménynövelő tényezőjét a következőkben látja: „(1) egyéni és csoportos motiváció növekedése, a (2) az adott közösséget összekötő kohézió erősítése, valamint a (3) a játékos folyamatok célrendszeréből adódó eredménycentrikusság.”³⁰

Jelen tanulmánnyal természetesen nem szeretnénk senkit sem meggyőzni a gamifikáció „üdvözítő” voltáról a hitoktatásban, de a fentebb már említett 2019-es tanulmányban bemutatott két jó gyakorlatnak tényleges hatásai alapján elmondható, hogy a Z és Alfa generáció³¹ oktatásának hatékony módszere lehet. Az alábbiakban ezért szeretnénk bemutatni a Martosi Református Egyházközség konfirmációra készülő fiataljai számára fejlesztett Szövegfaló programot, amely a Káté kérdéseire adott válaszok megtanulását igyekszik megkönnyíteni, majd pedig a martosi Magyar Tanítási Nyelvű Református Alapiskola tanulóinál a hitoktatásban alkalmazott gamifikációs értékelést és annak pozitív hatásait.

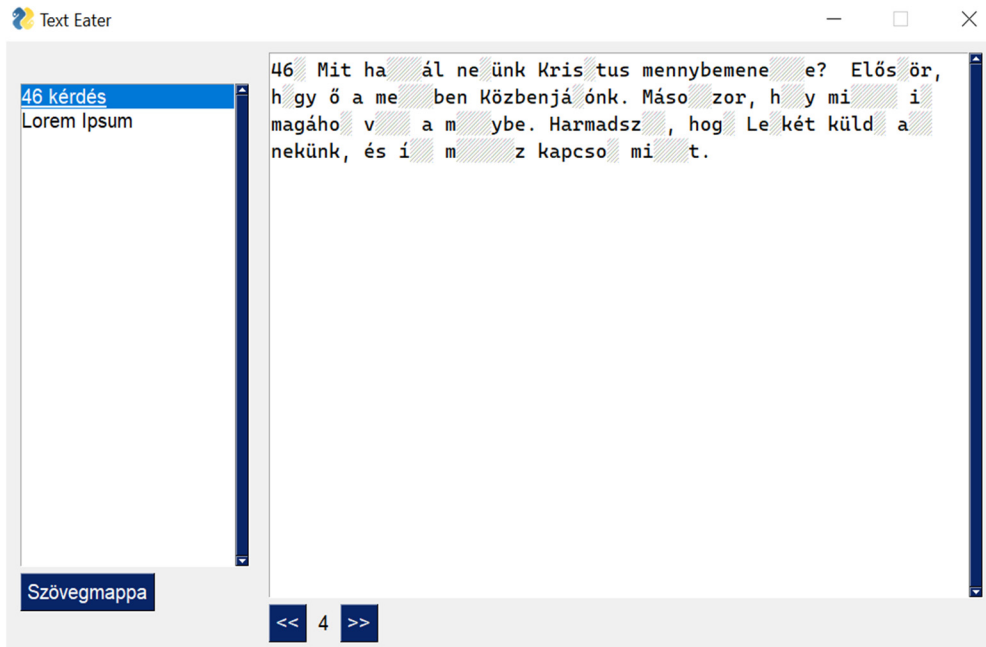
1. Szövegfaló

A Szövegfaló nevű, saját fejlesztésű program ötletét a Versike.hu oktatójáték adta. Ahogyan a 2019-es tanulmányban is olvasható, többéves tapasztalatunk, hogy a konfirmációs oktatás során gyakran okoz nehézséget a Heidelbergi Káté kérdések feleleteinek szó szerinti megtanulása. A káté kérdései-feleletei gyakran archaikus megfogalmazásúak, illetve olyan fogalmakat tartalmaznak, amelyek a konfirmációs oktatásban résztvevők számára idegenek.³² Feltételeztük, hogy ezzel a módszerrel szívesebben és könnyebben tudnák megtanulni a válaszokat, illetve a magolást felválthatná az élményszerű tanulás, amelyben megtalálhatják a kihívást.

³⁰ FROMANN Richárd (2014): Gamification – Betekintés a netgeneráció-kompatibilis, játékos motivációk világába, In: *Oktatás-Informatika, Digitális nemzedék konferencia 2014*, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

³¹ A Z generáció tagjai 1995–2009 között születtek. Jelenleg a 8–12. évfolyamban tanulnak. Az alfa generáció tagjai 2010 után születtek, és az általános iskolai hitoktatásban vesznek részt.

³² SZÉNÁSI (2019), 175.



1. ábra: Képernyőkép a Szövegfaló programról

A Szövegfaló program alapja, hogy a konfirmandusok hangosan olvassák fel az egyre fogyó káté szöveget. Segítséget nyújt számukra a tanulásban, hogy a szavak kezdőbetűi nem tűnnek el, illetve hibázás esetén újra lehet próbálkozni.

Az alkalmazásba a telepítés után szükséges beolvasni a szöveges fájlokat. Ez lehetővé teszi, hogy a program tetszőleges szöveggel működjön, legyen az kátékérdés vagy akár aranymondás. A programot megnyitva a szövegmappagombra kattintva megnyílik a mappa, ahova a szövegeket lehet másolni (.txt fájlok). Ezután szükséges újraindítani a programot, majd a bal oldali listából választhatunk szöveget, amiben a jobb oldali gombokkal tudunk előre vagy visszafelé haladni.

Noha a Szövegfaló még fejlesztés alatt áll, a prototípus fogadtatása pozitív volt a konfirmandusok részéről. Szívesen tanultak vele, motiváltak voltak, és megbizonyosodott, hogy könnyebben sajátították el a megtanulandó kérdés-feleleteket. A használat során felmerült, hogy hasznos lenne még további funkció hozzáadása, például olyan, amely szükség esetén megjeleníti a teljes szöveget.

2. Gamifikált értékelés

A hitoktatáson belül alkalmazható másik gamifikációs módszer a gamifikált értékelés. A martosi Magyar Tanítási Nyelvű Református Alapiskolában a hittanórák gamifikációs módszerrel történő értékelésének bevezetésekor a kiindulópontunk az volt, hogy a hagyományos iskolai értékelés során a tanuló eredményeit átlagolják. A gamifikált értékelésnél viszont ezek az eredmények összeadódnak, és az esetleges gyengébb teljesítésnek nincs olyan negatív hatása, mint a klasszikus értékelésnél.³³

A 2019-es tanulmányban bemutatott, Szászi Andrea által megalkotott rendszert kezdtük használni ismételten a 2022/2023-as tanév 2. félévétől kezdődően.³⁴ A különböző feladattípusokért különböző számértékű pontot tudtak gyűjteni³⁵ a tanulók az adott órán, amely pontokat pecsétek jelképezték. A hónap végén a pecsétek pontértékét összeszámolva lehetett elérni a következő szinteket:

- prófétatanítvány (2–3 pont),
- lévőta (4–5 pont),
- próféta (6–8 pont),
- főpap (9 pont).

Az elért szinteknek előre meghatározott jegyértéke volt:³⁶

- prófétatanítvány (4),
- lévőta (3),
- próféta (2),
- főpap (1).

³³ BARABÁSI (2018), 17.

³⁴ SZÉNÁSI (2019), 176–177.

³⁵ Fromann–Damsa kiemelik a pontrendszerek kapcsán, hogy a tanulók a gyűjtögetésre összpontosítanak. Ezek egyértelműen jelzik a gyarapodást és a haladást, amelyek vizuálisan megjelennek számukra. Ők is hangsúlyozzák, hogy gyengébb teljesítmény esetén nem a kudarcélmény dominál, hanem átélhetik, hogy ha kisebb lépésekben is, de közelebb kerültek a következő szinthez.

Vö. FROMANN – DAMSA (2016).

³⁶ Szlovákiában a legjobb érdemjegy az 1-es, a legrosszabb pedig az 5-ös.

Feltételeztük, hogy a gamifikált értékeléssel motiválni tudjuk majd a tanulókat, javul az értékelésük, igyekeznek majd önállóbban dolgozni, és személyre szabott értékelést és visszajelzést kapnak az órákon.

A tapasztalatok pozitívak voltak a gyermekeknek az új értékelési rendszerhez való viszonyulását tekintve. Motiváltak voltak, aktívan vettek részt az órákon, igyekeztek minél több pontot összegyűjteni. Az addig nehezen motiválható, általában minden játékos feladattól visszahúzódó tanuló is részt vett a különböző aktivitásokban, figyelt és önállóan dolgozott az órákon.

Azonban azzal is szembesülni kellett, hogy a téli hónapokban voltak olyan tanulók, akik betegség miatt csupán egyetlen hittanórán tudtak részt venni. Így sajnos nem volt lehetőségük annyi pont összegyűjtésére, mint társaiknak. Ugyanakkor még az ilyen esetekben is lehetőség volt azon az egyetlen órán az egyéni teljesítmény állandó, azonnali értékelésére, a visszacsatolásra (*feedback*), amely jó hatással volt a tanulókra.

Tapasztalatainkat összegezve megállapíthatjuk, hogy mindkét bemutatott gamifikációs módszer sikerrel használható a hitoktatásban. Természetesen nem tekinthetünk rájuk úgy, mint valamiféle csodaszerre a Z és Alfa generációk hitoktatásában. A gamifikáció nem lehet cél, amelyet feltétlenül meg kell valósítanunk, sokkal inkább lehetséges eszköz, amely által hozzájuk közel álló, játékos módon tudjuk megszólítani, tanulásra motiválni és értékelni a hittan- és konfirmációs órákra járó tanulókat.

Felhasznált irodalom:

- BAGÓ Sarolta (2016): Egy nemzetközi ifjúsági rendezvény játékosítása, In: TURÓCZI Levente (szerk.): *Játsszunk helyesen! A játékpedagógus helye a fiatal segítők társadalmi felelősségvállalásában*. Budapest, Rogers Személyközpontú Oktatásért Alapítvány.
- BARABÁSI Tünde (2018): Új módszertani ígéret? Gamifikáció a XXI. századi oktatásban, In: *Magiszter*. http://padi.psiedu.ubbcluj.ro/wp-content/uploads/Magiszter-20018_1_14-25.pdf (utolsó megtekintés: 2023.02.28.).
- CS. SZABÓ Sándor (2008): *Józsefköpönyegében*. Kiskunfélegyháza, Parakletos Könyvesház.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály (2001): *FLOW – Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

- FÓTI Péter (2013): Summerhill..., In: *Tani-tani Online*. https://www.tani-tani.info/summerhill_majdnem (utolsó megtekintés: 2023.02.22.).
- FROMANN Richárd – DAMSA Andrei (2016): A gamifikáció (játékosítás) motivációs eszköztára az oktatásban, In: *Új Pedagógiai Szemle*. <https://folyoiratok.ofi.hu/uj-pedagogiai-szemle/a-gamifikacio-jatekositas-motivacios-eszkoztara-az-oktatásban>.
- GRASTYÁN Endre (1985): *A játék neurobiológiája*. Akadémiai székfoglaló előadás, 1983. április 19. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- HUIZINGA, Johan [é. n.]: *Homo Ludens*. Szeged, Universum Kiadó.
- JUHÁSZ József – SZÓKE István – O. NAGY Gábor – KOVALOVSKY Miklós (szerk.) (1992): „Játék” [szócikk], In: *Magyar Értelmező Kéziszótár*. I. Budapest, Akadémiai Kiadó. 617.
- MASZLER Irén (1996): *Játékpédagógia*. Pécs, Comenius Bt.
- MYREILLE (2018): A gamifikáció átrajzolja az egész életünket? In: *Digitális család*. <https://www.digitaliscsalad.hu/tanulas/a-gamifikacio-atrajzolja-az-egesz-eletunket> (utolsó megtekintés: 2023.02.28.).
- N. KOLLÁR Katalin – SZABÓ Éva (szerk.) (2004): *Pszichológia pedagógusoknak*. Budapest, Osiris Kiadó.
- PACSI Diána – SZABÓ Zoltán (2007): A gamifikáció fejlődése és a magyar gamifikációs trend alakulása, In: *Studia Mundi – Economica*. <http://studia.mundi.gtk.szie.hu/gamifikacio-fejlodesese-es-magyar-gamifikacios-trend-alakulasa> (utolsó megtekintés: 2023.02.28.).
- PÉTER Beáta (2010): A játék helye a hitoktatásban, In: *Keresztyén Szó*. http://epa.oszk.hu/00900/00939/00120/keresztenyso_EPA00939_2010_10_08.html (utolsó megtekintés: 2023.02.27.).
- PINK, Daniel H. (2010): *Motiváció 3.0. Ösztönzés másképp*. Budapest, HVG Kiadó Zrt.
- RIGÓCZKI Csaba (2016): Gamifikáció (játékosítás) és pedagógia, In: *Új Pedagógiai Szemle*. https://epa.oszk.hu/00000/00035/00175/pdf/EPA00035_upsz_2016_03-04_069-075.pdf (utolsó megtekintés: 2023.02.28.).
- SZÁSZ Judit – PÉTER Lilla [é. n.]: *Játékpédagógia*. Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Távoztatósi Központ, Pszichológia és Neveléstudományok Kar, Iskola- és Óvodapedagógusi Szak, Székelyudvarhely. <https://www.academia.edu/7304902/Jatekpeda20082009> (utolsó megtekintés 2023.02.22.).
- SZÉNÁSI Lilla (2019): A gamifikáció lehetséges formái az iskolai katechézisben, In: *11th International Conference of J. Selye University, Theological Sections*. <http://uk.ujs.sk/dl/3327/SZENASI.pdf> (utolsó megtekintés 2023.02.22.).
- TURBUCZ Erzsébet (2009): *Játék és hitoktatás*. Budapest, Magyar Református Nevelés.

*RIXER Judit*¹ – *FERENCZI Andrea*²:

A vallásosság összefüggései a mentális egészséggel és a jólléttel a Covid-19 világjárvány idején

Abstract. The Relationship of Religiosity with Mental Health and Well-Being during the COVID-19 Pandemic

The relationship between religiosity and mental health is a popular area of research in the psychology of religion. A considerable body of research supports the positive effects of religion on both psychological and physical well-being. The present research aimed to explore the links between these areas during the coronavirus pandemic. In our quantitative online study, we analysed data from 2,269 (1,022 men and 1,407 women, mean age 43 years, SD = 16–95 years) healthy individuals aged 16 years and over. A complete test battery was used for the analysis, including the DUREL Religiousness Questionnaire and the PHS-WB General Well-Being Scale, as well as a question on faith in God. Our results show that our dimensions of religiosity: belief in God, institutional and non-institutional religiosity, and intrinsic orientation are positively related to two dimensions of general well-being, mental and social well-being. Those who regularly practise their religion in an institutional

¹ Dr. Rixer Judit, pszichológus, lelkipedagógus. Aurum Életműhely.

² Dr. Ferenczi Andrea, egyetemi adjunktus (levelező szerző): Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Személyiség- és Egészségpszichológiai Tanszék. H-1037 Budapest, Bécsi u. 324. E-mail: ferenczi.andrea@kre.hu; telefon: +36 06 70 268 1191.



setting, report significantly better mental and social well-being than those who are not regular religious practitioners.

Keywords: religiosity, institutional religiosity, well-being, mental health, coronavirus

Elméleti bevezető

1. A vallásosság meghatározása

A pszichológia hosszú ideje foglalkozik a vallásosság meghatározásával, mérhetővé tételével, az emberi pszichére gyakorolt hatásaival, bár utóbbiról a különböző elméletalkotók meglehetősen eltérő véleményt alakítottak ki. Freud például állította, hogy a vallás csupán téveszme és felelős a neurózis kialakulásáért, Isten pedig egy olyan illúzió, akit a védtelenségét érzékelő ember konstruál magának a félelmetes világban.³ Ellis hasonlóan gondolkodott: a vallásosság és az érzelmi egészség között fordított arányosságot feltételezett, és a hit helyett a humanista világnézetet propagálta.⁴ Ezzel szemben Frankl úgy gondolta, hogy a vallás hozzásegíthet az élet értelmének megtalálásához, s ezt elsődlegesnek tartotta a mentális egészség szempontjából.⁵ Maslow a legmagasabb rendű szükséglet, az önmegvalósítás egyik formájának tekintette a transzcendensre alapvető hangsúlyt fektető életmódot.⁶ Erik Erikson pszichoszociális fejlődésméletében a vallás már identitásforrás.⁷ Erikson a személyiségfejlődést nyolc szakaszra osztotta, amelyekben egy-egy jellegzetes krízissel kell megbirkóznia az egyénnek, amely során a vallás is segítséget jelenthet. Gordon Allport vallási orientációról beszélt, és különbséget tett érett és éretlen vallásosság között,

³ FREUD, Sigmund (1907): Obsessive Actions and Religious Practices, In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 9. (1906–1908): Jensen's Gradiva and Other Works. Hogarth Press, 1959.

⁴ ELLIS, Albert (2002): *Overcoming Resistance*. New York, Springer. Idézi: Jakabházi Béla-Botond (2010): Vallásosság, bűntudat és lelki egészség kapcsolata az empirikus pszichológiai kutatások tükrében, In: *Keresztény Magvető*. CXVI. 4. 396–412.

⁵ FRANKL, Viktor (2006): *Értelem és egzisztencia*. Budapest, Jel Kiadó.

⁶ MASLOW, Abraham (2003): *A lét pszichológiája felé*. Budapest, Ursus Libris.

⁷ ERIKSON, Erik H. (2019): *A teljes életciklus*. Budapest, Animula.

bevezetve az intrinzik (belső) és az extrinzik (külső) vallásosság fogalmát.⁸ Az érett, vagyis az intrinzik vallásossággal rendelkezők belső, motivációs erőként tekintenek a vallásra, amely meghatározza életformájukat, kapcsolataikat, céljaikat, döntéseiket, hitük áthatja és irányítja az életüket. Ezzel szemben az éretlen, vagyis az extrinzik vallásosság egy eszköz, gyakorlása különböző pszichológiai szükségletek kielégítésére szolgál: az egyén biztonságot, vigaszt, testi-lelki jóllétet keres általa. Allport szerint az extrinzik motiváltágú személy használja vallását, míg az intrinzik motiváltágú megéli azt.

Andorka a vallás öt dimenzióját azonosítja, és hangsúlyozza, hogy ezek nem szükségképpen járnak együtt: 1) hit bizonyos vallási tételekben, 2) különböző rituálék gyakorlása, bennük való részvétel (istentisztelet, imádság), 3) vallási ismeretek (például a Biblia ismerete), 4) vallási élmények (Istennel és/vagy a többi hívővel való személyes kapcsolat), 5) a vallás által előírt erkölcsi normák megtartása.⁹ A különböző vallások eltérő hangsúlyt helyeznek az egyes dimenziókra.

2. Vallásosság és lelki egészség

Az utóbbi időben egyre több figyelmet fordítanak a hit, a vallás, illetve a spiritualitás testi és lelki egészségre gyakorolt hatásának vizsgálatára.¹⁰ A közösségben való részvétel, az istentiszteletek látogatása a magatartás szintjén teszi mérhetővé a vallási aktivitást, ami nemegyszer interperszonális szükségleteket is kielégít, szociális kapcsolatépítést és társas támogatást is magában foglal. Számos kutatás igazolta, hogy a vallási közösséghez tartozás, illetve a vallásosság pozitív, személyes elkötelezettségen alapuló formái a mentális egészség védőfaktorai.¹¹ Nagyszámú vizsgálatban találtak pozitív összefüggést a vallásosság és jóllét,

⁸ ALLPORT, Gordon W. – ROSS, Michael J. (1967): Personal Religious Orientation and Prejudice, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 5. 4. 432–443.

⁹ ANDORKA Rudolf (2006): *Bevezetés a szociológiába*. Budapest, Osiris Kiadó.

¹⁰ FERENCZI Andrea (2020): Újragondolt istenkép, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 66. 1. 201–216.

¹¹ KOPP Mária – SZÉKELY András – SKRABSKI Árpád (2004): Vallásosság és egészség az átalakuló társadalomban, In: *Mentálhigiéne és Pszichoszomatika*. 5. 2. 103–125.; MARTOS Tamás – KÉZDY Anikó (2008): Vallásosság, lelki egészség, boldogság, In: Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*. Piliscsaba, Pázmány Kiadó. 51–83.; PIKÓ Bettina (2003): Vallásosság és káros szenvedélyek fiatalok körében, In: *Addictologia Hungarica*. 2. 1. 53–64.

a stresszel és betegségekkel való megküzdés, valamint a boldogság között.¹² Szintén több kutatás mutatott rá a vallásosság, illetve a spiritualitás és az étellel való elégedettség, az optimizmus, a megfelelő önértékelés, valamint az élet értelmének megélése közötti pozitív kapcsolatra, amelyek mindegyike szubjektív jóllétünket támogatja.¹³ Intrinzik vallásossággal kapcsolatos kutatásukban Kass és munkatársai a vallásosságot egészségmegőrző tényezőként azonosították, igazolva, hogy a belső vallásosságot mérő skálán magasabb pontszámot elérők esetében alacsonyabb volt a különböző betegségek előfordulási aránya.¹⁴ Robu egyetemisták között végzett kutatásában arra mutatott rá, hogy az intrinzik módon motivált és stabil istenkapcsolatra épülő vallásosság pozitív összefüggésben áll a pszichológiai jólléttel, az étellel való elégedettség pedig pozitívan korrelál az intrinzik vallásossággal és a pozitív istenreprezentációval.¹⁵

Maltsberger szerint a spirituális tapasztalatok mellett már maga a spirituális beállítódás is hozzájárul az öngyilkosságok megelőzéséhez, továbbá segítheti a mentális betegek gyógyulását is.¹⁶ A templomba járás gyakorisága, illetve az örök életben való hit

¹² PÉREZ, John E. – SMITH, Amy Rex – NORRIS, Rebeca L. – CANENGUEZ, Katia M. – TRACEY, Elizabeth F. – DECRISTOFARO, Susan B. (2011): Types of Prayer and Depressive Symptoms among Cancer Patients: The Mediating Role of Rumination and Social Support, In: *Journal of Behavioral Medicine*. 34. 6. 519–530.; SULLIVAN, Allison R. (2010): Mortality Differentials and Religion in the United States: Religious Affiliation and Attendance, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 49. 4. 740–753.; KONKOLY THEGE Barna – PILLING János – SZÉKELY András – KOPP Mária S. (2013): Relationship between Religiosity and Health: Evidence from a Post-communist Country, In: *International Journal of Behavioral Medicine*. 20. 4. 477–486.

¹³ WHITTINGTON, Brandon L. – SCHER, Steven J. (2010): Prayer and Subjective Well-Being: An Examination of Six Different Types of Prayer, In: *International Journal for the Psychology of Religion*. 20. 1. 59–68.; MARTOS Tamás – KONKOLY-THEGE Barna – STEGER, Michael F. (2010): It's Not Only What You Hold, It's How You Hold It: Dimensions of Religiosity and Meaning in Life, In: *Personality and Individual Differences*. 49. 863–868.

¹⁴ KASS, Jared D. – FRIEDMAN, Richard – LESERMAN, Jane – ZUTTERMEISTER, Patricia C. – BENSON, Herbert (1991): Health Outcomes and a New Index of Spiritual Experience, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30. 203.

¹⁵ ROBU Magda (2013): Az istenreprezentáció kognitív szempontú vizsgálata. Doktori értekezés, Debreceni Egyetem.
https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/197809/Robu_Magda_disszertacio_t.pdf

¹⁶ MALTSBERGER, John T. (1986): *Suicide Risk: The Formulation of Clinical Judgement*. New York, New York University Press.

pozitív összefüggésben áll a jólléttel, továbbá a templomba járás csökkenti a distresszt.¹⁷ Ezek alapján feltételezhetjük, hogy a vallás közösségi, szociális, társas támogató funkciója jelentősen hozzájárul a jóllét minél magasabb mértékéhez.

A vallásos attitűdök megküzdéssel és lelki egészséggel való kapcsolatára is rámutatott több hazai kutatás.¹⁸ A vallásos megküzdések olyan sajátos erőforrások a hívő ember életében, amelyek adaptív módon járulnak hozzá a problémák megoldásához. A pozitív vallásos megküzdés esetén az egyén hisz és bízik Isten gondoskodásában, abban, hogy segítséget kap a nehézségek megoldásához és érzi a Mindenható szeretetét. Ez a megküzdési forma hozzájárul a fizikai jólléthez, a poszttraumás stressz tüneteinek enyhítéséhez, valamint a fájdalmas tapasztalatok pozitív irányú átértékeléséhez.¹⁹ Az imádkozás központi jelentősége a stresszel való megküzdésben tudományosan is alátámasztott, igazoltan a coping repertoár része.²⁰

A lelki és testi egészség pozitív összefüggését a vallással nem csupán a tudomány eredményei támasztják alá, hanem az egyes vallások szent iratai és egyéb, az önképét meghatározó források is. A kultúrkörünkbe leginkább beágyazott keresztény vallás fundamentuma, a Biblia is több helyen világossá teszi a hit és az egészség kapcsolatát. A Szentírásban jól beazonosíthatók azok az erősségek, amelyeket a pozitív pszichológia az egészséges lelki élet faktoraiként határoz meg.²¹ Így például ráirányítja figyelmünket az örömről és hála (1Thesszalonia 5,16–17), a kapcsolatok ápolására (János 13,34–35), a megbocsátás gyakorlására (Efezus 4,32), lelki és egyéb célok kitűzésére és megvalósítására (Máté 28,18–20), valamint a test karbantartására (1 Korinthus 6, 19).

¹⁷ ELLISON, Christopher G. – BOARDMAN, Jason D. – WILLIAMS, David R. – JACKSON, James S. (2001): Religious Involvement, Stress, and Mental Health: Findings from the 1995 Detroit Area Study, In: *Social Forces*. 80. 1. 215–249.

¹⁸ KÉZDY Anikó – MARTOS Tamás – URBÁN Szabolcs – HORVÁTH-SZABÓ Katalin (2010): A vallásos attitűdök, a megküzdési módok és a lelki egészség összefüggései serdülő- és fiatal felnőttkorban, In: *Mentálhigiéne és Pszichoszomatika*. 11. 1. 1–16.

¹⁹ FERENCZ Emese (2017): Vallásos megküzdés az élet alkonyán, In: *Keresztény Szó*. https://epa.oszk.hu/00900/00939/00194/EPA00939_kereszteny_szo_2017_01_4.html.

²⁰ PIKÓ Bettina – KOVÁCS Eszter (2009): Vallásosság mint védőfaktor? Serdülők pszichikai egészségének szociális epidemiológiai vizsgálata, In: *Orvosi Hetilap*. 150. 41. 1903–1908.

²¹ OLÁH Attila – KAPITÁNY-FÖVÉNY Máté (2012): A pozitív pszichológia tíz éve, In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 67. 1. 19–45.

A vallásosság társadalmunk egyik lényeges identitásképző eleme, a társadalmi együttélés és az individuális lét meghatározó összetevője. Egy 2017-es nagymintás felmérés szerint a magyarok kilencven százaléka részesült keresztségben, illetve tagja valamelyik egyháznak. Hazánk lakosságának háromnegyede érzelmi alapon is kötődik valamelyik vallási közösséghez.²²

Mai modern társadalmunkban a vallás természete jelentősen átalakult. Nemcsak intézményes háttere, hanem a hit tartalma, a vallás társadalmi megítélése, a vallásgyakorlás formái is megváltoztak – jelentős részben a nem keresztesény vallások térnyerése és a nem hagyományos vallások (világvallások) megjelenése okán. Pikó a vallás individualizálásáról beszél, aminek következtében sokféle formában nyilvánulhat meg, ami tovább nehezíti a vallásosság empirikus megközelítését.²³ A hit, a vallásosság és általánosságban a spiritualitás fogalmilag már nem fonódnak össze olyan szorosan, mint a korábbi századokban. A hit ma már nem minden esetben feltételezi a vallás nyilvános gyakorlását, közösségben történő megélését. Egyre többen vannak, akik elfordulnak a hit intézményes megélésétől és csupán a „maguk módján” vallásosak.

3. A pandémia hatása

A Covid-19 korábban nem tapasztalt kihívások elé állította a világot. A pandémia következtében kialakuló általános bizonytalanságérzet és fenyegetettség, a szomatikus szövődményektől való félelem (az önmagunk és szeretteink életéért és egészségéért való aggodalom) önmagában is komoly stresszt okozott. A járványgörbe mérséklése érdekében hozott kormányzati intézkedések (pl. köz- és felsőoktatási intézmények bezárása, kijárási tilalom, fizikai távolságtartás, kulturális és szabadidős tevékenységek korlátozása, vendéglátóipari egységek zárva tartása) hatására tapasztalható szociális és fizikai izoláció, az intézkedések következményeként fellépő munkanélküliség, az anyagi és létbizonytalanság okozta szorongás, valamint az ismeretlentől való félelem fokozott mentális megterhelést

²² SZÁZADVÉG (2017). *Vallásosság és annak megítélése. Irodalmi áttekintés és primer kutatás.* <https://szazadveg.hu/tarsadalomtudomanyi-kutarcsoport/szazadveg-kutatas-vallasosság-es-annak-megitelese-2017.pdf>.

²³ PIKÓ Bettina (2012): *Fiatalok lelki egészsége és problémaviselkedése a rizikó- és protektív elmélet, a pozitív pszichológia és a társadalomlélektan tükrében.* Akadémiai doktori értekezés. http://real-d.mtak.hu/566/7/dc_310_11_doktori_mu.pdf.

jelentett. A gyakori ál- és rémhíreknek, illetve egyéb nyomasztó tudósításoknak való kitettség, valamint a közösségi média különböző platformjain keresztül terjedő „infodémia” mindezt csak tovább rontotta.²⁴

Kínai felmérések már a pandémia kezdetén kimutatták, hogy a megkérdozettek több mint felénél alakultak ki negatív pszichés hatások. A konkrét, naprakész és pontos egészségügyi információk és a különleges óvintézkedések a járvány kisebb pszichológiai hatásával, valamint a stressz, a szorongás és a depresszió alacsonyabb szintjével álltak összefüggésben.²⁵ Cao és munkatársai megemelkedett szorongásértékeket mutattak ki az általuk vizsgált egyetemi populációban.²⁶ Azok, akik egyedül éltek, jobban szorongtak; a szülőikkel való együttélés és a biztos anyagi háttér azonban protektív faktornak bizonyult. A nem és a vallásosság nem álltak összefüggésben a szorongásszinttel. A szorongás hátterében az egyetemi tanulmányok és a későbbi munkavállalás miatti bizonytalanságot, a pandémia mindennapi életre gyakorolt hatása miatti aggodalmat, továbbá a karantén következményeként kialakuló elszigeteltséget azonosították a szerzők, felhívva a figyelmet arra, hogy a szorongás gyakrabban alakul ki vagy súlyosbodik az interperszonális kommunikáció hiányában.

A járványhelyzet mentális egészségre gyakorolt hatásait felmérő első spanyol tanulmány szerint a vizsgált populáció közel ötöde depressziós, negyede szorongásos és tizenöt százaléka poszttraumás stressztüneteket mutatott. Az idősebb korosztályhoz tartozás, az anyagi stabilitás és a világvárvánnyal kapcsolatos tájékozottság negatív összefüggésben álltak a tünetekkel. A spirituális jóllét jelentős védőfaktornak bizonyult, a depresszió és a szorongás legbiztosabb előrejelzője a magányosság volt.²⁷ Amerikai populáción végzett

²⁴ OSVÁTH Péter (2021): A Covid-19 pandémia mentálhigiénés következményei. Hogyan tudunk felkészülni a pszichodémiás krízisre? In: *Orvosi Hetilap*. 162. 10. 366–374.

²⁵ WANG, Cuiyan – PAN, Riyu – WAN, Xiaoyang – TAN, Yilin – XU, Linkang – HO, Cyrus S. – HO, Roger C. (2020): Immediate Psychological Responses and Associated Factors during the Initial Stage of the 2019 Coronavirus Disease (COVID-19) Epidemic among the General Population in China, In: *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 17. 5. 1729.

²⁶ CAO, Wenjun – FANG, Ziwei – HOU, Guoqiang – HAN, Mei – XU, Xinrong – DONG, Jiabin – ZHENG, Jianzhong (2020): The Psychological Impact of the COVID-19 Epidemic on College Students in China, In: *Psychiatry Research*. 112934.

<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0165178120305400>.

²⁷ GONZÁLEZ-SANGUINO, Clara – AUSÍN, Berta – CASTELLANOS, Miguel Ángel – SAIZ, Jesús – LÓPEZ-GÓMEZ, Aída – UGIDOS, Carolina – MUÑOZ, Manuel (2020): Mental Health Consequences during the Initial Stage of the 2020 Coronavirus Pandemic (COVID-19) in Spain, In: *Brain, Behavior, and Immunity*. 87. 172–176.

vizsgálat szerint a pandémia alatt a depresszió négyszer, a szorongás háromszor volt gyakoribb az azt megelőző időszakhoz képest.²⁸

Asmundson és Taylor Covid stressz-szindrómaként határozta meg a világjárványra adott, stresszel kapcsolatos válaszok egymással összefüggő tüneteinek sokrétű hálózatát.²⁹ A szindróma középpontjában a vírusveszélytől és a fertőzéstől való félelem áll, amely kapcsolatban áll a káros társadalmi-gazdasági következményektől való félelemmel, az idegengyűlölettel, a traumatikus stressz tüneteivel, valamint az ellenőrzéssel és a megnyugváskereséssel, a pánikvásárlással, a nyilvános helyek túlzott elkerülésével és maladaptív megküzdési kísérletekkel (például túlzásba vitt evés, valamint fokozott alkohol- és drogfogyasztás). Brooks és munkatársai a házi karantén pszichológiai hatásait vizsgálták.³⁰ A társas izoláció negatív hatásai között a szerzők kiemelik a poszttraumás stressztüneteket, a zavartságot és a dühöt. A stresszorok között szerepelt a karantén hosszabb időtartama, a fertőzéstől való félelem, a frusztráció, az unalom, a nem megfelelő ellátás, a hiányos tájékoztatás, az anyagi veszteség és a megbélyegzettség.

A koronavírus-járvány a vallásos életet is befolyásolta. A kormányzati intézkedések következtében az istentiszteletek és egyéb közösségi összejövetelek látogatásának lehetősége beszűkült, majd átkerült az online térbe. Több tanulmány arról számolt be, hogy a vallásgyakorlás személyes részvétellel megvalósuló formáinak csökkenése ellenére az emberek gyakrabban imádkoztak, hiszen nehéz időszakokban, krízishelyzetben az egyén hajlamos a valláshoz fordulni vigasztalásért és magyarázatért.³¹ Erre következtetett egy 107

²⁸ CZEISLER, Mark É. – LANE, Rashon I. – PETROSKY, Emiko – WILEY, Joshua F. – CHRISTENSEN, Aleta – NJAI, Rashid – WEAVER, Matthew, D. – ROBBINS, Rebecca – FACER-CHILDS, Elise R. – BARGER, Laura K. – CZEISLER, Charles A. – HOWARD, Mark E. – RAJARATNAM, Shanta M. W. (2020): Mental Health, Substance Use, and Suicidal Ideation during the COVID-19 Pandemic – United States, June 24–30, 2020, In: *Morbidity and Mortality Weekly Report*. 69. 32. 1049–1057.

²⁹ ASMUNDSON, Gordon J. G. – TAYLOR, Steven (2020): Coronaphobia Revisited: A State-of-the-Art on Pandemic-Related Fear, Anxiety, and Stress, In: *Journal of Anxiety Disorders*. 76. 102326. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2020.102326>.

³⁰ BROOKS, Samantha K. – WEBSTER, Rebecca K. – SMITH, Louise E. – WOODLAND, Lisa – WESSELY, Simon – GREENBERG, Neil – RUBIN, Gideon James (2020): The Psychological Impact of Quarantine and How to Reduce it: Rapid Review of the Evidence, In: *Lancet*. 395. 10227. 912–920.

³¹ TOLMIE, Francious – VENTER, Rian (2021): Making Sense of the COVID-19 Pandemic from the Bible – Some Perspectives, In: *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*. 77. 4. a6493.

ország Google-kereséseit vizsgáló kutatás is, amely azt találta, hogy a világjárvány első hónapjaiban az imával és imádkozással kapcsolatos keresések száma az összes Google-kereséshez viszonyítva 30 százalékkal nőtt, elérve a valaha mért legmagasabb találatot. A kutatók a vizsgálati adatokból arra következtettek, hogy 2020. április 1-jére a világ lakosságának több mint fele imádkozott a koronavírus-járvány megszűnéséért. Az ima szóra irányuló keresések száma 2020 folyamán tíz százalékkal magasabb maradt a korábbiaknál, különösen Európában és Amerikában. A szerzők szerint a növekedés a vallás iránti fokozott érdeklődésnek és igénynek köszönhető, és nem pusztán az istentiszteletek hiányát volt hivatott pótolni. Az eredmények azt mutatják, hogy a vallásosság világszerte nőtt a világjárvány alatt.³² Egy 2020 áprilisában készült lengyel tanulmány szerint a felnőttek mintegy ötöde töltött március hónapban több időt imádkozással és más vallásos tevékenységgel, mint a vírust megelőző időszakban. A korábban vallásukat hetente többször gyakorlók 61,3 százaléka fordított több időt ezen tevékenységekre, továbbá a vallásgyakorlás azok körében is nőtt, akikre korábban csak néhány évente egyszer (15,9 százalék) vagy egyáltalán nem volt jellemző a vallásos tevékenységekben való részvétel.³³

A kutatás célja

Elsődleges célunk azt volt, hogy egy speciális időszakban feltérképezzük a vallásosság egyes aspektusainak lelki egészséggel és jólléttel való összefüggéseit, szem előtt tartva, hogy a világjárvány által okozott krízishelyzetben különösen felértékelődhetnek az olyan erőforrások, mint a hit és annak gyakorlása, tekintet nélkül arra, hogy egyes közösségi formái beszűkültek.

A témában végzett és a fent összegzett kutatási eredmények alapján feltételezzük, hogy a vallásosság általunk vizsgált dimenziói – az istenhit, az intézményes és a nem intézményes vallásosság, valamint az intrinzik orientáció – összefüggésben állnak a mentális egészséggel. Hipotéziseinket az alábbiakban fogalmaztuk meg.

³² BENTZEN, Jeanet Sinding (2021): In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic, In: *Journal of Economic Behavior & Organization*. 192. 541–583.

³³ BOGUSZEWSKI, Rafal – MAKOWSKA, Marta – BOŻEWICZ, Marta – PODKOWIŃSKA, Monika (2020): The COVID-19 Pandemic's Impact on Religiosity in Poland, In: *Religions*. 11. 12. 646.

– Azok, akik hisznek Istenben, magasabb jóllétről számolnak be, mint akik csak kevésbé vagy egyáltalán nem hisznek.

– Azok, akik rendszeresen (hetente egyszer vagy annál gyakrabban) vesznek részt egyházi vagy egyéb vallásos összejöveteleken (vö. intézményes vallásosság), magasabb jóllétértékekkel rendelkeznek, mint azok, akik ennél ritkábban.

– Azok, akik napi rendszerességgel vagy annál gyakrabban gyakorolják vallásukat – például imádkoznak, meditálnak, olvassák a Bibliát – nem intézményes keretek között (vö. nem intézményes vallásosság), magasabb jóllétértékekkel rendelkeznek, mint azok, akik ennél ritkábban.

– A magasabb intrinzik vallásosság értékek magasabb jóllétértékekkel járnak együtt.

Módszer

1. Vizsgálati személyek és eljárás

A vizsgálatot a Károli Gáspár Református Egyetem Pszichológiai Intézetének Etikai Bizottsága engedélyével folytattuk le az *Életünk a koronavírus-járvány idején* című kutatás keretében (IKEB engedély száma: BTK/2763-1/2021). Az adatgyűjtés 2021 augusztusa és szeptembere között zajlott elsősorban online formában, de kisebb számban papíralapú teszt felvételére is sor került. A kutatásba 16 évnél idősebb, pszichésen egészséges személyeket vontunk be. Valamennyi vizsgálati személy tájékoztatást kapott a kutatás céljáról, a kérdőív kitöltésének időtartamáról, a kitöltésben való részvétel önkéntességéről és anonimitásáról.

Vizsgálatunkban összesen 2 269 személy adatait elemeztük. A válaszadók 42%-a (960 fő) férfi és 58%-a (1 309 fő) nő. A megkérdezettek átlagéletkora 43 év. A legfiatalabb válaszadó 16, a legidősebb 95 éves volt. A minta 9%-a (204 fő) 18 év alatti, 28,6% (648 fő) 18–34 év közötti. A válaszadók 33,4%-a (757 fő) 35–54 év közötti, 12,1%-a (275 fő) 55–64 év közötti, és 17% (385 fő) volt a 65 év felettiek aránya. Az iskolai végzettség tekintetében a főiskolai vagy egyetemi diplomával rendelkezők aránya 31% (704 fő), a szakközépiskolát vagy gimnáziumot végzettké 34,8% (790 fő). A megkérdezettek 15,6%-a (372 fő) szakmunkás végzettséggel rendelkezik, 18,6%-a (421 fő) pedig nyolc általánossal

vagy annál alacsonyabban. A válaszadók 29,1%-a (661 fő) nőtlen, hajadon vagy egyedülálló; 39,1%-a (888 fő) házas és a házastársával együtt él; 1,1%-a (24 fő) házas, de házastársával nem él együtt; 15,7%-a (356 fő) élettársi kapcsolatban él; 7,8%-a (176 fő) elvált; 7,2%-a (164 fő) özvegy.

2. Mérészközök

Vallásosság Kérdőív (Duke University Religion Index, DUREL):

A vallásosság mérésére a Koenig & Büssing által kidolgozott Vallásosság Kérdőívet használtuk.³⁴ A kérdőív 5 tételből áll, amelyek három alsóalkálába rendeződve a vallásosságot három dimenzióban mérik. (I.) Intézményes vallási tevékenységekben való részvétel: *Milyen gyakran vesz részt egyházi vagy más vallási összejöveteleken?* (pl. istentisztelet, közösségi alkalmak). A válaszlehetőségek az alábbiak: 1 = soha, 2 = évente egyszer vagy ritkábban, 3 = évente néhány alkalommal, 4 = havonta néhány alkalommal, 5 = hetente egyszer, 6 = hetente többször. (II.) Nem intézményes vallási tevékenységek: *Milyen rendszerességgel végez személyes vallási gyakorlatot?* (pl. imádkozás, meditáció, bibliatanulmányozás). A válaszlehetőségei: 1 = keveset vagy semmit, 2 = havonta néhány alkalommal, 3 = hetente egy alkalommal, 4 = hetente két vagy több alkalommal, 5 = napi rendszerességgel, 6 = naponta többször. (III.) Intrinzik vallásosság: Például: *A vallási meggyőződésed az egész életszemléletedet megalapozza.* Ezen dimenzió kérdéseire a válaszadás 5-fokú Likert-típusú skálán történik (1 = egyáltalán nem igaz; 5 = teljesen igaz). Az első két dimenzió egyenként egy, a második összesen három tételt tartalmaz. A kérdőív, habár a szerzők elsősorban a háromfaktoros elrendezést javasolják, önmagában is alkalmas a vallásosság mérésére. A mérőeszköz magas belső konzisztenciával rendelkezik, Cronbach-alfa értéke 0,78 és 0,91 között van.³⁵ Egyes hipotézisek vizsgálatához a mérőeszköz első két skáláját dichotóm övezetekre osztottuk, így lehetségessé vált a rendszeres (legalább heti gyakoriságú intézményes vallásgyakorlók, illetve legalább napi gyakoriságú nem intézményes vallásgyakorlók), illetve a nem rendszeres (az előzőeknél ritkább) vallásgyakorlók csoportjainak elkülönített vizsgálata.

³⁴ KOENIG, Harold G. – BÜSSING, Arndt (2010): The Duke University Religion Index (DUREL): A Five-Item Measure for Use in Epidemiological Studies, In: *Religions*. 1. 1. 78–85.

³⁵ Uo.

Istenhitre vonatkozó kérdés:

Az istenhitet egy, a kutatás vezetői által összeállított, hazai epidemiológiai vizsgálatokban is gyakran előforduló kérdéssel vizsgáltuk: *Az alábbi állítások közül melyik áll legközelebb abhoz, amit ön Istenről gondol? A hat válaszlehetőség azt célozta meg kideríteni, hogy az egyén mit gondol Istenről: 1 = nem hiszek Istenben; 2 = nem tudom, van-e Isten, és nem hiszem, hogy ez bármi módon kideríthető lenne; 3 = nem hiszek egy személyes Istenben, de hiszek egy felsőbb hatalomban; 4 = néha úgy érzem, hogy hiszek Istenben, néha viszont nem; 5 = vannak ugyan kétségeim, de úgy érzem, hiszek Istenben; 6 = tudom, hogy Isten ténylegesen létezik, efelől nincs kétségem.*

Általános Jólét Skála (*Public Health Surveillance Well-Being Scale, PHS-WB*):

Az általános jólét mérésére a Bann és munkatársai által kidolgozott Általános Jólét Skálát használtuk.³⁶ A tíz tételből álló skála az egészséget és jólétét több dimenzióban méri. A *mentális jólétre* vonatkozó állításokat (Elégedett vagyok az életemmel.; Az életemnek egyértelmű célja van.; A legtöbbször értelmét látom annak, amit véghez viszek.) a válaszadók 5-fokú Likert-skálán értékelhetik (1 = egyáltalán nem értek egyet, 5 = teljesen egyetértek). A *fizikai vagy testi jóléttel* összefüggésben a kérdőív rákérdez arra, hogy az egyén az elmúlt harminc napban milyen gyakran érezte magát vidámnak, reménytelennek, békésnek vagy zaklatottnak. A válaszokat 5-fokú Likert-skálán jelezhetik a kitöltők (1 = soha, 5 = mindig). A *szociális jólétre* vonatkozó kérdések kapcsán a válaszadók többek között a családi étellel, a társas kapcsolatokkal és az energiaszinttel összefüggő elégedettségüket értékelhetik 10-fokú Likert-skálán (1 = nagyon elégedetlen, 10 = nagyon elégedett). A PHS-WB kérdőív jó Cronbach-alfa mutatókkal rendelkezik. A kérdőív hazai adaptációja még nem készült el, de korábbi, egyetemi kutatásokban már felhasználták.

3. Statisztikai elemzés

A statisztikai elemzéseket a ROPstat Professional program segítségével végeztük el. A középértékek két csoportban való összehasonlításakor – tekintettel arra, hogy a vizsgált

³⁶ BANN, Carla M. – KOBAN, Rosemarie – LEWIS, Megan A. – ZACK, Matthew M. – LUNCHEON, Cecily – THOMPSON, William W. (2012): Development and Psychometric Evaluation of the Public Health Surveillance Well-Being Scale, In: *Quality of Life Research*. 21. 6. 1031–1043.

változók egyike sem mutatott normális eloszlást – a Mann–Whitney-próbát használtuk. A változók közötti kapcsolatokat – a normalitás sérülése miatt – Spearman-féle korrelációs eljárással vizsgáltuk. Az összefüggések erősségét Cohen-d hatásmérték-mutató segítségével jellemeztük.³⁷ A maximum szignifikanciaszint 0,05 volt. A skálák belső megbízhatóságát Cronbach-alfával ellenőriztük.

Eredmények

Tekintettel arra, hogy a DUREL kérdőív hazai adaptációja még nem zajlott le, megerősítő faktorelemzéssel ellenőriztük, hogy az eredeti kérdőív faktorszerkezete a vizsgált mintában is megjelenik-e. A faktorelemzés azt mutatja, hogy mintánkban – az eredetivel megegyezően – a vallásosságot mérő főfaktor mellett a következő három alskála rajzolódik ki: intrinzik vallásosság, intézményes vallásosság, nem intézményes vallásosság. A teljes magyarázott variancia 88,15%. A kérdőív Cronbach-alfa értéke 0,91 (*1. táblázat*).

1. táblázat: A DUREL-kérdőív faktorelemzése és faktorsúlyok

	Intrinzik vallásosság	Intézményes vallásosság	Nem intézményes vallásosság
DUREL_4 A vallási meggyőződése az egész életszemléletemet megalapozza.	0,88		
DUREL_5 Vallási meggyőződésemet igyekszem az élet minden területén érvényesíteni.	0,82		
DUREL_3 Életem során már megtapasztaltam a Mindenható jelenlétét.	0,65		
DUREL_1 Milyen gyakran vesz részt egyházi vagy más vallási összejöveteleken?		0,9	
DUREL_2 Milyen rendszerességgel végez személyes vallási gyakorlatot?			0,87

³⁷ COHEN, Jacob (1988): *Statistical Power Analysis for Behavioral Sciences*. Hillsdale (NJ), Lawrence Erlbaum.

Leíró statisztikák

Az istenhitre, az intézményes vallásosságra, valamint a nem intézményes vallásosságra vonatkozó kérdéseket, illetve az azokra adott válaszok gyakoriságát, valamint százalékos eloszlását a 2. táblázat tartalmazza. A vallásosságváltozók leíró statisztikáit a 3. táblázat, a PHS-WB jóllétértékeit pedig a 4. táblázat szemlélteti.

2. táblázat: A vallásossággal kapcsolatos válaszlehetőségek megoszlása a teljes mintán, illetve nemek szerint

<i>Az alábbi állítások közül melyik áll legközelebb önhöz, amit Istenről gondol?</i>	%	N	Nők		Férfiak	
			%	N	%	N
Nem hiszek Istenben.	16,1	366	12	159	21	207
Nem tudom, hogy van-e Isten, és nem hiszem, hogy ez bármi módon kideríthető lenne.	12,5	283	11	142	15	141
Nem hiszek Istenben, de hiszek egy felsőbb hatalomban.	12,1	274	13	168	11	106
Néha úgy érzem, hiszek, néha viszont nem.	10,5	238	11	138	10	100
Vannak ugyan kétségeim, de úgy érzem, hiszek Istenben.	17,7	401	19	245	16,2	156
Tudom, hogy Isten létezik...	31,2	707	35	457	26	250
<i>Milyen gyakran vesz részt egyházi vagy más vallásos összejövetelen? (intézményes vallásosság)</i>						
Soha.	40,4	916	39	508	42,5	408
Évente egyszer vagy ritkábban.	23,5	533	23	307	23,5	508
Évente néhány alkalommal.	18,6	422	19	245	18,4	177
Havonta néhány alkalommal.	5,3	121	5	67	5,6	54
Hetente egyszer.	8,5	192	10	129	6,5	63
Hetente többször.	3,7	85	5	53	3,3	32
<i>Milyen rendszerességgel végez személyes vallási gyakorlatot? (nem intézményes vallásosság)</i>						

Keveset vagy semmit.	56,1	1272	50	651	65	621
Havonta néhány alkalommal.	12,8	290	14	181	11,3	109
Hetente egy alkalommal.	2,6	60	3	40	2	20
Hetente két vagy több alkalommal.	8,5	192	9,6	126	7	66
Napi rendszerességgel.	15,8	358	19	246	11,6	112
Naponta többször.	4,3	97	5	65	3,3	32

3. táblázat: Vallásosságváltozók leíró statisztikái

	Min.–max.	Átlag	Szórás	Ferdeség	Csúcsosság	Cronbach- -alfa
Istenhit	1–6	3,94	3,86	-0,34	-1,37	
Intézményes vallásosság	1–6	2,29	1,44	1,01	0,07	-
Nem intézményes vallásosság	1–6	2,28	1,71	0,91	-0,80	-
Intrinzik vallásosság	1–5	2,638	1,42	0,276	-1,356	0,92

4. táblázat: A PHS-WB leíró statisztikái

	Min.– max.	Átlag	Szórás	Ferdeség	Csúcsosság	Cronbach- -alfa
Mentális jóllét	1–5	3,82	0,62	-0,647	0,546	0,75
Szociális jóllét	1–5	3,96	0,90	-0,994	0,838	0,66
Testi jóllét	1–5	3,62	0,89	-0,444	-0,59	0,65

3.1. Hipotézisek tesztelése

Az *istenhit* jóllétmutatókkal való korrelációs elemzésekor látható, hogy szignifikáns, pozitív kapcsolatban áll a mentális jólléttel ($r_s = 0,116$; $p < 0,01$), a szociális jólléttel ($r_s = 0,098$; $p < 0,01$) és a testi jólléttel ($r_s = 0,053$; $p < 0,01$). A kapott eredmények arra mutatnak, hogy a nagyobb hittel rendelkezők szignifikánsan magasabb jóllétértékekkel jellemezhetők. Az istenhit és a jóllétértékek Spearman-féle korrelációs elemzésének eredményeit és a korrelációs együtthatók értékeit az 5. táblázat tartalmazza.

5. táblázat: Az istenhit, a vallásosság és jóllét közötti korreláció erőssége, a szignifikancia mértéke

	Istenhit	Intézményes vallásosság	Nem intézményes vallásosság	Intrinzik vallásosság
Mentális jóllét	0,116**	0,080**	0,081**	0,133**
Szociális jóllét	0,098**	0,067**	0,057*	0,082**
Testi jóllét	0,053*	0,035	-0,004	0,047*

Megjegyzés: * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$.

Az *istenhit* jólléttel való összefüggését az *istenhitkérdés* dichotomizálásával is megvizsgáltuk. A Mann–Whitney-eljárás eredményei azt mutatják, hogy szignifikáns különbség van a mentális ($Z = -5,09$; ($p = 0,001$)), a szociális ($Z = -4,01$; ($p = 0,001$)) és a testi jóllétmutatók ($Z = -2,5$; ($p = 0,001$)) átlagértékeiben az istenhit jellemzőitől függően. Azok, akik hisznek, szignifikánsan magasabb jóllétértékeket értek el, mint azok, akik nem. A hatásmérték-mutatók alapján e különbségek azonban csekélyek. Az egyes csoportok átlagértékeit, a szignifikanciaszintet, valamint a hatásmérték-mutatókat a 6. táblázat tartalmazza.

Az *intézményes vallásosság* és a PHS-WB jóllétértékek Spearman-féle korrelációs elemzése szerint az intézményes vallásosság szignifikáns, pozitív, gyenge kapcsolatban áll mind a mentális ($r_s = 0,080$; $p < 0,001$), mind a szociális jólléttel ($r_s = 0,067$; $p < 0,01$). Az eredmény azt sugallja, hogy a közösségi alkalmakat gyakrabban látogatók magasabb jóllétértékekkel rendelkeznek.

Az intézményes vallásosság és a jóllétváltozók összefüggésének dichotomizált kategóriákkal való vizsgálata a Mann–Whitney-próba alapján arra enged következtetni, hogy a rendszeres vallásgyakorlók, tehát akik legalább heti egy alkalommal vettek részt közösségi alkalmakon, szignifikánsan magasabb értékeket értek el a mentális ($Z = 3,7$; $p = 0,001$), valamint a szociális ($Z = -3,701$; $p = 0,01$) jóllét skálán, mint azok, akik ennél ritkábban gyakorolták vallásukat intézményes keretek között (nem rendszeres vallásgyakorlók) (lásd a 6. táblázatban).

Spearman-féle korrelációs elemzéseink szerint a *nem intézményes vallásosság* szignifikáns, pozitív, gyenge együttjárást mutat a mentális jólléttel ($r_s = 0,081$; $p < 0,001$) és a szociális jólléttel ($r_s = 0,057$; $p < 0,001$). A Mann–Whitney-eljárás alkalmazásával kapott eredményeink szignifikáns különbséget mutatnak a mentális jóllét ($Z = 4,479$; p

< 0,001) és a szociális jóllét ($Z = 3,131$; $p = 0,002$) átlagértékei között annak függvényében, hogy az egyén nem intézményes keretek között napi rendszerességgel végez-e vallásos tevékenységet (rendszeres vallásgyakorló) vagy annál ritkábban (nem rendszeres vallásgyakorló). Azok, akik legalább napi gyakorisággal imádkoztak, meditáltak vagy olvasták a Bibliát, szignifikánsan magasabb mentális és szociális jólléttel rendelkeznek. A hatásmérték mindkét jóllétmutató esetében kis különbséget jelez (lásd a 6. táblázatban).

6. táblázat. A PHS-WB jóllétmutatók átlagértékei a dichotomizált istenhit, intézményes és nem intézményes vallásosságra vonatkozó kérdések vonatkozásában

Jóllétmutatók	Hisz Istenben	Nem hisz Istenben	Szignifikancia	Hatásmérték
Mentális jóllét	3,89	3,74	$p = 0,001$	$d = -0,22$
Szociális jóllét	4,02	3,89	$p = 0,001$	$d = -0,17$
Testi jóllét	3,66	3,57	$p = 0,001$	$d = -0,10$
	Rendszeres intézményes vallásgyakorlók	Nem rendszeres intézményes vallásgyakorlók	Szignifikancia	Hatásmérték
Mentális jóllét	3,93	3,80	$p = 0,001$	$d = 0,24$
Szociális jóllét	4,08	3,94	$p = 0,011$	$d = -0,16$
Testi jóllét	3,59	3,62	$p = 0,699$	–
	Rendszeres nem intézményes vallásgyakorlók	Nem rendszeres nem intézményes vallásgyakorlók	Szignifikancia	Hatásmérték
Mentális jóllét	3,94	3,79	$p < 0,001$	$d = -0,24$
Szociális jóllét	4,06	3,93	$p = 0,002$	$d = -0,17$
Testi jóllét	3,61	3,62	$p = 0,93$	–

Az *intrinzik* vallásos orientáció és a jóllét összefüggéseinek Spearman-féle korrelációs vizsgálata azt mutatja, hogy az intrinzik vallásosság szignifikáns, pozitív irányú, gyenge kapcsolatban áll a mentális jólléttel ($r_s = 0,13$; $p < 0,001$) és a szociális jólléttel ($r_s = 0,08$; $p < 0,001$). Minél erősebb intrinzik vallásosság jellemzi az egyént, annál nagyobb mentális és szociális jólléttel rendelkezik. Az intrinzik vallásosság és a testi jóllét között nincs szignifikáns kapcsolat (lásd az 5. táblázatban).

Megbeszélés

Vizsgálatunk középpontjában a vallásosság és a jóllét összefüggéseinek feltárása állt a Covid-19 világjárvány időszakában. Feltételeztük, hogy a vallásosság általunk mért dimenziói – az istenhit, az intézményes és a nem intézményes vallásosság, valamint az intrinzik orientáció – összefüggésben állnak a mentális egészséggel.

Eredményeink azt mutatják, hogy az *istenhit* szignifikáns, pozitív, gyenge kapcsolatban áll a jóllét mindhárom dimenziójával, habár a kapcsolatok ereje – a mentális jóllét kivételével – kismértékű. Az *istenhit* dichotomizált kategóriákkal kiegészített elemzése is hasonló eredményre vezetett: azokra, akik biztos hittel rendelkeznek, szignifikánsan nagyobb mentális, szociális és testi jóllét jellemző, szemben azokkal, akik nem hisznek Istenben vagy bizonytalanok a hitükben. Ezek alátámasztják a nemzetközi szakirodalmat, miszerint az erősebb hit nagyobb mentális jólléttel jár.³⁸

Míg a vallásos hit szubjektív konstruktum, az *intézményes vallásosság* – amely az egyházi vagy más összefüggések látogatását foglalja magában – a magatartás szintjén teszi mérhetővé a vallásosságot. Az intézményes vallásosságot – a nem intézményessel és az intrinzik orientációval együtt – az itthon még nem adaptált, de nemzetközi valláspszichológiai kutatásokban gyakran használt mérőeszköz, a *DUREL Vallásosság Kérdőív* segítségével mértük fel. Eredményeink arra mutatnak, hogy az intézményes vallásosság és az általános jóllét két dimenziója – a mentális, valamint a szociális – között szignifikáns, pozitív kapcsolat áll fenn. Feltételeztük továbbá, hogy azok, akik rendszeresen részt vesznek egyházi vagy egyéb összefüggéseken, magasabb jóllétértékekkel rendelkeznek, mint azok, akik ennél ritkábban. Eredményeink szerint azok, akik legalább hetente járnak templomba vagy istentiszteletre, jobb mentális és szociális jóllétről számoltak be, mint azok, akik

³⁸ ELLISON, Christopher G. – ZHANG, Wei – KRAUSE, Neal – MARCUM, John P. (2009): Does Negative Interaction in the Church Increase Depression? Longitudinal Findings from the Presbyterian Panel Survey, In: *Sociology of Religion*. 70. 4. 409–431.; FRANCIS, Leslie J. – KALDOR, Peter (2002): The Relationship between Psychological Well-Being and Christian Faith and Practice in an Australian Population Sample, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 41. 1. 179–184.

ritkábban vagy egyáltalán nem vesznek részt közösségi alkalmakon. Eredményeink alátámasztják King és munkatársai,³⁹ valamint Maselko és Kubzansky⁴⁰ vizsgálatait, amelyek a mentálisegészség-skálán szignifikánsan magasabb értékekre mutattak rá azoknál, akik hetente legalább egy vallási összejövetelen részt vettek, mint akik ennél ritkábban vagy egyáltalán nem jártak istentiszteletre. A rendszeres és a nem rendszeres vallásgyakorlók jóllétértékei közötti különbségek csekély mértékűek.

Vizsgálatunkban a *nem intézményes vallásgyakorlás* az imádkozás, meditálás vagy bibliaolvasás egyéni gyakorlatát jelenti. A vallásgyakorlásnak ez a formája pozitív összefüggést mutatott az általános jóllét két alsóskálájával, a mentális és a szociális jólléttel. Várakozásunk szerint azok, akik nem intézményes keretek között, ám napi rendszerességgel vagy annál aktívabban gyakorolják vallásukat, szignifikánsan magasabb mentális és a szociális jóllétértékekkel rendelkeznek, mint azok, akik ennél ritkábban. Ez alátámasztja Francis és Kaldor kutatását, miszerint az egyéni vallásgyakorlás rendszeressége szignifikáns előrejelzője a pszichológiai jóllétnek.⁴¹

Kíváncsiak voltunk az *intrinzik vallásosság* és a jóllét kapcsolatára is. Elemzésünk azt mutatja, hogy minél jellemzőbb az egyénre, hogy belső, motivációs erőként tekint vallására, azaz erettebb és integráltabb a hite és vallásossága, annál erősebb mentális és szociális jóllét jellemző rá. Ez alátámasztja Robu⁴² eredményeit, azaz, hogy az intrinzik vallásos orientációval jellemezhető személyek magasabb étellel való elégedettséggel és mentális jólléttel rendelkeznek, továbbá összhangban áll Bergin és munkatársai⁴³ vizsgálatának hasonló tapasztalataival is.

³⁹ KING, Dane E. – CUMMINGS, Doyle – WHETSTONE, Lauren (2005): Attendance at Religious Services and Subsequent Mental Health in Midlife Women, In: *International Journal of Psychiatry in Medicine*. 35. 3. 287–297.

⁴⁰ MASELKO, Joanna – KUBZANSKY, Laura D. (2006): Gender Differences in Religious Practices, Spiritual Experiences and Health: Results from the US General Social Survey, In: *Social Science & Medicine*. 62. 11. 2848–2860.

⁴¹ FRANCIS – KALDOR (2002).

⁴² ROBU (2013).

⁴³ BERGIN, Allen E. – MASTERS, Kevin S. – RICHARDS, P. Scott (1987): Religiousness and Mental Health Reconsidered: A Study of an Intrinsically Religious Sample, In: *Journal of Counseling Psychology*. 34. 2. 197–204.

A vallásosság és az általános jóllét összefüggéseinek korrelációs elemzésével kapcsolatban lényeges megjegyezni, hogy a szignifikancia ereje valamennyi esetben gyengének bizonyult. Habár a feldolgozott nemzetközi és hazai szakirodalmi adatok alapján alacsony korrelációs értékek voltak várhatóak – hiszen az egyén mentális egészségét és jóllétét a vallásos hit mellett, illetve attól függetlenül számos más tényező is befolyásolja –, a gyenge kapcsolatra további magyarázatul szolgálhatnak az alábbiakban felsorolt okok.

A vallás az egyén magatartására és pszichéjére számos mechanizmuson keresztül gyakorolhat hatást. A vallásos megküzdés, az Istennel megélt kapcsolat, a közösség által nyújtott társas támogatás, az elköteleződés alapján kialakuló normák és értékek mind hozzájárulhatnak a mentális egészséghez.⁴⁴ A vallás ugyanakkor olykor ellentétes hatást is gyakorolhat az egyén életére. A büntudat, a szégyen, a szorongás negatív érzéseket szülhet, szélsőséges esetben addiktív magatartás kialakulásához is vezethet. Számolni kell tehát a vallás negatív hatásaival is. A vallásos kétélyek, a negatív közösségi interakciók, a személyes meggyőződés nélküli elköteleződés, vagy éppen a szerető istenkép hiánya a vallásgyakorlás rendszeressége ellenére okozhat negatív hatást, vagy attól függetlenül, hogy az egyén miképpen reflektál hitére.⁴⁵ Mindezek egyidejűleg és rendkívül komplex módon, olykor egymásnak ellentmondóan befolyásolják az egyén jóllétét, illetve mentális egészségét.

A vallásosságváltozók és a jóllétmutatók közötti gyenge kapcsolatot a mintavétel időpontja is magyarázhatja, amelyre a járvány harmadik hullámának lecsengését követően került sor. Ebben az időszakban az esetszámok jelentősen csökkentek, az oltások felvétele is előrehaladott volt, a járvánnyal kapcsolatban optimista hangulat volt jellemző. Számos korábbi korlátozást feloldottak (kötelező maszkviselés, utazásra és összejövetelekre vonatkozó szabályok).

⁴⁴ KOENIG, Harold G. (2012): *Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications*. ISRN Psychiatry. 278730.

⁴⁵ SCHIEMAN, Scott – BIERMAN, Alex – ELLISON, Christopher G. (2013): Religion and Mental Health, In: Aneshensel, Carol S. – Phelan, Jo C. – Bierman, Alex (szerk.): *Handbook of the Sociology of Mental Health*. 457–478. Springer Science + Business Media; FERENCZI Andrea (2019): Megmérni a mérhetetlent – a sémák és az istenkép összefüggései, In: Furkó Péter – Szathmári Éva (szerk.): *Studia Caroliensia: Népszerű tudomány, tudománynépszerűsítés*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 79–91.; HORVÁTH-SZABÓ Katalin (2019): *Vallás és emberi magatartás*. Budapest, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány.

A vallásossággal kapcsolatos kutatások létjogosultságát az is alátámasztja, hogy a hazai lakosság mintegy háromnegyedének az életében van valamilyen szerepe a vallásnak.⁴⁶ Eredményeink arra is rámutatnak, hogy az Istenben való hit szorosan nem függ össze a vallásgyakorlással, az istentisztelet vagy más közösségi alkalmak látogatásával, hiszen az általunk megkérdezettek közel fele ugyan hisz Istenben, ám a vallásukat intézményes keretek között is gyakorlók aránya ennél jóval kisebb.

Eredményeink, szemben korábbi vizsgálatok tapasztalataival, arra engednek következtetni, hogy a járványhelyzet miatt nem esett vissza az intézményes vallásgyakorlás. Felmerül a kérdés, hogy ez milyen tényezőkkel magyarázható, ugyanis 2020 márciusától a közösségi vallásos összejövetelek lebonyolítása fizikai akadályokba ütközött. A legtöbb felekezet liturgikus és egyéb tevékenysége az online térbe került át, és bár a technikai feltételek nem voltak magától értetődően adottak valamennyi hívő számára, feltételezhetően olyanok figyelmét is felkeltették az egyházak, akik korábban nem voltak aktív részvevői a nyilvános eseményeknek.

A kutatás egyik első és legnyilvánvalóbb korlátja, hogy a vallásosság mérése, számokban történő kifejezése rendkívül bonyolult. Maga a hit is meglehetősen árnyalt jelenség. Vizsgálatunkban mind az intézményes, mind a nem intézményes keretek között gyakorolt vallásosságot egyetlen kérdéssel mértük fel. Továbbá az elemzések alapjául szolgáló kérdőívcsomag nem kérdez rá arra, hogy az egyén melyik vallási felekezethez tartozik. A hazai statisztikák alapján csupán feltételezzük, hogy a válaszadók döntő többsége keresztény. A kutatás keresztmetszeti jellege korlátozza az ok-okozati következtetések levonását. A nagy elemszám miatt pedig előfordulhat, hogy a szignifikáns eredmények a minta nagyságából adódnak.

A több mint kétezer fős reprezentatív mintán végzett elemzéseink alapján legerősebb kapcsolat a mentális jóllét és az istenhit, valamint az intrinzik vallásosság között mutatkozott. Egyik legfontosabb eredményünk szerint azokat, akik hisznek, szignifikánsan magasabb mentális jóllét jellemzi, szemben azokkal, akik nem rendelkeznek hittel. Ugyanez elmondható azokról is, akik vallásukat rendszeresen gyakorolják. Összességében tehát arra következtethetünk, hogy a hit és a vallásgyakorlás – a lelki egészség általunk vizsgált változói tekintetében – egészségvédő szerepet tölt be. A kutatás eredményeinek jelentőségét az is növeli, hogy válságok korszakát éljük, ami valószínűsíti, hogy a Covid-19 járvánnyal kapcsolatban feltárt összefüggések a későbbiekben más helyzetekben is érvényesek lehetnek.

⁴⁶ KOPP – SZÉKELY – SKRABSKI (2004).

Felhasznált irodalom:

- ALLPORT, Gordon W. – ROSS, Michael J. (1967): Personal Religious Orientation and Prejudice, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 5. 4. 432–443.
- ANDORKA Rudolf (2006): *Bevezetés a szociológiába*. Budapest, Osiris Kiadó.
- ASMUNDSON, Gordon J. G. – TAYLOR, Steven (2020): Coronaphobia Revisted: A State-of-the-Art on Pandemic-Related Fear, Anxiety, and Stress, In: *Journal of Anxiety Disorders*. 76. 102326. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2020.102326>.
- BANN, Carla M. – KOBAN, Rosemarie – LEWIS, Megan A. – ZACK, Matthew M. – LUNCHEON, Cecily – THOMPSON, William W. (2012): Development and Psychometric Evaluation of the Public Health Surveillance Well-Being Scale, In: *Quality of Life Research*. 21. 6. 1031–1043.
- BENTZEN, Jeanet Sinding (2021): In Crisis, We Pray: Religiosity and the COVID-19 Pandemic, In: *Journal of Economic Behavior & Organization*. 192. 541–583.
- BERGIN, Allen E. – MASTERS, Kevin S. – RICHARDS, P. Scott (1987): Religiousness and Mental Health Reconsidered: A Study of an Intrinsically Religious Sample, In: *Journal of Counseling Psychology*. 34. 2. 197–204.
- BOGUSZEWSKI, Rafal – MAKOWSKA, Marta – BOŻEWICZ, Marta – PODKOWIŃSKA, Monika (2020): The COVID-19 Pandemic's Impact on Religiosity in Poland, In: *Religions*. 11. 12. 646.
- BROOKS, Samantha K. – WEBSTER, Rebecca K. – SMITH, Louise E. – WOODLAND, Lisa – WESSELY, Simon – GREENBERG, Neil – RUBIN, Gideon James (2020): The Psychological Impact of Quarantine and How to Reduce It: Rapid Review of the Evidence, In: *Lancet*. 395. 10227. 912–920.
- CAO, Wenjun – FANG, Ziwei – HOU, Guoqiang – HAN, Mei – XU, Xinrong – DONG, Jiaxin – ZHENG, Jianzhong (2020): The Psychological Impact of the COVID-19 Epidemic on College Students in China, In: *Psychiatry Research*. 112934. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0165178120305400>.
- COHEN, Jacob (1988): *Statistical Power Analysis for Behavioral Sciences*. Hillsdale (NJ), Lawrence Erlbaum.
- CZEISLER, Mark É. – LANE, Rashon I. – PETROSKY, Emiko – WILEY, Joshua F. – CHRISTENSEN, Aleta – NJAI, Rashid – WEAVER, Matthew D. – ROBBINS, Rebecca – FACER-CHILDS, Elise R. – BARGER, Laura K. – CZEISLER, Charles A. – HOWARD, Mark E. – RAJARATNAM, Shanta M. W. (2020): Mental Health, Substance Use, and Suicidal Ideation during the COVID-19 Pandemic – United States, June 24–30, 2020, In: *Morbidity and Mortality Weekly Report*. 69. 32. 1049–1057.

- ELLIS, Albert (2002): *Overcoming Resistance*. New York, Springer. Idézi: Jakabházi Béla-Botond (2010): Vallásosság, büntudat és lelki egészség kapcsolata az empirikus pszichológiai kutatások tükrében, In: *Keresztény Magvető*. CXVI. 4. 396–412.
- ELLISON, Christopher G. – BOARDMAN, Jason D. – WILLIAMS, David R. – JACKSON, James S. (2001): Religious Involvement, Stress, and Mental Health: Findings from the 1995 Detroit Area Study, In: *Social Forces*. 80. 1. 215–249.
- ELLISON, Christopher G. – ZHANG, Wei – KRAUSE, Neal – MARCUM, John P. (2009): Does Negative Interaction in the Church Increase Depression? Longitudinal Findings from the Presbyterian Panel Survey, In: *Sociology of Religion*. 70. 4. 409–431.
- ERIKSON, Erik H. (2019): *A teljes életciklus*. Budapest, Animula.
- FERENCZ Emese (2017): Vallásos megküzdés az élet alkonyán, In: *Keresztény Szó*. https://epa.oszk.hu/00900/00939/00194/EPA00939_kereszteny_szo_2017_01_4.html.
- FERENCZI Andrea (2019): Megmérni a mérhetetlent – a sémák és az istenkép összefüggései, In: Furkó Péter – Szathmári Éva (szerk.): *Studia Caroliensia: Népszerű tudomány, tudománynépszerűsítés*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.
- (2020): Újragondolt istenkép, In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvania*. 66. 1. 201–216.
- FRANCIS, Leslie J. – KALDOR, Peter (2002): The Relationship between Psychological Well-Being and Christian Faith and Practice in an Australian Population Sample, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 41. 1. 179–184.
- FRANKL, Viktor (2006): *Értelem és egzisztencia*. Budapest, Jel Kiadó.
- FREUD, Sigmund (1907): Obsessive Actions and Religious Practices, In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 9. (1906–1908): *Jensen's Gradiva and Other Works*. Hogarth Press, 1959.
- GONZÁLEZ-SANGUINO, Clara – AUSÍN, Berta – CASTELLANOS, Miguel Ángel – SAIZ, Jesús – LÓPEZ-GÓMEZ, Aída – UGIDOS, Carolina – MUÑOZ, Manuel (2020): Mental Health Consequences during the Initial Stage of the 2020 Coronavirus Pandemic (COVID-19) in Spain, In: *Brain, Behavior, and Immunity*. 87. 172–176.
- HORVÁTH-SZABÓ Katalin (2019): *Vallás és emberi magatartás*. Budapest, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány.
- KASS, Jared D. – FRIEDMAN, Richard – LESERMAN, Jane – ZUTTERMEISTER, Patricia C. – BENSON, Herbert (1991): Health Outcomes and a New Index of Spiritual Experience, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30. 203.

- KÉZDY Anikó – MARTOS Tamás – URBÁN Szabolcs – HORVÁTH-SZABÓ Katalin (2010): A vallásos attitűdök, a megküzdési módok és a lelki egészség összefüggései serdülő- és fiatal felnőttkorban, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 11. 1. 1–16.
- KING, Dane E. – CUMMINGS, Doyle – WHETSTONE, Lauren (2005): Attendance at Religious Services and Subsequent Mental Health in Midlife Women, In: *International Journal of Psychiatry in Medicine*. 35. 3. 287–297.
- KOENIG, Harold G. (2012): *Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications*. ISRN Psychiatry. 278730.
- KOENIG, Harold G. – BÜSSING, Arndt (2010): The Duke University Religion Index (DUREL): A Five-Item Measure for Use in Epidemiological Studies, In: *Religions*. 1. 1. 78–85.
- KONKOLY THEGE Barna – PILLING János – SZÉKELY András – KOPP Mária S. (2013): Relationship between Religiosity and Health: Evidence from a Post-communist Country, In: *International Journal of Behavioral Medicine*. 20. 4. 477–486.
- KOPP Mária – SZÉKELY András – SKRABSKI Árpád (2004): Vallásosság és egészség az átalakuló társadalomban, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 5. 2. 103–125.
- MALTSBERGER, John T. (1986): *Suicide Risk: The Formulation of Clinical Judgement*. New York, New York University Press.
- MARTOS Tamás – KÉZDY Anikó (2008): Vallásosság, lelki egészség, boldogság, In: HORVÁTH-SZABÓ Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*. Piliscsaba, Pázmány Kiadó. 51–83.
- MARTOS Tamás – KONKOLY-THEGE Barna – STEGER, Michael F. (2010): It's Not Only What You Hold, It's How You Hold It: Dimensions of Religiosity and Meaning in Life, In: *Personality and Individual Differences*. 49. 863–868.
- MASELKO, Joanna – KUBZANSKY, Laura D. (2006): Gender Differences in Religious Practices, Spiritual Experiences and Health: Results from the US General Social Survey, In: *Social Science & Medicine*. 62. 11. 2848–2860.
- MASLOW, Abraham (2003): *A lét pszichológiája felé*. Budapest, Ursus Libris.
- OLÁH Attila – KAPITÁNY-FÖVÉNY Máté (2012): A pozitív pszichológia tíz éve, In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 67. 1. 19–45.
- OSVÁTH Péter (2021): A Covid-19 pandémia mentálhigiéné következményei. Hogyan tudunk felkészülni a pszichodémiás krízisre? In: *Orvosi Hetilap*. 162. 10. 366–374.
- PÉREZ, John E. – SMITH, Amy Rex – NORRIS, Rebeca L. – CANENGUEZ, Katia M. – TRACEY, Elizabeth F. – DECRISTOFARO, Susan B. (2011): Types of Prayer and Depressive Symptoms among Cancer Patients: The Mediating Role of Rumination and Social Support, In: *Journal of Behavioral Medicine*. 34. 6. 519–530.

- PIKÓ Bettina (2003): Vallásosság és káros szenvedélyek fiatalok körében, In: *Addictologia Hungarica*. 2. 1. 53–64.
- (2012): *Fiatalok lelki egészsége és problémaviselkedése a rizikó- és protektív elmélet, a pozitív pszichológia és a társadalomlélektan tükrében*. Akadémiai doktori értekezés. http://real-d.mtak.hu/5666/7/dc_310_11_doktori_mu.pdf.
- PIKÓ Bettina – KOVÁCS Eszter (2009): Vallásosság mint védőfaktor? Serdülők pszichikai egészségének szociális epidemiológiai vizsgálata, In: *Orvosi Hetilap*. 150. 41. 1903–1908.
- ROBU Magda (2013): Az istenreprezentáció kognitív szempontú vizsgálata. Doktori értekezés, Debreceni Egyetem.
- https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/197809/Robu_Magda_disszertacio_t.pdf.
- SCHIEMAN, Scott – BIERMAN, Alex – ELLISON, Christopher G. (2013): Religion and Mental Health, In: Aneshensel, Carol S. – Phelan, Jo C. – Bierman, Alex (szerk.): *Handbook of the Sociology of Mental Health*. 457–478. Springer Science + Business Media.
- SULLIVAN, Allison R. (2010): Mortality Differentials and Religion in the United States: Religious Affiliation and Attendance, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 49. 4. 740–753.
- SZÁZADVÉG (2017). Vallásosság és annak megítélése. Irodalmi áttekintés és primer kutatás. <https://szazadveg.hu/tarsadalomtudomanyi-kutarcsoport/szazadveg-kutatas-vallasossag-es-annak-megitelese-2017.pdf>.
- TOLMIE, Francious – VENTER, Rian (2021): Making Sense of the COVID-19 Pandemic from the Bible – Some Perspectives, In: *HTS Theologiese Studies / Theological Studies*. 77. 4. a6493.
- WANG, Cuiyan – PAN, Riyu – WAN, Xiaoyang – TAN, Yilin – XU, Linkang – HO, Cyrus S. – HO, Roger C. (2020): Immediate Psychological Responses and Associated Factors during the Initial Stage of the 2019 Coronavirus Disease (COVID-19) Epidemic among the General Population in China, In: *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 17. 5. 1729.
- WHITTINGTON, Brandon L. – SCHER, Steven J. (2010): Prayer and subjective well-being: An examination of six different types of prayer, In: *International Journal for the Psychology of Religion*. 20. 1. 59–68.

*KIRÁLY Lajos*¹:

Pastoral Aspects of the Occasional Services

Abstract.

This study examines the casualias as central to the ministry of the church from the perspective of pastoral care. At the root of the casualias is ritual, which, according to Emile Durkheim, has as its true function the strengthening and maintenance of group cohesion and solidarity, the expression of unity, the weaving of bonds between the individual and society. Pastoral psychology studies of casualias have shown that they play an important role in the community and relational experience, as communication and correlation take place between the transcendent and the human, between man and man: the individual is strengthened and experiences the welcoming, supportive, and helping presence of the community. The individual is no longer alone with his or her problems and difficulties, as he or she has a burden-relieving experience of being in contact with the community. This connection is not only embodied in words but also brought to life through non-verbal moments and ancient symbols. I will point out that providing help, according to pastoral psychology, is a communal task, which is why rituals and casualias have therapeutic and pastoral care potential.

Keywords: casualia, pastoral psychology, ritual, community, experiential society

¹ Associate Professor, University of Tokaj; e-mail: kiraly.lajos@unithe.hu.



The Relationship between the Individual and the Community

The occasional services are central to the ministry of the Reformed Church, and as people's attitudes, interests, and communicative capacities have changed over the centuries, so too have the elements of the occasional services. As the saying from the Emperor Lothair I² puts it: *Tempora mutandur, nos et mutamur in illis*. In other words, as time changes, so does man³ and the circumstances he creates and the world around him.

The pastoral-psychological questions are how the liturgical elements are related to each other, what effect they have in the worship service, and where communication and correlation take place between transcendence and man, man and man. We are concerned with the psychological impressions of worship, with emotion in addition to the rational, which takes its place in the occasional services. In this nexus, the individual is strengthened and experiences the welcoming, supportive, and helping presence of the community. The individual is no longer alone with his or her problems and difficulties, as he or she has a burden-relieving experience when in contact with the community. This relationship is not only expressed in verbal forms (preaching) but also through non-verbal moments and ancient symbols. At the same time, the connection of the individual and the community with the past is strengthened through the symbolic system of the occasional services, from which they draw strength in the present and find solutions for different situations and states of being. According to András Feldmár, the essence of a conversation between two people is whether or not I am in it as a connection. Stephen Karpman's "drama triangle theory"⁴ presents the relationship between individuals as the victim (he plays the role of the *victim*, believing that only bad things happen to him), the *persecutor* (his strategy is intimidation), and the *rescuer* (he likes to appear in the role of the good) in his study by analysing the fairy

² Lothair I, Roman emperor (795–855).

³ OROSZ, Kálmán (2013): Önfejlesztés, -megvalósítás és -meghaladás [Self-development, Self-actualization, and Progress]. In: Gutman, Bea (ed.): *A lélek dolgai*. Budapest, Kulcslyuk. 56.

⁴ KARPMAN, Stephen (1972): Fairy Tales and Script Drama Analysis. In: *Transactional Analysis Bulletin*. 11, 2. 37–42.

tale Red Riding Hood and the Wolf. These roles can be used interchangeably. Worship and occasional services alas are opportunities to review and redefine these roles.

Ferenc Mérei,⁵ a network researcher, examined “how humans adapt to society and how they shape society”, and argued that an innate programmed development in the human child would determine its life. A key idea of Mérei’s is “co-existence” as a dynamic phenomenon that “leads the child to be aware of the other”.⁶ The influence of community is felt in the shaping of human traits, as the “best known weapon against malleability in creativity is community”.⁷

Helping, according to pastoral psychology, is a communal task, which is why the therapeutic and pastoral potential of rituals has been studied and shown to have a pastoral effect on many occasions.⁸ The individual receives stimuli from the other person or community, and in their absence, the reticular activation system⁹ can start a process of atrophy. The singing of liturgical hymns also articulates the singer’s identification with the suffering Christ, and their “ritualized performances provide a relieving, tension-relieving, but also affirming and confirming experience in communal liturgy”.¹⁰ It can release, or perhaps ‘sing out’, an emotional charge that it would not otherwise have had the opportunity to do.¹¹ A similar idea is expressed by Anselm Stolz, who writes, “mysticism is essentially equivalent to the experience of being part of the flow of divine life which is made

⁵ Ferenc Mérei: psychologist, educator, network researcher (1909–1986).

⁶ MÉREI, Ferenc (1996): *Közösségek rejtett hálózata* [The Hidden Network of Communities]. Budapest: Osiris. 7, 9.

⁷ BERNE, Eric (1964): *Games People Play. The Psychology of Human Relationships*. USA, First Ballantine Books Trade Edition. 13.

⁸ HÉZSER, Gábor (2007): *Pásztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez. Elméleti és gyakorlati lehetőségek* [Perspectives Pastoral Psychology on the Quest for Worship. Theoretical and Practical Possibilities]. Budapest, Kálvin János.

⁹ Reticular Activation System (RAS) – the area at the junction of the brain base and the spinal cord that determines what information will reach our brain. It also controls wakefulness and the level of consciousness.

¹⁰ KURTA, József: Liturgia és lelkigondozás találkozása egy középkori énekben [Liturgy Meets Pastoral Care in a Medieval Chant]. In: *Református Szemle*. 99, 4. 525.

¹¹ HÉZSER 2007, 70.

available in the sacraments”.¹² In the light of Béla Buda's thought, a certain therapy is taking place since psychotherapy is “part of all human communication, the intention to influence, with the aim of bringing about a change in behaviour”.¹³ This is also true of singing and music, about the latter of which Lev Tolstoy says is nothing more than “an acceleration of the emotions”, but he adds that it expresses the message in a much more holistic way than words – especially in an age in which “the quality of preaching is deplorable”, and one of the reasons for this is that preachers are also “sinful people living in crisis, in a state of crisis”.¹⁴ This is why music is an essential element of occasional services and rituals. Listening¹⁵ can help us in the process of attunement because we get in touch with each other emotionally.

The Occasional Services: From Cradle to Grave

Just as Karinty made a journey around his skull to explain “why he lays his troubled story before the reader,”¹⁶ we travel the our entire lives to show that the stages of crisis¹⁷ are at the intersection of certain occasional services. Erik H. Erikson,¹⁸ an American psychologist of Danish origin, describes the psychological development of man in eight

¹² GÖRFÖL, Tibor [year missing]: *A keresztyén misztika néhány problémája* [Some Problems of Christian Mysticism]. http://vigilia.hu/node/Vigilia_2015_07_facsimile.pdf (downloaded on: 12 April 2017) [own translation].

¹³ URBÁNNÉ VARGA, Katalin (2001): A muzsikának oly nagy ereje vagy... [Music Has Such Great Power...]. In: *Parlando*. 43, 4. 2–19.

¹⁴ BUSTYA, Dezső (2006): Lelkigondozó prédikálás [Pastoral preaching]. In: *Református Szemle*. 99, 5. 512–521.

¹⁵ GYÖKÖSSY, Endre (1980): Pasztorálpszichológiai problémák [Pastoral Psychological Problems]. In: *Theológiai Szemle*. 23, 1. 289.

¹⁶ KARINTHY, Frigyes (1996): *Utazás a koponyám körül* [Journey around My Skull]. Cluj-Napoca, Dacia. 5.

¹⁷ KIDWELL, Jeannie S. – DUNHAM, Richard M. – BACHO, Roderick A. – PASTORINO, Ellen – PORTES, Pedro R. (1995): Adolescent Identity Exploration: A Test of Erikson's Theory of Transitional Crisis. In: *Adolescence*. 30. 120. 785.

¹⁸ Erik Homborger Erikson (1902–1994), developmental psychologist and psychoanalyst.

stages of identity development. According to Bagdy, it is in these stages of life that we learn what we have to solve and learn.¹⁹

The occasional service of baptism is generally associated with the first stage of identity development, a stage of life defined by the term *primordial trust versus distrust*,²⁰ which is also invoked by recent research and support procedures.²¹ The development of primordial trust in infancy provides the opportunity to love, to rejoice, and to hope. At this stage, attachment to the one who gave us life is very important. It is also important to stress this because research in Hungary shows that only 50% of the adult population can attach securely,²² which means that half of the population is affected by attachment disorders. The child of Aphrodite and Anchises, Aeneas was raised by the nymphs for five years, only then brought by his mother to be “raised next to his father”.²³ Today, parents working abroad often leave the child’s upbringing to grandparents, and this can damage the sense of attachment and trust. Seymour Levine’s experiments on rats have shown that caring not only led to emotional development, but it also had a positive effect on brain biochemistry.²⁴ In the occasional service of baptism, in addition to the sense of being gifted, there is also a sense of uncertainty and fear in parents’ lives.

Confirmation in Erikson’s work is the stage of youth: identity, identity versus diffusion of identity; in the words of Petőfi: “I was no longer a child, and I was not / Yet youth. This is the most beautiful year of life, / Like the most beautiful moment when the dawn / Is half-stripped of the night’s carpet.”²⁵ In these lines, too, the youth’s sense of

¹⁹ BAGDY, Emőke (2013): Önismeret, tudatosítás, lelki önvédelem [Self-knowledge, Awareness, Spiritual Self-defence]. In: Gutman, Bea (ed.): *A lélek dolgai*. Budapest, Kulcslyuk. 29–53.

²⁰ HÉZSER, Gábor (1995): *A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve*. Budapest, Kálvin János. 67–76. For the other stages of life, we use the titles formulated by Gábor Hézszer.

²¹ VOGEL-SCIBILIA, Suzanne E. – MCNULTY, Kathryn Cohan – BAXTER, Beth – MILLER, Steve – DINE, Max – FRESE, Frederick J. (2009): The Recovery Process Utilizing Erikson’s Stages of Human Development. In: *Community Mental Health Journal*. 45, 6. 405–414.

²² PÁL, Ferenc (2014): *A magánytól az összetartozásig* [From Loneliness to Belonging]. Budapest, Kulcslyuk. 29.

²³ *Aineiasz*. In: TRECSÉNYI-WALDPFEL, Imre (ed.) (1990): *Görög regék* [Greek Tales]. Bucharest, Kriterion. 314–315.

²⁴ LEVINE, Seymour (1960): *Stimulation in Infancy*. In: *Scientific American*. 202, 5. 80–86.

²⁵ KERÉKES, Ferenc (manag. ed.) [year missing]: *Petőfi összes költeményei* [The Complete Poetical Works of Petőfi]. Budapest, Laude. 55. [own translation].

loneliness, the desperate state of mind that pervades this transitional period, resounds.²⁶ At the same time, the youth is characterized by a desire for freedom and to meet people, and by flirtation (beckoning and repulsion).²⁷ At the same time, in the adolescent's life, the clashes between trust and distrust, autonomy and lack of autonomy and shame, initiative and guilt, creativity and inferiority are a crisis in his life.²⁸ The ability to delay and wait seems to be lost in our age, and the need to "want it now" is increasingly dominating the young people. Although confirmation²⁹ is a communal worship service, the church must never lose sight of the fact that confirmation is for the confirmand.³⁰

Marriage occurs during the Eriksonian stage of adulthood, which he describes as *intimacy versus isolation*.³¹ An individual is only capable of marriage and a lasting relationship if his/her sense of identity is sufficiently stable and a sense of mutuality is present. Intimacy³² allows for a sense of community, but its absence leads to isolation. Marriage is never a private affair³³ since it involves not only two people but also two families,³⁴ which may experience crises due to cultural differences. Music can be a common language in this diversity, which can strengthen the spouses and help them through crises.

²⁶ VIKÁR, György (1980): *Az ifjúkor válságai* [The Crises of Youth]. Budapest, Gondolat. 7–8.

²⁷ BÜHLER, Sarolta (1925): *Az ifjúkor lelki élete* [The Spiritual Life of Youth]. Budapest, Franklin-Társulat. 66.

²⁸ HÉZSER 1995, 71–72.

²⁹ According to Sándor Szénási, confirmation is „the occasion of coming to faith”. In: SZÉNÁSI, Sándor (1989): *Megtaláltuk a Messiást! Református konfirmációi olvasókönyv* [We Have Found the Messiah! Reformed Confirmation Reading Book]. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 7.

³⁰ HÉZSER 2007, 120.

³¹ KACERGUI, Mary Ann – ADAMS, Gerald R. (1980): Erikson Stage Resolution: The Relationship between Identity and Intimacy. In: *Journal of Youth and Adolescence*. 9, 2. 117–118.

³² The “intimacy motive is the desire to have a warm, close, reciprocal communicative relationship with another person, to feel close to another person. (...) it means the desire to merge with another.” In: CARVER, Charles S. – SCHEIER, Michael F. (2006): *Személyiségpszichológia* [Personality Psychology]. Second, revised edition. Transl. by Ágnes Albert et al. Budapest, Osiris. 122.

³³ CHETCUTI, Kristina [year missing]: *Marriage Is Not a Private Affair*.
<https://www.timesofmalta.com/articles/view/20110209/local/marriage-is-not-a-private-affair.349314> (downloaded on: 4 July 2023).

³⁴ Horton Cooley introduced the concept of the “primary group”, which includes the family, while the “looking-glass self” is formed by seeing the reactions of the people around us. SHAFFER, Leigh

The funeral – in the better cases – occurs in the Eriksonian *old age* stage of life: *integration versus doubt and despair*. The pastoral care giver, however, turns to the bereaved, in whom the deceased lives on and whose loss gives rise to ambivalent feelings. In a time of doubt and despair, the most important attitude of a counsellor is to remain silent and quiet, which, as we shall see later, is complemented by listening to music, in addition to verbal communication.

The Occasional Services against the Existential Vacuum

The concept of an *existential vacuum* was coined by psychiatrist Viktor E. Frankl,³⁵ who, after experiencing the horrors of World War II, was sent to a concentration camp, where he met people whose lives were empty, with an immense sense of meaninglessness and emptiness. According to him, man cannot exist without suffering, and it is necessary to find meaning and new purpose in suffering.³⁶ Against this feeling of existential vacuum, he always found a purpose worth living for and a source of strength. Gábor Hézszer refers to the Israeli physician-sociologist Antonovsky, who, in his search for an answer to the question of what drives a person towards illness or health, replied that it depends on one's source of resistance.³⁷ Symbolic communication in occasional services,³⁸ emotional experience, supportive community, music and the therapeutic effect of healing³⁹ all seek to help the person in a vacuum and to move them out of their sense of oppression.

S. (2005): From Mirror Self-recognition to the Looking-Glass Self: Exploring the Justification Hypothesis. In: *Journal of Clinical Psychology*. 61, 1. 47–65.

³⁵ Viktor Emil Frankl (1905–1997), physician, philosopher, founder of the third Viennese psychotherapeutic movement, logotherapy, and existential analysis.

³⁶ FRANKL, Victor E. (2013): *Mégis mondj Igent az életre. Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor* [*Yes to Life in Spite of Everything. A Psychologist Experiences the Concentration Camp*]. Transl. by Éva Kalocsai Varga. Budapest, Jel Könyvkiadó. 15.

³⁷ HÉZSER, Gábor (2014): *Újra szárnyra kapni* [Taking Wing Again]. Târgu-Mureş, Lector. 162.

³⁸ BROWN, Teresa L. Fry (2008): *Delivering the Sermon. Voice, Body, and Animation in Proclamation*. Minneapolis, Fortress Press. 9.

³⁹ PEMBROKE, Neil (2013): *Divine Therapeia and the Sermon. Theocentric Therapeutic Preaching*. Eugene, Pickwick Publications. 92.

According to musicologist Ede Terényi,⁴⁰ “stillness is the hardest thing to make move”.⁴¹ For the occasional services, such as for the rite, the shift in perspective is facilitated by the “moving” of the immanent towards the transcendent.⁴² As Márai put it, “the great painter looks to the sky and paints the earth, faithfully. The dabbler paints the sky, feverishly, while looking at the hen’s eye, anxiously.”⁴³ The possibility of man, as represented in the occasional services, to look to the sky and to unite the individual who has experienced a natural or developmental crisis with the rites of community – the rites of baptism,⁴⁴ confirmation, marriage and burial – is reinforced. The person in crisis seeks a solution, even by imposing rites of life to isolate aggression. We know of rituals that were intended to make amends or to make things right (e.g. forgiveness of sins, atonement), while the so-called transformed rituals were performed during the preparation of food or at sunrise, accompanied by various sacred songs. The rite is the passage of the soul to infinity.⁴⁵ Even the suicidal experimenter is looking for a solution, not death, and the help is focused on the environment and relationships, on interactions.⁴⁶

It is a place where the soul can heal, where it can experience joys and difficulties, and where it can express all that cannot be expressed in words, and through which we can connect to our own life story.⁴⁷ Worship and occasional services have always been linked

⁴⁰ Ede Terényi (1935–2020), composer, musicologist, professor of composition.

⁴¹ TERÉNYI, Ede (2004): *Zene. Tegnap, ma, holnap* [Music. Yesterday, Today, Tomorrow]. Cluj-Napoca: Stúdiom Kft. 48.

⁴² According to Peter Popper, transcendence is “the appearance of family projection on a cosmic scale”. In: POPPER, Péter: *A belénk égetett múlt* [The Past Burned into Us].

[https://www.youtube.com/results?search_query=](https://www.youtube.com/results?search_query=popper+p%C3%A9ter+a+bel%C3%A9nk+%C3%A9gett+m%C3%Balt)

[popper+p%C3%A9ter+a+bel%C3%A9nk+%C3%A9gett+m%C3%Balt](https://www.youtube.com/results?search_query=popper+p%C3%A9ter+a+bel%C3%A9nk+%C3%A9gett+m%C3%Balt) (downloaded on: 4 July 2016).

⁴³ MÁRAI, Sándor (2001): *Ég és föld* [Heaven and Earth]. Budapest Helikon. 8.

⁴⁴ Baptism is both a *sowing* and an *initiation ceremony*. BÉKÉSI, Andor (ed.) (1987): *Kálvin a sákramentumokról* [Calvin on the Sacraments]. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 114–117.

⁴⁵ RESHEL, Azriel [year missing]: *How Sacred Rituals Can Transform Your Daily Life*.

<https://www.byronmagazine.com/news/how-sacred-rituals-can-transform-your-daily-life> (downloaded on: 11 July 2023).

⁴⁶ HÉZSER 2014, 51, 61.

⁴⁷ SCHMIDT, Donald (2009): *Emerging World: A Creation Spirituality Lectionary*. USA, Coroana. 129.

to the idea of experience. Today, however, this moment seems to have been compromised. Peter cries out in Mt 17:4: “Lord, it is good for us to be here...” Social programming, according to Eric Berne, results in traditional, ritual, or semi-ritual contact.⁴⁸ In occasional services, the community is present in the individual and the individual in the community. Psychology calls it imprinting, i.e. a deep and indelible imprint for life, when it can be learnt from the community during a “sensitive period”.⁴⁹ Researchers have found that the phenomenon also leads to extremely rapid conditioning in the animal kingdom because if an animal focuses on the imprinting object or person early in its development, during the sensitive stage of its development, it will always prefer the imprinting object or person.⁵⁰ The individual can experience the caring and nurturing love of the community in the occasional services.

In many cases, our ecclesiastical rites no longer appear as rites of conversion but only as reminders of the rite that once provided the source of strength: spontaneity has become normative behaviour, experience has become ideological norm, and *communitas* has become impersonal coexistence.⁵¹ The root of the occasional services is the ritual, whose real function, according to Emile Durkheim, is to strengthen and maintain group cohesion and solidarity, to express unity, to strengthen the bond between the individual and society.⁵² The individual participating in the ritual, the “I” becomes what s/he is, his/her ego is temporarily deactivated, thus providing a sense of security of belonging to a community by experiencing a sense of unity and purity. Communion or baptism is a good example of this experience in the Reformed occasional services. Among other things, these can help against a sense of existential vacuum.

⁴⁸ BERNE 1964, 17.

⁴⁹ BAGDY 2013, 30–31.

⁵⁰ SIEGAL, Mordecai (2006): *Just Got a Kitten. What Do I Do?* New York, Fireside. 164.

⁵¹ BENCZE, Boróka (2008): *A vallásos életmód és a pszichoszomatikus rendellenességek* [Religious Lifestyle and Psychosomatic Disorders]. Part of a doctoral thesis. Cluj-Napoca, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar. 50.

⁵² DURKHEIM, Emile (2002): *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában* [Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]. Transl. Zoltán Vargyas. Budapest, L’Harmattan. XV.

Occasional Services in the “Experience Society”

The concept of experience has also inspired authors of fiction. Eugen Simion,⁵³ in his novel *Age of Experiences, Age of Confessions*, tells of his experiences in Paris, where even a seminar at medical school “took on an almost religious ritual”.⁵⁴ The individual in worship, as an integrated member of the community, is supported by the preaching of the Gospel and by music (audibility) and sight (visuality). At the same time, the worshipper searches for and selects among experiences, which is expressed by the notion of the *experience society*, which, according to Gerhard Schulze,⁵⁵ is “a concept of relative proposition that, in historical and cross-cultural comparison, attributes a relatively high importance to experiences in the construction of the social world”.⁵⁶ The hallmarks of an experience society⁵⁷ are abundance, well-being, and experience, where subjectivity is valorized. This society is characterized by the fact that while the real value of wages increases, time spent at work decreases, leading to questions about how and in what ways individuals spend their leisure time in a choice of abundance. At the same time, the possibility of choice is increased, as is the possibility of choice and improvement in all areas of life – family, health, lifestyle, etc. The objectives include the kind of action that in the present – if possible, immediately – triggers an experience and the *desire*⁵⁸ to live it. Service providers aim to create the impression that the key to the experience lies in the consumption of (expensive) goods (expensive travel and the need for luxury goods).

⁵³ Eugen Simion (1933–2022), writer, critic, member of the Romanian Academy of Sciences.

⁵⁴ SIMION, Eugen (1983): *Élmények kora, vallomások kora* [An Age of Experiences, an Age of Confessions]. Transl. Erzsébet Kántor. Cluj-Napoca: Dacia. 110.

⁵⁵ Gerhard Schulze (1944–), Professor of Social Research Methodology, Bamberg – Otto Friedrich University.

⁵⁶ ÉBER, Márk Áron (2007): *Élménytársadalom. Gerhard Schulze koncepciójának tudás- és társadalomelméleti összefüggéseiről* [Experience Society. On the Knowledge and Social Theory of Gerhard Schulze’s Concept]. Budapest, ELTE Társadalomtudományi Kar. 7, 29.

⁵⁷ At the same time, Samuel Pfeifer says we are well on the way to becoming a therapeutic society. In: PFEIFER, Samuel (2000): *Pszichiátria és lelkipálya* [Psychiatry and Pastoral Care]. Transl. Tamás Beluszky. Budapest, Koinónia. 14.

⁵⁸ *Leviathan*, Julien Green’s tragicomedy of fate (1929), is a masterful portrayal of the characters’ longing as “the soul” rebels against “the shame of the body”. GREEN, Julien (1976): *Leviathan*. Transl. Marcell Benedek. Bucharest, Kriterion. 50. “Guéret... felt that the fierce desire, which would never leave him alone, was in everyone, and tormented people day and night.”

Music and singing play an important role in social cohesion: for example, in worship or when singing in a choir, music can transform togetherness into a wonderful experience. This is what complements the left-brain verbal culture of the human being with the emotions of the right brain. There are many programs around the world (El Sistema – Venezuela, Harmonia – USA, Szimfónia – Hungary) that help socially disadvantaged children to make music together in a music program, not only to increase their learning skills but also to strengthen their sense of belonging to a community.⁵⁹ “Music beyond time” provides communication between humans and the supernatural, talking about their joys, fears, and sorrows.⁶⁰ However, postmodern man tends to surround himself with props instead of people, what Popper,⁶¹ following Hamvas, calls a *prop culture*. These are constantly being changed by man, and this is transferred to human relationships, where “to replace” and “to possess” become the watchwords. In the Reformed Church, it is important that neither cognition (rationality) nor experience should die out of our worship. We often hear criticisms of other denominations that our worship and preaching is dogmatic and non-experiential.

As early as the first half of the 1990s, Myron W. Krueger wrote in *The Experience Society* that virtual reality would bring about huge changes in many areas of life and science.⁶² In the intervening period, we have seen the growth of the production capacity of the “experience market,”⁶³ the development of demand, the development of the pleasure industry. This is coupled with an increase in manipulation and quality, with the aim of selling everything on the advertising space in a way that delivers an experience to the individual and the community. Viral films, viral ads, YouTube and Twitch formats, gifs,⁶⁴ looping videos are new opportunities and platforms in the world of music and moving

⁵⁹ CSÉPE, Valéria (2016): *Zene, agy és egészség* [Music, Brain and Health]. In: Falus, András (ed.): *Zene és egészség*. Budapest, Kossuth. 36.

⁶⁰ DESZPOT, Gabriella [year missing]: *Zene és kreativitás* [Music and Creativity]. In: Falus, András (ed.): *Zene és egészség*. Budapest, Kossuth. 55.

⁶¹ POPPER, Péter: *A boldogság nyomában* [In Pursuit of Happiness].

<https://www.youtube.com/watch?v=j9d0WBSknCw> (downloaded on: 12 February 2018).

⁶² KRUEGER, Myron W. (1993): *The Experience Society*. In: *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*. 2, 2. 162.

⁶³ The Experience Market, also known as Gauba, opened in Budapest in 2010.

⁶⁴ GIF – *Graphics Interchange Format*. The first format was published in 1987.

image. These new solutions are of course also used by musicians – for example, looping is one of the biggest weapons of the *One Man Band*.⁶⁵

From the pastoral-psychological point of view, it is important to consider what liturgical-emotional forms, prior to the occasional services or after them, what forms of pastoral care music can provide to the church member living in an experiential society. If the occasional services, the liturgy becomes un-experiential and loses its beauty, an atmospheric vacuum⁶⁶ can be created, which is unbearable. Leman argues that musical experience involves embodied cognition rather than symbolic mental processing, even when it involves passive listening.⁶⁷ In sectarian worship, music provides an experience that, combined with the beauty of the room, can be attractive to congregants where there is a deficit in religious practice.

Occasional Services in the Liturgy

To examine the roots of the Christian liturgy in the church, Margaret Barker cites the Letter to the Hebrews, in which Christ is presented as the one and only eternal high priest whose sacrifice in death makes eternal redemption for sin.⁶⁸ A similar thought is expressed in the “teaching of the Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium*, on the sacred liturgy (...) by which, most of all in the divine sacrifice of the Eucharist, *the work of redemption is accomplished*, it contributes in the greatest measure to the expression by the lives of the faithful and to the demonstration to others of the mystery of Christ and the specific nature of the true Church, which is both human and divine”.⁶⁹

⁶⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=rQiaktHriKY> (downloaded on: 16 January 2018).

⁶⁶ HÉZSER 2007, 25.

⁶⁷ MCDERMOTT, James – GIFFORD, Toby – BOUWER, Anders – WAGY, Mar (2013): Should Music Interaction Be Easy? In: Holland, Simon – Wilkie, Katie – Mulholland, Paul – Seago, Allan (eds.): *Music and Human-Computer Interaction*. London, Springer. 31.

⁶⁸ BARKER, Margaret: *The Temple Roots of the Liturgy*.

<http://www.marquette.edu/maqom/roots.html> (downloaded on: 11 July 2023).

⁶⁹ *The Constitution of the Second Vatican Council on the Sacred Liturgy, Sacrosanctum Concilium, 4 December 1963, Introduction, 1.* <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=1> (downloaded on: 11 July 2023).

In simple terms, the liturgy is a “garment” in which heavenly content is revealed.

The occasional services have a place in the liturgy, about which István Miklós Földvári writes that it was initially the par excellence of ancientness, and its principle could be formulated as follows: “do not take anything from what you have inherited, but you can add your own”.⁷⁰ This is why the Middle Ages saw the emergence of new ceremonies, new texts, new rituals, and new melodies, but the old remained intact. The liturgy has “swelled” over time, becoming an ever-growing but never diminishing phenomenon. Yet, during the liturgical “clean-ups”, they were able to distinguish between fashionable phenomena and “ancient elements that go beyond human memory”.⁷¹ The knowledge of beginnings became important because it meant power over things and the authority to change them,⁷² so the 19th-century Anglican and Catholic parties looked to the past for authority and legitimacy. At the same time, Földvári distinguishes between cultural and spiritual history, with each age creating its own liturgy, which is adapted to the needs of a new age. The author distinguishes between a paraliturgy and a liturgy proper, the former containing the folk music of the Mass. Referring to the medieval commentaries, Földvári says that the most important thing in the liturgy is to “protect continuity”.

The author distinguishes between *paraliturgy*⁷³ and *liturgy*⁷⁴ and between the *performative*⁷⁵ and the *content*⁷⁶ of the liturgy and rejects the historical approach to liturgical content, preferring instead a typological approach. In the West, St Jerome⁷⁷ and his contemporaries are associated with the first systematization of the pre-existing liturgy, which already includes the catechumenate and the order of baptism. According to

⁷⁰ FÖLDVÁRI, Miklós István (2012–2013): Az ókeresztény liturgia – avagy hogyan ne írjunk liturgiátörténetet? [The Early Christian Liturgy – Or How Not to Write a Liturgical History?]. In: *Magyar Egyházzene*. 20, 4. 365.

⁷¹ Ibid.

⁷² The Reformation did the same for the liturgy and the Scriptures.

⁷³ It refers to community or private ceremonies, which were created on the margins of the liturgy or as an appendix, with the subsequent consent of the church. This includes the litany or the congregational rosary.

⁷⁴ The mass, the chant, and the processional or sacramental rites.

⁷⁵ It represents the collateral factors in relation to which the liturgical content is realized.

⁷⁶ Functions of texts, Gregorian chants, spaces, objects and costumes, rubrics of rituals.

⁷⁷ Sophronius Eusebius Hieronymus (Greek: Ιερώνυμος, 347–419 or 420), theologian, church father, and church teacher.

Földvári, the early Christian liturgy is “nothing other than the essence of the liturgy of all times: its basic structure and the most ancient and widespread layer of its theological set” and tries to look at the fragment from the point of view of the whole, and not at the whole from the point of view of the fragment.⁷⁸ In many cases, “the early Christian liturgy was the original myth that gave the power to change”.

Zsolt Kozma, in his work *Liturgika* [Liturgyics], writes about the worship of Jesus Christ throughout his life, especially on the cross of Calvary, so the worship of the congregation goes beyond itself.⁷⁹ The task of worship is to focus the attention of the congregation on *Jesus Christ who speaks* (preaching) and on *the responding congregation*. Pointing to God and Christ is done by signposting and meaningfully directing our gaze to the one and true worship. And the essence of worship is representation, which has a dual function: on the one hand, it brings out hidden reality, and, on the other, it faithfully adheres to reality. It distinguishes between simple worship (homily) and worship with a message (sacrament). Although he warns that the means of representation is the word and not an end in itself, whether picture, sculpture or music, we are looking for an answer to the question of how music can help the human being created by God to express and feel the unspeakable in the occasional services. József Sipos, quoting from the minutes of the General Assembly of 1901, recommends to the Synod “that a uniform order of liturgy and an order of divine worship be established as obligatory for the whole universal Church”.⁸⁰

The elements of worship and occasional services can be divided into two groups: the Word (“calling”) side and the congregational (“answering”) side. The latter includes singing. In this context, the congregation is present as a helpful, supportive, and welcoming community. It is thought-provoking to ask preachers today “how much do they love those they preach to?”⁸¹ This is essential in the ministry of preaching. One of the prerequisites for this is personal contact, which means walking with open eyes and an open heart: not only knowing whose Bible story is whose but also knowing which Christian hymn is in or out of the hymnal of one’s choice.

⁷⁸ FÖLDVÁRI 2012–2013, 368.

⁷⁹ KOZMA, Zsolt (2000): *Liturgika* [Liturgyics]. Cluj-Napoca, Református Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont. 13.

⁸⁰ SIPOS, József (1941): *A Szatmári Református egyházmegye 40 éves története* [The 40-Year History of the Satu Mare Reformed Diocese]. Budapest, Balázs István könyvnyomdája. 127.

⁸¹ BUSTYA 2006, 515.

References:

- BAGDY, Emőke (2013): Önismeret, tudatosítás, lelki önvédelem [Self-knowledge, Awareness, Spiritual Self-defence]. In: Gutman, Bea (ed.): *A lélek dolgai*. Budapest, Kulcslyuk. 29–53.
- BARKER, Margaret: *The Temple Roots of the Liturgy*.
<http://www.marquette.edu/maqom/roots.html> (downloaded on: 11 July 2023).
- BENCZE, Boróka (2008): *A vallásos életmód és a pszichoszomatikus rendellenességek* [Religious Lifestyle and Psychosomatic Disorders]. Part of a doctoral thesis. Cluj-Napoca, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar.
- BÉKÉSI, Andor (ed.) (1987): *Kálvin a sákramentumokról* [Calvin on the Sacraments]. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
- BERNE, Eric (1964): *Games People Play. The Psychology of Human Relationships*. USA, First Ballantine Books Trade Edition.
- BROWN, Teresa L. Fry (2008): *Delivering the Sermon. Voice, Body, and Animation in Proclamation*. Minneapolis, Fortress Press.
- BUSTYA, Dezső (2006): Lelkigondozó prédikálás [Pastoral preaching]. In: *Református Szemle*. 99, 5. 512–521.
- BÜHLER, Sarolta (1925): *Az ifjúkor lelki élete* [The Spiritual Life of Youth]. Budapest, Franklin-Társulat.
- CARVER, Charles S. – SCHEIER, Michael F. (2006): *Személyiségpszichológia* [Personality Psychology]. Second, revised edition. Transl. by Ágnes Albert et al. Budapest, Osiris. 122–123.
- CHEUTCUTI, Kristina [year missing]: *Marriage Is Not a Private Affair*.
<https://www.timesofmalta.com/articles/view/20110209/local/marriage-is-not-a-private-affair.349314> (downloaded on: 4 July 2023).
- CSÉPE, Valéria (2016): Zene, agy és egészség [Music, Brain, and Health]. In: Falus, András (ed.): *Zene és egészség*. Budapest, Kossuth. 26–42.
- DESZPOT, Gabriella [year missing]: Zene és kreativitás [Music and Creativity]. In: Falus, András (ed.): *Zene és egészség*. Budapest, Kossuth. 54–75.
- DURKHEIM, Emile (2002): *A vallási élet elemi formái: A totemisztikus rendszer Ausztráliában* [Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]. Transl. Zoltán Vargyas. Budapest, L’Harmattan. I–XV.
- ÉBER, Márk Áron (2007): *Élménytársadalom. Gerhard Schulze koncepciójának tudás- és társadalomelméleti összefüggéseiről* [Experience Society. On the Knowledge and Social Theory of Gerhard Schulze’s Concept]. Budapest, ELTE Társadalomtudományi Kar.
- FRANKL, Victor E. (2013): *Mégis mondj Igent az életre. Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor* [Yes to Life in Spite of Everything. A Psychologist Experiences the Concentration Camp]. Transl. by Éva Kalocsai Varga. Budapest, Jel Könyvkiadó.

- FÖLDEVÁRI, Miklós István (2012–2013): Az ókeresztény liturgia – avagy hogyan ne írjunk liturgiátörténetet? [The Early Christian Liturgy – Or How Not to Write a Liturgical History?]. In: *Magyar Egyházzene*. 20, 4. 365–370.
- GÖRFÖL, Tibor [year missing]: *A keresztény misztika néhány problémája* [Some Problems of Christian Mysticism]. http://vigilia.hu/node/Vigilia_2015_07_facsimile.pdf (downloaded on: 12 April 2017).
- GREEN, Julien (1976): *Leviathan*. Transl. Marcell Benedek. Bucharest, Kriterion.
- GYÖKÖSSY, Endre (1980): Pasztorálpszichológiai problémák [Pastoral Psychological Problems]. In: *Theológiai Szemle*. 23, 1. 289–293.
- HÉZSER, Gábor (2014): *Újra szárnyra kapni* [Taking Wing Again]. Târgu-Mureș, Lector.
- (2007): *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez. Elméleti és gyakorlati lehetőségek* [Pastoral Psychology Perspectives on the Quest for Worship. Theoretical and Practical Possibilities]. Budapest, Kálvin János.
- (1995): *A pásztori pszichológia gyakorlati kézikönyve*. Budapest, Kálvin János.
- KACERGUI, Mary Ann – ADAMS, Gerald R. (1980): Erikson Stage Resolution: The Relationship between Identity and Intimacy. In: *Journal of Youth and Adolescence*. 9, 2. 117–118.
- KARINTHY, Frigyes (1996): *Utazás a koponyám körül* [Journey around My Skull]. Cluj-Napoca, Dacia.
- KARPMAN, Stephen (1972): Fairy Tales and Script Drama Analysis. In: *Transactional Analysis Bulletin*. 11, 2. 37–42.
- KEREKES, Ferenc (manag. ed.) [year missing]: *Petőfi összes költeményei* [The Complete Poetical Works of Petőfi]. Budapest, Laude. 55.
- KIDWELL, Jeannie S. – DUNHAM, Richard M. – BACHO, Roderick A. – PASTORINO, Ellen – PORTES, Pedro R. (1995): Adolescent Identity Exploration: A Test of Erikson's Theory of Transitional Crisis. In: *Adolescence*. 30. 120. 785–793.
- KOZMA, Zsolt (2000): *Liturgika* [Liturgics]. Cluj-Napoca, Református Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpont.
- KRUEGER, Myron W. (1993): The Experience Society. In: *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*. 2, 2. 162.
- KURTA, József: Liturgia és lelkigondozás találkozása egy középkori énekben [Liturgy Meets Pastoral Care in a Medieval Chant]. In: *Református Szemle*. 99, 4. 525–526.
- LEVINE, Seymour (1960): *Stimulation in Infancy*. In: *Scientific American*. 202, 5. 80–86.
- MÁRAI, Sándor (2001): *Ég és föld* [Heaven and Earth]. Budapest Helikon.
- MCDERMOTT, James – GIFFORD, Toby – BOUWER, Anders – WAGY, Mar (2013): Should Music Interaction Be Easy? In: Holland, Simon – Wilkie, Katie – Mulholland, Paul – Seago, Allan (eds.): *Music and Human–Computer Interaction*. London, Springer. 29–48.
- MÉREI, Ferenc (1996): *Közösségek rejtett hálózata* [The Hidden Network of Communities]. Budapest: Osiris.

- OROSZ, Kálmán (2013): Önfejlesztés, -megvalósítás és -meghaladás [Self-development, Self-actualization, and Progress]. In: Gutman, Bea (ed.): *A lélek dolgai*. Budapest, Kulcslyuk.
- PÁL, Ferenc (2014): *A magánytól az összetartozásig* [From Loneliness to Belonging]. Budapest, Kulcslyuk.
- PEMBROKE, Neil (2013): *Divine Therapeia and the Sermon. Theocentric Therapeutic Preaching*. Eugene, Pickwick Publications.
- PFEIFER, Samuel (2000): *Pszichiátria és lelkigondozás* [Psychiatry and Pastoral Care]. Transl. Tamás Beluszky. Budapest, Koinónia.
- POPPER, Péter: *A boldogság nyomában* [In Pursuit of Happiness].
<https://www.youtube.com/watch?v=j9d0WBSknCw> (downloaded on: 12 February 2018).
- RESHEL, Azriel [year missing]: *How Sacred Rituals Can Transform Your Daily Life*.
<https://www.byronmagazine.com/news/how-sacred-rituals-can-transform-your-daily-life>
(downloaded on: 11 July 2023).
- SCHMIDT, Donald (2009): *Emerging World: A Creation Spirituality Lectionary*. USA, Coroana. 129–136.
- SHAFFER, Leigh S. (2005): From Mirror Self-recognition to the Looking-Glass Self: Exploring the Justification Hypothesis. In: *Journal of Clinical Psychology*. 61, 1. 47–65.
- SIEGAL, Mordecai (2006): *Just Got a Kitten. What Do I Do?* New York, Fireside. 159–168.
- SIMION, Eugen (1983): *Élmények kora, vallomások kora* [An Age of Experiences, an Age of Confessions]. Transl. Erzsébet Kántor. Cluj-Napoca: Dacia.
- SIPOS, József (1941): *A Szatmári Református egyházmegye 40 éves története* [The 40-Year History of the Satu Mare Reformed Diocese]. Budapest, Balázs István könyvnyomdája.
- SZÉNÁSI, Sándor (1989): *Megtaláltuk a Messiást! Református konfirmációi olvasókönyv* [We Have Found the Messiah! Reformed Confirmation Reading Book]. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
- TERÉNYI, Ede (2004): *Zene. Tegnap, ma, holnap* [Music. Yesterday, Today, Tomorrow]. Cluj-Napoca: Stúdió Kft.
- TRECSÉNYI-WALDPFEL, Imre (ed.) (1990): *Görög regék* [Greek Tales]. Bucharest, Kriterion. 314–315.
- URBÁNNÉ VARGA, Katalin (2001): A muzsikának oly nagy ereje vagyon... [Music Has Such Great Power...]. In: *Parlando*. 43, 4. 2–19.
- VIKÁR, György (1980): *Az ifjúkor válságai* [The crises of youth]. Budapest, Gondolat.
- VOGEL-SCIBILIA, Suzanne E. – MCNULTY, Kathryn Cohan – BAXTER, Beth – MILLER, Steve – DINE, Max – FRESE, Frederick J. (2009): The Recovery Process Utilizing Erikson's Stages of Human Development. In: *Community Mental Health Journal*. 45, 6. 405–414.

*SIBA Balázs*¹:

A barátságkaraván jelensége és jelentősége az életben

„Van ember, aki bajba juttatja felebarátait, de van olyan barát, aki ragaszkodóbb a testvérnél.” (Példabeszédek 18, 24)

„Valójában a barátok alkotják a közösségek bejárati kapuját.”²

Abstract. The Phenomenon of the Caravan of Friendship and Its Importance in Life

In this academic essay, I invite the reader to think about our human relationships, our friendships: who are the supporters and allies in our lives? How are friendships born and why do they fade away? What do we need to strengthen our friendships and to become people who are seen as supporters by others? The way we make friends throughout our lives depends on our personality, our gender, our age, and our socio-cultural environment. Our network of relationships needs to include family, friends, home, and work. Our network of friends may also change from time to time, for example, when we move to a new place or change jobs. As the distances between connections increase, so do the number of people with whom we can no longer have deeper relationships.

¹ Egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, Budapest, email: siba.balazs@kre.hu

² DUNBAR, Robin (2022): *Barátok – Hogyan értelmezzük legfontosabb kapcsolataink erejét?* Budapest, Typotex. 301.



In this paper, we look at the basic dynamics of relationships and how friendship patterns change with age. The paper concludes with a brief theological reflection on friendship.

Keywords: friendship, socio-cultural environment, network of relationships, dynamics of relationships

Bevezetés

Pár évvel ezelőtt egy barátommal szakmai kérdésekről beszélgetve jártuk Budapest utcáit, és egyszer csak kilyukadtunk a Hősök terén. A barátom megkért, hogy álljak a tér közepére, nézzem végig a hősök szobrait, és meséljem el, hogy vajon az én életemben kik azok a főbb támogatók, akikre mindig számíthatok? Továbbá, milyen az az „álomcsapat”, akikre szükségem lenne az életem következő szakaszában? Akkor mélyen elgondolkodtattak ezek a kérdések, és ebben az esszében arra hívom az olvasót, hogy gondoljuk végig emberi kapcsolatainkat, barátságainkat: Kik azok, akik támogatók és szövetségesek életünkben? Hogyan születnek barátságok, és miért múlhatnak el? Mi kell ahhoz, hogy barátságaink megerősödjenek, illetve, hogy mi magunk olyan emberekké váljunk, akikre támogatóként tekintenek mások?

Kapcsolatra teremtve

Életünk egyik alapvető dinamikája az egyénné válás (individuáció) és a részvétel (participáció) kettőssége. Mindkét rendeltetés (*drive*) egyszerre és együtt van jelen az életünkben, és fontos feladat, hogy egyensúlyt teremtsünk közöttük. Vágyunk egyfelől, hogy kibontakoztassuk a bennünk lévő adottságokat, növekedjünk, kiteljesítsük a létünket, kamatoztassuk a talentumainkat.³ Ugyanakkor arra is törekszünk, hogy részeltessünk másokat az életünkből, megosszuk önmagunkat, mások gazdagítására váljunk, és részesedjünk

³ NÉMETH Dávid (2009): A lelkigondozás időszerű kérdései, kihívásai és törekvései, In: *Emberrárs.* 2009/2. 103.

mások életéből: „A társas életet irányító motívumok közül a legfontosabb tehát a valahová tartozás: a vágyunk, hogy stabil, értelmes kapcsolatokat tartsunk fent másokkal.”⁴

Bár a barátkozás az emberi kapcsolatok egyik alapvető aspektusa, és a legtöbb ember vágyik a kapcsolatokra, ugyanakkor nem is olyan természetes, hogy vannak barátaink.

Az internet és a közösségi média adta lehetőségek világában azt gondolnánk, hogy az emberi kapcsolatok ápolásának több felülete van, mint az emberiség történetében bármikor, mégis a magányosak száma nem csökken világvizonylatban.⁵ A minőségi emberi kapcsolat hiánycikk sok embertársunk életében. A Gallup Global Emotions 2022 beszámolója szerint: „A világ egy csendes járvánnyal is küzd – a magányossággal. A Gallup szerint 330 millió felnőtt legalább két hétig nem beszélt egyetlen barátjával vagy családtagjával sem. Csak azért, mert néhány embernek vannak barátai, ez nem jelenti azt, hogy jó barátai vannak. A felnőttek egyötödének nincs egyetlen olyan embere sem, akinek a segítségére számíthatna.”⁶ Hazai viszonylatban is elgondolkodtató, hogy mintegy 1 millió honfitársunk él magányosan, és nem tudjuk, hogy hányan érzik magukat magányosnak családi, munkahelyi hálózatukban.⁷

Az egyik leghosszabb, 1938 óta folyamatosan futó Harvard-kutatás a boldog élet kapcsán egy döntő következtetésre jutott: „A jó kapcsolatok tesznek boldogabbá és egészségesebbé minket.”⁸ Ha ezt elméletben könnyű is belátni, a mindennapi életben ezt megvalósítani már korántsem olyan egyszerű feladat. Ahogy Dunbar fogalmaz: „Az emberi társas világ az eddig megfigyelt világegyetemben talán a legösszetettebb jelenség. [...] A világunkat lehetővé tévő társas készségek hihetetlenül kifinomultak, és e készségek mögött álló kognitív működések az evolúciós mérnöklés csodáját képezik. Ezzel együtt kézenfekvőnek tartjuk őket, és nem is gondolunk rájuk.”⁹

Sokféle elmélet látott már napvilágot azzal kapcsolatban, hogy miért is és hogyan barátkozunk. A filozófia (pl. Arisztotelész, Cicero, Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard),

⁴ ARONSON, Elliot – ARONSON, Joshua (2023): *A társas lény*. Budapest, HVG Könyvek. 52.

⁵ A társas intelligencia fejlődésére a telefonhasználat negatív hatással van. I. m. 194.

⁶ CLIFTON, Jon (2022a): *Gallup Global Emotions 2022*. Gallup Press, 2.; vö. CLIFTON, Jon (2022b): *Blind Spot – The Global Rise of Unhappiness and How Leaders Missed It*. Gallup Press.

⁷ The EU Loneliness Survey 2022. https://joint-research-centre.ec.europa.eu/scientific-activities-z/loneliness/loneliness-prevalence-eu_en (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 20.).

⁸ ARONSON – ARONSON (2023), 365.

⁹ DUNBAR (2022), 96.

teológia (pd. Augustinus, Aquinói Tamás), irodalom már évezredek óta, az utóbbi századokban pedig az etológia (pl. Konrad Lorenz), szociológia (pl. Emile Durkheim), pszichológia (pl. William James, George Herbert Mead, Kurt Lewin), újabban pedig a hálózattudomány, illetve a neurológia is próbálja leírni és megfejteni a barátságok titkát.¹⁰

A teljesség igénye nélkül felsorolok pár főbb pszichológiai megközelítést e témában:

- A homo sapiens eredendően társas faj. Az emberek azért alakítanak ki barátságokat, mert szükségük van a kapcsolatteremtésre és a szociális támogatásra. A társak jelenléte önmagában megerősítő, jutalmazó jellegű.
- A társas-kognitív elmélet szerint a barátság kialakulásának alapvető tényezője a hasonlóság, vagyis az azonosság érzése.¹¹ Ezen elmélet szerint a barátságok kialakulásának alapja az, hogy az emberek aktívan részt vesznek olyan kapcsolatokban, amelyek közel állnak a saját érdeklődési körükhöz.
- A szociáliscsere-elmélet szerint a barátság olyan társadalmi kapcsolat, amely az egyén számára előnyöket biztosít (pl. a társak jelenléte csökkentheti a stresszt), és ezeket az előnyöket a másik féllel való kölcsönös adományozás révén éri el. A barátságban az egyén azonosítja a másik fél adományait, és kölcsönösen ajándékoznak egymásnak.¹²
- A megfeleléselmélet szerint a barátságokat az alapozza meg, hogy az emberek keresik azokat a partnereket, akik az elképzeléseiknek és értékeiknek megfelelnek.¹³

Ahogy a fentiekből is kitűnik, a barátságnak sokféle arca van. Kultúrától, generációtól, talán személyiségtől is nagymértékben függ az, hogy kit is tekintünk barátoknak. Ami az egyik ember számára barátság lehet, azt más talán csak „jó ismerősnek” nevezné.

Ebben a definíciós kavalkádban, lehet-e olyan közös nevezőt találni, ami minden barátságot összefűz?

¹⁰ ALBERT Fruzsina (2022): *Emberi kapcsolatok – A személyes kapcsolathálózatok szociológiai szempontú elemzése*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 19 kk.

¹¹ FESTINGER, L. – SCHACHTER, S. – BACH, K. (1950): *Social Pressures in Informal Groups*. New York, Harper.

¹² Szociáliscsere-elmélet. lásd: HOMANS, George (1961): *Social Behavior – Its Elementary Forms*. New York, Harcourt Brace Jovanovich. 13.

¹³ NEWCOMB, Theodore (1979): Reciprocity of Interpersonal Attraction – A Nonconfirmation of a Plausible Hypothesis, In: *Social Psychology Quarterly*. 42, 4. 299–306.

C. S. Lewis művészi választ ad erre a kérdésre: „Nagy a társaság, de barátunk csak az az egy-két ember lesz, akikkel további közös vonásokat is találunk... *Te is így látod az igazságot?*, de legalábbis: *Téged is ez az igazság foglalkoztat?* Az lesz a barátunk, aki egyetért velünk, hogy egy bizonyos kérdés, melyet mások semmibe vesznek, igenis fontos, függetlenül attól, hogy a válaszban is egyetértünk-e.”¹⁴ A társas kapcsolódásban a hasonlóság egy nagyon fontos kapcsolódási felület. Ez az érintődés, rácsodálkozás valamire, ami összeköthet a másik emberrel, számos alakot ölthet: van, akivel a közös humor, van, akivel a közös sors, érdeklődés vagy az azonos nyelv, a származási hely, az azonos iskolai vagy munkahelyi élmények, közös hobbi, érdeklődési kör, esetleg a világszemlélet (pl. politika, vallás, értékrendszer), vagy akár a zenei ízlés is összeköthet bennünket egymással.¹⁵ Hogy kikkel barátkozunk, sok mindent elárul saját magunkról is, ugyanis sokféle részből tevődik össze, hogy kit milyen közel engedünk magunkhoz, és mennyi energiát fektetünk abba, hogy közel kerüljünk valakihez. Minden emberrel más mértékben és más összetevők szerint alakul az, hogy az adott élethelyzetben milyen távolságban vagyunk egymástól. Az összetevők között találjuk a szeretetet, bizalmat, megbecsülést, elkötelezettséget, őszinteséget és számos más értéket. Minden egyes kapcsolat különböző mértékben építkezik az intimitás építőelemeiből. Mindezekből az összetevőkből egyedi módon alakul az a kommunikációs csatorna, amin keresztül ápoljuk a kapcsolatot. Az intimitásnak lehetnek olyan részei, amelyekkel magunk sem vagyunk tisztában, mivel nem tudatosan vannak jelen kapcsolatainkban. Bármi lehet, ami azt az érzést kelti, hogy az életem egy részébe beengedhetem a másikat, azonosulhatok vele, mert megéri, hiszen egyenlők, „bennfentesek” vagyunk ebben a tekintetben. Barátról barátra más adja meg ezt a közösségi érzést. Albert Fruzsina és Dávid Beáta *Emberről barátjáról – A barátság szociológiája* című könyvükben egy levélrészletet idéznek:

„Pár éve öt barátomat leültettem egy asztalhoz egy kávéra. Ők előtte nem találkoztak egymással. Gondoltam, ha nekem barátom valaki, akkor jól kijön a többi barátommal is. Hát ez nem így történt. Öt ember – öt teljesen más individuum. Kívülről hirtelen rájuk néztem, és rájöttem, mindenkit másért kedvelek, csak számomra van bennük közös pont, életem más-más fázisaiban »szedtem fel« őket. Énem öt kivetülései. Mikor mondhatom valakire azt, hogy a »Barátom«? Mindenkire másért. Mind az ötükre másért. Máshogy barátok.”¹⁶

¹⁴ LEWIS, C. S. (1995): *A szeretet négy arca*. Budapest, Harmat. 73.

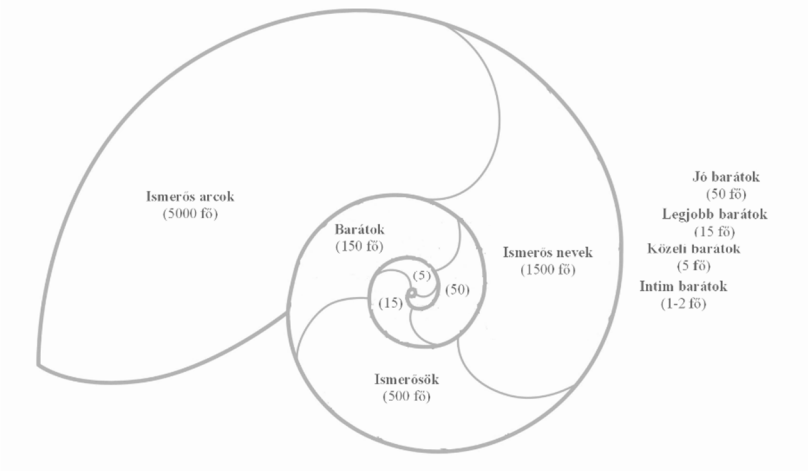
¹⁵ DUNBAR (2022), 170.

¹⁶ ALBERT Fruzsina – DÁVID Beáta (2007): *Emberről barátjáról – A barátság szociológiája*, Budapest, Századvég. 163.

Sokféle kapcsolódási felület lehetséges, de a kohézió érzése mindegyik barátságban ott van. Az „egyek vagyunk valamiben” konformitás élményének kapuján keresztül juthatunk a kohézió érzésének mezejére. Esélyt kapunk, hogy aztán ez a kezdeti kapcsolódás kiszélesedjen a közös átéléseken és elmélyüljön az érzelmi bevonódáson keresztül. Ismerősről ismerősrre, barátról baráttra más és más az a mélység és tartalom, amiből a barátságaink története szövődik.

A barátság körei

Össze vagyunk kötve életünkben másokkal, már születésünktől fogva, és sokféle módon tudunk kapcsolódni. Az egyszerű buszmegállóban állók tömegétől kezdve egy sűrű szövésű kapcsolatrendszerig nagyon sokféle közösségnek és csoportnak lehetünk részei. Valahol csak spontán módon kapcsolódunk, valahol viszont nagyon is definiáltak a szerepek és a csoport célja egyaránt. Sok-sok csoportnak lehetünk részei életünkben; eltérő mértékben ugyan, de egy picit mindegyik formál bennünket. A kölcsönhatás mértékétől függően alakulnak barátságaink körei.



1. ábra: „Kapcsolati nautilus”¹⁷

¹⁷ Saját szerkesztésű ábra, melyet egy nautilusz vázának formájába szerkesztettem, vizuálisan kifejezve a barátság köreinek változásait. Vö. DUNBAR (2022), 62.

Ezen az általam szerkesztett nautilusz-ábrán a barátság tekintetében belülről kifelé haladva a következő szinteket találjuk:

a. Intim barátok

Vannak, akik életünk „legbelsőbb szobájában”, a „belső szentélyben” kapnak helyet. Az intimitásnak ez a legmélyebb szintje. A legbelső körbe egy-két ember tartozhat: vagy a párunk vagy a legjobb barát. Személyenként eltér, hogy egy vagy két legbelsőbb barátunk van-e, de általában a nőknek inkább több van és a férfiaknak általában kevesebb.

b. Közeleli barátok

A következő szint nagyjából 5 személyt foglal magában, akik a belső kör tagjai – ha családuknak van, akkor többnyire a gyerekeink vannak ebben a körben.¹⁸ A legközelebb állókkal nagyon sokrétű és komplex módon kapcsolódunk egymáshoz (értékek, érzelmek, viselkedés, rítusok, közös történet stb.), és önértelmezésünkben ők a legmeghatározóbb személyek, leginkább velük kapcsolatban tudjuk értelmezni magunkat a világban: ilyen ember lehet akár a házastársunk, saját gyermekeink, de lehetnek a szüleink, nagyszüleink is. Ilyen mélységű kapcsolat nem sok lehet egyszerre az ember életében, mivel ez időt és érzelmi megnyílást igényel. A mindennapjaink során elég kevés ember az, akivel az érzéseinkről beszélünk. Az emberi kommunikáció egyik legmélyebb rétege a nagyon mély empátia, amikor a másik terhét és örömét magunkra vesszük, és tudunk sírni a síróval és igazán örülni az örülővel.

c. Legjobb barátok

A következő kör a szimpatizánsok vagy támogatók köre, amely további 8-10 embert jelent. A belső körökben lévőkkel együtt nagyjából ez 15 ember. Ez a kör nyújtja azt a támogatói háttérrel, akikre az adott életrészekben leginkább támaszkodhatunk.

d. Jó barátok

Ez a következő kör az eddigi körökkel együtt nagyjából 50 embert jelent, akik még mindig a közeli barátok körét alkotják.

¹⁸ Dunbar (2022), 42.

e. Barátok

Egyénenként eltér, hogy nagyjából a tágabb ismeretségi kör mekkora – kinek száz, kinek kétszázötven ember, de átlagosan mintegy százötven ember az, akik a jó ismerősök körét alkotják. Ezek azok az emberek, akiket számon tartunk, illetve akik számon tartanak bennünket oly módon, hogy ismerjük történetüket és tudjuk, hogy jelenleg mi van velük, és többé-kevésbé odafigyelünk egymásra. A támogatói kör nagyjából fele családtag, a másik fele pedig a barátaink közül valók. A százötven fő nagyjából egy törzs mértének felel meg. Egyes kutatók szerint a törzsi szerveződés a mai napig meghatározza az emberi társadalom kohézióját.¹⁹ Akár kimondatlanul, a felszín alatt a törzsi hovatartozás mozgatórugói határozzák meg közösségi életünkben való forgolódásunkat. Ki kivel tarja magát egy csoporthoz tartozónak, kikben bízunk, kikkel hajlandó rugalmasan együttműködni, az körülbelül egy „törzsnyi” ember.²⁰

f. Ismerősök

Közel félezer ember lehet az, akik fent vannak a személyes világunkról kialakított mentális térképünkön. A 150 főn kívül már nem jut idő és energia sokkal több emberre, de egy-két fontos dolgot még több száz emberről tudhatunk. Innentől már a gyenge kapcsolataink világa kezdődik.²¹

g. Ismerős nevek

További ezer ember, akiről tudjuk a kapcsolódás szintjét és eredetét, de hétköznapijainkban ők már közvetlen módon nem gyakorolnak hatást szubjektív világunkra.

h. Ismerős arcok

Több ezren lehetnek, akiknek az arca ismerős számunkra, de nem biztos, hogy meg tudnánk mondani a nevüket. Kapcsolati hálónk személyenként eltérhet, találunk benne erősebb kapcsolatokat és gyenge kapcsolatokat egyaránt, családi kapcsolatokat és baráti kapcsolatokat. Mind az erős, mind a gyenge kapcsolatok fontosak az emberi élet

¹⁹ ARONSON – ARONSON (2023), 51.

²⁰ MAFFESOLI, Michel (1996): *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London, SAGE. 139.

²¹ CSERMELY Péter (2004): *A rejtett hálózatok ereje*. Vince Kiadó. 80.

szempontjából.²² Nemcsak azok az emberek hatnak ránk, akikkel közvetlenül barátságot ápolunk, hanem azok is, akik a mi ismerőseink ismerősei. A szociális hálózat, aminek részei vagyunk, alakít minket, és mi is formáljuk a hálózatot.

A kapcsolódási távolságok növekedésével az emberek száma is nő, akikkel mélyebb kapcsolatot már nem tudunk ápolni. Ennek egyik fő oka, hogy a kapcsolatok ápolása idő- és energiaigényes feladat, ahogy Aronson írja: „Az igazi barátok olyan emberek, akikkel szeretnél időt tölteni, ha van esélyed rá, és erőfeszítéseket is tennél erre.”²³

Egy amerikai felnőttek között végzett kutatás, amely a résztvevők barátságainak időbeli fejlődését elemezte, arra a következtetésre jutott, hogy körülbelül 200 óra szükséges ahhoz, hogy egy „legjobb barátság” kialakuljon. Azt is megállapította, hogy egy ismerősből kezdetben 50 óra interakcióra volt szükség ahhoz, hogy valaki „alkalmi barát” legyen, és 90 órára ahhoz, hogy ez rendszeres „barátsággá” váljon.²⁴

Dunbar szerint a kapcsolataink ápolásához átlagban napi 3,5 óra szükséges. A kapcsolat ápolására szánt idő jó részét a belső körrel való interakcióra kellene fordítanunk: „Teljes társas időnk körülbelül 40 százalékát legbelsőbb körben lévő 5 személlyel töltjük, további 20 százalékát a következő szint kiegészítő 10 személyével, vagyis teljes társas erőfeszítéseink 60 százalékát 15 személyre fordítjuk. A további százharmincöt személyre a maradék idővel kell gazdálkodnunk.”²⁵

Ahogy távolabbi kapcsolatainkról gondoskodunk, úgy a rendszeresség kritériuma is rugalmasá válik. Amíg a legbelső körrel naponta kapcsolódunk valamilyen formában, addig a távolabb lévőkkel a ritkább együttlétek is elegendők ahhoz, hogy kapcsolatainkat egyensúlyban tartsuk. Például, ha egy rokonnal nem is beszélek minden nap, ha ez a személy a támogatói kör olyan tagja, akkor lehet, hogy nem napi egy-két percet szánok erre a kapcsolatra, hanem egy héten egyszer szánok hosszabb időt egy telefonbeszélgetésre vagy személyes találkozásra.

²² ALBERT Fruzsina (2022): *Emberi kapcsolatok – A személyes kapcsolathálózatok szociológiai szempontú elemzése*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó.

²³ DUNBAR (2022), 26.

²⁴ HALL, Jeffrey A. (2018): How Many Hours Does It Take to Make a Friend? In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 36, 4. 2018. <https://doi.org/10.1177/0265407518761225> (utolsó megtekintés. 2023. augusztus 4.).

²⁵ DUNBAR (2022), 73.

Testvérek és/vagy barátok

A kapcsolati hálózatunkban szükségünk van családi, baráti, lakóhelyi és munkahelyi kapcsolatokra egyaránt.²⁶ Leginkább azoknak stabil a támogatói háttere, akik a családi mellett a baráti kapcsolati minőségre egyaránt támaszkodhatnak.²⁷ Természetesen a családi kapcsolatok és a baráti kapcsolatok között vannak minőségi különbségek. Egy szemléletes példa erre: „A távoli családi kapcsolatok csak egy figyelmeztetést igényelnek, hogy aktivizálódjanak, a barátságok azonban gyorsan elhalnak, ha bizonyos ideig nem kötődik hozzájuk megfelelő mennyiségű találkozó.”²⁸

Az alábbiakban egy táblázatba foglalom össze pár szempont alapján a főbb különbségeket.

1. táblázat: Család és baráti kapcsolatok összehasonlítása²⁹

Szempont	Családi kapcsolatok	Baráti kapcsolatok
Kötelék típusa	Vér szerinti	Önként vállalt
Kötődés	Biológiai és jogi szálak Hierarchikus ³⁰	Közösség, szimpátia
Választás szabadsága	Korlátozott, nem választható	Szabadon választott, bármikor átalakulhat
Mélység és időtartam	Általában életre szóló, szoros kötődés	Idővel alakulnak, változhatnak
Konfliktuskezelés	Gyakran összetettebb és bonyolultabb Megbocsátóbbak ³¹	Gyakran könnyebb, kevésbé érzelmi
Közös tevékenységek	Családi események, ünnepek, mindennapi élet	Szabadidős tevékenységek, közös hobbik

²⁶ „A barát terminus nem egy kategoriális viszonyt jelöl (például testvér, szomszéd, munkatárs), hanem inkább egy kapcsolati minőséget” – ALBERT (2022), 20.

²⁷ ALBERT – DÁVID (2007), 119.

²⁸ DUNBAR (2022), 41.

²⁹ Saját szerkesztés.

³⁰ ALBERT (2022), 112.

³¹ DUNBAR (2022), 251.

Szempont	Családi kapcsolatok	Baráti kapcsolatok
Rugalmasság	Változó, de hagyományos szerepek Vész helyzetben összefogás ³²	Rugalmasabb, kisebb elvárások
Támogatás	Családi kötelezettség, elsődleges	Önkéntes támogatás

A barátság fontos jele a kölcsönösség és az önkéntesség: „Nem vagyok köteles senkivel sem barátkozni, és a világon senki sem köteles énvelem barátkozni.”³³ A barátság és a vérségi kötelék természetesen nem zárja ki egymást, ugyanakkor nem magától értetődő, hogy minden rokonunkat barátunk is tartssuk: „A barátság legfőképp egy kapcsolat minőségére utal, azaz rokoni kapcsolataink is lehetnek egyben barátiak.”³⁴ Az esetek 20-25 százalékában előfordulhat az a szerencsés egybeesés, hogy a rokonság és a kölcsönös szimpátián alapuló barátság megvalósul.³⁵

Barátból ellenség

A barátságnak árnyoldala is létezik, hiszen ez a kapcsolat el is romolhat. Aronson szellemesen írja le a kapcsolatok negatív fokozatait: „A ki kit szeret ősi kérdés. Az első barlangban élő amatőr szociálpszichológus feltehetően elgondolkodott azon, mit kellene csinálnia, hogy a szomszédos barlangban élő fickó jobban kedvelje, vagy legalább kevésbé utálja őt annyira vagy legalábbis, hogy ne csapja agyon.”³⁶ Kapcsolatainkban az ellenségeinkkel is számolnunk kell, hiszen személyes kapcsolati hálónk nemcsak családi, baráti kötelékekből áll, hanem lehetnek az életünk meghatározó szereplői azok is, akiket nem kedvelünk, de vérségi, munkahelyi, vagy más közösségi kötelék von minket egybe. Míg a barátságok kölcsönös bizalom, tiszteleten és támogatáson alapulnak, addig az ellenséget az ellenségeskedés, a bizalmatlanság és az együttműködés hiánya jellemzi. Hiszen az élet

³² Uo.

³³ LEWIS, C. S. (1995): *A szeretet négy arca*. Budapest, Harmat. 78.

³⁴ ALBERT – DÁVID (2007), 232.

³⁵ ALBERT (2022), 23.

³⁶ ARONSON – ARONSON (2023), 364.

hozhat olyan fordulatokat, amikor egy kapcsolat előjele megváltozik: „A szövetségünk, akit az egyik évben még nagyszerűnek tartunk, a következőben már ellenséggé, versenytárrsá válhat, vagy fordítva.”³⁷

Számos kapcsolati „banánhéj” létezik, amin elcsúszhatnak emberi kapcsolataink. Például hajlamosak vagyunk a saját csoportunkhoz tartozókat kedvezőbbnek tekinteni, mint a más csoportokhoz tartozókat. Ezt az előítéletet gyakran a pozitív önkép fenntartásának vágya vezérli, és arra vezethet, hogy a saját csoportunkhoz tartozókat barátságosnak és megbízhatónak, míg a más csoportokhoz tartozókat ellenségesnek vagy megbízhatatlannak tekintjük. Ha a kapcsolat során kedvezőtlenül hasonlítjuk magunkat valakihez, akkor az az illetővel szembeni neheztelés és ellenségeskedés érzéséhez vezethet, s így a harag, az irigység és a féltékenység befolyásolhatja a velük kapcsolatos észleléseinket és attitűdjeinket. Ha például úgy ítéljük meg, hogy valaki sérteget vagy lekicsinyel minket, valószínűleg haraggal és nehezteléssel válaszolunk, ami ellenségkép kialakulásához vezethet. A kezdeti sértettség pedig könnyen kapcsolati konfliktussá terebélyesedhet, amikor legalább az egyik fél úgy érzi, hogy az ő növekedésének az akadálya éppen a másik ember vagy csoport.³⁸

John Gottman neves kapcsolatkutató pszichológus a „négy lovas”³⁹ bibliai kifejezést használta, hogy négy viselkedési mintázatot jellemezzon, amelyek gyakran negatív hatással vannak a (pár)kapcsolatokra, és hozzájárulhatnak azok megromlásához.⁴⁰

Ezek a következők:

1. *Ellenséges kritika*: Ez a viselkedés azt jelenti, hogy egy partner kritizálja vagy hibáztatja a másikat olyan módon, amely megalázó vagy sértő lehet. Például állandóan azonosítja a másikat hibáit vagy hiányosságait anélkül, hogy konstruktív módon beszélne róluk.

³⁷ I. m. 51.

³⁸ SCHMIDT, Thomas (2009): *Konfliktuskezelési tréninggyakorlatok – Komplette forgatókönyvek tréningvezetőknek*. Miskolc, Z-Press. 57.

³⁹ A „négy lovas” kifejezést a Jelenések könyvében találhatjuk.

⁴⁰ GOTTMAN, John – NAN, Silver (1994): *Why Marriages Succeed or Fail – What You Can Learn from the Breakthrough Research to Make Your Marriage Last*. New York, Simon & Schuster. 68.

2. *Védekezés:* Ebben az esetben az egyik partner azonnal védekezik, amikor a másik kritizál vagy problémát vet fel. Ahelyett, hogy a problémára koncentrálnának, és konstruktív választ adnának rá, a védekezés során a kapcsolat tovább mérgesedhet.

3. *Megvetés:* Az érzések és igények figyelmen kívül hagyása hosszú távon elidegenítő hatású lehet a kapcsolatban. Ez nemcsak azt jelenti, hogy valaki nem mutat kellő figyelmet vagy érdeklődést a másik iránt, hanem több annál: „A legpusztítóbb jel, amikor az egyik partner ocsmány szavakkal gúnyolja ki a másikat, undorral beszél vele, vagy leszólja, megalázó kifejezésekkel vagy nonverbális gesztusokkal kommunikál a másikkal.”⁴¹

4. *Visszavonulás:* Ez arra utal, amikor egy pár nem hajlandó vagy nem képes nyíltan és konstruktívan kommunikálni a problémákról vagy az érzésekről. Ehelyett kerülnek a nehéz beszélgetéseket, ami hozzájárulhat a feszültségek felhalmozódásához.

A kapcsolati konfliktusok a kezdeti talán megmagyarázhatatlan rossz érzéstől kezdve egészen destruktív viselkedéssé fajulhatnak. Velünk szemben kimondva vagy a hátunk mögött egy elhangzott szó vagy cselekedet életre hívhat egy konfliktust, amelyben megjelenik kapcsolati térben két ellenfél. Bár kapcsolati konfliktusaink jó részét sikerül már a kezdeti fázisban megoldani, vannak olyan konfliktusok, amelyek tovább mélyülnek. Ez esetben a fél elkezd érveket és támogatókat gyűjteni maga köré. Ebben a fázisban, ha nem sikerül megállítani az ellenségeskedést, akkor a kapcsolat megromlása olyan mértékűvé nőhet, hogy már csak külső segítséggel lehet azt mediálni. Hiszen, ha a felek beásták magukat saját lövészárkaikba, és csak üzengetnek mások által egymásnak, akkor már csak a másiktól elvárt bocsánatkérés vagy egy külső közvetítő tud segíteni. Ha ez nem történik meg, akkor eljuthat a konfliktus a destruktív fázisba, ahol már az érzévek nem számítanak, hanem az érzések veszik át az irányítást. A düh, a sértettség, a destruktív jogosultság kapcsolati háborúba csaphat át. Kapcsolati konfliktusaink életciklusát tekintve hosszú távon kihűlhetnek, és az erős érzések megkophatnak, amikor a felek még emlékeznek, hogy miért is vesztek össze, de érzelmileg már nem vonódnak be annyira az ellenségeskedésbe. A másik út viszont az, amikor az eredeti konfliktusra egy másik, újabb konfliktus rakódik, és folytatjuk már megkezdett destruktív játszmáinkat.

⁴¹ ARONSON – ARONSON (2023), 407.

Szimpátia és empátia

A hasonló ember kedvelése nagyon erős tényező a baráti kapcsolatainkban: „Kutatások szerint a homofília tekintetében a nem és az életkor is fontos tényező. A felnőttek társas hálózatát tekintve nagyjából 70%-ban azonos neműek alkotják, a nőknek elsősorban női, a férfiaknak pedig elsősorban férfi barátai vannak.”⁴²

Többféle magyarázat született arra, hogy miért lehet valaki ösztönösen szimpatikus számunkra, amiért szívesen kapcsolódunk egyik vagy másik emberhez.⁴³ A már tárgyalt aspektusokon kívül fontos lehet a jó külső, az attitűdhasonlóság vagy éppen az egymást kiegészítő szükségleteink, vagy hogyha a társunkban olyan embert ismertünk meg, aki kompetens azon a területen, ami számunkra is fontos, vagy más pozitív személyes jellemzőket találunk a másikban, amit értékelünk.⁴⁴ Illetve fontos lehet az önfeltárás is, ami persze sérülékennyé is tehet egy kapcsolatot, hogyha nem jól történik az önfeltárás, de az, amikor valaki megoszt magából valamit, érzéseit, gondolatait, amivel ő küzd és dolgozik, az általában megadja az esélyét annak, hogy közelebb kerüljenek egymáshoz a csoport résztvevői.⁴⁵

Van-e esélyünk olyan emberekhez is jól kapcsolódni, akik első látásra nem tűnnek szimpatikusnak? Nagy baj lenne, ha csak az előítéleteink irányítanák kapcsolatainkat. A szimpátia ösztönösen alakul, viszont lehet azért tenni, hogy az empátiát megtanuljuk.⁴⁶ Az empátia egy olyan képesség, aminek a segítségével bele tudja élni az egyik ember a másik lelki állapotába saját magát, mintegy megérezve, megértve azokat a szándékokat, ráérezve azokra az érzésekre, amiket a másik érezhet, és megértve azokat a törekvéseket, ami a másikban jelen vannak.

⁴² DUNBAR (2022), 229.

⁴³ BUDA Béla (2003): Empátia, a beleélés lélektana, In: Fodor László – Göndör András – Vörösne Keszler Erzsébet – Nemenyiné Gyimesi Ilona (szerk.): *A kommunikáció alapjai* (szemelvénygyűjtemény). Budapest, BGF. 163–202. 175.

⁴⁴ ALBERT (2022), 22.

⁴⁵ GRIFFIN, Em (2003): *Együtt-lét – Mitől jó egy kapcsolat?* Budapest, Harmat. 116–118.

⁴⁶ ARONSON – ARONSON (2023), 296.

Az empátiának vannak szintjei:⁴⁷

- *Kognitív empátia*: Ez a szint a gondolkodáson és megértésen alapul. Az egyik alap, hogy egyáltalán megértsem azt, hogy a másik máshogy gondolkodik, máshogy látja a valóságot, mint én. Továbbá, hogyha beszélgetek a másikkal, és ő megoszthatja az ő intencióit, érzéseit, akkor tudom ellenőrizni, hogy amit én gondoltam, azt vajon a másik hogy gondolja, az valóban úgy van-e.
- *Érzelmi empátia*: Ez a szint már magában foglalja az érzéseket is. Mélyebb szint, hogyha a másik ember érzelmi viszonyulásait próbálom megfigyelni és behelyezkedni abba az érzésvilágba, ami a másiké. Ezen a szinten az egyén képes a testi érzéseket is megérteni és átélni másoknál, például fájdalmat vagy kellemetlenséget. Hogyha megértem azt az utat, ahonnan és ahová tart a másik, akkor tudok leginkább jelen lenni számára, valóban sírni a síróval, örülni az örülővel.
- *A segítség iránti vágy és proszociális viselkedés*: Még mélyebb lehet az empátiánk egy másik emberrel kapcsolatban, hogyha megértem az ő dilemmáit, az ellentmondásokat és feszültségeket, amik benne lehetnek, és elismerem azt, hogy ezek valós kételyek, küzdelmek, és kész vagyok segíteni.

A barátságkaraván

Baráti hálózatunkban időről időre nagyobb mennyiségű személycserék is előfordulhatnak, például egy új helyre költözéssel vagy munkahelyváltás következtében.⁴⁸ Egyes kutatások szerint az egyetem elkezdésével a fiatalok barátainak mintegy 40 százaléka kicserélődik relatív rövid idő alatt.⁴⁹ A közelség mértéke folyamatosan változhat emberi

⁴⁷ FUCHS, Thomas (2017): Levels of Empathy – Primary, Extended, and Reiterated Empathy, In: Lux, V. – Weigel, S. (szerk.): *Empathy: Epistemic Problems and Cultural-Historical Perspectives of a Cross-disciplinary Concept*. Palgrave Macmillan/Springer Nature, 27–47.
https://doi.org/10.1057/978-1-137-51299-4_2.

⁴⁸ ALBERT – DÁVID (2007), 108.

⁴⁹ DUNBAR (2022), 84.

kapcsolatainkban, de a távolodás általában fájdalommal, veszteségélménnyel jár.⁵⁰ Számos jó ismerősünkkel való kapcsolatunk halványul el, és reménység szerint újabb baráti hálózat alakul ki. Kapcsolati hálózatunk változásának dinamikáját írja le a „barátságkaraván” metaforája.⁵¹ Ahogy egy zarándoklaton, úgy a karavánúton is az útítársaság egy időre laza szövetséggé alakul át, hogy egy szakaszon támogassák, segítsék vagy csak elkísérjék egymást a közös utazásban résztvevők.

Személyiségüinktől, nemünktől, életkorunktól és szociokulturális közegünktől is függ, hogy hogyan barátkozunk életünk folyamán.⁵² Nagy vonalakban elmondható, hogy míg a lányok a barátság ápolásában a személyes beszélgetést preferálják, addig a fiúk esetében az együtt cselekvés vagy egymás heccelése erősebb hangsúlyt kap.⁵³ Amíg a nemünk viszonylag állandó vonást ad barátkozási rutinjainknak, addig az életkor előrehaladtával barátkozási szokásaink jelentős változásokon mehetnek keresztül.

A kisgyerekek barátságai általában spontánok és jellemzően a közös érdeklődés, játékok és tevékenységek alapján alakulnak ki. A kisgyerekek könnyen találhatnak barátokat a játszótéren vagy az óvodában, akikkel együtt tudnak játszani, akár csak egy rövid játék erejéig.

A tinédzserok és fiatal felnőttek barátságai már komplexebbé válnak. A társasági körök és a baráti csoportok is fontos szerepet kapnak ebben a korban, és fontos szerephez jut az érdeklődési kör, az értékrendek hasonlósága, a kölcsönösség (reciprocitás), illetve az együtt átélt élmények és a hasonló problémák megoldása erősíthetik a kapcsolatokat. Az egész emberi életciklus szempontjából ez az az időszak, amikor a barátságok mennyisége is számít. Arra, hogy a fiataloknak több barátjuk van, az is magyarázat lehet, hogy sokan tágabban értelmezik a barátságot, és az időseknél nyitottabbak sokféle kapcsolat létesítésére.⁵⁴ Az egyetemistakori barátságok között aránylag gyakrabban találunk életre szóló köteleket, amelyek nem feltétlenül a folyamatos támogatással vannak jelen, hanem életünk egy-egy fontos pillanatában nyújthatnak támogatást.⁵⁵

⁵⁰ FELDMÁR András (2007): *Közelség–távolság, Az intimitás határai*. Előadás. Soteria Alapítvány, Gödör Klub. október 9. <https://www.youtube.com/watch?v=g74qiDmk-Qw> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 20.).

⁵¹ ALBERT (2022), 24.

⁵² A cigányság baráti hálózata többszöröse a magyar átlagnak. Lásd: ALBERT – DÁVID (2007), 164.

⁵³ ALBERT – DÁVID (2007), 116.

⁵⁴ DUNBAR (2022), 34.

⁵⁵ ALBERT – DÁVID (2007), 154.

Az életkor előrehaladtával a barátság színei is tovább változhatnak. Amíg a fiataloknál az egyik legfontosabb a barátságban a közös szórakozás, az élményekben való osztozás, addig az idősebbek számára fontosabbá válik az, hogy kire lehet számítani.⁵⁶ A felnőttkorban a barátságok általában stabilabbá válnak, és hosszabb ideig tarthatnak. Az emberek ebben az életszakaszban már több tapasztalattal rendelkeznek a kapcsolatok terén, és jobban megértik a barátság fontosságát. Az érzelmi támogatás és a bizalom az egyik legfontosabb szempont a felnőttek közötti barátságokban. Az emberek keresik azokat a barátokat, akikre számíthatnak nehéz időkben, és akik meghallgatják őket.

A hasonlóság kedvelése (homofília) minden életkorban fontos, és a felnőttkori baráti kapcsolatokra ez egyre nagyobb mértékben jellemző. Az idők közötti barátságokban gyakran a bajtársi kötődés és az együtt átélt emlékek játszanak főszerepet. Az idők számára kevésbé a közös tevékenységek és érdeklődési körök, hanem inkább az empátia, a megértés és az érzelmi támogatás lesz az alapja az új barátságoknak. Időskorban természetes módon (elhalálózás) fogynak barátaink, és újakat szerezni a többségnek már nincs ereje és motivációja.⁵⁷ A barátok száma csökken, de jelentőségük viszont megnő, hiszen az elmagányosodás veszélyének leginkább ez a korosztály van kitéve.

Ajándék és feladat egyben

Nem jó ez embernek egyedül lenni, és Isten szándéka szerint a legintimebb kapcsolatok mellett még számos más útítársunk is lehet az életben, akikkel életünk különböző területein hosszabb vagy rövidebb ideig társakká lehetünk egymásnak.

Jézus életének egy fontos eseményén, az utolsó vacsora alkalmával a hozzá legközelebb állóknak tanítást adott a barátságról. Megmosta a tanítványai lábát, és ezután olvashatjuk János evangéliumából a következő szakaszt:

⁵⁶ Érdekes megfigyelés, hogy a barátokra való támaszkodás mint lehetőség sokkal fontosabb annál, mint amit a való életben ebből a hitelből beváltunk. Albert Fruzsina és Dávid Beáta kutatásai szerint ideális barát esetén az emberek mintegy fele fontosnak tartja, hogy számíthasson barátaira a bajban, de mindössze 4-5% az, aki valóban segítséget kér. ALBERT – DÁVID (2007), 101.

⁵⁷ DUNBAR (2022), 36.

„Az az én parancsolatom, hogy úgy szeressétek egymást, ahogyan én szerettelek titeket. Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mint ha valaki életét adja barátaiért. Ti barátaim vagytok, ha azt teszitek, amit én parancsolok nektek. Többé nem mondalak titeket szolgálknak, mert a szolga nem tudja, mit tesz az ura. Titeket azonban barátaimnak mondalak, mert mindazt, amit hallottam az én Atyámtól, tudtul adtam nektek. Nem ti választottatok ki engem, hanem én választottalak ki titeket, és arra rendelvelek, hogy elmenjetekek és gyümölcsöt teremjetekek, és gyümölcsötök megmaradjon, hogy bármit kértekek az Atyától az én nevében, megadja nektek. Ezeket azért parancsolom nektek, hogy szeressétekek egymást.” (Jn 15, 12–17)

Jézus ebben a szakaszban tanít minket, hogy ő milyen módon kapcsolódik a tanítványaihoz, és nekik hogyan kell kapcsolódnunk egymáshoz. Mind a két viszonyban a barátság szót használja. Ahogy Bunt fogalmaz: „Jézus segíteni akar a tanítványoknak, hogy megértsék, milyen is valójában a legnagyobb szeretet, és ehhez nem a házassághoz vagy a szexhez, hanem a barátsághoz fordul. Jézus számára a barátság a mély szeretetkapcsolatot jelenti.”⁵⁸ Ahogy az igaz szeretetnek, úgy a barátságnek is ára van. Jézus annyira szerette a követőit, hogy életét adta értünk, és példát mutatott arra, hogyan lehet nagylelkű módon szeretni és áldozatot hozni a barátságért.

Ha nem is tudunk oly mértékben szeretni és áldozatot hozni, mint ahogy azt Jézus tette értünk, mégis a barátság ennek a felebaráti szeretetnek a kisiskolája mindannyiuk számára.⁵⁹ Van, ami ebből ajándék, és van, ami tanulható.

Barátságunkat bár nem lehet kikényszeríteni, ugyanakkor baráti kapcsolataink nemcsak természetes módon alakulnak és változnak. Mindannyian vágyunk olyan kapcsolatokra, melyeknek mélysége van, és valóban számítanak, és hogyha megvalósult életünkben az az ajándék, hogy vannak emberek, akik csak úgy önmagunkért kedvelnek, akkor érdemes a barátság kertjét ápolnunk és a barátság ösvényeit rendszeresen taposnunk. Minden barátság alapja a pozitív hozzáállás a másik emberhez, de ezek a kapcsolatok csak

⁵⁸ BUNT, Andrew (2023): Jesus on Friendship, In: *Living Out*. 2022.10.25.

<https://www.livingout.org/resources/articles/113/jesus-on-friendship> (utolsó megtekintés dátuma 2023. szeptember 20.).

⁵⁹ ELLITHORPE, Anne-Marie (2022): *Towards a Practical Theology of Friendship*. Wiley-Blackwell. 216.

akkor épülnek tovább, ha időt szánunk rájuk és megjelenik egyfajta rendszeresség a kapcsolat ápolásában. Fontos még az önfeltárás, hogy önmagunkat merjük hibáinkkal és sikereinkkel együtt felvállalni, és azok lenni, akik vagyunk, legalább azok számára, akik valóban látnak bennünket.⁶⁰ Még annak árán is, ha barátaink alkalomadtán esetleg őszintén szembesítenek saját gyengeségeinkkel.

Felhasznált irodalom:

- ALBERT Fruzsina (2022): *Emberi kapcsolatok – A személyes kapcsolathálózatok szociológiai szempontú elemzése*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó.
- ALBERT Fruzsina – DÁVID Beáta (2007): *Embert barátjáról – A barátság szociológiája*. Budapest: Századvég.
- ARONSON, Elliot – ARONSON, Joshua (2023): *A társas lény*. Budapest, HVG Könyvek.
- BUDA Béla (2003): Empátia, a beleélés lélektana, In: Fodor László – Göndör András – Vörösné Keszler Erzsébet – Nemenyiné Gyimesi Ilona (szerk.): *A kommunikáció alapjai* (szemelvénygyűjtemény). Budapest, BGF. 163–202.
- BUNT, Andrew (2022): Jesus on Friendship, In: *Living Out*. 2022.10.25. forrás: <https://www.livingout.org/resources/articles/113/jesus-on-friendship>.
- CLIFTON, Jon (2022a): *Gallup Global Emotions 2022*. Gallup Press.
- (2022b): *Blind Spot – The Global Rise of Unhappiness and How Leaders Missed It*. Gallup Press.
- CSEPELI György (2014): *Szociálpszichológia mindenkiben*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- CSERMELY Péter (2004): *A rejtett hálózatok ereje*. Vince Kiadó.
- DUNBAR, Robin (2022): *Barátok – Hogyan értelmezzük legfontosabb kapcsolataink erejét?* Budapest: Typotex.
- ELLITHORPE, Anne-Marie (2022): *Towards a Practical Theology of Friendship*. Wiley-Blackwell.
- FELDMÁR András (2007): *Közelség–távolság, Az intimitás határai*. Előadás. Soteria Alapítvány, Gödör Klub, 2007. október 9. letölthető: <https://www.youtube.com/watch?v=g74qiDmk-Qw> (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 20.).
- FESTINGER, L. – SCHACHTER, S. – BACH, K. (1950): *Social Pressures in Informal Groups*. New York: Harper.

⁶⁰ NELSON, Shasta (2016): *Frientimacy: How to Deepen Friendships for Lifelong Health*. Berkely, SEAL Press. 98.

- FUCHS, Thomas (2017): Levels of Empathy – Primary, Extended, and Reiterated Empathy, In: Lux, V. – Weigel, S. (szerk.): *Empathy: Epistemic Problems and Cultural-Historical Perspectives of a Cross-disciplinary Concept*. Palgrave Macmillan/Springer Nature, 27–47. https://doi.org/10.1057/978-1-137-51299-4_2.
- GOTTMAN, John – NAN, Silver (1994): *Why Marriages Succeed or Fail – What You Can Learn from the Breakthrough Research to Make Your Marriage Last*. New York: Simon & Schuster.
- GRIFFIN, Em (2003): *Együtt-lét – Mitől jó egy kapcsolat?* Budapest, Harmat.
- HALL, Jeffrey A. (2018): How Many Hours Does It Take to Make a Friend? In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 36. 4.
- HOMANS, George (1961): *Social Behavior – Its Elementary Forms*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- LEWIS, C. S. (1995): *A szeretet négy arca*. Budapest, Harmat.
- MAFFESOLI, Michel (1996): *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London, SAGE.
- NELSON, Shasta (2016): *Frientimacy: How to Deepen Friendships for Lifelong Health*. Berkely, SEAL Press.
- NÉMETH Dávid (2009): A lelkigondozás időszerű kérdései, kihívásai és törekvései, In: *Embertárs*. 2009/2. 103–110.
- NEWCOMB, Theodore (1979): *Reciprocity of interpersonal attraction – A nonconfirmation of a plausible hypothesis*, In: *Social Psychology Quarterly*. 42. 4. 299–306.
- SCHMIDT, Thomas (2009): *Konfliktuskezelési tréninggyakorlatok – Komplettr forgatókönyvek tréningvezetőknek*. Miskolc: Z-Press.

*SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla*¹:

Mi van a megtérésen túl?

I. rész: A lelki formálódás teológiai alapjai²

Abstract. What is beyond conversion? Part I.

The theological foundations of spiritual formation

Both the soullessness of our times, the spiritual overheating, and the unfolding pragmatism in the field of spiritual life call for practical theology to reflect on the field of spiritual formation. In our Church, in our congregations, evangelization, the call to conversion, is still at the heart of the matter. Little is said about what is or what should be after conversion? In this paper, we will reflect theologically on the subject of spiritual formation. We will examine the *ordo salutis* discussed in classical dogmatics, and within it the interpretations of justification, conversion, and regeneration. Finally, we will explore the theme of sanctification, what is the responsibility of man in the process of spiritual formation according to the Reformed theological approach.

Keywords: spiritual formation, *ordo salutis*, justification, conversion, regeneration, sanctification

¹ Református lelképásztor, egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszék; e-mail: szabone.laszlo.lilla@kre.hu.

² A téma gyakorlati teológiai kifejtése a következő lapszámban olvasható.



Bevezetés

Érdekes ambivalencia tapasztalható egyházunkban a személyes spiritualitást illetően. Egyik oldalon a szekuláris társadalmi tendenciák, a hatékonyságra törekvő, technokrata, materialista életszemlélet öntudatlanul hat a hívő ember életvezetésére is. A másik oldalon korunk önmaga megvalósításán munkálkodó autonóm embere keresztyénként a lelkiesség területén is egyfajta felépítményre, tudatosságra, megmunkáltságra, teljességre vágyik. Az utóbbit erősíti, hogy a korszellem spirituális fűtöttségében, felfokozott transzcendenciakeresésben³ a keresztyénségen belül is egyre nagyobb az érdeklődés az átélést segítő, Isten-élményt ígérő spirituális gyakorlatok és lehetőségek irányába.

Összességében mindhárom jelenség ugyanarra az útra hív. Mind korunk lelketlensége, mind spirituális túlfűtöttsége, mind a lelki élet területén bontakozó pragmatikusság arra szólítja fel a gyakorlati teológiát, hogy reflektáljon a hitbeli növekedés, lelki formálódás – mai, egyre elterjedtebb, egymás szinonimájaként is használt kifejezésekkel élve –, a keresztyén spiritualitás, a lelkiesség területére.⁴ A feladat újszerű. Egyházunkban, gyülekezeteinkben a

³ NÉMETH Dávid (2012): *Pasztorálanropológia I.* Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó. 142–145.

⁴ Az angol szakirodalom szabályszerűen a *spiritual* kifejezést használja. A *Spiritualitás és misszió az egyházban* elnevezésű műhelyhez kapcsolódó kollégákkal (SIBA Balázs – SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla (2020): Zászlóshajó és horgony – a „Spiritualitás és misszió az egyházban” szakirányú továbbképzés és a „Tanítványként a világban” tanfolyam bemutatása, In: *Sárospataki füzetek*. 24. 148–149.) újra és újra kifejezzük tanácsalanságunkat, hogy nem nagyon találjuk a megfelelő szót egyházunkban erre a fontos területre. A kegyesség kifejezés megterhelt a kiüresedett kegyeskedés értelmében. A lelkiességnek eredetileg jóval szűkebb jelentésköre van, a katolikus egyházban az egyes szerzetesrendek hit- és közösségi megélését jelenti. A spiritualitás kifejezés az ezoterikus áthallások miatt okoz időnként fennakadást, bár ennek a kifejezésnek van a leginkább levédhető konnotációja a keresztyén, ökumenikus szóhasználaton belül. Nem véletlenül hívjuk spirituálisnak a teológusok lelki életútjának kísérőjét. Ugyanígy problematikusak a hitbeli növekedés és lelki formálódás kifejezések is. A növekedés lépcsőzetességet, meghatározott fokozatosságot és irányt sugall, aminek az igénye sem bibliai, sem teológiai alapon nem támasztható alá. Isten az, aki megigazít, és Ő az, aki megszentel. A Szentlélek által növekedünk és teremjük a Lélek gyümölcseit, ami ugyancsak nem a mi igyekezetünk, és nem egy elénk állított pályán halad. A lelki formálódás kifejezés pedig nem eléggé egyértelmű, hiszen a magyar nyelv nem tesz különbséget a pszichikus és pneumatikus

személyes hitélet viszonylatában máig az evangelizáció, a megtérésre hívás áll a középpontban. A hitmélyítő alkalmak is leginkább az önátadást szorgalmazznak. Arról kevésbé beszélünk, hogy mindez mit is jelent a megtérés után? Ebben a tanulmányban teológiai reflexió tárgyává tesszük a lelki formálódás, hitbeli növekedés témáját.

Idegen tájakon: misztika, spiritualitás, lelkiség?

Amikor a spiritualitás, a lelkiség területén mozgunk, mindenképp számolnunk kell azzal, hogy egyházunkban már a kifejezéseket is alapvető idegenkedés övezi. Öntudatlanul is felsejlenek a háttérben a hitünktől idegen, teológiájukban megkérdőjelezhető misztikus hagyományok, lelkiségi irányzatok, spirituális útkeresések.⁵

Howard L. Rice *Reformed Spirituality* c. könyvében bátran szembenéz és nyíltan elemzi azokat a dinamikákat, amelyek meghatározóak egyházunkban a személyes spiritualitás témáját illetően. Míg a kálvinista és zwingliánus tanok mentén szerveződött, református felekezetekben is egyre nagyobb az érdeklődés az iránt, hogy hogyan nyithatjuk meg magunkat Isten jelenlétére, ezekben az egyházakban van egy mélyen meghúzódo ellenállás a spiritualitás irányába. Az Írást és az ige hirdetést középpontba állító közösségek a hitben való növekedést, az Istennek való engedelmisséget a megismerés, az intellektuális közeledés és az értelmünk csiszolása útján látják, ami kiegészül a társadalmi szükséglet szenvedők szolgálatával. Ezekben az egyházakban az intellektuálisok aggódnak az értelemvesztett érzések miatt, az érző emberek viszont egyre keserűbbek az intellektuális szárazság miatt. A legnagyobb tévedése közben mindkét megközelítésnek, ha egyedül a saját útját tekinti üdvözítőnek, így elvágja a lehetőségét az Isten-keresés és Isten-kapcsolat jóval tágasabb és egymást gazdagító útjainak.⁶

dimenziók között. A hitéletben a lelki formálódást az utóbbira értjük, ami természetszerűleg foglalja magába a pszichikus dimenziókat is. Erről még a későbbiekben részletesebben is beszélünk.

⁵ Ennek egyik példája kollégám, Németh Dávid általam is nagyra méltatott, alapos, bevezető tanulmányának a mindvégig megfigyelhető polemikus, apologetikus jellege: NÉMETH DÁVID (2021): A biblikus – avagy protestáns – spiritualitás jellemzői, In: Siba Balázs – Szabóné László Lilla – Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*. Budapest, Kálvin Kiadó. 11–52.

⁶ RICE, Howard L. (1991): *Reformed Spirituality. An Introduction for Believers*. Louisville (Kentucky), Westminster John Knox Press. 8–10., 28.

Rice felhívja a figyelmet, hogy a legtöbb református keresztyén nincs tudatában, hogy egy élő keresztyén tradíció részeként mind történelme, mind hitmegélése megannyi ponton összeshívódik a keresztyén világegyház megannyi felekezetével és lelkiségével. Ráadásul a református egyházaknak van egy sajátos, egészséges spirituális hagyománya, ami egyrészt képviselhető, megélhető és megosztható más keresztyénekkal, másrészt, mivel a történelem folyamatában együtt képződött más egyháztestekkel, azok gyakorlata közösségekbe is von ezekkel a testvérekkel.⁷ Kálvin igeolvasó metódusa nagyon közel áll a Benedek-rendi meditatív Lectio Divinához. Az Úrral való időzést, a személyes csendességet emberi feltételként hangsúlyozza Isten megszentelő munkájában, ahogyan az imádságban az ember bűne megbocsáttatik, élete megújul. Kálvin minden írásának elsődleges célja, hogy segítsen a híveknek unióban élni Krisztussal. Ebben elengedhetetlennek tartotta mind a személyes Isten-kapcsolatot, mind a gyülekezeti beágyazottságot, mind egy érettebb hitben járó eligazítást.⁸

Ugyancsak Rice egy elterjedt református tévedésnek tartja,⁹ hogy a megtérés egyoldalú hangsúlyozásával elfedjük annak a belátását, hogy Isten folyamatosan munkálkodni szeretne az életünkben és életünkön. Így a megtérés a beérkezetttség érzését sugallja ahelyett, hogy a folyamat elejének tekintenénk. A spiritualitás Isten jelenlétét elkötelezett tudatossággal állítja a mindennapok középpontjába. „A spiritualitás lényegében az a mintázat, amely alapján Isten valóságos jelenlétét megtapasztalva magunkban és körülöttünk, arra válaszolva formáljuk életünket.”¹⁰ Az ilyen spiritualitás nem krediteket gyűjt egyfajta vallásos cselekedetek sorával, sem a személyes belső megélések különlegességét és enthüziasztikus felfokozottságát vágyja, hanem Isten-központú spiritualitás, mely mélyen református, hiszen Isten dicsőségére szeretné élni az élet minden szegmensét. Mind a személyes belső megélésekben, mind a világban való forgolódásban azt keresi, hogyan lehetne minden Isten nagyobb dicsőségére.

⁷ I. m. 10.

⁸ KÁLVIN János (2014): *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*. II. kötet. Budapest, Kálvin Kiadó. 23–78.

⁹ RICE (1991), 30–31.

¹⁰ “Spirituality is the pattern by which we shape our lives in response to our experience of God as a very real presence in and around us” (i. m. 45.).

Az üdvösség rendje

Ahhoz, hogy helyén kezeljük a fentiek mentén tárgyalt lelki formálódás témáját, fontos megvizsgálnunk mind az ige, mind református hitvallásaink, dogmatikánk mentén, hol helyezkedik el az ember felelőssége a hitbeli növekedés területén.

A klasszikus dogmatikák a szótériológia (Isten üdvözítő munkája) alatt, az üdvrenden belül beszélnek a lelki formálódás kérdésköréről. A különböző teológiai megközelítések, felekezeti értelmezések ugyanúgy Isten elhívó, megigazító, újjászüelő akarata, a hit, a megtérés, és a megszentelődés jelenségeiben látják az ember megújulását, lelki növekedését, abban viszont megannyi különbséget találunk, hogy a fentieket ki hogyan értelmezi, magyarázza, és milyen összefüggésbe állítja egymással. Vagyis az egyes felekezeti és kegyességi különbségeket abban találjuk, hogy az *ordo salutis* (üdvösség rendje) és az *applicatio salutis* (az üdvösség alkalmazása) hogyan megy végbe.¹¹ Megfigyelhető, hogy míg korábban nagyon határozott, így minden más értelmezéstől elhatárolódó megközelítéseket találunk, addig a legújabb szaktudományos munkák rámutatnak, hogy sokkal óvatosabban kell bánnunk az időbeli sorrendiséggel, az előfeltételek felállításával, ugyanis bibliai igékből közvetlenül nem bontható ki rögzített üdvrend. Sőt, még azt sem mondhatjuk, hogy az egyes lépések (elhívás, megigazítás, újjászüelés, megtérés, megszentelődés) ok-okozati összefüggésben lennének egymással.¹²

A Bibliában sem találunk az ember lelki megújulására és növekedésére nézve egy olyan egységes menetrendet, amelyre a hívőnek szükséges lenne ráállnia, megvalósítania, vagy akár Isten kegyelméből menetrendszerűen megtörténne vele. Ehelyett azt látjuk, hogy ezen a területen a Szentírás kevésbé eligazító kíván lenni, sokkal inkább erőteljesen doxológikus.

Sem a Róm 8,29–30-ban található „aranylánc”-ban (amely az üdvrendi gondolat alapigéje), sem a további, a témához kapcsolódó igeszakaszokban (1Kor 1,30; 1Kor 6,11)

¹¹ Részletesen ld. SEBESTYÉN Jenő (1994): *Református dogmatika*. III. kötet. Budapest – Gödöllő, Iránytű Kiadó. 1–66.; VAN DEN BRINK, Gijsbert – VAN DER KOOI, Cornelis (2022): *Keresztényen dogmatika*. Kolozsvár, Exit Kiadó. 705–776.

¹² VAN DEN BRINK – VAN DER KOOI (2022), 707–708.

nem találjuk Isten üdvözítő lépéseinek a rendszerezését, vagy az emberi átélésre nézve az üdvözülés útleírását. Ezek az igék sokkal inkább Isten dicsőítését állítják a középpontba, és ezáltal arra mutatnak rá, hogy a megváltás, újjászületés, megszentelés, hitbeli növekedés, lelki formálódás elsődleges alanya a Szentháromság Isten. Az Ő munkája (1Kor 1,30) az Úr Jézus Krisztus nevében, a mi Istenünk Lelke által (1Kor 6,11).

Megszentelődés: hitben növekedni

Természetesen az észszerűség alapján valamiféle sorrend feltételezhető. Pedagógiai, lelki kísérői vonatkozásban az egyes történetek megkülönböztethetők és bizonyos sorrendbe állíthatók: „A Krisztusban megjelent világosság a Lélek prizmáján megtörik és sugarakra bomlik.”¹³ Ugyanígy a fenti hangsúlyok közt az emberi felelősség is elhelyezhető, de úgy, mint Istennek az emberért végzett cselekedetei során az emberi oldalon szükséges engedelmesség, ráhagyatkozás, Isten felé nyitott befogadó jelenlét. „Az üdvösség alkalmazása valóban valami egyéb, mint az üdvösség megszerzése.”¹⁴

Az ember személyes „üdvörténetének” szubjektuma. Nem csupán végbemej rajta Isten üdvözítő akarata, nem pusztán tárgya, hanem alanya a törtéetésnek. De ez nem mond ellent annak, hogy Isten hatalmában van mindez, az Ő kegyelméből történik. „Van objektív üdvösség (*salus objectiva*), amely rajtam kívül tétetett el a számomra, és szubjektív üdvösség (*salus subjectiva*), amikor ez az objektív üdvösség Isten kegyelméből már az én legszemélyesebb birtokom is egyúttal.”¹⁵ Ez a megigazításban történik, ahogyan Isten Krisztus igazságát nekünk tulajdonítja. A református teológiában a páli igék alapján ráadásul ez egy nekünk tulajdonított (forenzikus) és nem egy belénk hatoló (analitikus) igazság (Róm 4,3–8; Fil 3,9; 2Kor 5,21; HK 60), ami az újjászületésben lesz az ember valóságává. Tillich így ír róla: „Az »Újjászületés« a dolgok egyetemes állapota. Ez a dolgok új állapota, az új világmorszak, melyet Krisztus hozott el; az egyén »belép« ebbe az állapotba, s ily módon ő maga részesedik benne, és e részesedés által születik újjá. Az Új Lét objektív valósága megelőzi a szubjektív részesedést.”¹⁶

¹³ I. m. 709.

¹⁴ Van Rulert idézi van Den Brink és Van Der Kooi, 709.

¹⁵ SEBESTYÉN (1994), III.: 1.

¹⁶ TILlich (2000), 365.

Korunk embere számára ami zavarba ejtő és nehezen befogadható, hogy ebben a folyamatban a református álláspont szerint egészen Isten a cselekvő: „Kizárólag Isten végzi, ingyen kegyelemből és csak Isten munkája nyomán végezhet valamit ezen a téren is az ember, Isten kegyelmi erejével és az ő eszközöképpen.”¹⁷ Az önmegvalósításra behuzalozott 21. századi ember számára a keresztyén hitben a legnagyobb kihívás, hogy elhiggye, hogy Isten kegyelme, az arra való ráhagyatkozás, abban való részesedés lehet teljesebb, jobb, egyedibb, értékesebb, mint amit magunk elképzelünk, vagy amit képesek vagyunk megvalósítani. Így a lelki élet területén is a legfontosabb kérdés, hogy mi szeretnénk megformálni az Istennel járt utunkat, földi létünk spirituális dimenzióját, vagy engedjük, hogy részesüljünk abban a lelki formálódásban, ami Isten kegyelméből történhet velünk?

Most, hogy kellőképpen körbejártuk az elsődleges viszonyt – a lelki formálódás Isten értünk és bennünk történő kegyelmes tettei, Jézus Krisztus megváltó munkája nyomán a Szentlélek által áll elő –, feltehetjük a tanulmány eredeti kérdését, hogy ebben a folyamatban mi az, ami a megtérés után történik?¹⁸ Ha a megigazolást (igaznak nyilvánítást Krisztusban) a transzcendens dimenzióknak, a megtérést (a bűnbánatban felismerem, hogy szükségem van Isten megigazítására, és hogy az életemet ebből az akaratból eredeztethessem) ugyanazon történet immanens dimenziójának látom, akkor ezeket az egybeeső pontszerű eseményeket tekinthetjük a kiindulópontjának annak a folyamatnak, amelyben az üdvösség megvalósul a hívók egyéni életében. Ezt a különböző hagyományok különféle kifejezésekkel illették. A római katolikus teológiában a *iustificatiót* használták erre is egyfajta gyűjtőfogalomként, ami alatt a teljes, folyamatjellegű életmegújítást látták. A keleti hagyományban *theosiszról* (megistenülés), a lutheránusok *renovatióról*, a methodisták *perfectiőről*, a reformátusok pedig *sanctificatióról* beszélnek.¹⁹

Érdekesmód Kálvin a *regeneratio*, vagyis újjászületés kifejezést választotta. Ezzel amellet érvel, hogy az újjászületés egy folyamatos hatás a mindennapok konkrét eseményeiben, amiben az embernek is van szerepe. „Isten fiai az újjászületés által szabadulnak meg a szolgaságból, de nem úgy, hogy teljes szabadságra jutva testük többé már

¹⁷ SEBESTYÉN (1994), 2.

¹⁸ A megigazolás, megtérés témában részletesebben ld. VAN DEN BRINK – VAN DER KOOI (2022), 713–742.; SEBESTYÉN (1994), III.: 11–57.; TILlich, Paul (2000): *Rendszeres teológia*. Budapest. 365–367.

¹⁹ VAN DEN BRINK – VAN DER KOOI (2022), 742–743.

nem okoz nekik semmiféle gondot, hanem úgy, hogy szüntelen okuk marad a harcra, s ebben kell gyakorolniuk magukat, sőt nemcsak ebben, hanem abban is, hogy még jobban megtanulják erőtlenségüket.”²⁰ A szubjektív részesedés a megigazulásunkban egy hosszú távú belemerülés, hogy egyre inkább átmossa, átjárja, átalakítsa életemet az isteni élet, vagyis egyre inkább kiábrázolódjon rajtam a krisztusi lét.

A régiek *passiva conversiónak* nevezték a pontszerű eseményt, míg *activa conversiónak* annak naponkénti beteljesedését a naponkénti állandó megtérés, megújulás és megszentelődés formájában.²¹ Ugyanakkor érthető, hogy később a református dogmatikában a megszentelődés terjedt el, az újjászületés pedig ennek egyfajta megelőző eseményévé vált, ami a megigazulásban, megtérésben van elrejtve.²²

„Az Újjászületés a tényleges újraegyesülés, a Megigazulás ennek az újraegyesülésnek a paradox valósága. Mindkettő azt írja le, hogy Isten elfogadja az elfogadhatatlant. A Megszentelődés abban különbözik e kettőtől, hogy folyamatként jelenik meg. Olyan folyamatként, amelynek az előző a kettő eredője. (...) A Megszentelődés az a folyamat, amelyben az Új Lét ereje átalakítja a személyiséget és a közösséget – az egyházon belül és azon kívül egyaránt.” – foglalja össze Tillich.

Misztikus egyesülés: részesedni Krisztusban

De mi az, ami által a nekünk tulajdonított igazság (*passiva conversio*) végül életünket átjáró, átalakító erővé lesz (*activa conversio*)? Ha nem megigazulunk (múlttá lesz a bűnös életünk és az újjászületésben egészen újak leszünk), hanem csak Krisztus igazsága nekünk beszámíttatik (forenzikus), akkor hogyan fog átformálódni az életünk? A reformátori

²⁰ KÁLVIN (2014), I.: 454–455.

²¹ SEBESTYÉN (1994), III.: 19.

²² Nem tudunk részletesen kitérni rá, de érdemes látni, hogy az újjászületés pontszerű értelmezése viszont létrehozott egy olyan aggodalmaskodást a hitéletben, ami újra és újra elbizonytalanítja a hívőket, hogy velük egyáltalán megtörtént-e ez az esemény, vagy még előttük van, és tenniük kellene még érte valamit (pl. újabb megtérés, mélyebb megtérés, bemelegítés stb.), vagy sem. Az újjászületés átélésének élményszerű hangsúlyozása (ami mind református, mind metodista talajon megtörtént) egy sor kritikai kérdést vet fel. Részletesen ld. VAN DEN BRINK – VAN DER KOOI (2022), 744–745.; SEBESTYÉN (1994), III.: 18–19.

teológiában a Krisztussal való misztikus egységben látjuk ennek megvalósulását. Van den Brink és van der Kooi a participáció és koinónia kifejezéseket ajánlja ennek megragadására. Kálvin teológiájában mindkét kifejezést megtaláljuk. A legújabb Kálvin-kutatások kimutatták, hogy Kálvinnál erősen meghatározó a Krisztusban való részesedés (participáció) és a Krisztussal való misztikus egyesülés (*unio mystica cum Christo*) témája.²³

A koinónia kifejezés azért szerencsés, mert az Újszövetségben az Istennel való közösségre nézve nem egyfajta üzleti részesedést találunk, hanem Lélek általi közösséget, Krisztussal testvérséget, Isten-gyermekséget. Az ige tanúsága szerint mindenben részesedünk, ami Krisztusé (Róm 8,14–17). Másrészt ez a közösség nem ontológiai egybeolvadás. A hívőket a Lélek hozza kapcsolatba Istennel, és Ő tesz bennünket az isteni természet, vagyis Isten életének a részeseivé.²⁴ Fontos, hogy itt a participáció pneumatológiai és nem ontológiai kategória.

A fentiekből fakadó átalakulásról beszélhetünk megszentelődésként is, de van den Brink és van der Kooi itt is egy újabb, az angolszász lelkiségi irodalomban is gyakran használt kifejezést javasol, ami a transzformáció²⁵ (2Kor 5,17; Jn 5,25). A megszentelődés sajnos megannyi negatív konnotációt is magában hordoz, mint a szenteskedés, moralizálás, önjobbítás. Pedig a Krisztusnak való önátadásunkban nyerjük el igazi önzonosságunkat (Mt 11,28).²⁶ Ez az átalakulás az emberi szívben történik, az élet minden területét meghatározó központban (Péld 4,23; 23,26a).

De ha mindez Isten kegyelméből történik, van-e mindebben az embernek felelőssége? Ezen a ponton próbáltatik meg mindaz, amit a fentiekben leírtunk. Hiszen

²³ VAN DEN BRINK – VAN DER KOOI (2022), 745–749.

²⁴ A korai egyházban Irenaeus és Alexandriai Kírilloos dolgozik az Újszövetség ezen részein, a reformációban pedig pont Kálvin tematizálja újra, ami egyúttal rokonságot mutat a 3. századi Gregorius Palamast megelőző keleti theosziszértelmezéssel, ami nem megistenülést jelentett eredeti alakjában, hanem isteni „energiákban”, kisugárzó dicsőségében és ezzel együtt Isten életében való részesedést (VAN DEN BRINK – VAN DER KOOI (2022), 748.).

²⁵ Az angolszász szakirodalomban: *spiritual transformation*. Vö. BUCKLEY, Suzanne M. (2005): *Sacred Is the Call: Formation and Transformation in Spiritual Direction Programs*. Crossroad Publishing Company; MULHOLLAND JR., M. Robert (2016): *Invitation to a Journey. A Road Map for Spiritual Formation*. Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press; CHANDLER, Diane J. (2014): *Christian Spiritual Formation. An Integrated Approach for Personal and Relational Wholeness*. Downers Grove, (Illinois), IVP Academic.

²⁶ VAN DEN BRINK – VAN DER KOOI (2022), 750–751.

Isten élete nem rajtunk kívül, hanem bennünk, így mindenképpen velünk és általunk történik meg. De hogyan nem keveredünk vissza az egyéni cselekedetek szerint felépített szentség, a saját üdvösségünket, értékességünket erőből létrehozó igyekezethez? Egyrészt azért, hogy szigorúan elhatárolódunk attól, hogy erkölcsi fogalmakkal beszéljünk a Lélek általi transzformációról. Másrészt mindvégig Isten kegyelmébe elrejtett, szerelmes, misztikus kapcsolatban értelmezzük az emberi oldalt.

Ebben a kálvini háládatosság és az augusztini állhatatosság kifejezések segítenek.²⁷ Mert nem vehetjük félvállról a hívő Krisztusban történő átalakulásának a felelősségét. A Biblia is beszél az óember–újember folyamatos küzdelméről, ahogyan újabb és újabb intéseket fogalmaz meg a hívők felé. Illetve megtaláljuk mindazokat az igéket is, amelyek kifejezik annak az új valóságnak a növekedését bennünk, aminek Krisztus a forrása, de a mi engedelmisségünkben tud csak megtörténni: gyümölcstermés (Jn 15,1–16; Gal 5,19–21), növekedés (2Kor 10,15; Kol 1,10; 2Pét 3,18; Ef 2,21; 4,15–16; 1Kor 3,6–7; Ef 2,21; 4,15), érettség (1Kor 2,6; Fil 3,15; Kol 4,12; Ef 4,12–13; Zsid 5,14), megszentelődés (Zsid 10,29; Jn 17,17.19; Róm 15,16; 1Kor 1,2; 6,11; 1Thessz 5,23), szentség (3Móz 19,2; 1Kor 5,9–10; 1Pét 1,16; 2,11; Kol 2,20–23; 3,5–11; 1Kor 3,16), szeretet (5Móz 6,5; Mt 22,34–40; 13,1–3; 14,1–25; 2Kor 5,14; Kol 3,12–17; 1Pt 4,8–10; 1Jn 3,16–18; 1Jn 4,7; 1Pt 1,22; Ef 5,2).

A kérdés mindig az, hogy az ezekben megjelenő törvény, az igében megszólaló intés, bátorítás, felszólítás az emberi, izzadságszagú erőlködéshez visz minket vissza vagy a Szentlélek által Jézus Krisztus misztikus közösségével megajándékozó mindvégig hűséges Istenhez, akiben újra és újra rátalálhatok életem megújulásának, gyógyulásának, formálódásának a forrására.

Összegzés

A fentiekben azt a kérdést tettük fel, hogy amikor a lelki formálódás területén járunk protestánsként, és keressük a hitben való növekedés útjait, nem sodródunk-e idegen, gyanús tájakra, mint az egyházunkban sokszor félelemmel kezelt misztika, lelkiség, spiritualitás. A fentiekben láthattuk, hogy legkevésbé sem idegen jelenségek mindezek, hanem reformátori teológiánk szíve, hogy azt a megváltó munkát, amit értünk és rajtunk

²⁷ Bővebben: i. m. 760–764.

Jézus Krisztusban a Mennyei Atya elvégzett, azt mennyiben vesszük komolyan, váltjuk aprópénzre azáltal, hogy engedünk ennek a mennyei hatalomnak, ráhagyatkozunk, és hálából újra és újra őáltala futunk neki a mindennapoknak, hogy a Krisztussal való misztikus közösségben a Lélek átalakító, formáló ereje gyümölcsöt teremjen bennünk és általunk. Ez a spiritualitás, a lelkiség területe.

Felhasznált irodalom:

- BUCKLEY, Suzanne M. (2005): *Sacred Is the Call: Formation and Transformation in Spiritual Direction Programs*. Crossroad Publishing Company.
- CHANDLER, Diane J. (2014): *Christian Spiritual Formation. An Integrated Approach for Personal and Relational Wholeness*. Downers Grove (Illinois), IVP Academic.
- KÁLVIN János (2014): *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*. II. kötet. Budapest, Kálvin Kiadó.
- MULHOLLAND Jr., M. Robert (2016): *Invitation to a Journey. A Road Map for Spiritual Formation*. Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press.
- NÉMETH Dávid (2012): *Pasztorálanropológia I*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.
- (2021): A biblikus – avagy protestáns – spiritualitás jellemzői, In: Siba Balázs – Szabóné László Lilla – Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*. Budapest, Kálvin Kiadó. 11–52.
- RICE, Howard L. (1991): *Reformed Spirituality. An Introduction for Believers*. Louisville (Kentucky), Westminster John Knox Press.
- SEBESTYÉN Jenő (1994): *Református dogmatika*. Budapest – Gödöllő, Iránytű Kiadó.
- SIBA Balázs – SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla (2020): Zászlóshajó és horgony – a „Spiritualitás és misszió az egyházban” szakirányú továbbképzés és a „Tanítványként a világban” tanfolyam bemutatása, In: *Sárospataki füzetek*. 24. 148–149.
- TILlich, Paul (2000): *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó.
- VAN DEN BRINK, Gijbert – VAN DER KOOI, Cornelis (2022): *Keresztyén Dogmatika*. Kolozsvár, Exit Kiadó.

Előszó a Pasztorálpszichológiai Szakkonferencia anyagához

A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző és Zeneművészeti Karán az Alkalmazott Teológia Mesteri képzés során valláspedagógusok, lelkészek, segítő foglalkozású szakemberek nyernek bevezetést egy kétéves program keretében a pasztorálpszichológia alapjaiba. A 2004–2005-ös tanévben beindított és azóta folyamatosan működő mesterképzést elvégző diákok száma ebben az évben meghaladta a kétszázat. A végzetek körében gyakran kifejezett igény fogalmazódott meg: létrehozni egy szakmai fórumot, ahol az érdeklődő és hasonló szakterületen munkálkodó szakemberek találkozhatnak, tapasztalatot cserélhetnek, szakismeretüket felfrissíthetik.

A Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar erre az igényre válaszolva szervezte meg a nemzetközi *Pasztorálpszichológiai Szakkonferenciát 2023. május 12–13* között.

Az interdiszciplináris jellegű konferencia szervezői fontos feladatnak tekintették a különféle társadalomtudományok, a pedagógiai, az embergyógyászati és teológiai doméniumok képviselőit párbeszédre hívni és ösztönözni. A konferencia másik célja szakmai kapcsolatot létesíteni szaktekintélyekkel, irányzatok képviselőivel magyar és idegen nyelvtérületen. A Kárpát-medencében a segítő szakmákban dolgozó keresztyén szakembereknek ma nagy kihívása, hogy próbáljanak meg nem a különbözőségekre tekinteni, hanem arra, ami összeköti őket.

A konferencia négy *plenáris előadást* kínált neves hazai és magyarországi előadók tolmácsolásában, *kerekasztal beszélgetéseket* a meghívott előadókkal, valamint *párhuzamos workshopokat és kiselőadásokat*.

Az alábbiakban a bevezető előadások közül háromnak és a kiselőadások közül négynek a kibővített, írott anyagát közöljük.

Épületes olvasást kívánnak a szervezők:

Gorbai Gabriella, Kovács Szabolcs és Püsök Sarolta.



*NÉMETH Dávid*¹:

Lelkigondozás és pasztorálpszichológia – átfedések és különbségek

Abstract. Pastoral Care and Pastoral Psychology – Overlaps and Differences

Pastoral psychology suffers from a chronic identity crisis. It wants to be a theological science while at the same time meeting the criteria for the scientific practice of psychology. Is there a way to maintain this dual identity? Only if we assume that beliefs play an enormous role in understanding and modifying human experience and behaviour. Beliefs are assumptions about the meaning of reality. They have both psychological and theological aspects. Pastoral psychology examines how psychological explanations can be linked to the insights of the Christian faith in understanding and modifying the processes of interpreting reality. For pastoral care, it develops approaches and offers methods for helping people from the perspective of the Christian faith to evaluate themselves realistically, to shape their social relationships positively, and to relate constructively to events that affect their lives.

Keywords: pastoral psychology, pastoral care, psychological needs, faith, beliefs, creditions, cognitive therapy, belief analysis

¹ Professzor emeritus, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara; e-mail: drdavidnemeth@gmail.com.



Ha nagyon rövidre fogott választ kellene adni a címben felvetett kérdésre, akkor azt mondhatnám, hogy a lelkigondozás úgy viszonylik a pasztorálpszichológiához, mint a prédikáció a homiletikához vagy a katechézis a katechetikához. A lelkigondozás az egyház egyik konkrét tevékenységi területét jelöli, míg a pasztorálpszichológián az ezt a tevékenységet megalapozó gyakorlati teológiai diszciplínát értjük. Ez az egyszerűsítés persze jelentősen leszűkíti a pasztorálpszichológia illetékességi területét. Ma ugyanis a pasztorálpszichológia már nem csupán a lelkigondozás alaptudományaként értelmezi önmagát, hanem – amint Heribert Wahl programszerűen megfogalmazta – az egész gyakorlati teológia alapdimenziójának tekinthető.² Kompetenciás területét az elmúlt fél évszázadban fokozatosan tágította. A kezdeti évtizedekben a lelkigondozói munka szakszerűbbé és hatékonyabbá tételét szolgálta, majd egyre inkább átvette a korábbi lelkigondozástanok szerepét azzal a különbséggel, hogy a teológiai kiindulási pontokat lélektaniakkal cserélte fel. Lelkigondozói tevékenységre alkalmazott pszichológiaként funkcionált, pontosabban egy alkalmazott pszichológia (a klinikai pszichológia, szorosabb értelemben a pszichoterápia) alkalmazott pszichológiájává lett. Ebből a kétlépcsős alkalmazotti státusból az egyházi tevékenységek további területeire való kiterjesztése emelte ki. A pasztorálpszichológia részévé vált az egyház szervezeti és vezetési kérdéseinek pszichológiai vetülete, oktató-nevelő munkájának pszichológiája, az istentisztelet liturgikus-rituális tartalmainak lélektani összetevői, továbbá az igehirdetés, valamint a diakóniai tevékenységek pszichológiai feltételei és hatásmechanizmusai. Feladatának azt tekintette, hogy az egyházi kommunikáció lélektani vonatkozásait a pasztorációs tevékenység legkülönbözőbb területein feltárja, gyógyító-segítő mozzanatait – összhangban az evangéliummal – tudatosítsa és erősítse, ill. a hatékony gyakorlat számára eljárási módokat dolgozzon ki és kínáljon fel, a hátráltató tényezők kiküszöbölésében pedig segítségül legyen. Manapság egy további hatáskörbővítésnek lehetünk tanúi: a pasztorálpszichológia a társadalomban zajló valamennyi vallási kommunikációs folyamat pszichológiája kíván lenni. Itt egy másik alkalmazott pszichológiai ággal, a valláspszichológiával törekszik fúzióra. Korábban a társadalmi méretű pszichoterápiás boom,

² WAHL, Heribert (1990): Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie, In: Uő. (szerk.): *Handbuch der Patoralpsychologie*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet. 41–61. Ezt a szemléletet képviseli Klessmann kézikönyve is. KLESSMANN, Michael (2004): *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.

most az ugyanilyen jellegű vallási boom készzeti azonosulásra a világi tudományosság és feladatmeghatározások irányában. Az ilyen azonosulások általában vagy identitásválságból erednek, vagy ahhoz vezetnek. Így van ez a pasztorálpszichológia esetében is. Úgy tűnik, hogy az alkalmazott pszichológiaként való önértelmezés, akár a pszichoterápiának a lelkigondozásba való beemelése módján, akár valláslélektanként való öndefinícióval, csak ideiglenesen nyújthat némi stabilitást. Hamar kiderül, hogy mind a pszichológia, mind a teológia idegenként tekint erre a tudományra. A teológia hiányolja megállapításainak biblikus megalapozását, valamint gyakorlati célkitűzéseinek teológiai reflektáltságát. A pszichológia pedig a kutatómunkájából hiányolja a pszichológiai módszertani kompetenciákat és az empirikus tudományok műveléséhez szükséges világnézeti semlegességet. A „határjárás” így a közvetítő funkció ellátása helyett jobbára a hontalanság tüneteit produkálja. Vizsgáljuk meg az alábbiakban ezt a problémát a pasztorálpszichológia és a lelkigondozás viszonylatában!

A pasztorálpszichológia identitáskeresése

A pasztorálpszichológia krónikus identitáskrizistól szenved. Úgy kíván teológiai tudomány lenni, hogy közben a pszichológia tudományos művelésére vonatkozó kritériumoknak is meg akar felelni. Lehetséges-e huzamosabb ideig a két tudomány határterületén tartózkodni? Van-e mód egyfajta kettős identitás fenntartására? Van, de csak abban az esetben, ha feltételezzük, hogy az emberi átélések és viselkedési módok megértésében és módosításában a lélektani lehetőségek mellett hatalmas jelentősége van a hiteknek és hiedelmeknek. Azaz, ha a lélektani folyamatok és a hitfolyamatok szoros kölcsönkapcsolatából indulunk ki az életproblémákkal való megküzdés során. Továbbá, ha a pasztorálpszichológia azt tekinti feladatának, hogy a lélektani magyarázatok és a keresztyén valóságértelmezési módok összekapcsolási lehetőségeit, formáit és módjait vizsgálja. A lelkigondozás számára pedig eljárásokat dolgoz ki és módszereket ajánl arra, hogy a keresztyén hit perspektívájából miként lehet elbizonytalanodott embereknek segíteni a saját személyük reális értékelésében, társas kapcsolataik pozitív alakításában és az életüket befolyásoló történésekhez való konstruktív viszonyulásban. A hit/hiedelem kérdésének fókuszba helyezése tehát feltétele a határterületen való mozgásnak, minthogy ebben a kérdéskörben mind a teológia, mind a pszichológia illetékes. A pasztorálpszichológiának

identitáskézise megszüntetéséhez – meggyőződésem szerint – két határozott lépés megtételére van szüksége: teológiai szempontból egyértelművé kell tennie transzcendens elkötelezettségét, pszichológiai szempontból pedig kognitív fordulatot kell végrehajtania. Egyik lépés sem igazodik a korszellem kihívásaihoz, így mindkettő veszélyezteti a pasztorálpszichológia népszerűségét.

a. A transzcendens elkötelezettség vállalása

A teológia a mai világunkban csak úgy tudja elfogadhatóvá tenni magát, ha igyekszik az empirikus tudományosság kritériumainak megfelelni, vagyis feladja hitvallásos premisszáit és kiteszi magát a cáfolhatóság (falszifikálhatóság) popperi kritériumának. Csak az a teológia nyerhet befogadtatást a tudományok világába, amit vallástudományként művelnek. Márpedig ebben az esetben megszűnik a teológia teológiának lenni. A teológiát éppen az különbözteti meg minden más tudománytól, hogy tudatosan vállalja, hogy hitbeli megállapításokból indul ki, és ezekre építi következtetéseit. A valóság részének tekint, sőt a valóság mindent meghatározó tényezőjének tart valamit, ami egyedül hitben ragadható meg, és ehhez a valóságelemhez igazítja a gondolkodását és a cselekvését. A keresztyén teológia számára ez az igazodási pont az önmagát Krisztusban kijelentő Isten, amint erről a Szentírás bizonyoságot tesz. A nyíltan vállalt hitbeli elkötelezettség teszi a teológiát teológiává. Újabban komoly tudósok már a természettudományokkal kapcsolatosan is tesznek olyan megállapításokat, hogy valójában a természettudományos állítások is hiedelmek. „A tudósok szeretik hiedelmeiket elméleteknek nevezni”, közben pedig vigyáznak arra, hogy ezek valamit tükrözzenek az objektív valóságból – mondja a közismert és tekintélyes természettudós, Csányi Vilmos.³ A teológus is az „objektív” valósághoz igazítva teszi megállapításait, de nem a teremtett világ objektumain, hanem a teremtett világot meghatározó teremtő valóságon tájékozódik. Ennek a valóságnak a hatékony jelenlétével számol, és ehhez igazodva ítéli meg a teremtett valóság tényeit. Sőt azt képviseli, hogy az ember számára sokkalta megnyugtatóbb, ha a végső valóság felől értelmezi a tapasztalati valóságot, nem csupán megismeri az evilági folyamatok belső törvényszerűségeit és az okokból kiszámítható vagy levezethető következményeket. Jobban teszi, ha a

³ TÓTH Bertalan – CSÁNYI Vilmos (2017): *Hiedelmeink. Az emberi gondolatok építőkövei.* Budapest, Libri. 187., 198.

hiedelmei „csiszolatása” helyett az Isten kijelentésére támaszkodó hitre épít. A hit mindig Istenre hivatkozik és arra, amit ő fontosnak tartott közölni önmagáról, a világról és az emberről. A teológia azzal foglalkozik, hogy mit tudatott Isten az emberrel, így mit tekinthetünk a hit tartalmának, s ehhez képest mi nevezhető hiedelemnek. Amennyiben a pasztorálpszichológia teológiai tudománynak tekinti magát, keresnie kell, hogy az élet legégetőbb problémáival küzdve miben szabad hinnie és reménykednie az embernek, ha Istenre tekint.

Homo naturaliter credulus 'Az ember természeténél fogva hisz/hiszékeny'. Viszonyulását a világhoz, önmagához és embertársaihoz – főképp a feszültségterhes vagy kihívást jelentő élethelyzetekben – valamilyen hiedelem határozza meg. A szerint válaszol, amit vél, hisz, gondol a történeletről. Sem igénye, sem módja nincs arra, hogy minden körülményt és belső összefüggést figyelembe véve valamelyest objektív véleményt alkosson. Hiedelemalapon éli át a helyzetet, viselkedik vagy hozza meg cselekvési döntését. Ezért, ha mást gondolnánk, mást feltételeznénk, más meggyőződésünk lenne a helyzettel kapcsolatban, akkor mást élnénk át, másképp viselkednénk, és másféle döntéseket hoznánk. Nem mindegy tehát, hogy adott élethelyzetekben mit hiszünk a világ működéséről, a saját személyünk jelentőségéről, értékeiről vagy hiányosságairól, valamint az emberekről és a velük való kapcsolatunkról.

Teológiai feladat annak a felkutatása, hogy miképpen szól hozzá Isten az ember életéhez a különböző helyzetekben, és mit üzen neki. Vagyis miként látja Isten az embert és miként akarja láttatni az emberrel a saját életét. Bernd Janowski, az ószövetségi antropológia talán legavatottabb ismerője, egyik összefoglaló cikkében azt a megállapítást teszi, hogy az Ószövetség az emberi életet három aspektusból mutatja be: a személyvolta felől, a közösségi beágyazottsága felől és a világfelfogása felől nézve.⁴ Ugyanezek a szempontok jellemzik az újszövetségi emberképet is azzal a sajátossággal, hogy az új ember eszkatológiai vetületével egészül ki és kap új megvilágítást az ember önmagával, embertársaival és a világgal való kapcsolata. Pasztorálpszichológiai szempontból ez azért

⁴ JANOWSKI, Bernd (2009): *Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung*, In: WAGNER, Andreas (szerk.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 13–41. Átfogó antropológiai művében már nem ezt a felosztást alkalmazza, de elemzései itt is e három témakörbe sorolhatók: JANOWSKI, Bernd (2019): *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen, Mohr Siebeck.

nagyon érdekes, mert a legújabb motivációlélektani kutatások is az ember lelki életének három legmeghatározóbb belső motivációs faktorának az önértékelési/önirányítási, a társas kötődési és az orientációs/kontrollálási szükségletet találta.⁵ A pszichoterápia pedig ezek valamelyikének a krónikus frusztráltságában látja a lelki élet zavarainak fő forrását.⁶

A Biblia úgy láttatja az emberi élet egyéni méltóságát és értékét, mint isteni adományt, ami magában foglalja a testi és lelki adottságok összességét. Ezeket nem elkülönítve, hanem egységben, ugyanannak a személyi létnek különböző aspektusaiként mutatja be. Mindegy, hogy „én”-t, „tagjaim”-at, „lelkem”-et vagy „életem”-et mond az ember, minden esetben a teljes önmagáról beszél.⁷ Ezért nem teheti, hogy csak bizonyos jellemzőket fogad el magában, másokat pedig megvet, mert akkor veszélyesen torzul az önképe és az önértékelése. Ugyanakkor az egyén sohasem különálló lényként értelmezendő a Biblia szerint, hanem mindig egy viszonyrendszerbe ágyazottan. Az izoláltság egyet jelent a halállal. A társas kapcsolódás az emberi élet elengedhetetlen része, ami a szolidaritás legkülönbözőbb formáiban nyilvánul meg: az ember egymásért cselekedve (aktív szolidaritás), egymásra odafigyelve (kommunikatív szolidaritás), egymásra gondolva (intencionális szolidaritás) társas lény.⁸ Az embernek a világgal való kapcsolatát pedig az jellemzi a Biblia szerint, hogy számára a valóság több mint ami a szeme előtt van. Minden „szimbolikus minőséggel” bír, a konkrétan tapasztalható mindig túlmutat önmagán – egészen Istenig.⁹ Arról beszél, hogy az Úr uralkodik. Ez szab rendet a világnak, ezért a kaotikus hatalmak nem fenyegethetik többé. Az emberi élet egy ilyen őrzött és ellenőrzött világgal van körülvéve, ezért valójában nincs ok a szorongásra és az aggodalomra.

A lelkigondozói munkát támogató pasztorálpszichológia olyan emberek segítségét tűzi ki célul, akik a valóság félreismerésétől, a helyzetek torz megítélésétől szenvednek, mert a hiedelmeik nem segítik őket a megküzdésben, hanem még a maradék energiáikat is megbénítják, menekülésre készítenek vagy konfliktusokat gerjesztenek körülöttük és bennük. Feladata kettős. Egyrészt elemeznie kell azokat a tipikus diszfunkcionális feltevéseket és

⁵ RYAN, Richard M. – DECI, Edward L. (2017): *Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness*. New York, The Guilford Press. 239–271.

⁶ GRAWE, Klaus (2004): *Neuropsychotherapie*. Göttingen – Bern – Toronto – Seattle – Oxford – Prága, Hogrefe. 183–304.

⁷ JANOWSKI (2009), 26.

⁸ I. m. 30.

⁹ I. m. 35.

hiedelmeket, amelyek alapján az emberek megítélik az életük kihívást jelentő helyzeteit és reagálnak rájuk. Másrészt bibliai és rendszeres teológiai kutatómunkával a biblikus keresztyén hit tartalmai mögött fel kell fedeznie azokat az emberi életkérdéseket és -problémákat, amelyekre válaszokat és megoldásokat kínálnak ezek a hitvallásos megfogalmazások, képek, metaforák, szimbólumok és elbeszélések. A pasztorálpszichológia a hitvallásos hagyomány és a mai emberi valóság alapos feltárásával készítheti elő azt az egzisztenciális találkozást, amelyben az isteni üzenet személyiség-, szükséglet- és helyzet-specifikus hitvallásként fogalmazódhat meg.¹⁰ A cél az, hogy megtörténhessen az élettörténeti meghatározottságú egyéni hiedelmeknek isteni meghatározottságú hitté formálódása: némelyeknek a megerősítése, másoknak pedig a korrekciója vagy transzformációja, hogy az illető képes legyen ugyanazokról a helyzetekről és eseményekről mást feltételezni, mást hinni, azokat másképp átélni, s hozzájuk másképp viszonyulni.

Akkor jut túl a pasztorálpszichológia folyamatosnak mondható identitásválságán, ha egyértelműen teológiai diszciplínaként definiálja magát. Vállalja, hogy hitbéli elkötelezettséggel és az evangélium kommunikálásának céljával elemzi a keresztyén hit tartalmait és ütközteti azokkal a hiedelmekkel, amelyekből kiindulva értelmezik az emberek a valóságot.

b. Hogyan juthatunk el kognitív úton a kredíciókhoz?

A pasztorálpszichológia második lépése az identitáskrizisből való kilábaláshoz az lenne, hogy pszichológiai orientációjában kognitív fordulatot hajt végre. Ez nem jelenti azt, hogy hátat kellene fordítania eddigi érzelmközpontú megközelítésének, hanem azt, hogy megfelelő figyelmet kell szentelnie az emberi átélések és viselkedés kognitív összetevőinek. A lelkigondozásnak – végsősoron – nem az ember érzelmvilágával, kommunikációs zavaraiival, külső-belső konfliktusaival, hanem a hitével van dolga. Nemcsak szorosabb értelemben az istenhitével, hanem a hitével, a hiedelmeivel általában. A hit pedig – amennyiben nem pusztán sejtés vagy vélekedés, hanem meggyőződés – bizalom és ismeret, érzelmi megragadottság és gondolkodásmód, érzelmi (szívvel-lélekkal való) elkötelezettség és világszemlélet (valóságértelmezési rendszer) egyszerre. A valóságról szerzett információk,

¹⁰ A „személyiség-specifikus krédó” lehetővé tétele nem új követelmény a pasztorálpszichológiában. Már a 80-as években ezt nevezte meg a lelkigondozás sajátos feladatának Klaus Winkler. WINKLER, Klaus: Das Persönlichkeitspezifische Credo, In: *Wege zum Menschen*. 1982/4. 159–163.

benyomások feldolgozásának olyan módja, amelyben ugyan részt vesznek emocionális és kognitív elemek, mégis egy harmadik, ezektől eltérő lelki működési módnak tekinthető. Eddig vagy az emocionális vagy a kognitív folyamatok területéhez rendelték, de valójában önálló lelki működés, amit kredíciónak nevezhetünk.¹¹ A kredíció nem azonos a spiritualitással, vagyis a transzcendens valóságra történő ráérezés sajátos érzelmi megnyilvánulásával, de nem azonos az objektivitás próbájának még nem alávetett, irracionális gondolatokkal sem, hanem tudatos számolás a tények mellett, azokon túl, a nem kiszámítható, nem befolyásolható lehetséggel. Mi több, a lehetségest, a valószínűt a valóság részének tekinti. Különbséget kell azonban tennünk hit és hiedelem között. A hit Isten kijelentésén tájékozódik, és Istennek igazat adva kezeli tényként azt, amit a kijelentésből megtudhatunk a világról, magunkról és az ember természetéről. Akit a Szentlélek meggyőzött arról, hogy valamit valóban Isten mondott, annak a tapasztalati tények vagy a racionális érvek sem rendítik meg a hitét. Csak maga Isten mondhat ellent a tényeknek, mi emberek nem. Ez a hit lényege. Nem áll kritikán felül, sőt a tartalmait kritika tárgyává kell tennünk, hogy kiderüljön, valóban Istentől származnak-e. A hiedelmek ezzel szemben szórványos emberi tapasztalatokon alapulnak. Ellenőrzésre szorulnak. Újabb tapasztalatok vagy bizonyítási eljárások ténymegállapításokká minősíthetők át, vagy alaptalanságuk miatt tévedésnek nyilváníthatják őket. Hiszékenységnek nevezzük, amikor valaki ellentétes tapasztalatok és belátható cáfolatok ellenére is ragaszkodik hiedelmeihez.

A lelkigondozás olyan hiedelem- és hitelemzési folyamat, ami kreditív átstrukturálódáshoz vezet. Én csak azt a személyes beszélgetést nevezem lelkigondozóinak, amelyben a tanácskérő hiedelemrendszerében történik átalakulás a keresztyén hit irányában. Hasonló álláspontot képvisel Michael Klessmann, amikor a lelkigondozást olyan személyes kommunikációként írja le, amelyben életértelmezés történik a „keresztyén hit látóhatárán belül” „az étellel és a hittel kapcsolatos bizonyosság erősítésének” céljából.¹² Szerinte is a biblikus keresztyén hagyomány segítségével végbemenő életértelmezés teszi a

¹¹ A kredíció fogalmát Hans-Ferdinand Angel vezette be a teológiai diskurzusba; lásd: ANGEL, Hans-Ferdinand – OVIEDO, Lluís – PALOUTZIAN, Raymond F. – RUNEHOF, Anne L. C. – SEITZ, Rüdiger J. (szerk.) (2017): *Processes of Believing: The Acquisition, Maintenance and Change in Creditions*. Cham, Springer.

¹² KLESSMANN, Michael (2008): *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag. 8., részletes kifejtés: 117–124.

segítő beszélgetést lelkigondozásként „azonosíthatóvá”.¹³ A segítő kapcsolatban tapasztalható elfogadottság, megbecsültség, megértettség és őszinte légkör önmagában még nem tesz egy beszélgetést lelkigondozóivá. Természetesen gyakran folytatunk olyan segítő beszélgetéseket is, amelyekben nem esik szó arról, hogy miként lehet Isten kijelentett szándékai, akarata és ígéretei felől értelmezni egy-egy élethelyzetet. Ezeket a beszélgetéseket az egyház pszichológiai diakóniai tevékenységeinek körébe sorolhatjuk. Hasonlóan más diakóniai szolgálatokhoz, olyan odafordulás a segítségre szoruló emberhez, amelyben a krisztusi motiváció és az egyházi háttér jeleníti meg a keresztyén sajátosságot. A diakónia minden formájának hatalmas jelentősége van az egyház életében. Nem szavakkal, hanem tettek által jeleníti meg Krisztus szeretetét a világban. Nem megérteti, hanem átélhetővé teszi az evangélium lényegét. Alapvetően félreérténénk az egyház küldetését a világban, ha a szavak nélkül képviselt evangéliumot szükségtelennek vagy másodlagosnak tekinténénk. Semmiképpen sem „csak” diakóniáról van szó ebben az esetben. Nem mondhatjuk, hogy az idős, magatehetetlenné vált testvéreinknek „csak” meleg otthont és emberhez méltó ellátást biztosítunk, vagy az értelmi képességükben akadályoztatott embertársainknak „csak” gondoskodást és fejlesztési lehetőségeket kínálunk, ugyanígy azt sem mondhatjuk, hogy lelki válságba jutott emberek felé „csak” lelki diakóniát gyakorlunk, ha lélektani eszközök igénybevételével nyújtunk segítséget nekik. Egyébként a segítséget kérő személy a legtöbb esetben nem is igényel mást. Elegendő erősítést jelent számára, hogy valaki elfogadó szeretettel meghallgatta, átérezte a helyzetét, és másoknál mélyebben megértette, hogy mi megy végbe benne és őszintén melléállt nehéz helyzetében. A közelmúlt pszichoterápiakutatásai kimutatták, hogy a terápiás hatótényezők közül a legerősebb (az összehatas 30-40%-át adja) a kliens és a terapeuta között létrejött bizalmi kapcsolat. Ehhez képest legfeljebb 15%-ot tesz ki az alkalmazott terápiás eljárási módok és módszerek hatása.¹⁴ Tehát a segítő kapcsolatnak önmagában is számottevő gyógyító ereje van. Nem elhanyagolható tehát a súlya az egyház szolgálatában. A lelkeszi munka specialitása a „kapcsolati bölcsesség”, ami az emberről gondoskodó Istenbe vetett hitből táplálkozik – fogalmaz John Patton.¹⁵ Nemcsak diakóniai szempontból van jelentősége, hanem mint folyamatosan jelenlevő hatótényező a lelkigondozói beszélgetésben is fontos szerepet

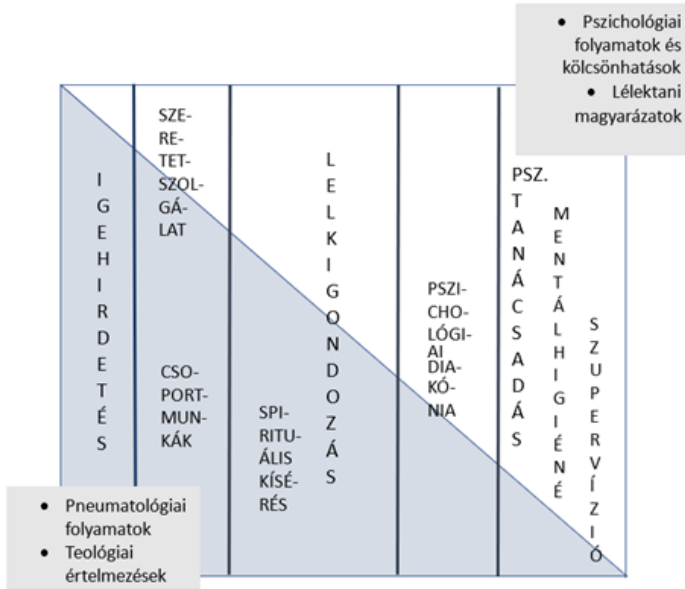
¹³ KLESSMANN (2008), 154.

¹⁴ DUNCAN, Barry L. (2014): *On Becoming a Better Therapist: Evidence-Based Practice One Client at a Time*, Washington, American Psychological Association.

¹⁵ PATTON, John (2015): *Pastor as Counselor. Wise Presence, Sacred Conversation*. Nashville, Abingdon Press. 1–20.

játszik. A tanácskérő hiedelem- és hitrendszerével kapcsolatos elemző és átstrukturáló munka csak teherbíró partneri kapcsolatban képzelhető el. Ezért minden lelkigondozói folyamat kapcsolatépítéssel kezdődik, de nem áll meg ezen a ponton. A lelkigondozás története azt mutatja, hogy a rogersi személyközpontú pszichoterápia hatására a lelkigondozás szinte a mai napig, kimondatlanul is, pszichológiai diakóniaként értelmezi önmagát, vagyis lemond arról a feladról, ami igazán lelkigondozássá tenné. Ez identitásbizonytalanságot hoz létre a gyakorlat területén is. Pszichológiai tanácsadás, mentálhigiénés segítség történik egyházi közegben, ami jórészt annyiban tér el a világi lelki segítő eljárásoktól, hogy a vallási témákra és megoldásokra is nyitott, amennyiben a kliens ilyeneket hoz be a beszélgetésbe. A segítő magától nem említi meg ilyen témákat, és nem kínál ilyen megoldásokat.

Alapvetően tehát kétféle szakszerűen vezetett lelki segítő beszélgetést különböztethetünk meg az egyház életében: a pszichológiai diakóniát és a lelkigondozást. Az elsőnek az a célja, hogy melléállásával, elfogadó és megértő attitűdjével a segítő személy (a konzulens) olyan őszinte légkört teremtsen, ami lehetőséget biztosít a tanácskérőnek önmagával és helyzetével való őszinte szembenézésre, lehetőségeinek és korlátainak objektív felmérésére, valamint lelki tartalékainak mozgósításával megküzdőképessége megerősödésére. Ez a segítő tevékenység a pszichológiai és a mentálhigiénés tanácsadással rokon, az egyház által képviselt evangélium implicit módon, a segítő magatartása által jelenik meg benne. A másik, a lelkigondozás, ugyanilyen elfogadó, empátiás és őszinte kapcsolati keretben – amit a lelkigondozói folyamat első fázisában fel kell építeni – a segítséget kérő személy hiedelem- és hitvilágára koncentrálni, annak valódi tartalmait tárja fel és kínál lehetőséget e tartalmak transzcendens irányú korrekciójára, ill. megváltoztatására. Harmadik kategóriaként lehetne említeni a lelki vezetést, más néven spirituális kísérést. Ezt a feladatot – véleményem szerint – problémás esetekben a lelkigondozás látja le (nyugtalanító bizonytalanságok esetén a hit területén, lelkiismereti válság esetén etikai döntéshelyzetekben, kegyességi gyakorlattal kapcsolatos kérdések, kételyek felvetődésekor), rendszeresen azonban a lelki vezetés a gyülekezet közösségi alkalmain történik: bibliaórákon az Isten üzeneteinek közös keresésében és megbeszélésében, valamint az imaközösségben, de az istentiszteleten is a közös igére figyelésben, az együtt imádkozásban és éneklésben, valamint a sákramentumokkal való élésben. A családi vallási szocializáció radikális visszaszorulásával és az egyre erősödő individualizáció miatt vélhetően mind nagyobb igény lesz az egyéni lelki vezetésre a társadalomban, amit az egyház nem hagyhat figyelmen kívül akkor sem, ha egyébként igyekszik az embereket a lelki vezetés közösségi lehetőségei felé terelni.



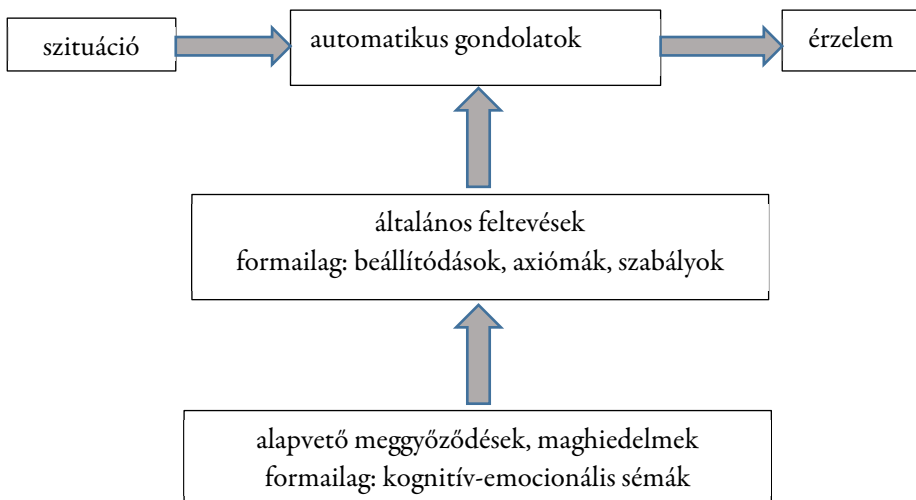
1. ábra: Lelki segítő tevékenységek az egyházban

Ha komolyan vesszük, hogy lelki segítő munkánkat a sajátos helyzet- és életértelmezési kínálat teszi lelkigondozássá, akkor a pasztorálpszichológiának meg kell vizsgálnia, hogy mit tanulhatunk a kognitív terápiától (több elméletet magában foglalóan kognitív viselkedésterápiának nevezik).¹⁶ Ez a pszichoterápiás irányzat abból a kétezer éves tapasztalatból indul ki, hogy „nem a dolgok teszik nyugtalaná az embert, hanem az, amint a dolgokat szemléli” (Epiktétosz). Másképp fogalmazva: nem a tények okoznak zavarokat

¹⁶ Összefoglaló ismertetését lásd: PERCZEL FORINTOS Dóra (2005): A kognitív szemlélet alapvonalai, In: MÓROTZ Kenéz – PERCZEL FORINTOS Dóra (szerk.): *Kognitív viselkedésterápia*. Budapest, Medicina Könyvkiadó. 189–213.; Uő. (2005): A kognitív terápia standard módszerei és hatótényezői, i. m. 241–274. Továbbá: GREENBERGER, Dennis – PADESKY, Christine A. (2016): *Tudatosság az érzések felett. Nyerd vissza az irányítást az érzelmeid felett, és válj boldogabb emberré!* Budapest, Édesvíz Kiadó; YOUNG, Jeffrey E. – KLOSKO, Janet S. – WEISHAAR, Majroije E. (2020): *Sématerápia*. Budapest, Magyar Viselkedéstudományi és Kognitív Terápiás Egyesület; BECK, Judith S. (2002): *Kognitív terápia kezdőknek és haladóknak*. Budapest, Magyar Viselkedéstudományi és Kognitív Terápiás Egyesület.

bennünk, hanem az, amit a tényekről hiszünk, és amint viszonyulunk hozzájuk. Az különböztet meg bennünket, embereket más élőlényektől, hogy mi az ingerekre nem közvetlenül reagálunk, hanem az inger és a reakció közé egy értelmezési mozzanatot iktatunk, s a szerint reagálunk, amint az ingert értelmeztük. Vagyis az értelmezéseinktől függ, hogy miként élünk át eseményeket, milyen érzések támadnak bennünk, és ezek milyen viselkedési módokat indukálnak. A háttérből ható hiedelmek felelősek az események vagy körülmények nyomán előálló rossz hangulatokért, megalapozatlan vagy túlzott szorongásokért, felesleges szégyenérzetért és büntudatért vagy a nem helyzetadekvát dühreakcióért és az ezekből származó oda nem illő, hibás viselkedésért. A helyzetértékeléseinket végsősoron az alapvető meggyőződéseink határozzák meg. Ha tehát az átéléseinken és a viselkedésünkön tartósan változtatni szeretnénk, akkor ezeket a meggyőződéseinket kell módosítanunk. A kognitív terápia kidolgozta a módját, hogy miként találhatunk rá azokra a hiedelmekre, gondolati torzításokra, amelyek felelősek azért, hogy tévesen ítéljük meg életünk különböző helyzeteit és eseményeit, aminek következtében hibásan reagálunk mind érzelmileg, mind pedig a viselkedésünk tekintetében. Továbbá módszereket kínál a gondolkodási torzítások kiküszöbölésére, valamint a nem reális gondolati tartalmak realitásközelivé tételére.

A kognitív struktúra hierarchikus felépítést mutat.



2. ábra: A kognitív struktúra rétegei (J. Beck nyomán)

A tudat legkönnyebben az automatikus gondolatokhoz fér hozzá. Ezek a kihívást jelentő szituációban hirtelen támadnak, és nagyon szubjektíven, a belső meggyőződések valamely szempontját kiemelve gondolatilag (szavakkal, képekkel vagy képzetekkel kifejezve) reflektálnak a történetekre. Mélyebben helyezkednek el a feltételezések, melyek szabályokban, „ha..., akkor” összefüggésekben, tartós viszonyulási módokban (attitűdökben) fejeznek ki gyakran ismétlődő vagy egyedi esetek általánosításából származó tapasztalatokat. A kognitív struktúra legmélyebb rétegét alkotják a maghiedelmek (alapmeggyőződések, sémák), melyek merev, abszolút igazságokként kezelt, fekete-fehér állítások arról, hogy milyen véleményt hordozunk magunkban saját személyünkről, társas kapcsolatainkról és a rajtunk kívül álló valóságról.¹⁷

Akkor jutunk a gondolati struktúra mélyebb rétegeinek közelébe, ha először a problémás helyzetben az agyunkon átsuhanó „automatikus gondolatot” tudatosítjuk. Ezzel szoros kapcsolatban állnak, szinte egyszerre támadnak az eseményhez kapcsolódó negatív érzések. Nem is könnyű különbséget tenni a kettő között. Sokszor a gondolatokat érzéseknek véljük, vagy fordítva. A beszélgetésben a problémás szituáció részletes felidézése után elfogadó és empátiás megértéssel azonosítható a hozzá kapcsolódó érzélem. Minél intenzívebben jelentkezik, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy negatív automatikus gondolatok vannak a háttérben, és annál világosabb jelést kapunk arról, hogy az illető életének mely területéhez tartozik az a maladaptív vagy irracionális meggyőződés, ami a helyzetmegítélés háttérében áll. A szomorúság (elnémulással és visszahúzóódással) gyakran a saját személyt alulértékelő meggyőződésre, a félelem vagy szorongás a kiszolgáltatottságról, tehetetlenségről szóló meggyőződésre, a szégyen, büntudat vagy düh pedig a kapcsolati kudarcokra vonatkozó tapasztalatokra utal. Az automatikus gondolat beazonosítása még közelebb hozza a háttérben működő egyéni feltételezést vagy viselkedésirányító szabályt. Innen lehet azután tovább következtetni a mélyen fekvő meggyőződésekre, a maghiedelmekre (más kifejezéssel: sémákra), melyek az illető életfilozófiájának alaptételeiként működnek. A maghiedelmek gyermekkori élményekből leszűrt tapasztalatok summái, melyek egész életünkben meghatározzák az új információk befogadását, a régi emlékezetbe idézését és az élményfeldolgozás, valamint a viselkedésszabályozás folyamatait. Ezekből kiindulva értelmezzük a valóságot. Amennyiben negatív tartalommal bírnak, mert egykor az alapvető önértékelési, a kötődési- vagy a kontrolligényünk ismételt frusztrációja

¹⁷ PERCEL FORINTOS (2005), 191, 193.

nyomán jöttek létre, akkor téves valóságértékelést eredményeznek. Megváltoztatásukhoz be kell azonosítani őket, beláthatóvá kell tenni téves tartalmukat, és elfogadható alternatívát kell kínálni helyettük, majd pedig következhet a kipróbálásuk és megszilárdításuk. Hogy milyen lépésekben és mely módszerek segítségével valósítható ez meg, részletesen kidolgozták a kognitív viselkedésterápia különböző irányjai (a legjelentősebbek: A. Ellis racionális-emotív viselkedésterápiája, A. Beck kognitív terápiája, J. Young sématerápiája, K. Grawe neuropszichoterápiája). A pásztorálpszichológia feladata annak mérlegelése, hogy melyik elméleti megfontolások és módszerek érvényesíthetők a lelkigondozásban.

Anélkül, hogy most a részletekbe belemennénk, tehetünk néhány általános megállapítást.

- A lelkigondozásban nem új, hogy az emberek hitével, hitük erőtlenségével, torzulásaival, vagy éppen a tévhitekkel foglalkozik. Azzal, hogy a hitelemzéshez és -módosításhoz lélektani segítséget is igénybe vesz, nem helyettesítheti a Szentlélek meggyőző erejét, és nem korlátozhatja az ember választási szabadságát. Tartózkodnia kell a manipuláció minden formájától. Amint a negatív diszfunkcionális hiedelmek esetében közösen számba kell venni az igazoló érveket és a cáfolatokat egyaránt, úgy a felkínált isteni értelmezési lehetőségeket is mérlegre kell tenni az egyéni vállalhatóságuk és vállalhatatlanságuk tekintetében a mellettük és az ellenük felhozható érvek átgondolásával. A lelkigondozó nem meggyőzni akar, hanem új perspektívát kínál fel, és új meggyőződésre segít. Az Istenre vonatkozó hittartalmak felől a Szentlélek belső bizonyágtétele juttathat meggyőződésre. Emberileg legfeljebb annyit kérhetünk a segítségért folyamodótól, hogy próbálja fel a hit „szemüvegét”, nézze meg a helyzetet ezen keresztül, és figyelje meg, hogy nem érzi-e jobban magát így.
- A lelkigondozás elsősorban nem az automatikus gondolatok, de még nem is a feltételezések, életszabályok szintjén kíván a hiedelmek helyett hitbeli alternatívákat kínálni, hanem az alapvető meggyőzésekre irányítja a figyelmét. Ezen a szinten általában egyértelműen világszemléleti elvek, azaz hittartalmak szerepelnek minden ember kognitív rendszerében. Mivel a lelkigondozás eleve és nyíltan a hit szemével nézi a valóságot, könnyebben hozzáfér az emberi gondolkodásnak ehhez a régiójához. A kognitív terápia a felszín felől indulva tárja fel és próbálja átstrukturálni a hiedelmeket, s legtöbbször el sem jut a maghiedelmek szintjére. A kliens jelentős javulást tapasztal anélkül is, ezért általában nem folytatja tovább a terápiát. A

lelkigondozás is az automatikus gondolatoktól indulva halad egyre mélyebb szintekre a hiedelmek feltárása terén, de arra törekszik, hogy az alapvető meggyőződések tartalmában történjen változás. Abban segít, hogy a tanácskérő az élet fő kérdéseire találjon olyan válaszokat, amelyek nem emberektől, nem emberi tapasztalatokból származnak, hanem az embert megalkotó Istentől valók. Ha ez megtörténik, akkor nagy valószínűséggel a feltételezések, az életszabályok és attitűdök is megváltoznak, majd idővel a konkrét helyzetekben is reálisabbá válnak az automatikus gondolatok.

- A lelkigondozó többet kíván elérni annál, minthogy a tanácskérő szemlélete reálisabb, a helyzetértelmezése valóságosabb legyen. Célja, hogy egy addig nem ismert, vagy kevésbé ismert, esetleg félreismert realitás számára nyissa meg a szemét. A hit ugyanis az Isten realitásával számol. Ez egyben lehetővé is teszi a valóság torzításmentes elfogadását. De akár meg is maradhat a negatív tartalmú meggyőződések egy része, ha melléjük kerül az Isten igéjéből nyert új szemlélet. Ezután már tudhatja az ember, hogy Istenre nézve egészen másképp láthatók és alapvetően másféle jelentést nyernek a dolgok, mintha önmagunkra és az evilági lehetőségekre nézve ítélnénk meg azokat. Ha például valaki Isten gyermekének tudhatja magát, az „dicsekedhet a gyengeségeivel is” (2Kor 11,30). Vagy ha valaki meg van győződve, hogy „semmi el nem szakíthatja Isten szeretetétől” (Róm 8,39), az el tudja viselni, ha az emberek szeretete sokszor nem megbízható. Vagy ha valaki tudja, hogy Istennél a „hajszájai is számon vannak tartva” (Lk 12,7), az „megtarthatja” a hiedelmét arról, hogy bizonyos dolgokat képtelen irányítani.
- A keresztyén hitnek és az Isten iránti bizalomnak különös jelentősége van akkor, ha bizonyos események, bizonyos körülmények valóban negatívak. Ilyenkor nagyobb összefüggésben, eszkatológiai távlatban, vagy végső értelmet találva fogadható el, ami megváltoztathatatlan, ugyanakkor szinte elviselhetetlenül nehéz terhet jelent. Ebben a perspektívában értelmet nyerhet, ami egyébként értelmetlennek látszik.

Mi tehát a pasztorálpszichológia?

- a) A pasztorálpszichológia teológiai, pontosabban gyakorlati teológiai tudomány. Az ó- és újszövetségi Szentírásból megismerhető isteni kijelentés alapján áll, és a keresztyén hit korszerű és gyakorlatorientált képviselőjét tekinti feladatának. Gyakorlati teológiaként lélektani elméletek és kutatási eredmények segítségével vizsgálja az evangélium kommunikálásának tartalmi és módszertani szempontjait az egyház életében és szolgálatában.

Keresi, hogy a hit tartalmainak mely valóságértelmezési és megélési módjai hatnak negatívan az emberi élet kibontakozási folyamataira és melyek ösztönzik és támogatják azt. Ehhez vizsgálja a keresztyén hit tartalmait és a lelki működés közötti kölcsönhatásokat, továbbá az egyéni hiedelmek valóságteremtő hatásait.

- b) A pasztorálpszichológia nem műveli a pszichológia tudományát, hanem felhasználja a pszichológiai elméletalkotó és kutatómunka eredményeit. Hasonlóan jár el, mint az ószövetségi tudományok a sémi nyelvészet, az újszövetségi tudományok a klasszika filológia, a rendszeres teológia a filozófia vagy a valláspedagógia a pedagógia vonatkozásában.

Nem sorolható a pasztorálpszichológia az alkalmazott pszichológiák körébe sem, de az alkalmazott pszichológia két területével különösen is szoros kapcsolatban áll: a pszichoterápiával és a valláspszichológiával. Merít azonban a pszichológia más szakterületeinek ismeretanyagából is, így a fejlődéslélektanból, személyiséglélektanból, vagy a motivációlélektanból.

A pszichológiai elméletekből a tudományosan leginkább megalapozottakat preferálja. Kritikát ezekkel kapcsolatban nem gyakorol, az empirikus eredményekhez fűzött pszichológusi értelmezéseket viszont teológiai szempontok szerint értékeli. Megteheti ezt, mivel az értelmezések világszemléleti kiegészítések, és nem tartoznak magukhoz a pszichológiai megállapításokhoz. Azokat az elméleteket használja fel, amelyek az ember átéléseinek és viselkedésének pontosabb megértéséhez hozzájárulnak. A pszichológiai megállapításokat és elméleteket úgy használja, mint egy szemüveget vagy nagyítólelencsét, ami az élelésben segíti.

Felhasznált irodalom:

- ANGEL, Hans-Ferdinand – OVIEDO, Lluís – PALOUTZIAN, Raymond F. – RUNEHOF, Anne L. C. – SEITZ, Rüdiger J. (szerk.) (2017): *Processes of Believing: The Acquisition, Maintenance and Change in Creditions*. Cham, Springer.
- BECK, Judith S. (2002): *Kognitív terápia kezdőknek és haladóknak*. Budapest, Magyar Viselkedéstudományi és Kognitív Terápiás Egyesület.
- DUNCAN, Barry L. (2014): *On Becoming a Better Therapist: Evidence-Based Practice One Client at a Time*. Washington, American Psychological Association.
- GRAWE, Klaus (2004): *Neuropsychotherapie*. Göttingen – Bern – Toronto – Seattle – Oxford – Prága, Hogrefe.
- GREENBERGER Dennis – PADESKY Christine A. (2016): *Tudatosság az érzések felett. Nyerd vissza az irányítást az érzelmeid felett, és válj boldogabb emberré!* Budapest, Édesvíz Kiadó.
- JANOWSKI, Bernd (2019): *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- (2009): *Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung*. In: WAGNER, Andreas (szerk.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- KLESSMANN, Michael (2008): *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- (2004): *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- PATTON, John (2015): *Pastor as Counselor. Wise Presence, Sacred Conversation*. Nashville, Abingdon Press.
- PERCZEL FORINTOS Dóra (2005): A kognitív szemlélet alapvonalai, In: MÓROTZ Kenéz – PERCZEL FORINTOS Dóra (szerk.): *Kognitív viselkedésterápia*. Budapest, Medicina Könyvkiadó. 189–213.
- RYAN, Richard M. – DECI, Edward L. (2017): *Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness*. New York, The Guilford Press.
- TÓTH Bertalan – CSÁNYI Vilmos (2017): *Hiedelmek. Az emberi gondolatok építőkövei*. Budapest, Libri.
- YOUNG, Jeffrey E. – KLOSKO, Janet S. – WEISHAAR, Majroije E. (2020): *Sématerápia*. Budapest, Magyar Viselkedéstudományi és Kognitív Terápiás Egyesület.
- WAHL, Heribert (1990): *Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie*. In: Uő. (szerk.): *Handbuch der Patoralpsychologie*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet.
- WINKLER, Klaus: *Das persönlichkeitspezifische Credo*, In: *Wege zum Menschen*. 1982/4. 159–163.

*HÉZSER Gábor*¹ – *KRASZNAY Mónika*²:

Ha ketten csinálják ugyanazt, nem ugyanaz – a segítség női és férfi mintázatai

*Abstract. If Two Do the Same Thing, It Is Not the Same Thing –
Male and Female Patterns of Helping*

It is assumed that a professional' gender has a decisive influence on the need for help, the way of providing help, and the helping relationship. Our aim is to sensitize pastoral care workers and other helping professionals to this perception and conscious recognition. In connection with our topic, we will make some points that we recommend to be mindful of. We will take into account what the theory of science points out: in the studies and theses of the social sciences and humanities, the researcher and the object of research are "structurally identical".

We will discuss the deforming effects of masculine dominance and some of its implications for the history of science, theology, and the practice theory of helping. Then we discuss the reality of the correlative determination of identity.

We will point out that the far-reaching disregard of feminine and masculine patterns of helping is not unique to pastoral care. A similar omission can be observed in the fields of medicine and psychotherapy training.

Finally, attention is drawn to practical aspects relevant to pastoral care.

¹ Dr. theol., Dr. h.c., Professor emeritus, Fachhochschule der Diakonie Bethel, University of Applied Sciences; Tanszékvezető főiskolai docens, Pünkösdi Teológiai Főiskola, Budapest, email: gabor@hezser.de.

² Főiskolai docens, Pünkösdi Teológiai Főiskola, Budapest; e-mail: kraszney.monika@ptf.hu.



Keywords: pastoral care, helping, theology, psychotherapy, gender, masculine dominance, correlative identity

*

Bevezetés

A következőkben a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző és Zeneművészeti Karán 2023. május 12–13-án megrendezett *Pasztorálpszichológiai Szakkonferencián* elhangzott, azonos című előadásunk anyagát adjuk közre. Hasonlóan ahhoz a formához, ahogyan az előadáson elhangzott: együtt gondolkodva, beszélgetve. Ebben a cikkben ezt az egyes gondolatok előtt nevünk monogramjának (KM vagy HG) feltüntetésével jeleztük.

Forrásként azért merítünk a német szakirodalomból, mert a magyar olvasóknak ehhez kevésbé van hozzáférésük.

Arról beszélgetünk, hogy van-e különbség a női és a férfisegítés között. Nem megdönthetetlen teóriákat, végérvényes válaszokat vagy megoldásokat keresünk. Inkább arra akarjuk felhívni a figyelmet, mi mindent jó figyelembe venni a kérdéssel kapcsolatban. Arra törekszünk, hogy *szenzibilizáljunk* a téma iránt, hogy felvillanjon, milyen sokrétű összefüggésben jelenik meg a segítség, lelkigondozás férfi és női mintázata. Mint gyakorló pasztorálpszichológiai lelkigondozók gyűjtünk össze néhány gondolatot, tapasztalatot, benyomást arról, hogy mi minden befolyásol egy ilyen kapcsolatot.

A téma érzékeny területre vezet. A másik mássága nemiségemben is egzisztenciálisan érint. Ezzel összefüggésben értelmeltük például azt, hogy erre a témára készülve szenvedélyesebben vitatkoztunk egymással, mint máskor. A számos kérdés eddigi gyakorlatunkat is érinti. Jó, ha nem végleges válaszhoz vezetnek. Ezek ún. nyitott kérdések maradnak: amelyek nem válaszra kényszerítenek, hanem folyamatos továbbgondolásra indítanak.

Az alany és a tárgy egybeesése

Ha „a segítség női és férfi mintázatait” vizsgáljuk, egy döntő sajátossággal szembesülünk. A tudományelmélet ezt úgy fogalmazza meg, hogy a társadalom- és a humántudományok kutatásának sajátossága: a kutató és kutatás tárgya „szerkezetileg azonos”. Csak megegyezésen

alapul, hogy a kutatás alanya vagy a tárgya-e valaki. A két pozíció és funkció – elvileg – felcserélhető.³ Az is evidencia, hogy ha a női és férfi lét antropológiai konstansait vizsgálja valaki, akkor azt csak neme szerint, férfiként vagy nőként teheti.

Ez a koincidencia minden kutatást komplikálttá tesz. Kant például odáig ment, hogy a pszichológia „nem lehet tudomány, mert alanya és tárgya egybeesik...”⁴

A kétneműség egynemű – a maskulin dominancia

HG

Egykori főnököm a Betheli Teológia Lelkigondozói Intézetében, Stollberg professzor, az 1990-es évek elején egy szenvedélyes cikket írt,⁵ amelynek az volt a címe, hogy *Egy férfi nem nő*. Ez reakció volt arra, hogy a pasztorálpszichológiát művelő kolléganők, gyakorló kórházi és gyülekezeti lelkigondozók abban az időben kezdtek el szakmailag és emberileg azon gondolkodni, hogy „egy nő nem férfi”, és talán ezt a lelkigondozásnak is figyelembe kellene vennie. Már ez maga egy szekérváras reakciót váltott ki az egyébként a rebellióig innovatív szakembernél, doktori dolgozatom témavezetőjénél. Akkor tudatosult bennem, milyen lelki és szellemi szférákat mozgathatnak meg az ilyen kérdések. Az Észak-németországi Protestáns Egyházközösségben 2016-ban a teológiai hallgatók között a nők aránya 60%, az egyházi vezetőknel (esperesek, püspökök) pedig 24% volt.⁶

³ FRANCK, Norbert (2017): *Handbuch Wissenschaftliches Arbeiten*. Paderborn, Schöningh (= UTB); Breuer, Franz & Reichertz, Jo (2001. szeptember). *Wissenschafts-Kriterien: Eine Moderation* [40 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung*, In: Stangl, W. (2023. április 30.). Gütekriterien für Wissenschaft und wissenschaftliche Forschungsarbeiten. [werner stangl]s arbeitsblätter. <https://arbeitsblaetter.stangl-taller.at/FORSCHUNGSMETHODEN/Guetekriterien-wissenschaftlicher-Forschung.shtml> (letöltés dátuma: 1.5.2023.).

⁴ MAO, Jiuxing (2011): *Sinnliche Subjektivität bei Kant. Eine Studie vor dem Hintergrund der Phänomenologie Husserls*. J.B. Metzgers. 113–192.

⁵ STOLLBERG, Dietrich (1992): Ein Mann ist keine Frau. Zur Infragestellung der maennlichen Identitaet in einer sexistischen Gesellschaft, In: *Wege zum Menschen*. 44. 8(S). 484–491.

⁶ Studienzentrums der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie adatai, *Simone_Mantei_Vortrag_zur_Praesentation_der_Handreichung.pdf* (geschlechtergerechtigkeit-nordkirche.de) (letöltés dátuma: 2023.8.8.).

KM

A lelkigondozás nem steril térben történik. A szubjektív megjelenési formája az egyént meghatározó szociokulturális valóságok befolyása alatt is áll. Ezeket nagyrészt a transzgenerációs családbiográfia közvetíti. Ez áll a nemi hovatartozás individuális kezelésére is.

A témánk értelemszerűen összefügg a nőknek az egyházakban betöltött, kapott szerepével és helyzetével. Ez a címben jelzett területre vonatkozóan legalább három speciális, a lelkigondozástól elválaszthatatlan vonatkozásban jelenik meg: egy teológiaiban, valamint a kereszténységet és végül az egyházat illetően. Hatalmas problémakomplexum, aminek taglalása nemcsak az adott kereteket, hanem kompetenciánkat is messze meghaladná.

De amennyire általánosító, ugyanannyira helytálló a régóta uralkodó megállapítás: kultúrkörünkben és annak spiritualitásában mindhárom összefüggésben a „fehér, északatlanti férfi képe, gondolkodása és igényei” dominanciájával találkozunk.

Történelmileg is. Egész sor egyházatyáival találkozunk a korai kereszténység idején, de egyházanyákról alig tudunk valamit. A szentté avatott nők közvetlen teológiai befolyása a tanok fejlődésére aligha tekinthető ezzel egyenlőnek. A protestantizmusnak pl. reformátorai vannak, de hogy a kolostorokból kiszabaduló nőknek mekkora jelentősége volt az új vallási irányzat kialakulásában, arra leginkább csak a Luther életéről készült filmben talál ma az érdeklődő néhány spontán utalást. Ugyanakkor korunk kiemelkedő teológiai publikációi között böngészve egyre jelentősebb számban bukkanunk professzornők munkájára. Nem biztos, hogy ugyanolyan ismertek ezek, mint férfi kollégáikéi. Magyarországon katolikus felsőoktatási intézményekben teológiai tárgyakat máig szinte kizárólag férfiak oktathatnak.

Nagyot változott az utóbbi évtizedekben az alaphelyzet. A nők először harcosan, aztán differenciált, interdiszciplináris tudományossággal kezdtek bele szociokulturális, ökonómiai, pszichológiai és spirituális valóságuk mai ismereteinknek megfelelő feltárásába. Beköszöntött egy új korszak, ami a feminizmus titulust kapta – és ami kétségbe ejtően elbizonytalanította a sok évezredes patriarchális rendet. Először tüzzel-vassal történő boszorkányüldözés új korszaka volt a nyílt vagy burkolt reakció, mind interdiszciplinárisan, mind interkonfesszionálisan és interkontinentálisan.

Legalábbis furcsa, hogy valamiről, ami Éva és Ádám óda antropológiai konstans, a két nemről való újragondolkodás ilyen reakciót váltott ki. Csak indirekt, szekunder magyarázat erre az, hogy a reakció magya a minden életterületen fellépő pánikszerű maskulin hatalomféltés és privilégiumvesztés lett volna. Nem az a fő momentum, hogy netán a férfinak meg kellene tanulnia főzni, takarítani és gyereket pesztrálni. Vagy, hogy a nemek közötti funkciófelosztást revideálni, esetleg teljesen újra kellene konstruálni.

HG

Én inkább egy másik, ma gyakran képviselt nézetet tudok követni. Azt, hogy ez a férfi valóságának legbelsőbb pontját érinti. Nevezetesen a férfi identitás kérdését, amely hosszabb ideje nyitva tátong, és a valós megválaszolatlanságának elkendőzésére irányuló kísérletek sorra sikertelennek nyilvánultak. A múlt század férfivilága két világháborúval „büszkélkedhet”. Történelmileg rövid időn belül kétszer sikerült az Óvilág nemcsak európai részét romba dönteni. A romeltakarítás derekas része az özvegy *nők*re maradt. A szociálpszichiátria kimagasló német képviselője ebből a háttérből konstataálta a múlt század 60-as éveinek elején egy „apátlanná vált társadalom⁷” valóságát Európában.

A nők holisztikus identitáskeresése és a kornak egyre inkább megfelelő identitásra találása félelmetes felismerésre kényszerítette a patriarchális rendet: a XX. század történelmi katasztrófáinak áldozatául esett a tradicionális férfi identitás is. Egy elapátlanodott társadalmi helyzetben kezdte el a „gyengébb nem”, egyre sokrétűbben, kilétének alapjait lerakni. Először önmaga számára kezdett el ez megfogalmazódni, kereteket kapni.

A férfi nem kényszerhelyzetbe került. Hasonló feladattal kellett (volna) szembenéznie. Nekik is meg kellett volna tudni határozni, hogy az ezredforduló közelében „mi az, hogy férfi”, mit jelentsen az, hogy férfinak lenni. A folyamat a háborús világkatasztrófákkal a háttérben egy ún. ellenidentitás kirajzolódásával kezdődött: milyen nem (akar lenni) az ezredvégi férfi. De ez nem tartalmazza azt, hogy milyen *akar* lenni.

KM

Ez nem akarat – jó- vagy rosszakarat – kérdése. Hanem csak egy fejlődési folyamat produktuma lehet. Nem tetszőleges vagy mégoly nemes elhatározások proklamációja, hanem valami, aminek ki kell alakulnia. Az identitások születnek, és ehhez vajúdási időre van szükségük. Ma is. A nők önazonosságának keresése kultúrkörünkben hatalmas szolgálatot tett a férfivilágnak: ráébresztette őket, hogy ideje nekik is munkába kezdeni. Minden tudományos, művészi eszközzel elkezdni kideríteni és fogalmakba rendezni, kifejezhetővé tenni, hogy a század végén „mi az, hogy férfi”.

⁷ MITSCHERLICH, Alexander (1963): *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*. München, R. Piper & Co Verlag.

Nehéz. Nagyon nehéz kihívás ez. Azért is, mert ez csak egy korrelációs rendszerben lehetséges: a két nem mindig korrelatívan egymásra utalt. Identitásának meghatározásában is.

Hosszabbra nyúlt ez az általános témamegközelítés, mint gondoltuk. Most a gyakorlati vonatkozások előtt iktassunk be ide a korreláció kapcsán egy gondolatot a választható teológiai alapokról.

„...férfinak és nőnek teremtette őket” (Gen 1,27b)

KM

Egyenrangúság – nem egyformaság

A férfi is ember, és a nő is ember. Egyenrangúak. Az egyenrangúság egyúttal – mint aminek kizárólagos és megkérdőjelezhetetlen alapja a jól ismert bibliai hivatkozás szerint az istenképűségük és hasonlatosságuk – már a korrelációhoz is elvezet: ketten csak egymásra vonatkoztatva lehetnek egyenrangúak. Egyedül értelmét veszti a fogalom. Egyenrangú csak egy másikkal együtt értelmezve lehetek. És az értelmezés minden létdimenzióban elvégzendő. A nemek közötti különbségek ezért azoknak bio-pszicho-szocio-spirituális összefüggéseiben differenciáltan keresendők, és nem valamilyen hierarchikus prekonceptió meghatározottságában. S az egyenrangúság nem egyformaság.

A teológia, az egyházi gyakorlat, a vallásoktatás és a lelkigondozás is messze eltávolodott ettől a fenti teremtéstörténeti alaptól. Minden téren a *férfi princípium dominanciája* jelent meg és vált máig természetessé.

Korrelatív identitás

Mindkettő önmagában is egy egységes egész, egy ember, egy individuum. Jung animus-anima koncepciója találóan ad keretet egy személyben a kettőnek. Ugyanakkor a nő mégiscsak inkább nőember, a férfi pedig mégiscsak inkább férfiember, s amint látni fogjuk, a mindennapokban, pl. a mi munkánkban, szükséges a kettő együttműködése. Együtt oktatni ugyanazt, együtt lelkigondozni, konzultáción részt venni, stb. Női lelkigondozóként a hozzánk forduló férfit nem tudjuk nem női szemmel látni, női agyműködés szerint kezelni és fordítva.

Egy pasztorálpszichológiailag megalapozott lelkigondozásnak gondoskodnia kell arról, hogy a nőt nőként, a férfit férfiként szemlélje, értse meg és kezelje. De ugyanakkor gondoskodnia kell arról is, hogy ehhez szükség van a *másik nemre* is, mivel az identitás korrelatív. A szemlélet szinoptikus kell, hogy legyen, az értelmezés holisztikus. A vallási, teológiai szemlélet sem lehet kivétel ez alól.

A segítő hivatás alapjául szolgáló szakmai önismeret is kényszerítően a nemre vonatkoztatott specifikus önismeret kell, hogy legyen. Számomra ez azt jelenti, hogy például egy lelkigondozásnál nemcsak azt tudatosítom – akkor is, ha a nondirektivitásnak csak tendenciájában megközelíthető célját követem –, hogy „mi a cél”. Ennek háttérben meghatározóan ott van az is, hogy milyen célt látok *nőként* vagy *férfiként* ennél az esetnél.

A nemek egymásraaltsága nem opcionális, hanem esszenciális. Ez minden más, csak nem egyszerű kapcsolatrendszer. Teológiailag fontos szempont: *valószínűtlen*, hogy egy ilyen kapcsolati struktúra ideális legyen, azaz valamennyi férfi és női vágnak, igénynek képes legyen megfelelni. Nem is kell mindennek megfelelnie. Másrészt tény, hogy ez a kapcsolatrendszer a „teremtés óta” a maga deficitjeivel és diszfunkcióival együtt működőképes. A valószínűtlennek ezt a lehetőségessé válását én egyik jelének tartom annak, amit klasszikusan a „kegyelem” fogalma fejez ki.

HG

Relatív realitás?

Ez a szófordulat jut eszembe, amikor néhány olyan kutatási eredménybe pillantok bele, amelyek különböző tudományágak szempontjából vizsgálják a nemek közötti különbségeket. Összességében az a benyomás alakul ki bennem, hogy sokat érzékelünk, de keveset tudunk a szigorú tudományos kritériumoknak megfelelően validálni.

Annyi egyértelmű, hogy van *biológiai* nem. Ez a közösség életében szerepet játszik, és ennek értelmezésében a közösségnek is szerepe van. Ez a *szociális* nem. A szaknyelv erre a gender elnevezést használja. A biológiai és a szociális nem mindenkire vonatkozik, de ezeket individuálisan éljük meg. Közöttük kölcsönhatás működik. Hogy pontosan mit jelent ez, arra ma inkább hipotéziseink vannak. Ez fontos, mivel a hipotézisalkotás a későbbi felismerések kezdete. Az is bizonyos, hogy kapcsolatkezelésünket a szocializációnk által szerzett szerepsémák, szerepelvárások és pszichikai klisék dominálják.

KM

Témánkat funkcionális aspektusból közelítjük meg. Így nem hangsúlyos, hogy egyes különbségeket biológiai vagy bioszocializációs szerepkliék⁸ okozzák, és azok empirikus kutatással mennyiben igazolódnak. A különbségeket *tapasztalati valóságként* fogadjuk el, és nem genetikájukat kutatjuk. A lelkigondozás általunk követett funkcionális értelmezésénél abból indulunk ki, hogy valami megváltozik, „újjá születik”, ha azt másként tudjuk kezelni. A változás nem annak megváltoztatásától függ, amit kiváltó oknak vélünk felismerni. A lelkigondozásban is tükör által homályosan látjuk „az” okokat...

HG

A gendermedicinából a nők és a férfiak egyaránt profitálnak

A különbség medicinális összefüggésben is jelentős. Ezért alakult ki a gendermedicina. Ez nem a klasszikus nőgyógyászatot vagy a férfiakat ellátó urológiát jelenti, hanem azt, hogy az orvoslás számára a nemi hovatartozás minden más vonatkozásban is releváns kell, hogy legyen.

Először szakmai körökben talált visszhangra, amikor 1980-ban az Egészségügyi Világszervezet (WHO) nyomatékosan ajánlotta egy nemek szerint specifikus egészségügyi ellátás kiépítését. Svédországban, az USA-ban és Bécsben alakultak meg ehhez az első egyetemi tanszékek. Berlin később csatlakozott. Harmincöt évvel később indult meg a zürichi egyetemen az a kardiológiai gender tanszék, amely annak kutatására specializálódott, hogy miért és mennyiben mások a nőknél a szívbetegségek egyes megjelenési formái, mint a férfiaknál. Közérthető szakkönyvek jelentek meg.⁹ Ennek már jelentős visszhangja lett, a közvélemény is kezdte felismerni, hogy a női és férfi paciens *két* külön beteg. A szomatikus orvoslás és a pszichoterápia elméletében és gyakorlatában új orientáció indult meg.

⁸ SAUERBREY, Julia (2012): *Geschlechterunterschiede in Kooperation und Wettbewerb. Gemeinsam und gegeneinander: Geschlecht, Gene und Gesellschaft*. München, AVM – Akademische Verlagsgemeinschaft. 12kk.

⁹ VOSS, Angelika (2007): *Frauen sind anders krank als Männer: Plädoyer für eine geschlechtsspezifische Medizin*. Irisina; egy évvel később jelent meg németül Glezerman, Marek, *Frauen sind anders krank. Männer auch: Warum wir eine geschlechtsspezifische Medizin brauchen*. Mosaik, 2018, a terület vezető kutatójának fő műve angolul: *Gender Medicine*. Overlook New York, NY 2016.

Kezdjük az újjal. Megjegyzendő, hogy ez a – valószínűleg hatalmas következményekhez vezető – új szakmai perspektívabővülés akkor következik be, amikor például Németországban ma az orvosok majdnem 60%-a nő.¹⁰

Néhány utalás arra, hogy a szomatikus medicina hol látja az utóbbi 30 év felismerései alapján szükségesnek a differenciált diagnóziskutatást és terápiát. A gyógyszeripar csak 1990 után (!) kezdte felismerni, hogy preparátumai másként hatnak a nőkre, mint a férfiakra. És hogy ennek hatása van a dózisokra. Hasonlóan „váratlan új felismerés”, hogy a szívinfarktus szimptomái nemenként jelentősen különbözhetnek. Nőknél általában jóval később diagnosztizálódnak!

KM

A pszichiátria nőket sokkal gyorsabban kezel depresszívként, mint férfiakat. Ez egyben példa arra is, hogy a *gendermedicina*, bár elsősorban az orvoslásnak a nőekkel szembeni mulasztásaira irányítja a figyelmet, *mindkét nem* előnyére van. Férfiaknál sokkal ritkábban diagnosztizálnak depressziót, mint nőknél. Következménye: német becslések szerint a férfi öngyilkosságok háromnegyede fel nem ismert depresszió alapszik. Őket depresszió helyett „agresszivitással” vagy „általános elégedetlenséggel” kezelték.

A pszichoterápia, a nők és a férfiak

A lelkipozítás gyakorlata a pszichoterápiák metodikáján orientálódik. Ezért témánk összefüggésében fontos, hogy egy pillantást vessünk arra is, hogy munkájukban hogyan látják ott ma a nemek jelentőségét. A következőkben néhány olyan szempontot sorolunk fel, melyeknél a különbségeket ma különösen feltűnőnek tartják¹¹ – természetes, hogy ezeket a lelkipozítás sem ignorálhatja.

Nem új felismerés, hogy a nők általában saját elhatározásból fordulnak pszichoterapeutákhoz, míg a férfiakat általában küldik. Ez a kezelés iránti szubjektív motiváció összefüggésében olyan döntő különbség, amelynek hatása lesz a kapcsolat alakulására.

¹⁰ 1970-ben 20% volt. Bundes Ärztekammer, 2020 decemberi adatai szerint – 2020-Statistik.pdf (bundesärztekammer.de). A további érzékeltető példák forrása a Német Orvosi Kamara alelnökjének interjúja: Frauen sind anders krank: Die Medizin ist auf Männer fixiert - n-tv.de (letöltés dátuma: 2023.8.6.).

¹¹ Részletesen pl.: BÜHRING, Petra (2022): Gender und Psychotherapie: Blinde Spots sichtbar machen, In: *Deutsches Ärzteblatt* PP 12/2022.

Ami a diagnosztizálást illeti, a kutatások szerint az orvos a vele azonos nemű pacienseket általában enyhébb diagnózissal látja el, mint ugyanolyan tüneteket produkáló ellenkező nemű pacienseiket. Talán tudattalanul önmagát látja pacienseiben, s ez „tartja távol” a pontosabb (rosszabb) diagnózis felállításától? Ennek hatása ambivalens: egyrészt *motiválhatja* a klienst a változásra. Másrészt nehezebben lesz így felismerhető egy tünet(csoport) súlyossága. Elgondolkodtató ugyanakkor, hogy akkor a legeredményesebbek a terápiaik, ha a segítő és a kliens ugyanahhoz a nemhez tartozik. Ennek egyre aktuálisabb jelentősége lesz a lelkigondozással kapcsolatban is abból a szempontból, hogy egyre több a gyülekezetekben a lelkész, s az aktív, lelkigondozást igénybe vevő gyülekezeti tagok nagy többsége szintén nő. Kérdés, hogy a lelkészöket (ugyanígy férfi kollegáikat is) hogyan készítik fel az egyetemen a másik nemmel való lelkigondozói kapcsolat megteremtésére.

HG

Néhány jellegzetesség

- A nők a pszichoterapeutában általában intenzívebben érzékelik erotikusan is a segítő másik nemhez tartozását, mint fordítva. Ugyancsak a lelkigondozói képzés felelőssége, hogy ezt a lelkigondozó *lelkész* pszichodinamikailag ne elfojtsa, hanem kompetensen kezelni tudja.
- A férfi kliens és terapeuta kapcsolatában pedig gyakrabban dominálhatnak agresszív-konkuráló érzelmi áttételek, mint a nőknél.
- A női terapeutával szemben a férfi kliensek szignifikánsan hajlamosabbak a közelség-távolságot meghatározó preödipális anyai kapcsolati formára és fordítva.

Ez a néhány megállapítás olyasmire utal, ami a józanul gondolkodók számára igen természetes összefüggés. Annál meglepőbb, hogy a felmérések szerint a pszichoterápiás képzések során a nemi hovatartozással kapcsolatos kérdések nem kapnak helyet ma sem, és a lelkigondozói képzésekben sem jelenik meg. Ennek a prudériának messze múltba nyúló, de ma is életerős gyökerei feltételezhetőek.

A prudéria a szellemiségünket meghatározó, kultúrtörténetileg kialakult szexuális etika egyik formájával függhet össze. Nemcsak a keresztény, hanem az iszlám és részben a zsidó hagyományokra is jellemző. Az ókori patriarchális társadalmakban, így az ószövetségi korban is, a törzsi közösségek szabályai uralkodtak. Mindent, ami szexuális jellegű volt, tabusítottak. Így akarták védeni, biztosítani a kor számára ökonómiailag igen fontos, az örökösödést meghatározó genetikai eredet igazolhatóságát, „egyértelműségét”.

KM

A modern pszichoterápiát, lelkipozítást a „nemtelenség” jellemzi. Ezáltal sokban adása marad a hozzá fordulóknak. Annál meglepőbb egy már egyáltalán nem utópisztikus prognózis: a mesterséges intelligenciával végzett pszichoterápiában realisabb, természetesebb helyet kap a nemek közötti különbség. Feltétele ennek a megfelelő algoritmus lesz. Következésképpen pedig az lehet, hogy a terápia és a lelkipozítás jelentős *kvalitatív* konkurenciát kapnak.

A lelkipozítói gyakorlat és a segítség női és férfi mintázatai

HG

Mit jelent, milyen következményekkel jár a lelkipozítói gyakorlatban a férfivá és nővé teremtettség? Mennyiben tud egy férfi vagy egy nő a másik nemhez tartozóknak is megfelelni – nemének (*tudatalatti*) határain túllépni?

KM

Az első, általános kérdés az lehetne, *hogyan viszonyulhat a lelkipozító/nő a nemek közötti különbséghez?* Három reakciótípust érdemes megkülönböztetni:

1. Úgy tehet, mintha nem létezne különbség. A válaszok, reakciók „nemtelenek”. Pl.: „Sokszor úgy érzem, már nem is vagyok nő a férjem szemében.”

Férfi lelkipozító: „Az ember ilyenkor nagyon el tud bizonytalanodni.”

Női lelkipozító: „Csalódottságot, elkeseredettséget érzek a hangodban.”

2. Úgy tesz, mintha a másik nemhez tartozna: „Tudja, *tiszteletes úr*, néha nagyon félek, jó anya leszek-e?”

Férfi lelkipozító: „*Teljesen* meg tudom érteni, asszonyom...!”

Nem igaz. A saját tapasztalata legfeljebb „apai”, de biztosan nem „anyai”, annak pszicho-szomatikus-spirituális komplexitásában.

3. Úgy tesz, mintha *csak* a saját neme létezne: „néha nagyon nehéz három kamaszfiú apjának lenni, tudja *tiszteletes asszony?*!”

Lelkésznő: „Mi, nők, ilyenkor azt csináljuk...” (Ugyanakkor ez utóbbi mégis adekvát reakció lehet annyiban, hogy a lelkésznő a saját női pozíciójából arról beszél, amit ő mint nő tenne.)

Ez nem azt jelenti, hogy a lelkipogozónőnek férfi attitűdöt kellene felvennie, és a férfinek egy nőit. A genderszemlélet éppen azt jelenti, hogy ki-ki maga lehessen. Hogy attribútumaikat megtarthassák akkor is, ha „gyakorlati szempontból” a segítő számára lehet, hogy egyszerűbb lenne az interaktív kommunikáció akkor, ha a másik az ajtó előtt hagyná nemspecifikus sajátosságait...

HG

Említettük a *diagnosztizálásra vonatkozó felmérési eredményeket*. A lelkipogozásban ez a nem pszichiátriai értelemben vett diagnosztizálásként jelenhet meg:

„Lelkész úr, rettenetesen aggódom, hogy a férjemen akkora teher van a munkahelyén, hogy összeroppan...”

Lelkipogozó: „Asszonyom, ahogy én a maga párját ismerem, olyan erős férfi, biztosan meg fog birkózni ezzel a problémával is...”

A lelkipogozó itt nem az asszony érzelmeivel foglalkozik, hanem férfi diagnózist állít fel egy férfiről.

Ennek mélyebb oka is van. A mindennapi életből is általánosan ismert jelenség, hogy a nőknél az érzelmek *érzékelése és kifejezése* intenzívebb és differenciáltabb, mint a férfiaknál. Például mimikájukkal jobban fejeznek ki örömet, szerelmet, szégyent, szomorúságot és stresszt¹² Ennek megfelelően *gyorsabban is ismerik fel mások mimikája mögött annak érzelmeit*. Ez egyrészt alaposabb betekintést jelent a másik érzelemvilágába, ami egy segítő kapcsolatban fontos. Másrészt, ha ezzel egy elbizonytalanodott (vagy bizonytalanosságát „öntudattúltengéssel” kompenzáló) férfit konfrontálnak, az a kapcsolatot megzavarhatja:

„Kovács úr, az arcára van írva, mennyire elbizonytalanítja, hogy...”

„Tiszteletes asszony, nem bizonytalan vagyok, itt tényekről van szó, nem *tudom*, mit tegyek...”

Természetes, spontán elvárás, hogy a másik nem hasonló intenzitással vagy tartózkodással kezelje az érzelmeket, mint magunk. A férfi segítő kapcsolatát a (természetesen élénk) női érzelmenyilvánítás éppúgy irritálhatja, mint a női segítő a férfiak visszafogottsága. Ami a saját nem szerint természetes szint, az a másikat elidegenítheti a kapcsolatban.

¹² Niedenthal, P. M. – Kruth-Gruber, S. – Ric, F. (2006): Psychology and Emotion, In: *Principles of Social Psychology* (series). New York, Psychology Press.

Az *agresszió*¹³ gyakori témája a lelkigondozói beszélgetéseknek. Az, hogy a két nem agressziókezelése különböző, szintén közismert. Egy segítőkapsolat alakulásában fontos szerepe van annak, hogy – általánosítva – a férfiak sokkal később ismerik fel a nők rejtett agresszivitását, mint fordítva. Ez a megértettség-megnemértettség érzését, tudatát alakítja a nőkben.

A *verbális kifejezés* nemek szerint jelentősen különböző. A férfiak naponta átlagosan 7 000 verbális vagy nonverbális jelet adnak, a nők 20 000-et. Egy lelkigondozói beszélgetésnél ezért egyikük zárkózott szófukarnak, másikuk pedig mindent agyonbeszélőnek tűnhet. A különbséget a lelkigondozó tudatosan racionalizálhatja. Az ilyen banalitások a segítőkapsolatra erős hatással lehetnek. De a ráció mellett a (tudat alatti) emóció is szót kér és (elő)ítélkezik. Csak egy beszélgetés kiértékelésénél tűnik majd ki, hogy a türelmet ajánló ráció és a segítőkapsolat tudatalattijának türelmetlensége egy párhuzamos „magánbeszélgetést” folytatott egymással.

KM

A segítőkapsolat pozíció meghatározása egy segítőkapsolatban

Az esetmegbeszélések egyik formális lehetősége felrajzoltatni az esethozóval annak a családnak a genogramját, amellyel dolgozik. A következő lépés az, hogy rajzolja bele magát ebbe a képbe oda, ahonnan állva segíteni akar, ahogyan magát „látja” az esettel kapcsolatban. Utána valaki a másik nemből adja meg, ő hol látja a pozícióját. Legtöbbször máshova pozícionálja magát a női és máshova a férfi segítőkapsolat – vélhetően tipikus mintázatokat is felfedezhetnénk kellő számú ilyen esetrajz elemzése során. Nincs „helyes és helytelen” pozíció, de tisztában kell lenni azzal, hogy a nemem is meghatározza azt, hogy „hol állok”. És ez csak egy lehetséges álláspont, más máshonnan közelítene. Ezért ad sokkal nagyobb cselekvési lehetőséget – intermediális teret – a kettős esetvezetés, a páros lelkigondozói felállás.

Megérteni – ráérezni?

Szintén az esetfeldolgozásokhoz kapcsolódik a Virginia Satír-féle szobrozás módszere, amelynek ismertetésétől most eltekintünk. Röviden: az esetben érintett valamennyi szereplő élő szobrokat formáz, testtartásukkal, egymáshoz viszonyított pozíciójukkal

¹³ CHRISLER, Joan C. – MCCREARY, Donald R. (2010): *Handbook of Gender Research in Psychology*. New York, Springer Science+Business Media.

fejezik ki önmagukat és a kapcsolati viszonyokat. Igen „beszédesebb”, szavak nélküli módszer ez. Ha az esetfeldolgozás során, amikor a szobrokat mozgatjuk, helyzetüket változtatgatjuk, a férfi résztvevők tipikusan megérteni akarják a módszert, logikát keresnek az eljárásban, és jól követhető lépéseket akarnak felfedezni, amelyek segítségével később ők maguk tudnak e módszerrel dolgozni. A nők tipikusan mindezek mellőzésével ráérezni próbálnak a megjelenített/megszobrozott viszonyokra, folyamatokra és lehetséges következő lépésekre. Hasonlóképpen dolgoznak maguk az esetfeldolgozást vezető csoportvezetők is.

Részekre tagolni – az egészet látni

Az imént ismertetett némiképp eltérő megközelítés magában rejt egy másik, szintén sztereotipikus különbséget is. A szobrozás módszerének elsajátítására való törekvés során a férfiak tipikusan elhatárolni akarnak egyes fázisokat, elemeket, míg a nők ezt a megközelítést általában nem értik. Ők sokkal inkább rátekinteni akarnak az egészre, mintegy távolról szemlélni a teljes képet. Ez analógiát mutat a férfi és a nő eltérő érzékelési, információfeldolgozási és gondolkodási képességével: az egyik különböző témákat viszonylag jól elkülönülten, mintegy „dobozolva” (Mark Gungor) tárol a tudatában, ellenben a másik nem számára szinte minden mindennel összefügg, egy szétválaszthatatlan egységet képez. De lehet, hogy ebben az értelemben is több az egész, mint a részek összege?

Ehhez kapcsolódik az a megfigyelésünk, hogy amikor együtt végzünk, vezetünk lelkigondozói beszélgetést, Gábor inkább a konkrét cselekvésre fekteti a hangsúlyt, praktikus, míg én inkább szeretek beleérezni a lelkigondozott helyzetébe, és távolabbról nézve az összképet próbálni meglátni.

HG

Kooperáció, konkurencia, konfliktus

A *kooperáció* gyakori, nem mindig könnyű eleme a családokkal folytatott lelkigondozásoknak. Mindennapi összefüggésben például a háztartáson belüli segítség elmaradásához vagy megkapásának nehézségeihez kapcsolódik.

A háziasszony, dolgozó nő panaszkodik: „Már megint az történt velem, hogy – jóhiszemű, amilyen vagyok, annyira jó érzés lett volna, ha a férjem észreveszi, hogy be kellene vásárolni... Persze nem csinálta... amikor meg szóltam, azt mondta, hogy hát annyi ennivaló van otthon...”

Vajon egy férfi lelkigondozó ennél a mintánál tisztában van azzal, hogy a női kooperáció dinamikája ellentéte a férfiénak?

Nem igaz, hogy a nők szignifikánsan kooperatívabbak lennének a férfiaknál.¹⁴ De kooperációs motivációjukban különböznek: amíg a nők emocionális szempontok szerint döntenek el, hogy kivel kooperálnak, addig a férfiak haszonelvűségi alapon döntenek. Elsősorban azt mérlegelik, hoz-e a kooperáció státusznyereséget vagy valamilyen más előnyt számukra. Ez esetünkre vonatkoztatva azt jelenti, a lelkigondozó jó lett volna, ha ezt az összefüggést elmondja az asszonynak azzal, hogy:

„Ha megsúgta volna a férjének, hogy ha magának ezzel örömet akar szerezni, akkor ne azt nézze, mi van a kamrában...”

A veszély: egy lelkigondozó *férfi* helyénvalónak találhatja, hogy csak akkor kell bevásárolni, ha üres a jégszekrény, és nyíltan vagy burkoltan a férfi oldaláról közelítve korrigálni igyekszik az asszony érzését.

A *konkurencia* munkahelyi nehézségekről szóló beszélgetéseknél gyakran téma. A férfi lelkigondozót meglepheti, hogy egy asszony „olyan nagy dolgot csinál egy semmiségből”. Ha kolleganője ülne a helyén, nem lepődne meg. Miért? A férfi szakmai kompetenciájához tartozik, hogy tudja: a nők számára a konkurencia mást jelent, mint neki. Általánosítva: a konkuráló férfiak azt akarják tisztázni, „ki az erősebb” valamiben. Jelenleg. *Célorientáltság jellemző: bármilyen eszköz bevetésével el akarják érni érdekeiket.* A férfiakat motiválja a versengés, a nőknek pedig *egzisztenciális érzelmi* jelentősége van, függetlenül az ilyen reális veszélyeztetetettségtől. *Sikertelenségorientáció* jellemző: a női konkurencia a másik ellehetlenítésére, megsemmisítésére törekszik, *ellenfelük sikerét akarják minden eszközzel megakadályozni.* A munkahelyi konkurenciában alul maradt nő általában kilép állásából. Gyakran azért, mert a „vesztést” a közössége kiközösíti.

A *konfliktus* kezelésének eltérő természete is fontos szempont, nemcsak a professzionális kapcsolatok terén. Közismert, hogy a nők a konfliktusok során sokkal jobban és teljesebben bevonódnak, azaz a fókusz nem marad a konfliktus tulajdonképpeni tárgyánál, hanem egész személyükre vonatkoztatják azt. Ennek megfelelően akár a

¹⁴ SAUERBREY (2012), 61kk.; VAN VUGT, Mark (2003): Gender Differences in Cooperation and Competition: The Male-Warrior Hypothesis, In: *Psychological Science*. 18. 1(S). 19–23.

győzelem, akár a vereség az egész személyüket emeli fel vagy sújtja le. Számukra a nyílt konfliktus ezért egzisztenciális fenyegetettséget jelent. Ez esetben is jellemzőbb, hogy az adott közösségből való kizárást fenyegetéseként élik meg. A férfiak általában ennél sokkal tárgyilagosabban kezelik, figyelmük fókusza jobban megmarad a konfliktus tárgyánál. Számukra a *periodikus hierarchikus harcok az élet természetes velejárói; a konfliktusok gyakran nyílt harcok a formális szerepek meghatározásáért, a vereség pedig átmeneti állapot, amely (új harccal) megváltoztatható.*

Összességében elmondható tehát, hogy a konkurenciát és a konfliktust a nők érzelmi és kapcsolati keretekbe helyezik, és az egész személyre vonatkoztatják (a magukéra vagy a másikéra), a férfiak pedig ettől eltérően, még erősebben céljaik, érdekeik elérésére, saját pozíciójuk erősítésére koncentrálnak, illetve sokkal inkább megváltoztatható állapotként értékelik. Ha nők és férfiak konkurálnak egymással, vagy kerülnek konfliktusba, a nők általában lelkiismeretfurdalás nélkül törekszenek a férfi „megsemmisítésére”, s ezt a beállítódást támogatja a férfiak társadalmilag privilegizált szerepe. Megfordítva: a férfiak hajlamosak inkább óvatosabban bánni női ellenfeikkel, éppen azok társadalmilag hátrányosabb nemi szerepe okán.

Várhatnánk, hogy *etikai kérdésekben* kevesebb diszkrpanciával találkozunk? A lelkigondozói beszélgetések szintjén, amikor nem tényekről kell bizonyos normáknak megfelelő kijelentéseket tenni, hanem mindig emberközi és/vagy transzcendens kapcsolatok kerülnek középpontba, szintén mély gyökerű különbségekkel kell tudnunk bánni. Etikai kérdésekben a nők ösztönösen inkább az ún. *gondoskodási etikát*¹⁵ követik. Nem azonnal ítélnék el, hanem inkább „adnak még egy esélyt” annak, aki valamit elkövetett, amit nem kellett volna. Feltehetően a gondoskodó anyai-női ösztön jelenik itt meg. A férfiak inkább a „törvény és rend” szerint tájékozódnak, a helyes és büntetés kategóriákban. Ez – itt is inkább tudatalatti, ösztönszinten – megnehezíti a ráérezni tudást arra, ahogyan a másik nemhez tartozó kliens egy olyan problémát kezel, amelynek etikai vonatkozása van.

¹⁵ Carol Gilligan 1982-ben Lawrence Kohlberggel (akinek asszisztense volt) dolgozta ki a férfi és női erkölcs különböző fejlődés által meghatározott kettős elméletét (*law and order*, ill. *care ethics*). Kritikai ismertetés: JAFFEE, Sara, HYDE, Janet Shibley (2000): Gender Differences in Moral Orientation: A Meta-analysis, In: *Psychological Bulletin*. 126. 5(S). 703–726.

*

Ajánlások a (lelkigondozói) gyakorlat számára, lelkigondozóknak

Zárásként néhány ajánlást fogalmazunk meg a lelkigondozói gyakorlat számára, nemcsak lelkigondozóknak.

1. Aranyszabály:

Mindig jó, ha a lelkigondozó/-nő kimondja a nemi különbségeket érintő témánál, hogy „én erről csak férfiként/nőként tudok valamit mondani...”

Vagy:

„én férfiként csak azt mondhatom, mit gondol egy férfi erről – egy nő biztos még mást is mondana...”

A „még” arra utal, hogy *tovább* is mondana, nem azt, hogy „helyesebbet”. *A női és a férfi szempont* együtt az *emberi*...

2. Mindig kimondani, hogy ki beszél – a lelkigondozó is férfi vagy nő, és nemének megfelelően reagál.
3. Játék: a lelkigondozó maga mellé ültet jobbjára és baljára két embert, megszemélyesítve az ő animusát és animáját. Egy adott helyzetre reagálva, kérdezze meg, mit mond a benne élő animus, és mit az anima.
4. Egy valós konzultáció, beszélgetés közben is meg lehet kérdezni, akár hangosan is: „mit szólna most ehhez a kolléganőm/kollégám?”
5. Rákérdezni, hogy pártatlan vagyok-e – bevallani, hogy nem tudok az lenni.

*

A jobb áttekintéshez a nemek közötti tapasztalati különbségek főbb jellemzőit¹⁶ a szociobiológia¹⁷ felismerései szerint táblázatosan foglaljuk össze.

¹⁶ Evatt, C. (2003): *Männer sind vom Mars, Frauen von der Venus*. Zürich, Piper-Vlg. nyomán.

¹⁷ Az evolúció és genetikai diszpozíció alapján magatartásformákat magyarázó tudományág. WILSON, E. O. (1975): *Sociobiology: The New Synthesis*. Belknap Press of Harvard U Press.

FÉRFI	NŐ
ÉRZÉKELES	
Érzékelőképesség ősmintája (filogenetikai determináció):	
a vadász = hosszú távra előre irányuló érzékelés (ami „az orra előtt” van, kevésbé érzékelt/fontos)	a „fészekre”, a gyerekekre felügyelő nő = közvetlen környezetre irányuló érzékelés
Látás, észlelés	
szűkebb (= fókuszált) a perifériás látóképesség (nem látja meg a fiókban, amit keres) - Egy 50 fős teremben a férfi először a terem struktúrájára (kijáratokra) koncentrálna, először a „barátokat”, aztán az „ellenségeket” veszi észre. - Érzékenység: alig érzékeli a másik hangulati rezdüléseit.	A perifériás látóképesség 180°-ig is terjedhet: - egy pillantással megtalálja (a fiókban), amit keres... Egy 50 fős teremben a nő ~ 10 perc alatt felismeri a jelenlévők közötti kapcsolatokat. - Érzékenység: intenzíven érzékeli a másik hangulati rezdüléseit („női intuíció”).
Hallás	
kevesbé kifinomult	kifinomultabb, élesebb („ilyen hangon [= hangszínnel] ne beszélj velem!”)
Bőrérzékenység	
érzékletlenebb	A női bőr 10 x érzékenyebb („Durva vagy!”).
Szaglás	
kevesbé kifinomult	Kifinomultabb, érzékeli, amit a férfi képtelen érzékelni.
AGY, AGYFUNKCIÓK	
Gondolkodás	
Az egyik agyfélteke működik (gondolkodás), a másik (beszéd) ki van kapcsolva (Rodin „Gondolkodója”) – a gondolkodás <i>nem</i> kommunikatív folyamat („előbb gondolkodik, aztán beszél”). - a másiknak „a kész terméket” prezentálja. A férfi <i>öszönösen</i> „nem tudja” követni a kommunikatív női gondolkodást, mivel zavarja a beszéd a gondolkodásban. A nő <i>öszönösen</i> „nem tudja” követni a férfigondolkodást, mert zavarja a hallgatás a gondolkodásban. Stresszhelyzetben dominálhat a különböző maskulin/feminin minta.	Egyszerre mindkét félteke működőképes – a gondolkodás kommunikatív folyamat (<i>beszélve gondolkodik</i>). - mások az egész „gondolattermelési folyamatot” nyomon követhetik.
Feladatmegoldó képesség	
A férfi agya „fiókokra osztott”, az agyféltekék között kevesebb kapcsolat van: - egyszerre csak egy dologra irányuló, <i>de</i> intenzív koncentráció (az olvasó férfi „süket”);	Az agyféltekék között 30%-al több kapcsolat van: - az ösztrogén hormon tovább növeli az agyféltekék közötti kapcsolatokat - különböző területek együttműködnek

<ul style="list-style-type: none"> - az információkat jól szét tudja választani („analizál”) és külön-külön elraktározni; - a problémákat könnyebben le tudja zárni önmagában. 	<ul style="list-style-type: none"> - feladatmegoldásnál egyszerre több dologra tudnak koncentrálni - a problémák a „végtelenségig” foglalkoztatják, „járnak a fejében”
Térbeli tájékozódás	
<p>saját agyközpontja van</p> <ul style="list-style-type: none"> - anélkül olvas térképet, hogy „irányba fordítaná” 	<p>nincs saját agyközpontja</p> <ul style="list-style-type: none"> - nehezebben tájékozódik térképről (a közepes adottságú fiú is jobban, mint a legjobb adottságú lány)¹⁸
Problémák kezelése	
<p>Problémáit nem mutatja ki (gyengeség kimutatása veszélyes a vadásznál).</p>	<p>Problémáit megbeszéli, <i>begyűjti mások</i> tapasztalatait.</p>
BESZÉD, KOMMUNIKATÍV INTERAKCIÓ	
verbális kommunikáció	
<p>A beszéd a bal féltekéhez kötött, beszédközpont nincs.</p> <ul style="list-style-type: none"> - a beszédkészség gyengébben fejlett; - egzakt kommunikáció egyetlen folyamatban („ne szakíts félbe!”); - a férfiak naponta átlagosan 7 000 verbális/non-verbális jelet adnak. 	<p>mindkét féltekében körülhatárolt beszédközpontok</p> <ul style="list-style-type: none"> - gyorsabban tanulnak meg beszélni (3 éves lányok szókincse a fiúkénak duplája); - könnyebben tanulnak idegen nyelvet; - ...a nők: 20 000-et.
<p>A beszéd elsődleges funkciója: tájékozódás, definiálás, információszerzés és -adás, érdekek (zsákmány) felosztása (~vadászigények!).</p>	<p>A beszéd elsődleges funkciója: - kapcsolatteremtés, kapcsolatápolás (~fészekgondozás).</p>
non-verbális kommunikáció	
<ul style="list-style-type: none"> - a férfi számára inkább „pózörködés”, amitől tartózkodik; - ha másokra figyel, a tartalomra („a logikára”) koncentrálnak. 	<ul style="list-style-type: none"> - egy nő, ha másokra reagál, 10 másodperc alatt 6 különböző arckifejezést is tud mutatni; - ha másokra figyel, akkor elsősorban a nonverbális jeleket érzékeli.
Kifejezés mód	
<p>Alaptípus: <i>konkrét</i>, direkt kifejezési forma:</p> <ul style="list-style-type: none"> - ha a férfiak nem <i>dekódoznak</i> a kijelentéseket, („készpénznek veszik”), félreértés születik (nem értik, miért sérthették meg egymást a nők, hiszen „semmit sem mondtak!”); 	<p>Alaptípus: <i>kódolt</i> kifejezési forma: utalások, megsejtetések:</p> <ul style="list-style-type: none"> - a kódrendszer valóságos tartalmát a <i>nők egymás közt</i> tökéletesen értik; - a kifejezés mód inkább <i>emocionális</i>, a <i>batásra</i> (nem egzakt információra) koncentrálnak;

¹⁸ 10 000 gyereken végzett vizsgálat alapján.

<p>- a férfi szó szerint értelmezi az emocionális kódot, és nem tudja, <i>pontosan</i> mi rejlik az emocionális kifejezés mögött. Pl.: rossz (nem dekódolt) válasz: „Ugyan már, ki fogod bírni!”</p>	<p>- „Ha ma este valakin ugyanazt a ruhát látom, ami rajtam van, belehalok..!” (a nő számára ez szarkazmus, vagy a megnemértettség bizonyítéka, mert ő nem is akart volna <i>igazán</i> meghalni).</p>
<p>Kapcsolatirányítás</p>	
<p>- A férfi kapcsolatteremtési mintája (~vadász): „pontosan tájékoztatlak arról, ami fontos” – mert fontos vagy nekem.</p> <p>- A férfiaknak átlag 9 percre van szükségük, amíg felfogják, hogy a hallgatás most büntetés.</p> <p>- A másik nem megnyerése: mély basszus (ami magas tesztoszteronszintre utal, kívánatosnak nyilvánítja a nőt).</p>	<p>- Egyszerre <i>több témáról</i> úgy tudnak beszélni, hogy nem vesztek el a fonalat – így fejezi ki, hogy „fontos vagy”, „kapcsolatot teremték”, „szeretlek”</p> <p>- a női hallgatás = a másik megbüntetése.</p> <p>- A másik nem megnyerése: magas, csilingelő hangvétellel (a magas hangok magas ösztrogénszintre utalnak, ami kívánatosá teszi a nőt + kislányos hanglejtésre, ami védelmi ösztönt vált ki a férfiban).</p>
<p>Érzelmek</p>	
<p>- Az érzelmi központ a jobb féltekében lokalizált, más agyfunkcióktól független (ha egy férfi dühös, akkor <i>csak</i> dühös...).</p> <p>- Érzelmi tartalmú témákra <i>racionálisan reagál</i> (ezek nem érintik olyan mélyen, mint a nőket).</p> <p>- Egy férfi inkább akkor veszi észre mások érzelmeit, ha azok már láthatókká váltak (sírás, tettelegesség).</p> <p>- A férfi számára a női érzelem megjelenése = kihívás, megoldandó feladat; ha nem tudja megoldani, akkor az vereség. Ilyenkor gyakori a dühös reakció (tkp. az önmagával szembeni düh kivetítése történik): „Hagyd már végre abba a szipogást!”</p>	<p>- Egyidejűleg más agyterritóriumok is tudnak működni (egy nő egyszerre tud sírni és kerekét cserélni az országút szélén).</p> <p>- Érzelmi <i>tartalmú</i> témákra <i>érzelmileg reagál</i> (ha ettől magát óvni akarja: megtagadja a reagálást).</p> <p>- A nő <i>megérzi</i> a másikban jelentkező érzelmeket (ezt várja a férfitől is, mintha az is nő lenne...).</p> <p>- Az érzelmek kimutatása a nőknél a kommunikáció egyik alapformája.</p>
<p>NORMARENDSZER (archaikus determináció alapján)</p>	
<p>A 80-as évek végi felmérés szerint a férfiak 70%-a számára a munka (~vadász) a legfontosabb.</p>	<p>...a nők 70-80%-a számára a család</p>
<p>SZERELEM, PÁRKAPCSOLAT, SZEKUALITÁS</p>	
<ul style="list-style-type: none"> - Szerelm: 3–5 hónapig tartó dopamin-, feniletiamin-, szerotonin-, adrenalinkiválasztás. - Párkapcsolat: funkcionális és érzelmi szövetség. 	

<p>- A differenciált agyfunkciók miatt az érzelem/szerelem és a szexualitás egymástól függetlenül léteznek.</p> <p>- Szexuális igényük erősebb (filogenetikai diszpozíció: minél több utód nemzése).</p> <p>- Párkapcsolatában az őt ellátó-gondozó anyja és házvezetőnő hübriszére vágyik (hazatérő vadász).</p>	<p>- Az agyféltekék közötti kapcsolat miatt az érzelem–szerelem–szexualitás–szövetség csak együttthatóan lép fel.</p> <p>- A nő igénye a „szerelem”. Szexuális igényük alacsonyabb (filogenetikai diszpozíció: a gyermekfelneveléshez kevesebb szexualitásra van szükség).</p> <p>- Párkapcsolatában mind a négyre egyaránt vágyik.</p>
<p>KÖVETKEZTETÉSEK</p>	
<ul style="list-style-type: none"> ➤ a különbségek természeti adottságok és nem jellemhibák; ➤ ha egy párnak sikerül ezeket vállalnia és nem azok megváltoztatására törekedni, akkor a különbségek egymást kiegészítő olyan előnyökké és gazdagodássá válnak, amire egymagában egyik nem sem lenne képes. 	

Felhasznált irodalom:

- BREUER, Franz – REICHERTZ, Jo (2001): Wissenschafts-Kriterien: Eine Moderation, In: *Foru: Qualitative Sozialforschung* 2001/3.
- BUNDES Ärztekammer. Frauen sind anders krank: Die Medizin ist auf Männer fixiert - n-tv.de (letöltés dátuma: 2023.8.6.).
- BUNDES Ärztekammer statistikája. 2020-Statistik.pdf (bundesarztekkammer.de) (letöltés dátuma: 2023.9.9.).
- BÜHRING, Petra (2022): Gender und Psychotherapie: Blinde Spots sichtbar machen, In: *Deutsches Ärzteblatt PP* 12/2022.
- CHRISLER, Joan C. – MCCREARY, Donald R. (2010): *Handbook of Gender Research in Psychology*. New York, Springer Science+Business Media.
- EVATT, Cris (2003): *Männer sind vom Mars, Frauen von der Venus*. Zürich, Piper-Vlg.
- FRANCK, Norbert (2017): *Handbuch Wissenschaftliches Arbeiten*. Paderborn, Schöningh.
- GLEZERMAN, Marek (2018): *Frauen sind anders krank. Männer auch: Warum wir eine geschlechtsspezifische Medizin brauchen*. Berlin, Mosaik.
- JAFFEE, Sara – SHIBLEY, Janet (2000): Gender Differences in Moral Orientation: A Meta-analysis, In: *Psychological Bulletin*. 126. 5(S). 703–726.

- MAO, Jiuxing (2011): *Sinnliche Subjektivität bei Kant. Eine Studie vor dem Hintergrund der Phänomenologie Husserls*. Heidelberg, J.B. Metzgers.
- MITSCHERLICH, Alexander (1963): *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*. München, R. Piper & Co Verlag.
- NIEDENTHAL, Paula et al. (2006): Psychology and Emotion, In: *Principles of Social Psychology* (series). New York, Psychology Press.
- SAUERBREY, Julia (2012): *Geschlechterunterschiede in Kooperation und Wettbewerb. Gemeinsam und gegeneinander: Geschlecht, Gene und Gesellschaft*. München, Akademische Verlagsgemeinschaft.
- STOLLBERG, Dietrich (1992): Ein Mann ist keine Frau. Zur Infragestellung der männlichen Identität in einer sexistischen Gesellschaft, In: *Wege zum Menschen*. 44. 8(S). 484–491.
- STUDIENZENTRUM der EKD für Genderfragen in Kirche und Theologie adatai, *Simone_Mantei_Vortrag_zur_Praesentation_der_Handreicherung.pdf* (geschlechtergerechtigkeit-nordkirche.de) (letöltés dátuma: 2023.8.8.).
- VAN VUGT, Mark (2006): Gender Differences in Cooperation and Competition: The Male-Warrior Hypothesis, In: *Psychological Science*. 18. 1(S). 19–23.
- VOSS, Angelika (2007): *Frauen sind anders krank als Männer: Plädoyer für eine geschlechtsspezifische Medizin*. Irisina Verlag.
- WILSON, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Belknap Press of Harvard U Press.

*VIK János*¹:

A logoterápia és az emberi életérték „mégis” öröme. Avagy boldoggá tehet-e az életértelem?

Abstract. Logotherapy and the „Defiant” Joy of Human Life-Value.

Or Can the Meaning of Life Make You Happy?

The starting point for this paper is the anthropology of Viktor E. Frankl, which, in addition to the physical and psychological dimensions, also considers the third one, the spiritual dimension of human being. Frankl believes that the most important motivation of man is to be found in his constant search for the meaning of life. In this context, the research question posed in this paper is: can finding concrete answers to the question of the meaning of life make man happy? In the first part of the paper, the concepts of “pleasure”, “joy”, and “happiness” are distinguished in the light of Frankl’s writings. In the second section, and in the light of the initial question posed, we come to the realization that the most important characteristic of people who have emerged unscathed from the most adverse circumstances is a kind of individualism and a strong sense of purpose, which, unlike narcissism and egocentrism of any kind, can forget itself. These are the people who have found joy in situations that ordinary people would have found unbearable.

Keywords: logotherapy, Viktor E. Frankl, joy, happiness, spiritual dimension, meaning of life

¹ Habilitált egyetemi docens, BBTE, Római Katolikus Teológia Kar, Kolozsvár; e-mail: janos.vik@ubbcluj.ro. Süddeutsches Institut für Logotherapie und Existenzanalyse, Fürstentfeldbruck (<https://logotherapie.de/>).



Élvezet, öröm és boldogság megkülönböztetése Viktor E. Frankl írásainak tükrében

Igaz ugyan, hogy Viktor E. Frankl (1905–1997) nem határozza meg közelebbről a saját boldogságfogalmát, hisz csak általános értelemben ír arról, hogy a boldogság a beteljesített életértelem és a „találkozásban-lét” hatását juttatja kifejezésre.² Eléggé egyértelmű ugyanakkor, hogy világos különbséget tesz a boldogság és a gyönyör között. Az ember boldog-, illetve jóllétének bizonyára van köze a gyönyörhöz is, Frankl azonban ezt az ún. „produktív” érzésekhez sorolja.³ Ebben az összefüggésben szó szerint a következőképpen fogalmaz: „A nemi ösztön pusztá kielégítése gyönyört kínál, a szerelmes ember számára az erotika örömet okoz, boldogságot a szerelem [szeretet]⁴ ad. Ebben fokozódó intencionalitás

² FRANKL, Viktor E. (1977): *Das Leiden am sinnlosen Leben*. Freiburg i. Br., Herder Verlag, 71; vö. továbbá: DRESCHER, Johannes (1991): *Glück und Lebenssinn: eine religionsphilosophische Untersuchung*. Freiburg i. Br. – München, Karl Albert Verlag, 153, 72. számú megjegyzés.

³ FRANKL, Viktor E. (2015): *Orvosi lelkigondozás. A logoterápia és egzisztenciaanalízis alapjai* (Eredeti címe: *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*). Budapest, Jel Kiadó, 187.

⁴ Az eredeti német nyelvű komplex szövegösszefüggés és az a tény, hogy a német nyelvben a *Liebe* fogalmával mind a „szerelem”, mind a „szeretet” kifejezhető, rendkívül megnehezíti a frankli gondolatok magyarra történő fordítását. S ha szem előtt tartjuk a fenti idézet egyik mondatának eredeti német változatát – „Die bloße Befriedigung des sexuellen Triebes bietet Lust, die Erotik der Verliebten bietet Freude, die Liebe bietet Glück.” (i. m. 2005, 148.) –, akkor egyértelművé válik, hogy Frankl itt szembe kívánja állítani egymással a gyönyör, az öröm és a boldogság fogalmát, s ennek kapcsán világosan megkülönbözteti egymástól a nemi ösztön, a szerelemhez fűződő erotika és a szeretet jelenségeit is. Ezért pontosabban visszaadja az eredeti frankli gondolatot, ha a szóban forgó mondat magyar változatának végén „szerelem” helyett „szeretet” áll: „(...) boldogságot a szeretet ad” (i. m. 186.). Mindenesetre a „valódi szerelem” és az „igaz szeretet” látása – Frankl szerint – lényege szerint ugyanaz: A szeretett személlyel kapcsolatban nemcsak valamit, hanem őt magát látja, kiteljesedési lehetőségeivel együtt, amint a következő idézet, ez esetben pontos magyar fordítása, ezt ki is fejezi: „Míg a szexuális beállítódású embernek vagy szerelmesnek tetszik a partneren egy-egy testi jellegzetesség vagy lelki tulajdonság, tehát amivel ez az ember rendelkezik, a szerető ember nem csupán valamit szeret a szeretett emberen, hanem őt magát szereti; tehát nem valamely [tulajdonságot], amit a szeretett ember »birtokol«, hanem azt, aki »ő« . A szerető a szellemi személy fizikai és pszichikai »ruháján« keresztül mintegy őrá magára lát rá. Így nem testi típusról van számára szó, amely felizgathatja, vagy lelki karakterről, amelybe beleszerethet, hanem magáról az emberről, a partnerről mint összehasonlíthatatlan és kicserélhetetlen emberről” (i. m. 171.).

nyilvánul meg. A gyönyör csak állapotbéli érzés, az öröm viszont intencionális, valamire irányuló. Ám a boldogságnak meghatározott iránya van: önnön beteljesülésére törekszik. (...) Csak így érthető, hogy az ember a boldogságban »ki tud teljesedni«.»⁵ Frankl szerint egyedül ebben az értelemben van a boldogságnak teljesítményjellege, ami a maga részéről felveti a „boldogság” és a „szenvedés” közötti analógia lehetőségét.⁶

Mit jelent ez az analógia? Amikor az élet értelmének a kérdését tárgyalja, Frankl tudatosan a szenvedés értelméről is beszélni kíván.⁷ Azon tézise ugyanis, hogy az ember boldog-, ill. jólléte a beteljesített életértelem és a „találkozásban-lét” mellékhatása, csak akkor állja meg a helyét, ha a megmásíthatatlan szenvedésnek is kiküzdhető az értelme. Természetesen a szenvedésnek önmagában véve Frankl szerint sincs értelme. Csak annyiban beszélhetünk a szenvedés értelméről, amennyiben az „elszenvedés” folyamatában beállítódási értékek valósíthatók meg.⁸ Így tehát míg az ember az alkotás révén alkotói értékeket, az élményei által pedig élményértékeket valósít meg, a beállítódási értékek pont ott valósulhatnak meg, ahol valami sorsszerűt kell elfogadni. S az a mód, *ahogyan* valaki magára veszi a megmásíthatatlant, az értéklehetőségek egész gazdagságát rejtje magában. Az embernek itt abban a tapasztalatban lehet része, hogy a szenvedés által erettebbé válik, növekedés megy végbe benne. Ebből pedig látszik, hogy az élvezet hiánya, mely bizonyára jellemzi a szenvedéssel teli situációt, nem képes az élettől elvenni az értelmet.⁹

A szenvedésben sor kerülhet a sorsszerűségében adott helyzettel folytatott szellemi összetűzésre, amely nem más, mint a szenvedés ellenére folytatott küzdelem az élet értelméért. A „teljesítményjelleg” a szenvedésben, ill. a beállítódási értékek megvalósításakor úgyszólván abban mutatkozik meg, hogy a szellemi személy belsőleg eltávolodik a szenvedést okozó dologtól, egyfajta distanciát alakít ki e dolog és saját személye között, s ez nem jelent mást, minthogy megváltoztatja a hozzáállását. A beállítódási értékek esetében ezek szerint a hangsúly nem azon van, *hogy* szenved, hanem azon, *ahogyan* szenved valaki. Így „az emberi élet nemcsak az alkotásban és az örömben teljesedhet ki, hanem a szenvedésben is”.¹⁰ Jóllehet a szenvedés – amint a sorszerűség és a halál is – elválaszthatatlanul

⁵ I. m. 186–187.

⁶ I. m. 187.

⁷ I. m. 147–156.

⁸ I. m. 152.

⁹ I. m. 147–148.

¹⁰ I. m. 147.

hozzátartozik az élethez,¹¹ Frankl célja nem a szenvedés dicsőítése. Sokkal inkább arra szeretne rámutatni, hogy minden embernek minden helyzetben – a szenvedéssel teli szituációkat is beleértve – fel kell fedeznie és be kell teljesítenie az életének konkrét, egyszerű és egyedülálló értelmét, amennyiben lelkileg egészséges kíván maradni, vagy ha újra vissza kívánja nyerni lelki egészségét.¹²

Mindenesetre a sorsszerűt nem szabad túl könnyen megmásíthatatlannak nyilvánítani, s mint olyanba túl hamar beletörödni. A szenvedést ugyanis mindenekelőtt alakítani s – ahol csak lehet – feltétlenül csökkenteni kell.¹³ Ilyen vonatkozásban fogalmaz Frankl egyértelműen: „Ha valamely szenvedés okát ki tudom küszöbölni, akkor csak ezt helyes tenni, s így maga a szenvedés is elhárul. Egyformán érvényes ez a biológiai, pszichológiai és politikai eredetű szenvedésre.”¹⁴ Ennek következtében az a feltétele a beállítódási értékek megvalósításának, ill. a szenvedésben és a szenvedés ellenére történő értelembeteljesítésnek, hogy tényleg valami megváltoztathatatlanról legyen szó: „Beállítódási értékek akkor valósíthatók meg, ha az embernek nincs többé lehetősége arra, hogy alkotói értékeket hozzon létre, ha tényleg képtelen a sorsot alakítani; csak akkor van értelme annak, hogy »felvegyük a keresztünket«.”¹⁵

Ezen „felvesszük a keresztünket” által az ember mintegy belesimul a megmásíthatatlanba, s akkor ez tényleg „igaz szenvedésnek” nevezhető. A frankli logoterápia és egzisztenciaanalízis összefüggésében ugyanakkor az a döntő, *ahogy* az ember beletörödik, s *ahogyan* hordozza a keresztjét. Frankl meglátása itt is egyértelmű: Amennyiben ennek a hogyannak az esetében a megmásíthatatlan sors igazi tűréséről van szó,¹⁶ s ha eközben olyan belső tartás valósul

¹¹ Amint ezt írásaiban gyakran teszi, Frankl ebben az összefüggésben is egy példázattal élve próbál érvelni: „A nehézségek, a halál, a sors és a szenvedés elszakítása az élettől annyi, mint megfosztani azt alakjától, formájától. *Csak a sors pörölycsapásai nyomán, a szenvedés izzó hevében nyer formát és alakot az élet*” (i. m. 152.).

¹² LUKAS, Elisabeth (1985): *Psychologische Seelsorge. Logotherapie – die Wende zu einer menschenwürdigen Psychologie*. Freiburg i. Br. u. a., Herder Verlag, 31.

¹³ LUKAS, Elisabeth (³2004): *Sehnsucht nach Sinn. Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen*. München – Bécs, Profil Verlag, 18.

¹⁴ FRANKL (2005), 292, 132. lábjegyzet.

¹⁵ I. m. 152.

¹⁶ I. m. 153.

meg, mint „bátorság a szenvedésben, a méltóság még a hanyatlásban, a kudarcokban is”,¹⁷ akkor Frankl szellemében tényleg állíthatjuk, hogy léteznek „olyan helyzetek, ahol az ember az igazi szenvedésben és csakis abban teljesebbé válhat”.¹⁸

Az „igazi szenvedés” és a boldogság így nemcsak, hogy nem zárják ki egymást, hanem – Frankl szerint – elképzelhető olyan élethelyzet, amikor a szenvedő ember *csak* az igazi szenvedésben találhatja meg boldogságát. Másként kifejezve, – s Elisabeth Lukas szavaival élve – állíthatjuk, hogy „nemcsak a szenvedés, a bűn és a halál *ellenére*, hanem *épp* az ezekkel való *megbékélésben* nyílik lehetőség az emberi egzisztencia előtt nyitva álló legmagasabb értelemlehetőségek kibontakoztatására”.¹⁹ Antropológiai megközelítésben ezek alapján érdemes szem előtt tartani, hogy nemcsak a *homo sapiens* horizontális síkja létezik, aki a pozitív siker és a negatív kudarc pólusa között alakítja az életét. Ezen túl ugyanis számításba vehető a beteljesedés függőleges dimenziója. Ennek értelmében pedig a szenvedő ember, vagyis a *homo patiens*, még a szenvedésben, ill. a kudarcban is képes kiteljesedni: „az élet még akkor is kiteljesedhet, ha kudarcot vallunk”.²⁰ Ebben az összefüggésben Viktor E.

¹⁷ I. m. 87.

¹⁸ I. m. 154.

¹⁹ LUKAS (2004), 11.

²⁰ FRANKL (2005), 148. Ebben az összefüggésben fel szeretnénk hívni a figyelmet arra, hogy a magyar nyelvű logoterápiai szakirodalom a német *Erfüllung* fogalmát és a *sich erfüllen* visszaható igét kétféleképpen fordítja: találkozhatunk a 'beteljesedés', a 'beteljesedni', ugyanakkor a 'kiteljesedés', 'kiteljesedni' változatokkal is. Ha tekintettel vagyunk arra, hogy a „kiteljesedés” magyar nyelvben használt fogalmának antropológiai összefüggésben mind a kifelé, mind pedig a befelé irányuló tartalma elképzelhető, indokoltnak tűnik ennek a fordítási változatnak a meghonosítása a logoterápiai nyelvhasználatban. Talán pont azért lenne ez fontos, mert a hétköznapi szóhasználatban fennáll annak a veszélye, hogy amikor „kiteljesedést” mondunk, elsősorban, sőt, esetleg kizárólag a külső siker kategóriájára gondolunk. Viktor E. Frankl antropológiájában pedig pont az kerül kihangsúlyozásra, hogy az emberi élet kiteljesedésének van egy befelé mutató iránya is, s hogy ez nem függ a siker ismert kategóriáitól, sőt akár a kudarcban is megvalósulhat. Az *Orvosi lelkigondozás*, Frankl egyik főművének magyar változata szerencsére már tekintettel van ezekre az értelmezési lehetőségekre, amint ez a következő vonatkozó idézetből is kiderül: „Az emberi lét értékével és méltóságával kapcsolatos eredeti, hétköznapi vélekedésünk átértékelése azonban máris feltárja számunkra azt az élménybeli mélységet, ahol a dolgok sikertől vagy sikertelenségtől, egyáltalán mindenfajta eredménytől függetlenül is megőrzik érvényességüket. A külső sikertelenség dacára végbemenő belső kiteljesedés eme birodalma csak azzal a látásmóddal férhető hozzá, amelyet a művészet szokott számunkra

Frankl a Pinchas Lapide (1922–1997) zsidó vallástudóssal folytatott beszélgetésében a következő hamisítatlan logoterápiai megállapítást teszi:

„[A] sikerember csak két kategóriát ismer, és csak ezekben gondolkodik: siker és sikertelenség. E között a két pólus között mozog egy sikererkölcs vonalán. Másképp a *homo patiens*: az ő kategóriáit rég nem hívják már sikernek és sikertelenségnek; sokkal inkább a beteljesedés és a kétségbeesés kategóriái között mozog. Ezzel a kategóriapárral függőlegesen viszonyul a sikererkölcs vonalához; mert a beteljesedés és a kétségbeesés más dimenziókhoz tartoznak, mint a siker és a sikertelenség. Ezek a párok különböző tengelyeken mozognak: siker és kétségbeesés ugyanúgy kompatibilisek, mint a beteljesedés és sikertelenség.”²¹

Ebben a kontextusban Frankl meg van győződve arról, hogy az ember nem a boldogságot akarja, hanem azt, hogy alapja legyen a boldogságra. S amikor rátalál erre az alapra, a boldogság magától bekövetkezik.²² A boldogságra pedig ilyen alapot – amint ezt az imént láttuk – még a megmásíthatatlan szenvedésben is találhat az ember, mégpedig azáltal, hogy a hozzáállása megváltoztatása révén értéket valósít meg, ill. beteljesíti élete értelmét. Az élet értelme pedig a beállítódási értékek megvalósítása esetében is azonos a jelen pillanat mindig nagyon konkrét értelmével.²³

közvetíteni” (i. m. 147.). Ugyanebben a frankli műben ugyanakkor megtaláljuk az *Erfüllung* másik magyar fordítási lehetőségét, amint ez a következő, szintén vonatkozó idézetből kitűnik: „A külső élet alakítása és egy ember belső beteljesedése közt ugyanis lényeges különbség van. Ha az élet alakítását egy extenzív mennyiséghez hasonlítjuk, akkor az élet beteljesedését vektormennyiségnek foghatjuk fel: iránya van, irányul, és pedig arra a minden egyes emberi személynek megadott, fenntartott, feladatul adott értéklehetségre, amelynek megvalósítása az, ami az életben lényeges” (i. m. 33.).

²¹ FRANKL, Viktor E. – LAPIDE, Pinchas (2007): *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd* (Eredeti címe: *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*). Budapest, Jel Kiadó. 57.

²² FRANKL, Viktor E. (2018): Az ember az értelem keresése közben. A XIV. Nemzetközi Filozófiai Kongresszus aktáiból (Eredeti címe: *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. In: Viktor E. Frankl: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*), In: Sárkány Péter – Vik János (szerk.): *Logoterápia és egzisztenciaanalízis 2018. Többlet folyóirat*. X. 3. 26 (különkiadvány). 117–132, itt: 117.

²³ LUKAS (1985), 27sk.

Mindenesetre Frankl feltételezi ezen túl az átfogó, felettes értelmet is, hiszen – Risto Nurmela finn teológus-logoterapeuta szerint – „a jelen pillanat értelmének létezése nehezen lenne elképzelhető egy olyan magasabb hatalom nélkül, aki meghatározza mindenki számára az egyszeri és egyedülálló értelmet”.²⁴ Frankl gondolatai a boldogság alapjára vonatkozólag ezen a ponton valóban érintik már a teológiai dimenziót is. A felettes értelem ugyanis az ember számára már nem megfogható, hacsak nem – Elisabeth Lukas szavaival élve – „az isteni transzcendencia hívó elérésével”.²⁵ A felettes értelem feltételezése, amely határfogalomnak, vallásos megközelítésben pedig Gondviselésnek tekinthető,²⁶ annak lehetőségét nyitja meg, hogy „a világnak azon elemei is, amelyeket elménkkel »értelmetlennek« kell neveznünk, mint például a gonosz létezése, a szerencsétlen véletlenek bekövetkezése, az ártatlan emberek szenvedése, vagy az öregedés és a halál kikerülhetetlen ténye olyan értelemmel rendelkezhetnek egy másik, magasabb dimenzióban, amely az ember számára egyszerűen hozzáférhetetlen”.²⁷

Az ugrás a felettes értelem, ill. Isten transzcendenciája ultrahumán dimenziójába, amely a boldogság végső, átfogó alapjának tekinthető, úgyszólván a hit révén történik meg, amely „kézenfekvő, amely szinte ránk kényszeríti magát”,²⁸ s ezen ugrás, mint az „emberin túli dimenzióba megtett lépés hitbeli alapja: a szeretet”.²⁹ Max Scheler (1874–1928) értékfilozófiája vonalán haladva Frankl úgy jellemzi a szeretetet, mint „a szeretett személy lehető legnagyobb értékére irányuló szellemi mozgást, tehát olyan szellemi aktust, amelyben ezt a lehető legnagyobb értéket – ő [Scheler] az ember »üdvének« nevezi – ragadjuk meg”.³⁰ A valódi, igaz szeretet így – Frankl szerint – nem vakká, hanem látóvá tesz, mégpedig „értékek meglátójává”,³¹ ugyanakkor „[g]azdagít és boldoggá tesz”,³² holott a boldogság itt is a beteljesített életértelem és a „találkozásban-lét” nem szándékolt

²⁴ NURMELA, Risto (2001): *Die innere Freiheit: das jüdische Element bei Viktor E. Frankl*. Frankfurt a. M., Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften. 189.

²⁵ LUKAS (1985), 25.

²⁶ FRANKL (2005), 69.

²⁷ LUKAS (1985), 25.

²⁸ FRANKL (2005), 273, 113. lábjegyzet.

²⁹ I. m. 69.

³⁰ I. m. 184–185.

³¹ I. m. 169.

³² I. m. 186.

hatásaként jelenik meg.³³ Frankl úgy tekint az igaz szeretetre, mint az emberi egzisztencia öntranszcendencia³⁴ irányultságának egyik aspektusára, amely hozzásegíti a szeretett személyt annak megvalósításához, amit a szerető személy előre tekintve az ő értéklehetőségeként ismer fel. A szeretett személy ugyanis „egyre méltóbb akar lenni a szeretőhöz és annak szerelméhez, közben egyre jobban hasonul ahhoz a képhez, amely róla a szeretőben él, s egyre inkább olyanná válik, »amilyenek Isten elgondolta és akarta«”.³⁵

Ez a fogalmazási mód nemcsak azt juttatja kifejezésre, hogy Viktor E. Frankl orvosfilozófusként személyes síkon mindig a bibliai teremtéshit szellemi-spirituális talaján áll, hanem lehetővé teszi, hogy a szeretet egzisztenciaanalitikai fogalmát Isten és az ember kapcsolatára is vonatkoztassuk. A kölcsönös szeretet így ebben a távlatban is „egyenesen teremtő erejű”.³⁶ S ha szem előtt tartjuk azt aényt, hogy Frankl számára az emberi vallásosság „ott kezdődik, ahol Istent mint személyes lényt, mint személyiséget, annak ösképpét élük meg”, s ezért „az ily módon vallásos embernek az Isten-élmény egyenesen az ő-s->Te« megélése”,³⁷ akkor természetes módon vonatkoztathatjuk Frankl következő gondolatát is az embernek és Istennek a kegyelem által meghatározott kapcsolatára: „A viszonzott szerelemben [szeretetben], ahol az egyik a másikhoz méltó akar lenni, illetve azzá akar válni, egyfajta dialektikus folyamat játszódik le, amelyben a szeretők lehetőségeik megvalósításában szinte túllícitálják egymást.”³⁸

³³ FRANKL (2005), 71.

³⁴ Frankl antropológiájának egyik központi fogalma az „öntranszcendencia”, mely szoros összefüggésben áll a logoterápia motivációelméletével. Ennek tükrében az „életértelem akarására” úgy tekintünk, mint az ember legmélyebb, ill. legerendőbb motivációjára. Az élet értelme keresésének összefüggésében alapvető antropológiai tényként jelenik meg az öntranszcendencia, mely Frankl számára azt fejezi ki, hogy „az emberi lét mindig önmagán túlra mutat, utal valamire, ami már nem önmaga – valamire vagy valakire: egy olyan értelemre, amelyet be kell teljesítenie, vagy egy másik emberi lényre, akivel találkozik. S az ember csak olyan mértékben valósítja meg önmagát, amilyen mértékben transzcendálja önmagát: egy ügy szolgálatában – vagy egy másik személy szeretetében! Más szóval: egészen csak ott ember az ember, ahol teljesen belemerül egy dologba, vagy átadja magát egy másik személynek. És egészen csak akkor lesz önmaga, ha teljesen felülmúlja és elfelejti önmagát” (FRANKL (2005), 201.).

³⁵ I. m. 186.

³⁶ Uo.

³⁷ I. m. 101, 45. lábjegyzet.

³⁸ I. m. 186.

Risto Nurmela mindenesetre rámutat arra, hogy amikor Frankl eszmefuttatásai közben átlépi az immanens és transzcendens kategóriák határát, ezt egyrészt nagyon következtelenül teszi.³⁹

Másrészt azonban azt is megállapíthatjuk, hogy Frankl, aki a keresztény antropológiát nemcsak ismeri, hanem azt nagyra is értékeli,⁴⁰ sehohol nem tagadja az élet transzcendens beteljesedésével kapcsolatos jövőorientált elképzelések létjogosultságát, még ha ő kimerítően nem is foglalkozik ezzel a témával saját műveiben.⁴¹ Frankl gondolatrendszere – s ezt az élvezet, öröm és boldogság fogalmai megkülönböztetésének az összefüggésében is állíthatjuk – egy „átfogó pszichoterápia”⁴² lehetőségét támasztja alá, s valóban nyitott az élet transzcendens beteljesedésével kapcsolatos elképzelésekkel szemben.⁴³ Ezért Elisabeth Lukas joggal tartja a Viktor E. Frankl nevéhez fűződő logoterápiát és egzisztenciaanalízist a „tényleg holisztikus pszichoterápia”⁴⁴ első sikeres tervezetének, s úgy tekint rá, mint „a spirituális síkra nyitott” humántudományra.⁴⁵

³⁹ NURMELA (2001), 115.

⁴⁰ I. m. 190.

⁴¹ A következő idézet az *Orvosi lelkipozás* egyik lábjegyzetéből példaértékű arra vonatkozólag, hogy Viktor E. Frankl, ill. a nevével fémjelzett logoterápia és egzisztenciaanalízis mindenképpen számol az élet transzcendens beteljesedésének reményével: „Objektíve nincs többé remény, a világos tudatú betegek már régen magától is rá kellett jönnie, hogy elveszett. Mégis remél, remél egészen a Végig. Miért? Az ilyen betegek reménykedése – ami ugyan felületesen nézve illuzórikus, evilági gyógyulásra irányuló, s legfeljebb rejtett transzcendens értelmet sejtet – mindenképpen szorosan az emberléthez tartozik, amely nem képes ama remény nélkül létezni, hogy beteljesülés vár rá; s ez a hit – bármiféle dogma nélkül is – természetes és emberhez méltó” (FRANKL (2005), 273–274, 114. lábjegyzet).

⁴² WIESMEYR, Otmar (1995): Zur Frage der Wirksamkeit in der Psychotherapie aus logotherapeutischer und existenzanalytischer Sichtweise, In: Wiesmeyr, Otmar (szerk.): *Festschrift für Prof. DDr. Viktor E. Frankl zum 90. Geburtstag*. Bécs, Eigenverlag des Ausbildungsinstitutes für Logotherapie und Existenzanalyse, A-1200 Wien. 11–21, itt: 18.

⁴³ BÖSCHEMEYER, Uwe (1976): *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie: die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht*. Berlin – New York, Walter de Gruyter Verlag. 122sk.

⁴⁴ LUKAS, Elisabeth (1995): Was ist das Besondere an der Logotherapie? Eine Darstellung ihres holistischen Konzeptes unter Einbeziehung narrativer Elemente aus Anlass des 90. Geburtstages von Viktor E. Frankl am 26. März 1995, In: Wiesmeyr, Otmar (szerk.): *Festschrift für Prof. DDr. Viktor E. Frankl zum 90. Geburtstag*. Bécs, Eigenverlag des Ausbildungsinstitutes für Logotherapie und Existenzanalyse, A-1200 Wien. 46–58, itt: 47.

⁴⁵ LUKAS, Elisabeth (2003): *Spannendes Leben. In der Spannung zwischen Sein und Sollen – ein Logotherapiebuch*. München – Bécs, Profil Verlag. 188.

Boldoggá tehet-e az életértelem?

A modern kor antropocentrikus világlátásának összefüggésében nem jelent nehézséget annak felfogása, hogy a beteljesedett boldogság mint „feltétlen boldogság” esetében, amely „a százszázalékos megelégedettség és minden szükségletek teljes kielégülésének az örök időtartam garanciájával ellátott állapota”,⁴⁶ egy olyan határfogalommal, ideállal állunk szemben, amely a földi élet körülményei között soha nem valósulhat meg. A modern kor szellemi áramlatával szemben elkötelezett ember mindenesetre egyre ritkábban enged annak a kísértésnek, amely egyébként egy „kolosszális és rosszindulatú ostobaságnak tekinthető”,⁴⁷ s amely azt sugallja, „hogy ne foglalkozzunk olyan dolgokkal, s ne is használjunk olyasmit, ami nem maga az Abszolútum, s hogy semmi értelme nincs egy múltó pillanat élvezetének”.⁴⁸ Épp ellenkezőleg, a gyönyör apró múltó pillanatait, amelyek ennek az életnek, ugyan „viszonylagosnak” számító,⁴⁹ ám annál realisabb boldogságát sejtetik, oly nagyra kellene becsülni, hogy az ember ne szenvedje hiányát az olyan konkrét céloknak, amelyeket a törekvések kis kötegeiként lehet értékelni.⁵⁰

⁴⁶ BOCHEŃSKI, Joseph M. (2000): Über den Sinn des Lebens, In: Fehige, Christoph – Meggle, Georg – Wessels, Ulla (szerk.): *Der Sinn des Lebens*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 299–309, itt: 307.

⁴⁷ I. m. 308.

⁴⁸ Uo. Bocheński szerint ez a szóban forgó kísértés azért tekinthető ostobaságnak, „mert senki nem képes ennek az előírásnak megfelelően élni” (uo.). Ugyanakkor rosszindulatú is ez a kísértés, „mert az, aki mindenek ellenére erre az életre törekszik, megfosztja magát mindattól, ami bizonyos körülmények között az élet szépségét és értékét adja” (uo.).

⁴⁹ I. m. 307.

⁵⁰ I. m. 308. A lengyel származású domonkos szerzetes, Joseph M. Bocheński a következő tanulságos mondatokkal foglalja össze az élet értelme kérdésével kapcsolatos fejtegetéseit: „Az ember nem kellene, hogy megengedje, hogy az egy dolog, egy nagy dolog elcsábítsa, hanem képesnek kell maradnia arra, hogy élvezze az apró, múltó kielégülések sokaságát. Ezen túlmenően ezek a megfontolások három, az élet értelmére nézve káros mitológia elvetéséhez vezetnek: a kollektivizmus, az aktivizmus és a havelizmus. Nem igaz, hogy az élet értelmének kérdése társadalmi kérdés: ez is, mint az igazán fontos kérdések többsége, tisztán személyes kérdés. Nem igaz, hogy csak a célra való törekvés adhat értelmet az életnek, s hogy ezért mindig és kizárólag célorientáltan kell cselekedni. Az sem igaz, hogy csak a feltétlen boldogságnak van értéke, hogy a

Következésképpen az élet értelme csak annyiban tesz boldoggá, amennyiben a boldogság és a gyönyör a beteljesített életértelem és a „találkozásban-lét” mellékhatásaként jelennek meg.⁵¹ Persze az élet minden esetben nagyon is konkrét értelmének a keresését, amelyet megtalálni és beteljesíteni kell, valamint a másik emberi lét szem előtt tartását, akire „Te”-ként kell tekintenem, és akit szeretnem kell, nem szabad „fausti törekvésként” értelmezni, amelyben a végtelen tudásvágy az emberi korlátok elleni tiltakozással ötvöződik.⁵² Az élet értelmének a keresése sokkal inkább azzal a hajlandósággal függ össze, hogy önmagamra úgy tekintsek, mint akinek az élet tesz fel újra és újra kérdéseket, s aki „itt és most” kész elfogadni a pillanat értelmének beteljesítésére vonatkozó lehetőséget.⁵³

A legfontosabb jellemzője az olyan embereknek, akik a legkedvezőtlenebb körülmények közül épességben kerültek ki, mert olyan helyzetekben is öröme letek, amelyeket az átlagemberek elviselhetetlennek találtak volna, egy olyan fajta individualizmusban, illetve erős céltudatosságban érhető tetten, amely – mindenfajta nárcizmussal és egocentrizmussal ellentétben – meg tud feledkezni önmagáról.⁵⁴ Így Viktor E. Frankl egész boldogságfilozófiája és rezilienciafelfogása tükröződik a következő sorokból:

kis és múló örömök »hiábavalóak«. Kicsinyes és felszínes filozófia, mondhatná valaki. Talán. De nekem úgy tűnik, hogy igaz, míg a »mély« és »nagy« filozófiák oly gyakran hamisak. Ami még rosszabb, hogy ezek a filozófiák sok boldogtalanságot okoztak az embereknek. Míg az én kis filozófiám, amely talán egyszerűen csak a hétköznapi emberek bölcsessége, meg tudja adni nekik azt a kis boldogságot, ami számukra lehetséges” (i. m. 308–309.).

⁵¹ FRANKL (21977), 71.

⁵² HASKAMP, Reinhold (1979): *Psychologie und Spiritualität*. Von S. Freud zu V. E. Frankl, In: Rotzetter, Anton (szerk.): *Geist wird Leib. Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens*. Zürich u. a., Benzinger Verlag. 151–252, itt: 154.

⁵³ FRANKL (2005), 79.

⁵⁴ Többek között Viktor Frankl nyomán Csíkszentmihályi Mihály is aláhúzza mindezt az ún. „áramlat-emberek” jellemzésében, ill. annak a kérdésnek a taglalásában, hogy vajon miből merítenek erőt az emberek súlyos szerencsétlenségek alatt: „a túlélők legfontosabb jellemvonása a »túlzott Én-tudattól mentes individualizmus«, avagy olyan erős célra irányultság, ahol a cél nem az Én felé irányul. Azok az emberek, akikben megvan ez a tulajdonság, minden körülmények között igyekeznek a lehető legjobbat nyújtani, de elsődlegesen nem saját érdekeiket akarják érvényesíteni. Mivel cselekedeteiknek belső motivációja van, nem egykönnyen zavarják meg őket a kívülről jövő fenyegetések. Elég szabad pszichikai energiájuk marad arra, hogy tárgyilagosan megfigyeljék és elemezzék környezetüket, és nagyobb az esélyük arra, hogy új cselekvési lehetőségeket fedezzenek

„[M]i a különbség (...) tehát a célra törekvés, illetve a logoterápiában feltételezett értelemre irányultság között? Megmondhatom: a célra törekvés valamely pszichofizikumon belüli célra irányul, míg az értelem túllép az emberen. Az emberi egzisztencia ön-transzcendentálásával éppen azt fejezzük ki, hogy embernek lenni annyit jelent: valamire vonatkozni, ami nem önmagunk – valamire, valakire, egy ügyre, melyet szolgálunk, vagy egy emberre, akit szeretünk. Akár így, akár úgy: embernek lenni önmagunkon való túllépést jelent.”⁵⁵

Annak rövid leírását, hogy az ember miként érheti el az „öntranszcendens individualizmus”⁵⁶ jegyében saját személyes boldogságát, megtaláljuk Bertrand Russel (1872–1970) brit filozófusnál: „Fokozatosan megtanultam, hogy közömbös legyek önmagammal és fogyatékoságaimmal szemben; figyelmemet egyre növekvő ütemben kezdtem külső tárgyakra összpontosítani: a világ állapotára, különböző tudományágakra, olyan emberekre, akik iránt szeretetet éreztem.”⁵⁷

fel” (CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály (2001): *Flow. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája* (Eredeti címe: *The Psychology of Optimal Experience*). Budapest, Akadémiai Kiadó. 139–140.).

⁵⁵ FRANKL, Viktor E. (2023): *Van miért élni. Az élet értelme és a reziliencia* (Eredeti címe: *Wer ein Warum zum Leben hat – Lebenssinn und Resilienz*). Budapest, Open Books Kiadó. 151–152.

⁵⁶ Az „öntranszcendens individualizmus” általam kreált fogalmának a teológiai tartalmát talán Hermann J. Pottmeyer következő mondata adja vissza a legtömörebben: „Értelemmel teli élet – önmagam-lét, együtt-lét és egység-lét egybeesése” (POTTMEYER, Hermann J. (1979): *Sinnfrage und Gottesfrage*, In: Kaufmann, Gisbert (szerk.): *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. München, Kösel Verlag. 158–180, itt: 163.). Ami azt a kérdést illeti, hogy mit értenek és keresnek ma az emberek életértelemként, Pottmeyer a következőképpen foglalja össze észrevételeit: „Az életértelem számára az önelidegenedés és a kölcsönös elidegenedés leküzdésében, mint az önmagam-lét, az együtt-lét és az egység-lét egybeesésében jelenik meg. Értelmes életnek az számít, amelyben önmagam és mások előtt feltétel nélkül helyeselhetem és elfogadhatom, s amelyben másokat is elfogadhatok önmagukért, és ugyanezt az elismerést megtapasztalhatom részükről is, és amelyben egyetértünk és egyik lehetünk abban, hogy önmagam létének, az enyémmé és a másokénak is, nem csupán az emberi tekintély kegyéből, hanem önmagában is joga van a feltétel nélküli elismerésre és tiszteletre” (i. m. 165.).

⁵⁷ A Russel-idézet a *Self*-magazin egyik cikkéből származik: C. Merser (1987): *A Thoroughly Modern Identity Crisis*, In: *Self*. Október. 147 – idézve a következő műből: CSÍKSZENTMIHÁLYI (1991), 140.

Az életértelem és a boldogság nem egy és ugyanaz

Az eddigiek tükrében – és teljes egészében a frankli logoterápia alapján – megállapíthatjuk, hogy a boldogságra úgy lehet tekinteni, mint az értelemmel teli élet nem szándékolt mellékhatására. Egy ember életének az értelme pedig akkor mutatkozik meg, „ha van valamilyen cél, amire az adott pillanatban törekszik, vagy éppen élvezi a pillanatot”.⁵⁸ Mindebből – Joseph M. Bocheński (1902–1995) érvelését követve – joggal vonhatjuk le a „boldogságot előmozdító” végkövetkeztetést: Egyrészt figyeljünk arra, hogy ne legyünk hiányában a céloknak, másrészt tanuljunk meg a jelenben élni, s amikor csak lehet, élvezettel forduljunk a jelen pillanat felé. Az általános emberi tapasztalat mindenesetre azt sugallja, hogy az életértelemre vonatkozó irányultság ugyan szükséges, ám nem elegendő feltétele a boldogságnak: „Akik boldognak érzik magukat, azok életüket is értelmesnek találják – legalábbis egy reflektálatlan értékítélet szerint. (...) A fordítottja azonban nem igaz. Az ember akkor is értelmesnek találhatja az életét (...), ha nem érzi magát boldognak.”⁵⁹ Ez a feszültség az életértelem és a boldogság között azonban gyümölcsözőnek mondható, ha az ember – Gerd Haeffner (1941–2016) nyomán – tudatosan próbálja a boldogságot és az értelmet különválasztani, ugyanakkor együtt is tartani.⁶⁰

A boldogság és az életértelem tehát egyfelől összetartozik, amennyiben az a meggyőződés, hogy az életnek van értelme, folyamatosan arra az elvárásra is utal, hogy az ember egy értelmes vagy értelemmel teli életben boldoggá válhat.⁶¹ A kettőt ugyanakkor külön is kell választani egymástól. Hiszen az életértelem – eltekintve attól, hogy a vele kapcsolatos kérdés magánügynek minősül⁶² – „az életlehetőségek és a megélt tettek objektív minősége. A boldogság ezzel szemben egy szubjektív állapot, amelyért tehetünk ugyan valamit, de amely sok olyan tényezőtől függ, amely nem rajtunk múlik. Igen, még az is igaz, hogy a boldogságra (...) nem szabad közvetlenül törekedni, ha nem akarjuk meghíúsítani az eljövetelet.”⁶³ Ennek következtében a boldogság valami, ami a jelenhez

⁵⁸ BOCHEŃSKI (2000), 303.

⁵⁹ GROM, Bernhard – BRIESKORN, Norbert – HAEFFNER, Gerd (1987): *Glück – auf der Suche nach dem „guten Leben“*. Frankfurt a. M. – Berlin, Ullstein Verlag, 25.

⁶⁰ Vö. i. m. 207–220.

⁶¹ I. m. 209.

⁶² BOCHEŃSKI (2000), 300.

⁶³ GROM – BRIESKORN – HAEFFNER (1987), 209.

kötődik: Amikor valaki boldog, megfélekedzik az időről, és „ha mégis az idő tudatára ébred, akkor azt fenyegető veszélyként éli meg”.⁶⁴ A boldogság megtapasztalása tehát, mint az életértelem beteljesedésének szándékolatlan mellékhatása, mindig átmeneti ennek a földi életnek a keretei között. A boldogságtapasztalat ezért – írja Gerd Haeffner – „alkalmi felvillanása egy olyan életminőségnek, amelyet általában prózai és névtelen módon ragadunk meg, amikor igent mondunk a munka és az élvezet, a szeretet és a fáradozás, a folytatás és a nem feladás épp eljövendő lehetőségeire”.⁶⁵

Ennek következtében a boldogság és az életértelem nem egy és ugyanaz.⁶⁶ A kettő közötti feszültség ugyanakkor leszűkíthető a nemcsak motivációelméleti szempontból releváns „értelemakarás”⁶⁷ „egészséges feszültségére”,⁶⁸ ha felismerjük, hogy a boldogság végső soron mindig csak múlandó ajándékként fogadható be vagy tapasztalható meg. Az életértelem akarása valóban egészséges feszültséget kölcsönöz az emberi életnek, ami a maga részéről lehetővé teszi a pozitív odafordulást valami vagy valaki felé – más szóval az „öntranszcendenciát”.⁶⁹ Ennek alapján joggal remélhető a boldogság, mint az értelemorientált személyiség öntranszcendens individualizmusának átmeneti, de valóságos életboldogsága.

Felhasznált irodalom:

- BOCHEŃSKI, Joseph M. (2000): Über den Sinn des Lebens, In: Fehige, Christoph – Meggle, Georg – Wessels, Ulla (szerk.): *Der Sinn des Lebens*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 299–309.
- BÖSCHEMEYER, Uwe (1976): *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie: die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht*. Berlin – New York, Walter de Gruyter Verlag.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály (2001): *Flow. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája* (Eredeti címe: *The Psychology of Optimal Experience*). Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DRESCHER, Johannes (1991): *Glück und Lebenssinn: eine religionsphilosophische Untersuchung*. Freiburg i. Br. – München, Karl Albert Verlag.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ BOCHEŃSKI (2000), 307.

⁶⁷ FRANKL, Viktor E. (2¹⁹⁹⁴): *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*. München – Zürich, Piper Verlag, 17 skk.

⁶⁸ GROM – BRIESKORN – HAEFFNER (1987), 77 skk.

⁶⁹ I. m. 80.

- FRANKL, Viktor E. (2023): *Van miért élni. Az élet értelme és a reziliencia* (Eredeti címe: *Wer ein Warum zum Leben hat – Lebenssinn und Resilienz*). Budapest, Open Books Kiadó.
- (2018): Az ember az értelem keresése közben. A XIV. Nemzetközi Filozófiai Kongresszus aktáiból (Eredeti címe: *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. In: Viktor E. Frankl: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*), In: Sárkány Péter – Vik János (szerk.): *Logoterápia és egzisztenciaanalízis Többlét folyóirat*. X. 3. 26(különkiadvány). 117–132.
- (2015): *Orvosi lelkigondozás. A logoterápia és egzisztenciaanalízis alapjai* (Eredeti címe: *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*). Budapest, Jel Kiadó.
- (²1977): *Das Leiden am sinnlosen Leben*. Freiburg i. Br, Herder Verlag.
- FRANKL, Viktor E. – LAPIDE, Pinchas (2007): *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd*. (Eredeti címe: *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*). Budapest, Jel Kiadó.
- GROM, Bernhard – BRIESKORN, Norbert – HAEFFNER, Gerd (1987): *Glück – auf der Suche nach dem „guten Leben“*. Frankfurt a. M. – Berlin, Ullstein Verlag.
- HASKAMP, Reinhold (1979): *Psychologie und Spiritualität. Von S. Freud zu V. E. Frankl*, In: Rotzetter, Anton (szerk.): *Geist wird Leib. Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens*. Zürich u. a., Benzinger Verlag. 151–252.
- LUKAS, Elisabeth (³2004): *Sehnsucht nach Sinn. Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen*. München – Bécs, Profil Verlag.
- (³2003): *Spannendes Leben. In der Spannung zwischen Sein und Sollen – ein Logotherapiebuch*. München – Bécs, Profil Verlag.
- (1995): Was ist das Besondere an der Logotherapie? Eine Darstellung ihres holistischen Konzeptes unter Einbeziehung narrativer Elemente aus Anlass des 90. Geburtstages von Viktor E. Frankl am 26. März 1995, In: Wiesmeyr, Otmar (szerk.): *Festschrift für Prof. DDr. Viktor E. Frankl zum 90. Geburtstag*. Wien, Eigenverlag des Ausbildungsinstitutes für Logotherapie und Existenzanalyse, A-1200 Wien. 46–58.
- (1985): *Psychologische Seelsorge. Logotherapie – die Wende zu einer menschenwürdigen Psychologie*. Freiburg i. Br. u. a., Herder Verlag.
- NURMELA, Risto (2001): *Die innere Freiheit: das jüdische Element bei Viktor E. Frankl*. Frankfurt a. M., Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- POTTMAYER, Hermann J. (1979): *Sinnfrage und Gottesfrage*, In: Kaufmann, Gisbert (szerk.): *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. München, Kösel Verlag. 158–180.
- WIESMEYR, Otmar (1995): *Zur Frage der Wirksamkeit in der Psychotherapie aus logotherapeutischer und existenzanalytischer Sichtweise*, In: Wiesmeyr, Otmar (szerk.): *Festschrift für Prof. DDr. Viktor E. Frankl zum 90. Geburtstag*. Bécs, Eigenverlag des Ausbildungsinstitutes für Logotherapie und Existenzanalyse, A-1200 Wien. 11–21.

*BARTHA Éva*¹:

A terápiás közösség átkeretező és átformáló ereje – *Kiselőadás*

„Amíg valamilyen emberből csak egy van, kivétel, ha kettő, különös, ha három, már közösség.” (Hamvas Béla, 1897–1968)

“Az arató már most megkapja jutalmát, és begyűjti a termést az örök életre, hogy együtt örüljön a magvető és az arató. Mert ebben az esetben igaz a mondás, hogy más a vető, és más az arató. Én annak az aratására küldelek titeket, amin nem ti fáradoztatok: azon mások dolgoztak, és ti mások munkájába álltatok bele”. János 4,36–38

Abstract. The Framing and Transforming Power of the Therapeutic Community – Workshop

One of the most effective methods for treating addiction is to follow recovery programmes in therapeutic communities, which are drug-free environments where people with addictions (or other problems) live together in an organized and structured way to support change and enable drug-free living in the outside community, outside the confines of the programme. The mutually supportive presence of people in the

¹ Doktorandusz, BBTE Ökumené Doktori Iskola; e-mail: eva.bartha@bonuspastor.ro.



therapeutic community, using a competence-building, encounter method, allows for the cognitive reframing of thought and life experience patterns, which is an essential ingredient of successful recovery and substance-free living.

Keywords: therapeutic community, cognitive reframing, Portage model, competencies

Bevezető

A szenvedélybetegségek megközelítése, értelmezése nagy utat járt be napjainkig. A függőkkel való foglalkozás értelmezhető a fenti igeszakasz tükrében úgy is, hogy „mások munkájába álltok bele”. Az, hogy ma hogyan tekintünk a függőségek kezelésére, felöleli az előttünk járók tapasztalatát, tudását, a szenvedélybetegek felépüléshez kapcsolódó munkájának történetét egyaránt. A “mások munkájába álltok bele” értelmezhető úgy is, hogy a szenvedélybetegek felépülése nem egyszemélyes segítőmunkát igényel. Sokkal inkább csapatmunka, amelyben szerepe van a lelkipáternek, szociális munkásnak, pszichológusnak, terapeutának, lelkipásztornak, és nagymértékben a családtagoknak is. A multidiszciplináris csapat minden szereplőjének feladata van. A bio-pszicho-szociális és spirituális megközelítés szerint az élet mind e négy területét érinti a szenvedélybetegség, tehát a felépülés során is mind a négy területen szükséges a helyreállítás.

Különböző modellek és megközelítések tág értelmezési keretet biztosítanak az addiktológiai problémáknak. A korai szemléletmódok leginkább *morális* megközelítésben gondolkodtak, mely szerint az addiktológiai zavarok elsődlegesen erkölcsi problémaként értelmezhetőek.² A *kriminalizációs* modell a függőséget bűncselekményként értelmezi, és ezáltal meg is határozza a megoldás irányultságát, az igazságszolgáltatás hatáskörébe helyezve a kérdéskört.

A *biológiai vagy medikális* modell a gyógyszeres vagy terápiás megoldásokat ajánlja a függőségek kezelésére, abból indulva ki, hogy elsősorban a genetika és az agykutatás eredményeit veszi figyelembe. Elsődlegesen pszichés zavartól szenved a páciens, a *pszichológiai* modell megközelítése alapján, zavar, amely első sorban az egyén fejlődése során bekövetkezett hiányok mentén alakul ki.

² KISS Anna – FARKAS Judit – KAPITÁNY-FÖVÉNY Máté (szerk.) (2022): *Addiktológiai zavarok pszichoterápiája*. Budapest, Medicina Kiadó ZRT. 9–10.

A *spirituális* modell szerint valamennyi embernek szüksége van arra, hogy transzcendens állapotokat éljen meg, mivel az értelemkeresés, a világ működésének megértése emberi mivoltunk alapját képezi. Viktor E. Frankl, a logoterápia, az egzisztenciaanalízis, a pszichoterápia harmadik bécsi iskolájának egyik megalapítója szerint “Az emberi lét önmagán túlra mutat, valamire, ami már nem saját maga – valamire vagy valakire: egy értelemre, amit beteljesítünk vagy egy olyan embertársunk létre, akivel találkozunk [...], egy ügyre, amit szolgálunk, vagy egy személyre, akit szeretünk.”³

Pasztorálpszichológiai szempontból a keresztyén teológiai emberkép sajátosságai, konszenzuspontjai úgy foglalhatóak össze, hogy az ember *teremtett lény* (transzcendens és immanens kapcsolatra teremtett, kapcsolati közösségben jelenik meg istenképűsége; az ember személyes, közvetlen és individuális istenkapcsolattal bír). Másodszor *az ember megváltásra (megváltandóságra) teremtett* (az önmegváltás éppolyan lehetetlenség, mint az önteremtés; a megváltás az inkarnáció kontextusában történik, a konkrét “élet-világban” – a megváltás újra kapcsolatképesé tesz, s a közösségbe való aktív integrációban is realizálódik. Harmadszor az ember teremtettségénél fogva képes a racionális felismerésre, az ön- és világismeretre, emocionális életbizalomra, hitre, de ezeket csak töredékesen tudja gyakorolni, ezért állandó és deficitjeit kompenzáló Lélekjelenlétre szorul, hogy életvitelében éltető értelmet tudjon felfedezni.⁴ „A teológia az embert különböző oldalairól mutatja be, méltóságában és Istenhez való közelségében, nyomorúságában és Istentől való eltávolodásában.”⁵ Ha a függőséget a bűn fogalmával kapcsoljuk össze mint céltévesztettség, az Isten világtól való elidegenedés következménye, úgy az az Isten által kijelölt céltől való eltávolodást jelenti. “A bűnnek a patológikus oldala az, hogy elszigeteli, elkülöníti az embereket, és arra kényszeríti őket, szándékuk ellenére is megszegjék a megélt élet iránti elköteleződésüket.”⁶ A transzcendens utáni vágyakozást valamilyen szerrel vagy pótcselekvéssel próbálja enyhíteni a mindenkori függőséggel küzdő ember, ami valójában csak növeli Isten utáni éhségét.

³ FRANKL, Viktor E. (1997): *Orvosi lélekgyógyászat*. Ford. Jakabffy Imre – Jakabffy Éva. Budapest, UR KFT. 162–163.

⁴ BAKK-MIKLÓSI Kinga – HÉZSER Gábor (2023): *Pasztorálpszichológia. Rendszerszemléletű alapok és gyakorlati szempontok segítőknek*. Budapest – Kolozsvár, Kálvin Kiadó – Exit Kiadó – Erdélyi Múzeum-Egyesület. 70.

⁵ WEIS, Helmut (2011): *Lélekgyógyászat. Szupervízió. Pasztorálpszichológia*. Kolozsvár, Exit Kiadó. 221.

⁶ MICHIENSEN, May – VAN MULLINGEN, Wim – HERMKENS, Leen (szerk.) (2010): *Összetartozásban. A kontextuális segítségről*. Kolozsvár, Exit Kiadó. 73.

Ugyanakkor kapcsolati betegség is a függőség, az ember önmagával, embertársával és Istennel való kapcsolatának a megromlását is képezi le. "Az ember (...) teremtettsége révén, kezdettől fogva Istenre van tervezve, Istennel való vonatkozásra van teremtve (...) a keresztyének feladata a világban az, hogy az embernek ezt az Istenpartnerségét kiábrázolják."⁷

Jelen tanulmányban fontos szempont a keresztyén ember és egyház felelőssége a céltévesztett szerhasználók iránt (is), mintegy a szerhasználó "elébe élni" a Krisztus szeretetét, ezáltal teret adva a kegyelem átalakító, transzformáló erejének.

Mit jelent a terápiás közösség?

A Terápiás Közösségek Európai Szövetsége (EFTC) által megfogalmazott definíció szerint:

„A terápiás közösség egy olyan drogmentes környezet, amelyen belül a szenvedélybetegségekkel (vagy más problémákkal) élő emberek szervezett és strukturált módon élnek együtt annak érdekében, hogy támogassák a változást, és lehetővé tegyék a drogmentes életet a külső társadalomban. A terápiás közösség egy kicsinyített társadalmat formál meg, melyben a bennlakók és a munkatársak, mint facilitátorok, meghatározott szerepeket töltenek be, és egyértelmű szabályokat tartanak be, melyek mind a lakó megváltozásának folyamatát hivatottak elősegíteni.”⁸

A terápiás folyamat fontos pillérét jelenti az önsegítés és az egymás kölcsönös segítése. Ebben a folyamatban a főszereplő a lakó, aki felelős a saját, személyes növekedéséért, és ugyanakkor arra törekszik, hogy egy értelemmel felruházott életet alakítson ki, mellyel nemcsak a saját, hanem a társadalom jóllétét is védelmezi egyaránt. Felelősséggel tartozik ugyanakkor a társaiért is, akikkel hasonló problémák mentén találkoznak.

⁷ SZATHMÁRY Sándor (1990): *Theológiai antropológia dióhéjban. Az emberről szóló keresztyén tanítás (antropológia) hatása a hívők világban élésére*. Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtosztálya. 97.

⁸ MOLNÁR Dániel (2012): A Portage-modell: egy integrált módszer a szenvedélybeteg gyógyításában, In: *Szociális Szemle*. 2012/1. 90.

Ez a felelősségvállalás, a másik emberrel való találkozás segíti hozzá a terápiás közösségben élőket a kognitív átkeretezéshez, vagyis a megélt diszfunkcionális-interperszonális kapcsolatok megértéséhez, a megértett tartalmak új értelmezési keretbe való helyezéséhez. Ugyanakkor a lakók önmagukról alkotott képének mélyebb ismerete, az önismeretben való elmozdulás is, a társadalmi reintegráció mozgatórugójává válik. A terápiás közösségben jellemzően nem pszichoterápiás csoporttevékenységek folynak, de a csoportlét mint alapforma számos terápiás hatással bír.⁹

A terápiás közösségek általános jellemzői: önálló élet a közösségen belül; jellemzően vidéken jönnek létre; jelen van egy általános szabályozottság: együttélés, felelősségvállalás, közösségi munka, az izoláció rendje és hangsúlyos a tapasztalati segítők (felépült szenvedélybetegek) szerepe, az egymásnak adott visszajelzések (*encounter* módszer).¹⁰

A Portage közösség

Ahogy azt Molnár Dániel a Portage-modellről készült bemutatató tanulmányában¹¹ leírja, a program (teljes nevén *Portage Program for Drug Dependences Inc.*) az az intézményrendszer, amely a súlyos drogfüggőség addiktív használóinak, illetve azok káros következményeinek kezelését tűzte ki célul. Átgondoltan használva a pozitív pszichológiát, a módszer középpontjában a terápiás közösség nyújtotta lehetőségek állnak. Olyan komplex kezelést alkalmazó módszer, amely a teljes életmód és életvezetés jobbítását célozza meg.

⁹ KISS – FARKAS – KAPITÁNY-FÖVÉNY (szerk.) (2022), 342.

¹⁰ Carl Rogers szerint a személyközpontú szemlélet elsősorban egy létezési mód, amely attitűdökben és viselkedésben fejeződik ki. Amikor ezt a filozófiát megéljük, ez megnyitja az utat a bennünk rejlő képességek fejlődése előtt, másokban pedig pozitív folyamatokat generál. A személyközpontú szemlélet tehát semmiképpen sem módszer vagy technika, inkább filozófia. A személyközpontú szemlélet csoportokban való alkalmazásának alapfeltevése az, hogy minden emberben megvan a képesség arra, hogy kibontakoztassa a benne rejlő lehetőségeket, és felhatalmazza magát arra, hogy olyan egyedi, konstruktív irányba fejlődjön, amely számára és a közösség számára is előnyös. A csoportban minden csoporttag egyben „terapeuta” is lehet, támogatva ezzel a másik fejlődését, valamint lehetővé téve, hogy a tagok tanulhassanak egymástól. Az a tapasztalat, hogy az ember segíthet egy másiknak, fokozza önértékelését, és önmagában terápiás hatású lehet. <https://rogerskozpont.hu/component/k2/item/99-mitol-szemelykozpontu-egy-encounter-csoport> (letöltve 2023.08.17.).

¹¹ MOLNÁR (2012), 88–97.

A Portage-modell lényege

Az élethez szükséges készségeket elvileg megtanuljuk, mire felnövünk – problémáink abból is adódhatnak, hogy nem sajátítottunk el bizonyos kompetenciákat. A terápiás közösségben való élet többek között tanulási folyamat – megtanítja azokat a kompetenciákat/készségeket, amelyekkel a kliens képes lesz önhordozó, felelősséget vállaló életformát kialakítani és megtartani. A módszer a kívánt magatartást az érzések, lelki folyamatok és indítékok tisztázásával, illetve a célravezető, helyzetnek megfelelő viselkedés bemutatásával éri el. Tanítja az énközlések fontosságát, a konfliktusokban a felajánlott megoldások használatát, az érzések pontos kifejezését, érzelmiintelligencia-fejlesztést. Hangsúlyt fektet a másoknak adott támogatás, a pozitív kezdeményezések, a segítség önbizalmat erősítő hatására.

A terápiás koncepció fő gondolata (esetünkben) a keresztény emberi értékek bemutatása és átadása. Legfőbb érték a szeretet, a tisztelet és az elfogadás, melyet a stáb közvetít a lakóknak. Terápiás eszközként értelmezi a pozitív, tiszteletet tükröző önazonos (asszertív) kommunikációt.

Meghatározó összetevőit az alábbi felsorolás mentén foglalja össze Molnár Dániel:¹²

- 1) Környezet: A támogatás és a kölcsönös segítség, amely jellemzi ezt a terápiás közösséget, lehetővé teszi az erősségek fejlesztését, a változásra való bátorítást, amely egy pozitív, drogmentes életstílust tesz lehetővé. A saját életük feletti kontroll érzésének a visszaszerzése a felépülés elengedhetetlen velejárója.
- 2) Eszközök: reggeli találkozó, esti találkozó, érzések felismerése és kifejezése, visszajelző kör, egyéni gondozási lap, közös szabadidős program, konfliktuskezelés, munkaterápia. A felsoroltak bizonyítottan hatékony eszközök, amelyek segítik az önbizalom növelését és a valós percepciót magukkal és másokkal kapcsolatosan.
- 3) Kompetenciák: olyan jártasságok és készségek, amelyek a problémákkal való megküzdés és a kitűzött cél elérésében segítenek, ill. ezek elsajátítása naponkénti feladat. A Portage-modellben 21 kompetencia elérése a kitűzött cél: szervezettség és szabálykövetés, következetesség, megbízhatóság, szavahihetőség, aktív részvétel a felépülésben, strukturált tevékenységek tervezése és facilitálása, megfelelő önkifejezés, tudásátadás, mások bátorítása, csapatmunka, konfliktus feloldásának a képessége, objektivitás, társadalmi integráció, empátia, döntéshozatal, segítségkérés- és nyújtás képessége.

¹² Uo.

- 4) Kezelési terv: olyan elsődleges eszköz, amelynek témakörei a szerhasználat, felépülés, testi és lelki egészség, személyes fejlődés, szociális és szülői készségek fejlesztése, interperszonális és családi kapcsolatok helyreállítása, társadalmi reintegráció.
- 5) Fázisok: három alapvető fázis határozható meg a modellen belül, éspedig a felvétel kapcsán használatos értékelési-állapotfelmérési fázis, a bentlakásos kezelés fázisa, valamint a társadalmi reintegráció-utógondozás fázisa.
- 6) Lépések: a Portage hat lépést nevesít, melyek közül öt a bentlakásos, egy a reintegrációs fázishoz kapcsolódik. Az egyes lépések során a felépülőknél más és más kompetenciákat kell elsajátítaniuk. A középpontban a személyközi kapcsolatok, az öntudat, a bizalom és a méltóság fejlesztése áll. Az egyre növekvő felelősség vállalása végigkíséri a lakókat – nemcsak önmagukért, hanem másokért is felelősséget vállalnak a sikeres terápiás folyamat végén.
- 7) Keretrendszer: minden egyes nap strukturált és jelentős része a felépülési folyamatnak, biztosítva a terápiás közösség minden egyes tagjának aktív részvételét. A hierarchizált szervezeti felépítésben minden tagnak fontos szerepe van, a felépülő tagok facilitálják a napi programot, amelyet a professzionális segítők felügyelnek, szükség esetén szupervizálnak.

A magyarórdi Drogrterápiás Otthonban alkalmazott Portage-modell

A magyarórdi Drogrterápiás Otthonban a Portage-modell alkalmazott változata mentén zajlanak a hétköznapiak. A kanadai Portage-modell humanisztikus-holisztikus szemléletéből következően a szenvedélybetegséget bio-pszicho-szociális problémaként kezelik. A Bonus Pastor Alapítvány¹³ (BPA) keresztyén szemléletű, evangéliumi értékeket képviselő szervezet. Ez megmutatkozik a Magyarórdi Drogrterápiás Otthon sajátos programjában (bibliai ismereteket átadó heti szemináriumok, istentiszteleten való rendszeres részvétel, napi áhítatok, pasztorációs lelkigondozás, evangelizációs események kapcsán) és értékrendjében egyaránt, de leginkább a keresztyén szemléletű segítői attitűdben nyilvánul meg, amely a személyzet (stáb) magatartását, a lakókhöz való viszonyulását jellemzi.

¹³ A Bonus Pastor Alapítvány és Református Mentő Misszió célja, hogy segítséget nyújtson addiktológiai zavarokkal küzdő személyeknek és családtagjaiknak (elsődlegesen alkohol, drog és szerencsejáték). A szenvedélybetegségek megelőzését és kezelését keresztyén lelkiséggel, a segítőszakma eszközeivel végzi 1993-ig önkéntesekkel, ill. 1996-os megalakításának évétől bejegyzett formában. Programjai a prevenció, terápia – vagyis kezelés és utógondozás – során valósulnak meg. Keresztyén életvezetési programokat és szakemberek addiktológiai továbbképzését is biztosítja (www.bonuspastor.ro).

„A probléma hármas bio-pszicho-szociális szemlélete a Bonus Pastor Alapítvány esetében kiegészül a keresztyén spirituális dimenzióval. Ilyen értelemben a holisztikus jelző magába foglalja az ember és problémája transzcendens értelemben vett spirituális megközelítését és az annak megfelelő megoldáskeresést, az egyénnek Istennel való kapcsolatában.

Mindezt úgy képviseli és gyakorolja a Bonus Pastor Alapítvány magyarózd-i Dropterápiás Otthonában, hogy tiszteletben tartja a lakók személyes döntési, ill. választási szabadságát a maguk hit- és életfelfogása tekintetében.”

– fejt ki Adorján (Kiss) Éva, a terápiás otthon igazgatója, a Portage-modellről írt államvizsga-dolgozatában.¹⁴

Egy strukturált, biztonságos kereteket nyújtó intézményben is meglehetősen stresszel jár a tudatmódosító szerekről való leszokás, a felépülés útján való elindulás, életútfeldolgozás, önismeret, kompetenciafejlesztés. A stresszkezelés elsajátítása (stresszorok felismerése, érzelmiintelligencia-fejlesztés, megfelelő kommunikáció gyakorlása, egészséges életszemlélet megértése és követése, Isten- és önismeret) fontos tényező a felépülésben, a közösségbe való beilleszkedésben.

A Kálvini szemléletmód szerint egész bölcsességünknek két összetevője van: Isten és önmagunk ismerete, hiszen, mondja Kálvin az *Institutióban*, senki nem nézhet önmagába úgy, hogy Istenre ne fordulnának gondolatai, akiben „él” és „mozog”. Ezt az egyszerre befele- és felfele irányuló kutakodást, ismeretet szükséges beépíteni a gondolkodásba és mindennapi gyakorlatba a felépülés során. Ez lehet az alapja a további önismeretnek.

A stressz és a függőségből való felépülés

A stressz hozzátartozik a mindennapi élethez. A pozitív stressz (eustressz) igazi életelixírként lehet jelen a mindennapokban – optimistának, stimuláltak, produktívnak, a helyzet urának éljük meg, ahogy szembesülünk a kihívásokkal. Ezzel szemben a negatív stressz (distressz) tehetetlenség, frusztráció, csalódottság, kimerültség érzését adja, különböző

¹⁴ Kézirat-államvizsga dolgozat: Kiss Éva – dr. Albert Lőrincz Enikő (2008): Szenvedélybetegek rehabilitációja – A Portage-modell Erdélyben, Babeş–Bolyai Tudományegyetem Szociológia és Szociális Munka Kar, Szociális Munka Szak, a Bonus Pastor Alapítvány archívumában található, Marosvásárhely, 39. o.

testi tünetek formájában jelzi, hogy a stressztűrő képességünk határához közeledünk, és nem megfelelő formában kezeljük a helyzetet. Stresszmentes élet nem létezik, ugyanakkor a stresszel való egészséges megküzdés nagyon fontos. Selye János¹⁵ a stresszkutatásban elsőként definiálta nem specifikus válaszként a stresszt mint mindennemű igénybevételre adott válaszreakciót.

A stressz és a függőség szorosan összekapcsolódnak. Elsőként a szenvedélybetegségek kialakulásában játszik szerepet a stressz, hiszen sok esetben a megküzdési (coping) mechanizmus hiánya, vagy annak deficitjei, hozzájárulnak ahhoz, hogy a stresszes helyzetekre való öngyógyítási válaszként jöjjön létre a szerrel való visszaélés vagy a rendszeres szerhasználat, eljutva így a függőség kialakulásához. Ugyanakkor a függőségből való felépülés is meglehetősen nagy stresszel jár. Stresszorrá válik a felépülés útja is, hiszen a szermentesség egy olyan élethelyzet, amely újfajta alkalmazkodást követel.¹⁶ Új képességek elsajátítására van szükség a sikeres megküzdéshez (pl. konfliktusfeloldás, problémamegoldás, megfelelő önismeret, reziliencia stb.). A szer adta pozitívnak vélt hatások nélkül kell szembenézni és megküzdni a felépüléssel járó stresszel, a személyközi (interperszonális) kapcsolatok helyreállításával, a társadalmi reintegráció nehézségeivel, sok esetben a megjelenő fizikai vagy mentális betegségekkel is, amelyek a hosszantartó szerhasználat következményeként jöttek létre.

Stresszel való megküzdési stratégia

A megküzdés nem más, mint az egyén számára megterhelő, stresszhelyzetekben létrejövő alkalmazkodás. Célirányos, szándékos, akaratlagos erőfeszítés, egy olyan személy erőfeszítése, aki úgy értékeli a helyzetét, hogy az meghaladja aktuális erőforrásait.¹⁷

A stresszel való megküzdésnek két típusát különböztetjük meg: a problémafókuszú és az érzelemfókuszú megküzdést.

A problémafókuszú megküzdés esetében a stresszkiváltó inger megszüntetésére törekszünk, a stresszt okozó szituáció megoldása a cél, melyhez fel kell mérnünk a helyzetet, mérlegelni kell a lehetséges lépéseket, majd a kiválasztott lépéseket végre kell hajtanunk.

¹⁵ SELYE János (1987): *Életünk és a stressz*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

¹⁶ GORSKI, Terence T. – MILLER, Merlene (2006): *Józan maradni. Útmutató a visszaesés megelőzéséhez, A CENAPS kezelési modell alapján kidolgozott módszer részletes ismertetése*. Szeged, Belmont 82 Bt. 46–47.

¹⁷ OLÁH A. (2005): *Érzelmek, megküzdés és optimális élmény*. Budapest, Trefort Kiadó. 75.

Az érzelemfókuszú megküzdés során, abban az esetben, ha nincs lehetőség a problémamegoldásra, akkor a stressz hatására keletkező érzelmek csökkentésére, megszüntetésére törekszünk. A terápiás közösségekben az érzelmi intelligencia fejlesztése során elsőként az érzelemfókuszú megküzdési stratégia elsajátítása kerül sorra. Másodszorban kerül elő a problémafókuszú megküzdés, amikor az életútfeldolgozás, illetve a családi, szociális és munkahelyi kapcsolatok rendezése alkalmával a kialakult problémák megértésére, kognitív átkeretezésére, lehetőségek szerinti a megoldás keresésére és jó esetben a megoldására kerül sor.

Mindkét megküzdésre nézve az érzelmi intelligencia (EQ) fejlesztése szükséges. Olyan kompetenciák elsajátítása igényeltetik, amely az éntudatosság, önkontroll, motiváció, empátia és szociális képességek fejlesztését segítik elő.

Kognitív átkeretezés

Az átkeretezés alatt a gondolkodási sajátosságaink újragondolását értjük, hiszen mindig valamilyen gondolkodási keretet használunk az életünkben. Az átkeretezés tehát a figyelem irányítása mellett az értelmezésre, a jelentés módosítására, a nézőpont megválasztására fókuszál, amely esetenként segít az adott helyzettel való megküzdésben. Elmondhatjuk, hogy az átkeretezés egy olyan pszichológiai eszköz, amely az elménk működésén alapul, támpillérei az értelmezés és a rugalmasság, megfelelő alkalmazása pedig esetenként segít számunkra az adott helyzettel való megküzdésben.

A szenvedélybetegek kezelésében és rehabilitációjában az átkeretezés elengedhetetlen. A gondolkodási sajátosságok újragondolása, az út megismerése, amely elvezetett a függőség kialakulásához, az ok-okozati összefüggések megtalálása, megértése, értelmezése és átértelmezése, a nézőpontok újszerű megválasztása mind elengedhetetlen feltételei a felépülésnek. Megérteni például, hogy milyen családi örökség, milyen családi vagy akár szociális minták vezetnek a rendszeres szerhasználathoz, szükséges ugyan, de nem elégséges. A figyelem irányítása a felépülésre, a nézőpont újszerű megválasztása, a szenvedélybeteg-gondolkodásmód átkeretezése, a cselekvés új irányultsága az, ami hozzásegít a felépüléshez.

Mindezeket mintegy keretbe helyezi az Isten ismerete, illetve, ha saját életét a felépülő el tudja helyezni a teremtettség, megváltás, megszentelődés kérdéskörében. Az emberi lét négy alapvető dilemmájával való szembenézés megkerülhetetlen a felépülés spiritualitása kapcsán: az élet értelmetlenségétől (céltalanság), a haláltól, a szabadságtól és a magánytól (izolációtól) való szorongás. A felsorolt szorongások megismerése, az ezekkel való mentális és lelki munka az átkeretezés alapjául szolgálnak, elindítják a felépülőt a proszociális magatartás útján.

Ádám története a terápiás közösség átkeretező és átformáló szűrőjén keresztül

Ádám közel 30 évesen került a terápiás otthonba, a bentlakásos programra, politoxikománként. Többféle tudatmódosító szert használt, tinédzser kora óta. Első próbálkozása a hosszú távú bentlakásos programban való részvétel kapcsán visszaeséssel végződött, majd másodszor is jelentkezett a programra. A róla készült kisfilmben¹⁸ meséli el, hogy érzelmi és fizikai bántalmazás érte gyerekkorában az alkoholfüggő apa által. Az apa betegségét és halálát nem tudta közel engedni érzelmileg magához, hisz állandó szerhatás alatt volt. Anyja más jövőt képzel el számára, ő meg nem tudott annak az elvárásnak megfelelni. A terápiás otthonba való beköltözés után paranoiás gondolatokkal és depresszióval küzdött. Nehéz volt felvenni a küzdelmet, megtalálni a célt, amiért érdemes „elkezdeni az életet”, saját szavaival élve. Ennek ellenére bent maradt, és elkezdett „dolgozni magán”. Megosztotta életútját, megtanulta elfogadni a kereteket, elindulni a napi teendőket elvégezni, akkor is, amikor értelmetlennek tűnt számára.

Örülök a tiszta életnek – mondja el egy felépültekkel készült interjúsorozatban.

“A következő régi római mondással írnám le a drogozástól a tisztulásig való utamat: »A sötétben tündöklőbb a fény.« A kábítószeres olyan folytonos mámorban tartottak, hogy elvesztettem a realitással való kapcsolatot. Két próbálkozás után a BPA¹⁹ segítségével szabadultam. Nehezen találtam fel magam a kinti életben. Mondhatom, hogy még mindig a felépülés folyamatában vagyok három év után. Lassan kezdem visszanyerni az érzéseim, és kezdek élni a jelenben. Néha még előfordul, hogy a régi szerelemről álmodok: a cuccról, és hogy betépek. Reggel pedig hálát adok az Úrnak, hogy csak álom formájában jön a sóvárgás, mint egy fekete-fehér filmben egy piros ruhás, szőke nő. Örülök a tiszta életnek. Ami nagy szerepet játszik az életemben, az a munkahelyem, ahol végre feltalálom magam. Inkább játszótérnek nevezném, ahol alkalom van megismerni érdekes embereket meg a sztorikat: borbélyként mindenről nyíltan lehet beszélni a kliensekkel.”²⁰

¹⁸ A Bonus Pastor Alapítvány tulajdonában lévő, nem publikus, prevencióss céllal használt tanúságtétel-film.

¹⁹ BPA: Bonus Pastor Alapítvány.

²⁰ ADORJÁN Kálmán (összegy. és szerk.) (2021): *70 arc – 700 mondat: Szabadulástörténetek a refo500-ra és folytatására. Az 50 arc – 500 mondat c. könyv második, bővített kiadása.* Kolozsvár. 31–32.

Ádám esetében a terápiás közösség és az egyéni mentorálás nyomán sikerült átkeretezni a szülőkhöz való viszonyát, a baráti kapcsolatait átértékelni, és új, építő kapcsolatokat létrehozni. A depresszióval, reménytelenséggel való megküzdésének is része az, ahogy új értelmet tudott adni az életének. A számára megfelelő munkahely megtalálása és megtartása, párkapcsolat alakulása, Istennel való kapcsolatának a rendezése továbbítte a megfeneklett szerhasználati életmódból. Értelmet talált. Sikerült az erőforrásait felszínre hozni és mozgósítani azokat a kompetenciákat, képességeket, amelyekre szüksége volt ahhoz, hogy megküzdjön az élettel. Új jelentéstartalmat nyert a szülőkkel való viszonya, a személyközi és munkahelyi kapcsolatok. Értékesnek tartja azt az időt is, amit az aktív függősége során veszített el, hiszen ez segítette az új élete kialakulásában. A kudarc és krízishelyzetek nélkül nem lehetett volna az, akivé vált.

Következtetés

Jelen tanulmány első felében röviden és a teljesség igénye nélkül bemutattam a szenvedélybetegségek (szerhasználati zavarok), többirányú megközelítését, morális, kriminalizációs, biológiai vagy medikális, pszichológiai, spirituális, pasztorálpszichológiai szempontok szerint. Ismertettem általánosságban a terápiás közösség fogalmát, a terápiás Közösségek Európai Szövetsége (EFTC) által megfogalmazott definíció szerint, majd a továbbiakban a Portage-modell meghatározását, és meghatározó összetevőit, kitérve a magyarózi Drogherapiás Otthonban alkalmazott Portage-modell sajátosságaira. A stressz és a függőségből való felépülés, valamint a stresszel való kétféle megküzdési stratégiát, illetve a kognitív átkeretezést, a gondolkodási sajátosságok újragondolását, más keretbe helyezését mutattam be egy esettanulmány részletét használva, az Ádám személyes történetén keresztül.

Arra mutattam rá, hogy a terápiás közösség biztonságos és a felépülés szempontjából hatékony keretet biztosít a szerhasználati zavarral küzdő személyek számára. Lehetőség az életszemléleti átkeretezésre, eddigi élettapasztalataik új nézőpont szerinti értelmezésére, átalakulására. Ez az átkeretezés, a felépülés során elsajátított kompetenciák segítenek az élhető, szermentés és testi-lelki értelemben vett egészséges életmódban.

Felhasznált irodalom:

- ADORJÁN Kálmán (összegy. és szerk.) (2021): *70 arc – 700 mondat: Szabadulástörténetek a refo500-ra és folytatására. Az 50 arc – 500 mondat c. könyv második, bővített kiadása.* Kolozsvár.
- BAKK-MIKLÓSI Kinga – HÉZSER Gábor (2023): *Pasztorálpszichológia. Rendszerszemléletű alapok és gyakorlati szempontok segítőknek.* Budapest – Kolozsvár, Kálvin Kiadó – Exit Kiadó – Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- FRANKL, Viktor E. (1997): *Orvosi lélekgondozás.* Ford. Jakabffy Imre – Jakabffy Éva. Budapest, UR KFT.
- GORSKI, Terence T. – MILLER, Merlene (2006): *Józnak maradni. Útmutató a visszaesés megelőzéséhez, A CENAPS kezelési modell alapján kidolgozott módszer részletes ismertetése.* Szeged, Belmont 82 Bt.
- HELMUT, Weis (2011): *Lelkigondozás. Szupervízió. Pasztorálpszichológia.* Kolozsvár, Exit Kiadó.
- KISS Anna – FARKAS Judit – KAPITÁNY-FÖVÉNY Máté (szerk.) (2022): *Addiktológiai zavarok pszichoterápiája.* Budapest, Medicina Kiadó ZRT.
- MICHELSEN, May – VAN MULLINGEN, Wim – HERMKENS, Leen (szerk.) (2010): *Összetartozásban. A kontextuális segítésről.* Kolozsvár, Exit Kiadó.
- MOLNÁR Dániel (2012): A Portage-modell: egy integrált módszer a szenvedélybetegek gyógyításában, In: *Szociális Szemle.* 2012/1.
- OLÁH Artila (2005): *Érzelmek, megküzdés és optimális élmény.* Budapest, Trefort Kiadó.
- SELYE János (1987): *Életünk és a stressz.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
- SZATHMÁRY Sándor (1990): *Theológiai Antropológia Dióhéjban. Az emberről szóló keresztyén tanítás (antropológia) hatása a hívők világban élésére.* Budapest, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
- *** Kézirat-államvizsga dolgozat: Kiss Éva – dr. Albert Lőrincz Enikő (2008): *Szenvedélybetegek rehabilitációja – A Portage-modell Erdélyben,* Babeş–Bolyai Tudományegyetem Szociológia és Szociális Munka Kar, Szociális Munka Szak, a Bonus Pastor Alapítvány archívumában található, Marosvásárhely.
- *** Rogers Központ Alapítvány az autonóm emberért honlapja:
<https://rogerskozpont.hu/component/k2/item/99-mitol-szemelykozpontu-egy-encounter-csoport> (letöltve 2023.11.12.).

*BERSZÁN Lídia*¹:

A befogadó közösség, avagy lelkigondozás másként? – *Kiselőadás*

*Abstract. Receptive Community or a Different Kind of
Pastoral Care? – Workshop*

Inclusive attitude can be learned and taught at the same time. We are provided with plenty of chances to acquire it personally, as individuals, particularly in the context of the natural encounters and relationships born out of the everyday realities of our lives. However, it can be learnt as a community as well – how to become a home to those who are “special” in a certain way. As a pastoral care worker, too, taking those internal and external steps leading from compassion to participation is a key learning task of acceptance and inclusion.

Keywords: inclusion, pastoral care, reception, acceptance

Bevezetés

A segítő szakmák irodalmában többféle meghatározás létezik a speciális igényre vonatkozóan. Jelen írás a fogyatékoság vonatkozásában értelmezi ezt a kifejezést. Hosszú és bonyolult út magának a fogyatékoságnak a körülhatárolása is. A jelenlegi romániai

¹ Egyetemi docens, BBTE, Magyar Szociológia és Szociális Munka Intézet; e-mail: lidia.berszan@ubbcluj.ro.



jogszabályok megfogalmazása szerint:² „Fogyatékos személyeknek nevezzük azokat a személyeket, akiket fizikai, érzékszervi, mentális vagy pszichés fogyatékhöz nem adaptált társadalmi környezetük megakadályoz vagy korlátoz abban, hogy egyenlő eséllyel vegyenek részt a társadalmi életben, ezért integrációjuk, inklúziójuk érdekében támogató intézkedések szükségesek.” Ez a meghatározás egyáltalán nem említi, nem tér ki a fogyatékoság biológiai okaira. Kicsit a megelőző időszak szemléletének az ellenpontosításaként hat mindez, ugyanis évtizedekig csupán a biológiai, medikális ok volt hangsúlyozva, elkerülve a körülmények és a társadalmi attitűd hatásait és az ebből származó felelősséget.

Biológiai ok és társadalmi következmény

A nemzetközi meghatározások (WHO, FNO) a környezeti hatások mellett a fogyatékos biológiai meghatározottságát is hangsúlyosan kezelik. Valójában kétféle irányzat érvényesül: a fogyatékoság individuális modelljéből kiinduló,³ a biológiai okokat hangsúlyozó szemlélet és a fogyatékosítást „társadalmi termék”-ként definiáló szemlélet,⁴ mely szerint a társadalom a legfontosabb fogyatékosító tényező, nem pedig az egészségi állapot.

A fogyatékos esetében a különbségek valóban biológiai eredetűek, de olyan következményeket vonnak maguk után – pl. iskoláztatási és munkalehetőség, önrendelkezési képesség és jog, integráció vagy elszigetelődés –, amelyek társadalmiak is egyszerre. Okaiban a fogyatékoság elsősorban biológiai meghatározottságú, de következményeiben társadalmi probléma.

Buda Béla⁵ szerint bármilyen oki magyarázatot választunk is, már a fogalomhasználat szintjén beindíthatunk egy *társadalmi diszkriminációs folyamatot*: túlhangsúlyozzuk a különbségeket, a másságot, ami sohasem kedvez az empátiának, holott az egyén szocializációja

² 448/2006 törvény; utolsó aktualizálás 2023. május.

<https://www.prostemcell.ro/images/stories/download/Lege-448-2006.pdf> (letöltés: 2023.06.10.).

³ TAUSZ Katalin (1995): A fogyatékos emberek társadalmi integrációjának egyes kérdései Magyarországon, In: Landau Edit (szerk.): *Az államtalanítás dilemmái*. Budapest, Aktív Társadalom Alapítvány. 381.

⁴ I. m. 379. Lásd még: BÁNFALVY Csaba (1996): *A felnőtt értelmi fogyatékosok életminősége*. Budapest, ÉFOÉSZ. 17.; KÁLMÁN Zsófia (2004): *Bánatkő: Sérült gyermek a családban*. Budapest, Keraban. 15–16.

⁵ BUDA Béla (2012): *Empátia*. Budapest, L'Harmattan. 150–151.

alapjában véve ugyanazt az utat követi, akkor is, ha biológiai eredetét károsodottnak vagy állapotát a normálisnak nevezettől eltérőnek tekintjük. Fontos tehát, hogy ne hangsúlyozzuk túl a másságot, különösen, ha tenni szeretnénk a befogadásért, és azért, hogy teljes emberként és ne csak egy fogyatéék hordozójaként tekintsünk speciális igényű embertársainkra.

Társadalmi tényezők

Mínt hogy a társadalmi következmények olyan társadalmi tényezők eredményei, amelyekkel „dolgozni kell”, „intézkedéseket kell hozni” – az idézett törvény megfogalmazása szerint – azért, hogy ne a kirekesztést erősítsék, hanem éppen a befogadást, a részvételt tegyék lehetővé, érdemes ezeket egyenként is sorra venni. Öt fontos tényező tartozik ide: a környezeti akadályok vagy akadálymentesség; a kommunikációs akadályok vagy hozzáférés; előítéletek vagy részvétel; szegregált vagy inkluzív intézmények; segédeszközök vagy ezek hiánya.

Környezeti akadályok vagy akadálymentesség

A fogyatékos személyek nagy százaléka rendelkezik olyan segédeszközökkel (kerekesszék, járókeret stb.), amelyek lehetővé tennék számukra a helyváltoztatást és mozgást, ha a fizikai környezet, elsősorban az épületek és parkolók, járdák és átkelőhelyek megfelelően lennének kiképezve. A környezeti akadályok a fogyatékos személyek mozgás- és esélykorlátozását felerősíthetik, térbeli kirekesztésüket okozva. Ez a probléma különösen a szenzorosan sérülteket és a mozgásukban akadályozottakat érinti. Az akadálymentesítésnek a fogyatékos személy otthonának és közvetlen lakókörnyezetének az adaptálásával kell kezdődnie, de ki kell terjednie a középületekre, parkolókra, közterekre, sportlétesítményekre, templomokra, egyházi épületekre is. Interjúzásaink során keserű humorral jegyezte meg egy kerekesszékkal közlekedő válaszadó: „Némelyik templomba nehezebb bejutni, mint a menyországba.” Jézus idejében radikális megoldáshoz folyamodtak az akadálymentesítés érdekében: a tetőt bontották meg. A rámpák építése, lépcsők lebontása ehhez képest kevésbé radikális. Többször érvelnek azzal az akadálymentesítés ellen, hogy szívesen segítenek majd bejutni bárkinek. Főként egyházi rendezvényeken mindig vannak, lesznek olyan segítőkész emberek, akik felemelik, cipelik azt, akinek erre szüksége van a bejutáshoz. Csakhogy segítettek lenni kedvezőtlen státusz az inklúzió szempontjából. És többnyire az emberi méltóságérzést sem erősíti. Ráadásul a környezet akadálymentesítése nemcsak a fogyatékos emberek számára jelent segítséget és jobb közlekedési lehetőséget, hanem sok más számára is kedvező (babakocsis szülők, biciklisek, idős személyek).

Kommunikációs akadályok vagy hozzáférés

A környezet akadálymentesítésének ki kell terjednie az információ adekvát formájú hozzáférhetőségére is. A jeltolmács bevezetése a hírközlésbe, ügyintézésbe és jogi eljárásokba, a közlekedés felszerelése egyidejű fény és hangjelekkel, könyvtári és más információs anyagok elérhetővé tétele (pl. vakok és gyengénlátók számára) mind a kommunikációs akadályok leküzdését segítik elő. Ha a gyülekezeti alkalmakat, istentiszteleteket, egyházi gyerekprogramokat a kommunikációs akadálymentesítés szemszögéből nézzük, nagyon sok hiányosság tapasztalható. Pedig amerre Jézus eljárt, mindenütt megjelentek közelében a fogyatékkal élő emberek: vakok, gyengénlátók és siketek, mozgáskorlátozottak és mozgásra teljességgel képtelenek. Jézus köztünk járásának ma vajon miért nincs ilyen vonzereje a fogyatékos terhek számára?

Előítételek vagy részvétel

A fogyatékos személyek helyzetét és közérzetét leginkább az előítéletesség, elutasítás nehezíti. Az előítételek leépítése a megfelelő informáltsággal kezdődik: valós, érthető ismeretekre van szüksége a magát egészségesnek, épnek tartó embernek ahhoz, hogy ne babonák és tévhitek határozzák meg a fogyatékos személyekhez való viszonyulását. Az előítételek felszámolásának másik fontos eszköze a kommunikáció és interakció, az egymás megtapasztalása: részvétel egymás életében, a közösségi életben. Az elfogadó magatartást tanulni és tanítani kell mind az egyéni kapcsolatok mikroszintjén, mind a társadalmi élet makroszintjén. Az előítételek felszámolásának, leépítésének folyamatát a terület szakértői a „közgondolkodás akadálymentesítéseként” is definiálják. Vannak kifejezetten vallásos előítéleteink: sokszor tudni véljük, hogy büntetésként, keresztként kapta valaki a speciális helyzetet. Jézus felé is elhangzik a kérdés: ki vétkezett, ez vagy a szülei? (János evangéliuma 9,3). A válasz egy tágabb kontextusba helyezi a fogyatékoság kérdését, és felmenti a fogyatékkal születőt és szüleit. Nem az okot tárja fel, hanem a célra irányít: „hogyan nyilvánvalóvá legyenek benne az Isten dolgai”. Az „okokról”, a „miértekről” való filozofálás a távolfartás egyik formája. A speciális igényű emberek és szülei lelkigondozásában meghatározó kegyelmi pillanat az, amikor az értelemkeresésnek ez az igénye, vágya ébred fel. Nincsenek általánosítható válaszok. Csak személyre szabott és a Jézussal való párbeszédben feltáruló feleletek lehetségesek.

Szegregált vagy inkluzív intézmények

Sok vitát kiváltó szakmai és etikai kérdés, hogy az integrációs törekvések és az inklúzió minden típusú és fokozatú fogyatékoság esetén alkalmazható és hatékony-e. Az viszont vitathatatlan, hogy csak a „sorstársak” kis és speciális csoportjához tartozni és kizáródni a „kortársak” nagy és színes csoportjából mindenképpen hátrányt, veszteséget jelent. A befogadók oldaláról sokszor feltevődnek kérdések arra nézve, hogy nem megterhelő-e érzelmileg a folyamatos szembesülés a fogyatékoság tényével. Elvárható-e ez egy közösségtől, van-e erre nézve optimális életkor? A szakirodalom szerint minél korábban és minél természetesebb környezetben történik a találkozás, annál nagyobb az esély a befogadó attitűd kialakulására.

Segédeszközök, szolgáltatások vagy ezek hiánya

A törvényes keret, a jogok megléte nem jelent mindig esélyeket, lehetőségeket is. Az okos eszközök időszakát éljük, amelyek megkönnyíthetik a mindennapi életet a fogyatékkal élő személyek számára is. A szociálpolitika szolgáltatásokról beszél, amikor az oktatás, felügyelet, munkalehetőség kérdéseit tárgyalja. A keresztyén tanítványság a szolgálat terminusát használja. Sok olyan szolgálati lehetőséget jelent a fogyatékkal élőkre való odafigyelés, amelyek az igazi istentisztelet kategóriájába tartoznak: meglátogatni, lába, füle, szeme lenni, a szülőket időlegesen mentesíteni, örömet szerezni, együtt sírni, társaságba, munkába bevonni stb.

Befogadó gyülekezet?

A személyes környezetbe való befogadás lépcsőként képzelhető el. Az első lépcsőfok a családi befogadás, ezt követi a rokonsági, lakóhelyi, iskolai/munkahelyi, közösségi befogadás. A lépcsők rangsorát, egymásután való következését mindenképpen befolyásolják egyéni sajátosságok, értékek és életkori tényezők is.

A szakirodalom szerint a befogadás folyamatszerű, időben történik, kockázatos siettetni. Első lépése a *fizikai befogadás*, a közös térhasználat, vagyis a fogyatékos személyek jelenléte a többiek között. Minél súlyosabb a fogyatékos, minél inkább érinti a beszéd és társas készségek területét, annál nagyobb a tétje a közös térhasználatnak, annál hosszabb

időt igényel az egymás megfigyelése, megtapasztalása. Ilyenkor fontos az, hogy legyen jelen egy olyan segítő szakember, empátikus felnőtt, aki mindkét félre odafigyel: a befogadást tanuló, gyakorló közösségre is, a fogyatékos személyre is. A másság riasztó lehet, ezért nem kell túlhangsúlyozni, és érdemes szóban is elmondani, hogy „több az ember, mint a fogyatékos”, a teljes embert kell nézni, és nem csak a speciális jellemzőket.

A befogadás akkor válik *funkcionálissá*, amikor nemcsak jelen van a fogyatékos személy, de ugyanazt a foglalkozást, tevékenységtípust végzi, mint a többiek. Ez nemegyszer sok kreativitást igényel, és ez sem siettethető. Az előítéletek tudatosítása és korrekciója, az erről való beszélgetés helye is ekkor van, vagyis ez a legmegfelelőbb alkalom a közösségi gondolkodás „akadálymentesítésére”, szükség esetén akár szakember bevonásával is.

Amikor elkezdődnek a spontán kölcsönös kapcsolatok, az interakció, akkor a befogadás *szociális* szintű szakaszába értünk. Ez az a szint, ahol a befogadó közösség arra is rálát, arról is tapasztalatot szerez, hogy mik a lehetséges erősségei, képességei a fogyatékos személynek. A gyülekezeti közösség jó esetben nem teljesítményalapú, nem csak és nem elsősorban kognitív szintű narratívákra épít, helyet ad az érzelmek kifejezésének. A fogyatékkal élők számára, mentális szintjüktől függetlenül, pontosan érzékelhető, hogy ez mennyire valósul meg. Sőt, gyakori, hogy ők maguk a szeretet és elfogadás adásának leghitelesebb képviselői.

A befogadás felsőfoka, a *társas szint* az, amikor a befogadott személy már odatartozónak, a közösség részének, társnak érezheti magát, van szerepe és feladata a gyülekezetben, közte és a közösség között a bizalom kölcsönös. Ezt nevezi inklúciónak a szakirodalom: amikor már nincs ő és a többiek, hanem a közösség részévé válik a befogadott.

A befogadó gyülekezet esetében a befogadás környezeti feltételeinek is meg kell valósulniuk. Jó esetben éppen az odajáró, odatartozó fogyatékos személyek szükségéi indítják be azokat a természetes változásokat, amelyek az akadálymentesítés, a kommunikáció (pl. jeltolmács) és az istentiszteleti közösséggyakorlás (pl. Braille-énekszövegek) lehetőségeit kialakítják. Vagyis megteremtődik a közösségi befogadás kultúrája és adminisztratív feltételei, és ez adottságként továbbörökítődik a következő generációk felé is. De missziós törekvésként is elindulhat a befogadás környezeti feltételeinek a megteremtése, még mielőtt lennének az adott gyülekezethez tartozó speciális igényű személyek.

Lelkigondozás másként?

A többi segítséghez képest a lelkigondozásnak spirituális dimenziója is van: a magammal, másokkal, Istennel való megbékélés a cél. Bár szakmai eszközöket is használ, és fontos, hogy ezeket jól használja, legfőbb mércéje a bibliai tanítás. Piper megfogalmazásában a lelkigondozás lényege, hogy a segítő és segítséget kérő „párbeszéde” kinyílik Isten felé.⁶ A speciális igényű emberek lelkigondozásában ez az egyedüli esélyünk: kinyitni a kérdéseinket, keresésünket, fájdalmunkat Isten felé. Mert olyan területe ez a lelkigondozásnak, ahol segítő és segítséget kereső mindketten keresnek, kérdéseik vannak, és megszenvedik a közösen bejárt utat. A fogyatékoság elfogadása és minden ezzel összefüggő életkérdés tulajdonképpen gyászmunka – tartja Bánfalvy. Ennek az elfogadási folyamatnak a stációin való kísérés az egyik leggyakoribb lelkigondozói szolgálat. Erős érzelmek, harag és tagadás is részei az útnak. Még a magukat vallásosnak egyáltalán nem tartó emberek is felteszik a fogyatékosággal szembesülve a Teremtő bölcsességére, Isten jóságára, szeretetére vonatkozó negatív kérdéseket. A helyzetük, érzéseik Isten felé való kinyitása azt jelenti ebben a szakaszban, hogy merjük, merjük cenzúra nélkül elmondani Istennek mindazt, ami fáj.

Ha a fogyatékos gyermek szülei a segítséget kérők, a házastársi kapcsolatuk megpróbáltatásait is megélik. Jellemző a hibáskeresés és önhibáztatás, a szülői kompetenciaérzés elbizonytalanodása, a jövőkép beszűkülése. Megviseli őket a tágabb család, lakókörnyezet elutasítása, egyedül maradás vagy az ettől való félelem. A fogyatékos gyermek fejlődésének egy-egy újabb szakasza krízisként tételeződik, ami egyeseket házaspárként közelebb visz, összekapaszkodásra késztet, másokat válás felé sodor. A házastársi kapcsolat szövetségge szilárdulását hozza, amikor elkezdik keresni a jézusi választ saját életükre nézve: hogyan lesz nyilvánvalóvá Isten hatalma abban, amit ez a speciális életút hoz?

Ha maga a fogyatékosággal élő az, aki lelki támaszt kér, a fogyatékosága elfogadásában ő maga is be kell járja az utat a kétségbeejtő szembesüléstől az értelemkeresésig. Erőteljesek és megkerülhetetlenek a testkép-énekkérdésekből fakadó vívódások. Az önelfogadás hosszú távú kihívás, és óriási jelentősége van annak, hogy vannak-e természetes kapaszkodók is ezen az úton: elfogadó családi környezet, barátok, befogadó közösség. Az értelemkeresés és csoda-, gyógyulásvárás sokszor párhuzamosan zajlik; a mélypontok is

⁶ PIPER, John (2022): *Ne pazarold az életet!* Kolozsvár, Koinónia. 8–12.

részei ennek az útnak. Amikor elkezdünk arról is beszélni, ami van, a képességekről, amelyeket fejleszteni kell, amelyekre építeni lehet, azt a szaknyelv a deficitszemléletről a potenciálszemléletre⁷ való átlépésként jelöli meg. Itt van jelentősége a hosszú távú kísérésnek, a támogató csoportoknak, a kortársak stimuláló, motiváló hatásának és a család, befogadó közösség kreatív kezdeményezéseinek, hogy reális lehetőség teremtsődjön ezeknek a képességeknek a kibontakoztatására és gyakorlására.

Konklúziók helyett

Már a kivonatban megfogalmaztam, hogy meglépni a *részvételtől* a *részvételre* képessé tevő belső és külső lépéseket lelkigondozóként is kiemelt tanulási feladata az el- és befogadásnak. Ez azt is jelenti, hogy nem tudok konklúziókat megfogalmazni. Legfeljebb saját úton levésem, botlásaim és felemeltetésem tanulságait. Ezek a tanulságok a részvételre bátorítanak. A túlgondolás, a szánalom, a rosszul értelmezett bénító empátia helyett a jelenlét, a mellette-lét intenzív megélésére. Jézus földi találkozásai során meggyógyította a hozzájövő fogyatékkal élők többségét. Nekünk ez nincs hatalmunkban. De jöhetünk együtt, hozhatjuk őket a Gyógyítóhoz. Az evangélium átadása itt leginkább a személyes kapcsolatok mentén hiteles. És ott a mérleg másik tányérja, ahova részvételt, odaszánást, örömet, energiát, időt tehetünk.

A befogadó gyülekezetnek óriási tanulási lehetőség egy-egy fogyatékos személy jelenléte a közösségekben. A közösségi érzelmi intelligenciát a befogadás minden bizonnal érleli, emeli ennek a szintjét. Lehetőséget kapunk arra, hogy végigjárjuk az utat az ösztönös altruizmustól⁸ a sokszor önfeladást igénylő felebaráti odafordulás mindennapi gyakorlatáig. „Sőt sokkal inkább – mondja Pál apostol – amelyek a test legerőtlenebb tagjainak látszanak, azok igen szükségesek. És akár szenved egy tag, vele együtt szenvednek a tagok mind; akár tisztességgel illetetik egy tag, vele együtt örülnek a tagok mind” (1Kor 12,24–26). A „vele együtt” akkor tanulható, amikor vannak „legerőtlenebbeknek látszó” tagok. Még akkor is, ha az erő és a sorrend megbecsülése a Mester privilégiuma.

⁷ BERSZÁN Lídia (2017): *A fogyatékos személyek társadalmi integrációja*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó. 52–55.

⁸ GOLEMAN, Daniel (2018): *Inteligenta socială. Noua știință a relațiilor umane*. Bukarest, Cartea Veche. 77–90.

Felhasznált irodalom:

- BÁNFALVY CSABA (1996): *A felnőtt értelmi fogyatékosok életminősége*. Budapest, ÉFOÉSZ.
- BERSZÁN Lídia (2017): *A fogyatékos személyek társadalmi integrációja*. Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó.
- (2015): Megküzdés és reziliencia? Amikor a kevesebb több, In: *Erdélyi Társadalom*. 13.1. <http://erdelyitarsadalom.ro/files/et25/et-bbu-25-01.pdf>.
- (2007): *Fogyatékoság és családvilágok*. Marosvásárhely: MENTOR.
- BUDA Béla (2012): *Empátia*. Budapest, L'Harmattan.
- GOLEMAN, Daniel (2018): *Inteligența socială. Noua știință a relațiilor umane*. Bukarest, Cartea Veche.
- HARVEY, Abrams et al. (2003): *A funkcióképesség, fogyatékoság és egészség nemzetközi osztályozása (FNO)*. Budapest, Egészségügyi Világszervezet.
- KÁLMÁN Zsófia (2004): *Bánatkő: Sérült gyermek a családban*. Budapest, Keraban.
- KÁLMÁN Zsófia – KÖNCZEI György (2002): *A Taigetosztól az esélyegyenlőségig*. Budapest, Osiris.
- KULLMANN Lajos – KUN Helga (2004): „...el kell-e felejtenünk az orvosi modellt?...” A fogyatékoság jelensége az orvostudományban. In: Zászkalický Péter – Verdes Tamás (szerk.): *Tágabb értelemben vett gyógypedagógia*. Budapest, ELTE BGGyFK – Kölcsey Ferenc Protestáns Szakkollégium.
- LEONARDI, Matilde et al. (2022): 20 Years of ICF—International Classification of Functioning, Disability and Health: Uses and Applications around the World. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 2022, 19, 11321. <https://doi.org/10.3390/ijerph191811321>. <https://www.mdpi.com/journal/ijerph> (letöltés: 2023.10.05.).
- PIPER, John (2022): *Ne pazarold az életed!* Kolozsvár, Koinónia.
- TAUSZ KATALIN (1995): A fogyatékos emberek társadalmi integrációjának egyes kérdései Magyarországon, In: Landau Edit (szerk.): *Az államtalanítás dilemmái*. Budapest, Aktív Társadalom Alapítvány.

Dokumentumok

- *** 448/2006 törvény; utolsó aktualizálás: 2023. május. <https://www.prostemcell.ro/images/stories/download/Lege-448-2006.pdf> (letöltés: 2023.06.10.).
- *** *A funkcióképesség, fogyatékoság és egészség nemzetközi osztályozása (FNO)*. http://nrszh.hu/html/szakmai_oldalak/iranyelvek/FNO.pdf (letöltés: 2023.10.05.).

*KIS Klára*¹:

Erőszakmentes kommunikáció és az erőszak terei – *Kiselőadás*

Abstract. Spaces of Violence and Communication – Workshop

Theories that seek to explain the phenomenon of violence call forth hope: perhaps violence will be eradicated one day and life will be more liveable and beautiful on this planet. But violence is an accessible and therefore very attractive position of action for all, and we no longer consider it an “occupational accident” or an “extreme case”. Anyone who wants to know what is going on when people become violent towards each other, they need to find answers to the question why people cross even strong boundaries to hurt or kill others. Why is it so hard to stop any kind of war despite the terrible consequences? What does it mean to live in “spaces of violence” (Jörg Baberowski), and what role does communication play in their formation and maintenance?

Keywords: violence, spaces of violence, non-violent communication

1. Az agresszió mint pszichológiai probléma

Az agresszióról való tudományos gondolkodás megjelenése óta dilemma, hogy az mennyiben tanult és mennyiben ösztönös viselkedés. Az ember mentális folyamataival foglalkozó pszichológia alapvetően két magyarázó elv köré csoportosította agresszióval kapcsolatos elméleteit.

¹ Egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem; e-mail: kis.klara@drhe.hu.



Freud munkásságának első szakaszában az agressziót mindig külső körülmények nyomása által kiváltott ösztönös mechanizmusnak, szexuális alapösztönnek tekintette. A harag érzelmét tartotta a frusztrált agresszió következményének, ami akkor keletkezik, amikor a körülmények meggátolják az agresszív energiát a megnyilvánulásban. Freud *hidraulikus elmélete* szerint ezeknek az agresszív impulzusoknak valahogyan felszínre kell törniük, különben megbetegítenek. Úgy tartotta, a társadalom egyik lényeges funkciója az, hogy az embereket hozzásegítse ezen ösztönök szublimálásához, pusztító energiáik elfogadható, sőt hasznos viselkedésbe fordításához.² Freud elmélete adja a Dollard és Miller-féle *frusztráció-agresszió hipotézis* (1939)³ gyökereit is. Ha valakit gátolnak céljai elérésében, az frusztrálódik, és ez agresszióhoz vezet. A modern pszichoanalízis az agressziót mint egy frusztratív helyzet által kiváltott reaktív, ösztönös megnyilvánulást értelmezi, ami feltételezi, hogy a frusztráció enyhítése, megszüntetése eredményt hozhat az aktuális agresszió, düh vagy harag kezelésében. Ez azonban nem jelenti azt, hogy agresszió csak frusztráció következtében jöhet létre.

A pszichoanalízistől eltávolodó újabb kutatásokban azonban egyre fontosabb szerepet kezdtek játszani a gyermek szocializációs tapasztalatai, ami reményt adott az agresszió kezelésére, „lecsitította a jövőtől való félelmet, és helyére tette az emberek fontosságérzetét”.⁴ Az insztinktivista szemléletmóddal teljes szembenállásban jelent meg a huszadik század első felében a Watson, majd Skinner nevéhez kötődő behaviorizmus. Ők a pszichológia feladatát az *emberi viselkedés* vizsgálatában látták, illetve annak kutatásában, hogy mely megerősítések alkalmasak leginkább a viselkedés befolyásolására, a szocializáció támogatására. A veleszületettségtől és belső energiáktól határozottan eltávolodva, a *tanulást állították a középpontba*. Albert Bandura 1965-ös *szociális tanuláselmélete* a társas környezet, a személyiség és a viselkedés kölcsönös egymásra hatását hangsúlyozta. Véleménye szerint a modell követésének akkor van esélye, ha a modellnek hatalma van; ha a modell viselkedését elismerik/jutalmazzák, vagy nem büntetik; ha a modell hasonló tulajdonságokkal rendelkezik, mint a modellikövető.

² ARONSON, Elliot (2009): *Columbine után. Az iskolai erőszak szociálpszichológiája*. Budapest, Ab Ovo Kiadó. 174.

³ RAUCHFLEISCH, Udo (1992): *Allgegenwart von Gewalt*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 23–25.

⁴ FROMM, Erich (2001): *A rombolás anatómiája*. Budapest, Háttér Kiadó. 18.

Erich Fromm sem az egyik, sem a másik magyarázó elvet nem tartja alkalmasnak az emberi agresszió leírására. Az instinktivista elméletet számos kultúrtörténeti és antropológiai vizsgálat cáfolja, amelyek bizonyítják, hogy az emberi csoportok igen nagy eltérést mutatnak a pusztítási hajlam tekintetében olyan változók függvényében, mint társadalmi szerkezet, lelki alkat, kultúra stb. A behaviorizmus szemléletét kritizálva pedig megállapítja, hogy tanulmányozza ugyan az ember viselkedését, de az „embert” nem fogalmazza meg. A való életet is laboratóriumnak tekinti, és figyelmen kívül hagyja, hogy az emberben léteznek olyan impulzusok, amelyek ellenállnak a kondicionálásnak. Engedelmes viselkedésre megtaníthatunk valakit, de hogy unalom, életuntság, depresszió vagy agresszió legyen a lelkében, azt nem befolyásolhatjuk. Fromm szerint Skinner nem veszi figyelembe az emberi *szenvedélyeket*. Egyetlen rendezőelvet ismer csupán, az *önérdeket*. Mintha önzés és önérdek mentén leírható és kiszámítható lenne az emberi viselkedés. Fromm szerint a behaviorista elmélet népszerűsége abban áll, hogy egyfajta liberális optimizmussal igazolja egy jobb világ tudományos alapon való megtervezhetőségének eszméjét. Fromm meglátása szerint az instinktivizmus és a behaviorizmus orientációja ugyanaz. Vizsgálódásai köréből mindkettő *kizárja az adott viselkedést mutató ember személyiségét*. Akár evolúció, akár kondicionálás, az ember végső soron nem felelős a tetteiért, csak báb, akit madzagon rángatnak belső ösztönök vagy külső szabályok. Az ösztön vagy tanulás vitában nincs éles határvonal, de a magasabb rendű fajok felé haladva egyre nagyobb részt vállal a tanulás a viselkedés alakításában. Fromm szerint a határ nem az ösztön vagy tanulás mezsgyéjén húzódik, hanem a faj fennmaradását szolgáló *organikus drive*-ok és a karaktert meghatározó *nem organikus drive*-ok, az úgynevezett *szenvedélyek* összessége, mint az ember második természete között van. Ezek egymásra hatásának eredménye a viselkedés.

1.1. Egy harmadik lehetőség

Jörg Baberowski az emberi agressziót vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy sem az ösztönös, sem a tanult viselkedés modellje nem fedti le a dilemmát, amit a XX. századi diktatúrák által kitermelt megmagyarázhatatlan kegyetlenség vet fel. Hogyan lehetséges, hogy magasan kvalifikált, konzolidált és erkölcsös életet élő, családjukat, gyermekeiket őszintén szerető, művelt emberek egy másik „helyrajzi számon”, egy másik szituációban cinikus, aljas gyilkosként jelennek meg, s ez nemcsak eseti viselkedést jelent, hanem beállítódásuk megváltozását is. Baberowski szerint nemcsak önmagunktól lehetünk

kegyetlenek. A külső körülmények, a légkör, a kontextus kényszerítő erővel hat ránk, és meghatározhatja viselkedésünket. *Az erőszak tereibe* lépve például átveszik felettünk az uralmat az erőszak törvényei, és akkor akaratlanul is részévé válunk ennek a mechanizmusnak. Hogy hogyan történik ez az átváltozás, azt részletesen kifejti *Az erőszak terei* című munkájában, amelynek legfontosabb tételmondatai a következők:

1.1.1. *Az emberek az erőszak tereiben megváltoznak.*

Ennek bemutatására álljon itt egy naplórészlet egy éles bevetésben részt vett katona tollából.

„Mi túlélők megszerettük a veszélyt, ami végre elűzte a gyilkos várakozást. Az anyagcsatában erősebbnek bizonyult az élet, a létezés vad öröme. A háború valami álomszerű világba vezetett bennünket, titkon még némely békés kedélyű bajtársunk is arra vágyott, hogy valami retteneteset kelljen tennie, vagy elviselnie. Felébredt bennünk az ősember. Az ösztön pótolta a szellemet, és valami transzcendens vitalitás vett erőt rajtunk.” (Willy Peter Reese örvetető 1944)⁵

Akik láttak háborús dokumentumfilmeket, hallgatták vietnami veteránok vallomásait, békefenntartó missziót megjáró katonaismerőseik beszámolóit, azok kihallhatták a szavak mögül ennek a bizonyos „elváltozásnak” a valóságát. Hogy semmilyen meditáció nem éri el a „jelen-lét” állapotát úgy, mint harci cselekményben részt venni. Az agy, a kogníció beszűkül, egy primitívebb üzemmódba kapcsol, és a katona átéli, hogy totálisan részévé válik valami nálánál nagyobbak. Megélésük szerint nincs rá szó, eufória ez, adrenalin, a mindenhatóság érzése.” Heroikus érzés megélni a hatékonyságot fegyverrel a kézben, veszélyérzet nélkül. De arról is beszámolnak, hogy őrmesterré válni mindig gyorsabb és egyszerűbb, mint az onnan visszafelé vezető utat megjárva kilépni a hadviselő szerepéből.

1.1.2. *Az erőszak tere úgy működik, mint egy párhuzamos valóság*

Barberowski a bergen-belseni koncentrációs tábor parancsnokának, Josef Kramernek az alakjában mutatja be,⁶ hogyan válik belsővé az a másik valóság. Kramer viselkedéséből kiderül, hogy számára az erőszak tere végső valósággá vált, amiből nem volt „visszatérés” számára.

⁵ BABEROWSKI, Jörg (2019): *Az erőszak terei*. Budapest, Európa Könyvkiadó. 16.

⁶ I. m. 17–18.

- „Morzsányi szégyenérzet nélkül” mutogatta a tábort az amerikai katonáknak, mint valamiféle turistacsoportnak, és eszébe sem jutott, hogy megszökjön.
- Amikor elmagyarázta, hogy miért van szükség az ebédosztásnál „egy kis lövöldözésre”, fel sem merült benne, hogy az amerikaiak nem azonos morál szerint ítélik meg a „rendcsinálás” általa preferált módozatait.
- A pokol igazgatása számára a világ legtermészetesebb dolga volt, és nem vette észre, hogy a gyilkolás ideje lejárt.
- Auschwitzba azért nem ment vissza, mert „zavarták a lengyel viszonyok”, hiányolta a rendet.
- Amikor arra kényszerítették, hogy egy sebesült foglyot vigyen el a tábor egyik pontjáról a másikra, méltatlankodott, és azt sem értette, miért tartóztatták le, hiszen ő csak a REND megvesztegethetetlen őre volt.
- Nem védte magát. Hivatkozhatott volna nehéz gyerekkorára, a nyomorra, amiben felnőtt, munkanélküliségre, karrierizmusára vagy fanatizmusára. Vagy hogy megtévesztették... De ő úgy beszélt az erőszakról, mint ami magától értődő, és a világon semmilyen magyarázatot nem igényel. Ami normális, mindennapos dolog, és nemcsak a náci morál referenciakeretében van értelme.

1.1.3. Az erőszak terei utóbb mindig magyarázatra szorulnak

Hogy mennyire *nem normális* valóság az erőszak tere – akkor sem, ha abban élve egyetlennek tűnik, ami sosem múlik el –, azt az mutatja, hogy utóbb mindenkinek szüksége van valamiféle ésszerű magyarázatra, különben belebolondulnánk, különben nem bíránk ki. Tetteseknek és áldozatoknak, és persze az utókornak is, valami olyan indoklásra van szükségük, ami egy békéesebb társadalom logikájába is beilleszthető. Felelőtlen elkövetők csak azért létezhetnek, mert egy felelős társadalom felelős tetteseket nem bírna elviselni. Az ember a poklot is meg akarja magyarázni, egy szalmaszálba is fogódzik. Mert hiszen ki hallgatná szívesen, hogy pusztá unalomból kínoztak meg embereket, hogy örömeiket lelték az öldöklésben, hogy őrijítő érzés volt, hogy bármit megtehetnek. Hogy képtelenek voltak ellenállni a csoportnyomásnak, hogy olyasmiket tettek, amiket maguktól soha nem tennének, s amiket maguk sem gondoltak volna magukról. A leggyakrabban használt érvek és magyarázatok:

- Hogy átmeneti üzemzavar volt az agresszív viselkedés oka, kivétel, ami erősíti a szabályt.
- Hogy kényszer alatt, parancsra cselekedtek, nemet mondani egyenlő lett volna a halállal.
- Hogy a szándék nemes volt, valami szépet, jót, a közösség számára fontos értéket kellett megvédeni.
- Hogy becsületbeli dolog volt a bajtársakkal közösséget vállalni a harcban.
- Hogy az áldozatok ellenséges magatartása nem hagyott más választást.
- Hogy meg kellett akadályozni a káoszt és mindenáron racionalizálni a tébolyt.
- Hogy csupán „egy fogaskerék voltam” a gépezetben. (Adolf Eichmann – Hanna Arendt)⁷

1.1.4. Az emberek érzékelik azokat a bizonyos tereket, és *úgy cselekszenek/beszélnék, ahogy egy adott helyzetben, egy adott térben az elvárható.*⁸

Az angol hadifogolytáborban lehallgatott foglyok büszkén meséltek hőstetteikről, háborús bűneikről, rémtetteikről, mert egymás előtt nem volt titkolnivalójuk. Ezeket a történeteket odahaza, például a szeretteik körében, bizonyára máshogyan szövegezték, ha egyáltalán megosztották. A vietnámi veterán klubokban elmesélt történetek sem voltak szalonképesek mindenhol. De ott legalább közös nyelvet beszéltek, és értették egymást. Kimondhatták azt, amiről nem igazán akart hallani a társadalom.⁹ Talán azért volt olyan értékes a volt bajtársakkal való kapcsolat (*brothers in arms*) a háború után is, mert beavatottságuk izolálta őket. Olyasvalamiben volt részük, amiről a körülöttük élőknek fogalmuk sem volt. Ráadásul élményeiket sem mondhatták el a maguk tényyszerűségében, csak egymás között vagy segítő szakemberek előtt (a társadalom vagy heroizálta vagy kriminalizálta őket). Nem véletlenül volt sokak problémája a be-, illetve visszailleszkedés a polgári élet mindennapos, békés valóságába.

⁷ I. m. 22–23.

⁸ I. m. 24–25.

⁹ Forrest Gump (az azonos c. film [1994] szereplője) a washingtoni béketüntetés szószólójaként: „Vietnámról azt szeretném mondani (...hanghíba...) Csak ennyit szerettem volna mondani a háborúról.”

1.1.5. Mi jellemzi az erőszak tereit?

Ha átszakad a gát, és elszabadul a pokol (mert egyébként nem olyan egyszerű rávenni az embereket az ölésre), akkor többé nem tudunk kontrollt tartani. Akkor már nincsenek okozati összefüggések, akkor csak pillanatok vannak. Akkor már nem számítanak sem ideológiák, sem hittételek, meggyőződések, hiedelemrendszerek, pártpreferenciák, hogy ezt akartuk vagy sem... teljesen mindegy... Akkor már egy számít, csak mire képes az ember, meddig megy el, mit nem szégyell. Kiderül, mire képesek emberek, ha korlátlan hatalmat kapnak más emberek felett. Sokféle tényező hathat abba az irányba, hogy felálljanak az erőszak terei (társadalmi szolidaritás megszűnése, a társadalmi bizalmi tőke elapadása, a társadalom atomizálódása, kontroll és elszámoltathatóság hiánya, társadalmi mobilitás befagyása, erőforrások hiánya, az elosztás aránytalansága, különböző válsághelyzetek stb.), de nincsenek biztos képletek. Az azonban bizonyos, hogy „ahol erőfölény van, ott nincsenek kérdések, s aki él az erőfölényével, akkor is párbeszédet folytat, ha senki sem mond neki ellent”¹⁰ (Trutz von Trotha).

2. Hogyan kapcsolódik a kommunikáció az erőszak tereivel

2.1. A verbális agresszió természetrajza

Azt mondják, hogy az első ember, aki elkezdte sértegetni a társát, ahelyett, hogy egy szó nélkül megütötte volna, ezzel a cselekedettel egyúttal lerakta a civilizáció alapjait is.¹¹ A verbális agresszió nem pozitív jelenség, de hozzátartozik az emberi együttéléshez. „A megnyilvánulási formák sokféleségét vizsgálva azt tapasztalhatjuk, hogy bármilyen nyelvi elem, nyelvhasználati sajátosság, társalgásszervezési mód [...] válhat az agresszió hordozójává. Az agresszió megjelenhet [többek között] a hangerőben, a hanglejtésben, a szóhasználatban, a fogalmazásmódban, irónia alkalmazásában, vagy a beszédpartner félbeszakításában.”¹²

¹⁰ ELIAS, Norbert (1987): *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások.* Budapest, Gondolat Kiadó. 367.

¹¹ HUGHLINGS, Jackson: On Affections of Speech from Disease of the Brain, In: Taylor, James (szerk.): *Selected Writings of John Hughlings Jackson.* 184–204.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195177640.003.0019> (letöltés dátuma: 2023. június 10.).

¹² DOMONKOSI Ágnes (2008): A nyelvi agresszió szerepe a személyközi viszonylatokban, In: Zimányi Árpád (szerk.): *Az agresszió kutatásról interdiszciplináris keretben.* Eger, EKF Liceum Kiadó. 53–59.

Az evolúciós látásmód szerint egész beállítódásunk a veszélyre, illetve annak elkerülésére koncentrál. Ennek nyomán a minket ért negatív hatásokat érzékeljük a legerősebb ingerként, akkor is, ha azok „csak” szavak szintjén történnek. Sokkal erőteljesebben válaszolunk a minket ért kritikákra, mint a dicsőre, sokkal pontosabban emlékszünk a sértő megjegyzésekre, mint a bókokra. Ezt az a neurobiológiai tény is megerősíti, hogy a pozitív és negatív hatásokat két különálló agyi terület dolgozza fel. Így például az egyik szülő kedves szavai nem jelentenek automatikus kárpótlást a másik szülő durva beszédéért.¹³

„A nyelvi agresszió olyan beszédaktus, amely közvetve vagy közvetlenül, de rombolja a sértett homlokzatát.”¹⁴ Nem minden esetben azonosítható a trágár, durva stílusú beszéddel, de olyan tanult viselkedésforma, amely minden esetben a kommunikációban résztvevők dominanciaviszonyának pozicionálására, lerombolására vagy megszerzésére szolgál. Általában frusztráltság megszüntetésének vagy az elfojtott érzelmek kiélésének eszköze, vagy egyféle „sokkterápia”, amikor az ember kimondván a kimondhatatlant, átmenetileg megnyugszik. A nyelvi agresszió erkölcsi megítélése sem egyértelmű, hiszen nemcsak destruktív, hanem bizonyos esetekben konstruktív is lehet, például a tanári fegyelmezés eszközeként.¹⁵ Napjainkban egyfajta paradigmaváltást figyelhetünk meg a nyelvi agresszió megítélésével kapcsolatban. Freud előrelépésnek minősítette a szóvá szelídített cselekvést, a beszéd mágikus aktusát, amely a durva tett helyébe lépett.¹⁶ Mára azonban már nem tartjuk „szelídnek” a verbális erőszakot, mivel az énkép elleni támadások potenciálisan károsabbak lehetnek, mint a test ellen elkövetett fizikai támadások.

Azt már korábban is észrevették, hogy a gondolkodásban a fizikai és a társas fájdalom megnevezése azonos fenomenológiai és idegi alapokon működik, hiszen ugyanazokat a szavakat, metaforikus képeket használjuk a fizikai és a társas sérülések leírására: eltörrik a

¹³ DUDÁS Dóra: *A szavak ereje – A verbális bántalmazás hatása a személyiségünkre.* https://csalad.mandiner.hu/cikk/20170208_dudas_dora_a_szavak_ereje_a_verbalis_bantalmazas_hatasa_a_szemelyisegunkre (letöltés dátuma: 2023. június 7.).

¹⁴ BATÁR Levente (2009): *Diskurzusok nyelvi elemzése nyelvi agresszió szempontjából.* Pécs. 65. nydi.btk.pte.hu/sites/nydi.btk.pte.hu/files/pdf/BatarLevente2010.pdf (letöltés dátuma: 2023. augusztus 12.).

¹⁵ PAP Kinga Katalin [é. n.]: *A nyelvi agresszió a kortárs irodalomban és az ifjúság nyelvhasználatában.* http://epa.oszk.hu/03200/03258/00013/pdf/EPA03258_irodalomismeret_2013_04_195-233.pdf (letöltés dátuma: 2023. október 4.).

¹⁶ FREUD, Sigmund (1940): *Totem und tabu.* GW. Vol. IX. London, Imago. 214.

csontunk, összetörik, meghasad a szívünk. Az átélt társas kirekesztést követő fájdalom átfedésben van a fizikai fájdalom idegrendszeri folyamataival.¹⁷ Vagyis a szociális elutasítás érzése ugyanazokat az idegpályákat aktiválja, amelyek fizikai fájdalom esetén jönnek ingerületbe. A verbális agresszió háttérmechanizmusa is minden tekintetben a fizikai agresszióval azonos az agresszor és az áldozat részéről egyaránt.

A verbális agresszió közvetlen jutalma a felgyülemlett feszültségtől való megszabadulás és az újra megerősödött hatalmi pozíció. Gyakran azzal a téves feltevessel használunk durva, sértő szavakat, hogy a verbális agresszió legitim problémamegoldó technika. A valóságban azonban nem oldja meg a problémát, sőt az interakciós partnerek mindegyikére rossz hatással van: közvetlenül rombolja az áldozat önképét, de az agresszor önképét is, hiszen a nyelvi agresszió kiélése miatt társas lényként kudarcot vallott. „Sokszor nem a szavak értelméből, hanem a testi jelekből ismerjük fel, hogy nyelvi agresszió áldozatává váltunk. A rendszeres nyelvi agresszió pszichológiai és fiziológiai következményei hasonlóak a poszttraumás stressz tüneteinek (PTSD).”¹⁸

2.2. A szavak megteremthetik az erőszak tereit

„Az erőszakot, ha nincs, akkor is életre lehet beszélni!” Ranschburg Jenő mondatának igazságát az élet különböző területein tapasztalhatjuk. „Horizontális családokban például (családon belüli agresszió nem nyilvános), ahol „szabadon lebegő” indulatok szervezik a pszichológiai hadviselést, a sértegetés, becsmélés, fenyegetés, vádaskodás, lekezelés, mellőzés, birtokló, büntető viselkedés, hallgatás, közvetett erőszak, érzelmi zsarolás kommunikációs formái teremtik meg azt az atmoszférát, amit az agresszió terének nevezhetünk.”¹⁹

Megsemmisítő szavak teremtik meg az előítélet és kirekesztés tereit is, legyenek azok bár akár Aranyszájú Szent János szavai; „A zsinagóga a bordélynál is sötétebb hely... gyülekező népség tanyája... A zsidók bűnfészke..., ahol Krisztus gyilkosai találkoznak... tolvaj barlang... rossz hírű hely... a bűn odva. Ami a zsidók lelkét illeti, arról sem

¹⁷ MCDATE, Thomas W. – HAWKLEY, Louise C. – CACIOPPO, John T. (2006): Psychosocial and Behavioral Predictors of Inflammation in Middle-Aged and Older Adults, In: *Psychosomatic Medicine*. 68. 376–381.

¹⁸ JAY, Timothy (2009): Do Offensive Words Harm People? In: *Psychology. Public Policy and Law*. 15. 2. 81–100. Massachusetts College of Liberal Arts.

¹⁹ RANSCHBURG Jenő (2007): A fizikai és a pszichológiai erőszak, In: Pándy Mária – Ranschburg Jenő – Popper Péter: *Láthatatlan ellenségek*. Budapest, Saxum Kiadó. 55–93.

mondhatok mást... A kicsapongás és az italozás következtében kéjvágó kecskebak és disznó szintjére szálltak... Köszönni sem szabad nekik, egy szót sem érdemelnek tőlünk... Kéjvágó, megbízhatatlan, kapzsi, álnok rablónépség.”²⁰ S hogy milyen mágikus ereje van a szavaknak, azt ugyanebben a műfajban Josef Göbbels szavai bizonyítják legmeggyőzőbben, amelyekről kortársai ezt mondták: „Jóformán képtelenség ellenállni a kizárólagos és egyoldalú befolyásolásból fakadó hihetetlen nyomásnak.”²¹ Propagandabeszédeinek szóhasználata és kifejezésmódja még a katonák magánleveleiben is megjelenik, ami bizonyítja, hogy sok keserves tapasztalat ellenére egészen a háború végéig meggyőzőnek tartották a nemzetiszocialista gondolkodásmódot, illetve a belőle fakadó nyelvi paneleket.²² De nem kell kizárólag történelmi példákhoz fordulnunk. Napjainkban is szavak nyitogatják az erőszak tereit a közösségi médiában megjelenő trollkodásban,²³ de a közlekedés mindennapos interakcióiban is.

2.3. A szavak jelentése *elváltozik* az erőszak tereiben

Az erőszak tereiben a szemléletmód és gondolkodás változása mentén bizonyos szavak jelentése is eltorzul, átalakul. Victor Klemperer német nyelvészprofesszor *A Harmadik Birodalom nyelve* című könyvében arra tesz kísérletet, hogy a háborús propaganda agymosó hatását lekövesse a szavak szintjén. A „válság” szó például tökéletesen alkalmas volt arra, hogy birodalmat építsenek rá. „Egyszerűsége és univerzális felhasználhatósága miatt a „válság” mint jelszó elmosta a korszak különböző jelenségei között húzódó határokat. Kétségtelenül léteztek valós problémák a 30-as évek elején, de még senki sem foglalta őket össze a *válság* definíciójában. (...) A nemzeti válság retorikája magyarázatul szolgálhat arra, hogyan találhattak egyre szélesebb elfogadottságra a nem sokkal korábban még marginálisnak

²⁰ ALLPORT, Gordon W. (1999): *Az előítélet*. Budapest, Osiris Kiadó. 519.

²¹ SOPADE beszámolók 5 (1938) 685. In: Föllmer, Moritz: *A Harmadik Birodalom kultúrtörténete*. Budapest, Corvina Kiadó. 132.

²² FÖLLMER, Moritz (2017): *A Harmadik Birodalom kultúrtörténete*. Budapest, Corvina Kiadó. 236.

²³ VESZELSZKI Ágnes (2017): Verbális és vizuális agresszió online: Az internetes trollok, In: *JEL-KÉP*. 2. 17. „A troll a sok résztvevős virtuális kommunikációban szándékosan zavart, széthúzást keltő személy, provokátor, a számítógép közvetítette diskurzusok részvevője, aki olyan identitást konstruál, mintha az adott csoport tagja szeretne lenni, ám valós célja a közösség bomlasztása, konfliktusok előidézése, illetve elmélyítése, gyűlöletkeltés saját szórakoztatására.”

számító szélsőséges nézeteket képviselő csoportok.”²⁴ Erős hatása lehet egy-egy hétköznapi szó újszerű szókapcsolatba helyezésének, mint például a „totális háború” vagy „védelemtudomány.” De az úgynevezett „nagy szavak” körüli szándékos tartalmi bizonytalanság is kiváló manipulációs lehetőség („valami újat”, „szabad élet”, boldogság stb.). Hiszen ilyenkor mindenki személyes tartalommal töltheti meg ezeket a kifejezéseket, és ezekkel együtt érezheti magát megértve, elfogadva. Az erőszak tereiben megváltozik a szavak akusztikája. Már eredeti jelentésükben sem használhatók, mert kimondásuk esetén olyan konnotációkkal kell számolnunk, amik miatt inkább lemondunk használatukról (ld. migráns). Vagyis lehetnek szavak, kifejezések, amiket a „csataterék” kisajátítanak maguknak, eltorzítva, megterhelve, azokat. Ezek a szavak aztán észrevétlenül válnak eszközzévé, kötőanyagává és katalizátorává a megképződött erőszaktereknek.

Sőt. Egy szekértáborokba rendeződött közösség kommunikációja szükségszerűen áldozatául esik egyfajta kényszerű dichotómiának. „Bármit írnék – mondja Babarczy Eszter publicista –, úgyis csak azok olvasnák el, akik egyetértenek velem, vagyis szükségszerűen az egyik oldalt, vagy egyik szélsőséget erősíteném.”²⁵ Egy kétosztatú társadalom fegyverek nélkül is csatatérre változtatja a közbeszédet és a hétköznapi kommunikációt. Ha tetszett neked a *Saul fia* című film, akkor bizonyosan liberális zsidóbérenc vagy (ezeknek a kifejezéseknek teljes holdudvara is természetesen vonatkozik rád...), ha pedig nem tetszett, akkor bizonyosan fajgyűlölő vagy és náci... Az erőszak tereinek tragédiája, hogy megszűnnek azok a neutrális terek, ahol a dolgot magát lehet kommunikálni, ahol mindent ott és úgy lehet kezelni, ahová való. Az erőszak tereiben leegyszerűsödik, bizonyos értelemben primitívvé válik a kommunikáció. Mindegy miről van szó; szakmáról, művészetről, napi történésekről, vagy könyvekről... Minden kimondott szó csak egy szempontból releváns: „Most akkor hozzánk tartozol, vagy nem? Velünk vagy, vagy ellenünk?” Szép példája ennek Kosztolányi *Édes Anna* című kisregényében Moviszter doktor rövid evangéliumi mélységű vallomása az irgalomról, amit a hallgatói jellemző módon csak egy módon tudnak dekódolni; „Ej, te a bőröd alatt vörös vagy. Ne is tagadd!” Az erőszak tereiben a kommunikáció olykor jelszavakká silányodik, ahol bonyolult és összetett dolgok zanzásítása demagógiák hordozója lesz.

²⁴ FÖLLMER (2017), 21.

²⁵ Friderikusz Podcast: Beszélgetés Babarczy Eszterrel (író, esztéta eszmetörténész, publicista, egyetemi oktató). <https://www.youtube.com/watch?v=yun5goNiM8w> (letöltés dátuma: 2023. szeptember 26.).

2.4. Legjobb szándékaink ellenére is...

Mindennapos tapasztalatunk, hogy kommunikációnk akkor is sok feszültséget hordoz, vagy konfliktust generál, ha a legbékésebbek a szándékaink, ha kifejezetten fontos számunkra a kapcsolat, és beszélgető partnerünk felé pozitív érzelmi beállítódással vagyunk. Marshall Rosenberg amerikai pszichiáter szerint ennek oka, hogy kommunikációnk nem csupán az információáramlás eszköze és hordozója, hanem pozíciókat is kijelöl és rejtett módon dominanciaviszonyokat rögzít. Az alapjatszma: kinek van igaza? Akinek szerintünk nincs igaza, azt büntetjük – tele vagyunk morális ítéletalkotással, diagnózissal, értékeléssel, analízissel, ami megakadályoz minket abban, hogy megkülönböztessük a *tényt* a *véleménytől*. Belénk van építve egy mérőszerkezet: jó–rossz, sok–kevés, helyénvaló–nem helyénvaló, fontos–nem fontos, s miközben mérünk, elhomályosodik a valóság, nem látjuk a személyt és a konkrét viselkedést.

Rosenberg 2001-ben dolgozta ki az erőszakmentes kommunikáció (EMK) modelljét.²⁶ Elmélete szerint az erőszakos kommunikációban a következő nyelvi viselkedésformák kapnak helyet: 1. Összehasonlítás, vádaskodás; 2. Általánosítás; 3. Erkölcsi ítélkezés („jó/rossz”, „normális/beteges”, „helyes/helytelen”); 4. Sértések és gorombaság; 5. Az érzéseinkért való felelősség átruházása; 6. Fenyegetés, büntetés.

Az erőszakmentes kommunikáció Rosenberg által kidolgozott modellje viszont a következő kommunikációs mozzanatokra bontható fel:

1. Tény
2. Érzés
3. Gondolat/vélemény
4. Igény
5. Kérés

Az erőszakos kommunikációban alkalmazott közléstípusokat illusztrálhatja a következő példa: *Azért hagytalak ott tegnap szó nélkül* [büntetés], *mert egy mogorva dög vagy* [sértés]. *Soha nem szólsz hozzám* [általánosítás], *és mindig felhúzol* [saját érzéseinkért való felelősség átruházása]. *A barátaiddal bezzeg mindig jópofizol* [általánosítás].

²⁶ ROSENBERG, Marshall B. (2001): *A szavak ablakok, vagy falak. Az erőszakmentes kommunikáció*. Budapest, Agykontroll Kft. 13–25.

Visszataszító vagy [sértés]! Ugyanez a szituáció az erőszakmentes kommunikáció modellje által megkívánt közléstípusok révén a következőképpen kezelhető: Amikor tegnap a villamoson nem szóltál hozzám [tény], nagyon magányosnak éreztem magam [érzés]. Úgy gondoltam, hogy valami bajod van velem, és büntetsz [vélemény]. Szükségem van rá, hogy amikor veled vagyok, egy kicsit foglalkozz velem [igény]. Szeretném, ha máskor nem utaznál mellettem némán, és ha bármi bajod van, akkor elmondanád [kérés].²⁷

A modell természetesen nem alkalmazható minden esetben mechanikusan, s elsőre talán nagyon művinek, kimódoltnak hathat. De olyan fontos sarokpontokat jelöl ki, amelyek hosszú távon az önismeret és az önfejlesztés jó lehetőségei lehetnek, s mintegy mellékhatásként tisztább és eredményesebb kommunikációt folytathatunk.

„Az értékelés nélküli megfigyelés az emberi intelligencia legmagasabb foka” (Dzsiddu Krishnamurti). A *fake news* világában különösen fontos tréningezni magunkat arra, hogy tanuljuk leírni; *mit látunk*, mielőtt arról bármilyen véleményt alkotnánk. Meglepődve fogjuk tapasztalni, mennyire meghatározna beépült sémáink, s milyen erős kényszert érzünk, hogy „robotpilóta”-üzemmódba helyezzük belső működésünket, mintegy tehermentesítve magunkat. *Érzéseink, szükségleteink* beazonosítása olykor kifejezetten nehéz feladatnak tűnik, de ezek kimondása nélkül akár egy világháborút is kirobbanthatunk, mégsem kapjuk meg azt, amiért az egész történik. Kéréseink korrekt megfogalmazása pedig minden manipulációs technikánk felszámolására buzdít bennünket, hiszen azok még rejtetten sem lehetnek parancsok, teljesítésük nem fakadhat kényszerítésből, félelemből, kötelességtudatból, mert ha meg is kapjuk, amit akartunk, elveszítjük a másik fél szeretetét, bizalmát.

Kommunikációs kudarcaink okát többnyire a másik félben látjuk, s igyekszünk is mindent megtenni, hogy „értse meg már végre!”, mit is akarunk. Meglepő, hogy Rosenberg modellje nem beszél a másik félről, és szinte 100%-ig nálunk teszi le a sikeres kommunikáció kulcsát és felelősségét. Az út úgy vezet a másikhoz, hogy az utolsó pillanatig befelé vezet. Ilyen módon mindenesetre sokkal több esélyünk van felszámolni a minket körülvevő, sehová nem vezető játszmákat, kifejezni szükségleteinket, és végre győztes-győztes interakciókat folytatni, amik az együttműködés és szolidaritás tereit nyitják meg, *mert azok is megteremthetők.*

²⁷ DOMONKOSI (2008), 51.

Felhasznált irodalom:

- ALLPORT, Gordon W. (1999): *Az előítélet*. Budapest, Osiris Kiadó.
- ARONSON, Elliot (2009): *Columbine után. Az iskolai erőszak szociálpszichológiája*. Budapest, Ab Ovo Kiadó.
- BABEROWSKI, Jörg (2019): *Az erőszak terei*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- BATÁR Levente (2009): *Diskurzusok nyelvi elemzése nyelvi agresszió szempontjából*. Pécs. 65. nydi.btk.pte.hu/sites/nydi.btk.pte.hu/files/pdf/BatarLevente2010.pdf (letöltés dátuma: 2023. augusztus 12.).
- DOMONKOSI Ágnes (2008): A nyelvi agresszió szerepe a személyközi viszonylatokban, In: Zimányi Árpád (szerk.): *Az agresszió kutatásról interdiszciplináris keretben*. Eger, EKF Líceum Kiadó.
- DUDÁS Dóra: *A szavak ereje – A verbális bántalmazás hatása a személyiségünkre*.
https://csalad.mandiner.hu/cikk/20170208_dudas_dora_a_szavak_ereje_a_verbalis_banta_lmazas_hatasa_a_szemelyisegunkre 2023. június 7 (letöltés dátuma: 2023. június 7.).
- ELIAS, Norbert (1987): *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- FÖLLMER, Moritz (2017): *A Harmadik Birodalom kultúrtörténete*. Budapest, Corvina Kiadó.
- FREUD, Sigmund (1940): *Totem und tabu*. GW. Vol. IX. London, Imago.
- FROMM, Erich (2001): *A rombolás anatómiája*. Budapest, Háttér Kiadó.
- HUGHLINGS, Jackson: On Affections of Speech from Disease of the Brain, In: Taylor, James (szerk.): *Selected Writings of John Hughlings Jackson*.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195177640.003.0019> (letöltés dátuma: 2023. június 10.).
- JAY, Timothy (2009): Do Offensive Words Harm People? In: *Psychology. Public Policy and Law*. 15. 2. 81–100. Massachusetts College of Liberal Arts.
- MCDATE, Thomas W. – HAWKLEY, Louise C. – CACIOPPO, John T. (2006): Psychosocial and Behavioral Predictors of Inflammation in Middle-Aged and Older Adults, In: *Psychosomatic Medicine*. 68. 376–381.
- PAP Kinga Katalin [é. n.]: *A nyelvi agresszió a kortárs irodalomban és az ifjúság nyelvhasználatában*.
http://epa.oszk.hu/03200/03258/00013/pdf/EPA03258_irodalomismeret_2013_04_195-233.pdf (letöltés dátuma: 2023. október 4.).
- RANSCHBURG Jenő (2007): A fizikai és a pszichológiai erőszak, In: Pándy Mária – Ranschburg Jenő – Popper Péter: *Láthatatlan ellenségek*. Budapest, Saxum Kiadó. 59–63.

- RAUCHFLEISCH, Udo (1992): *Allgegenwart von Gewalt*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- ROSENBERG, Marshall B. (2001): *A szavak ablakok, vagy falak. Az erőszakmentes kommunikáció*. Budapest, Agykontroll Kft.
- SOPADE beszámoló 5 (1938) 685. In: Föllmer, Moritz: *A Harmadik Birodalom kultúrtörténete*. Budapest, Corvina Kiadó.
- VESZELSZKI, Ágnes (2017): Verbális és vizuális agresszió online: Az internetes trollok, In: *JEL-KÉP 2*.

*MAKKAI László*¹:

A lelkeszi munkavégzés határkérdései – Kiselőadás

Abstract. Boundary Issues of Pastoral Work – Workshop

In this work, I discuss the boundary issues of pastoral work. I am convinced that the competence of priests/pastors is limited to a certain level. We must be able to recognize our limits and at the same time experience the process of development.

There are two sides of the personal well-being of pastors. One is the existence of ideal pastoral accompaniment competencies, which means meeting the criteria of a mature professional personality. Another point is to see through the illusion of perfection to form a realistic image of what a “good enough” pastor can be like. The way to do this is if the studies, practical experiences, and experiences that enrich the personality grow into the pastor’s work, constantly keeping in mind that by accepting the help and guidance of others, if necessary, he is able to turn his own shortcomings and weaknesses into resources.

Keywords: vocation, spirituality, crisis, identity, suitability

¹ Doktorandusz, BBTE Ökumené Doktori Iskola, görög katolikus lelkész, Miskolc; e-mail: makkailaszlo73@gmail.com.



Bevezetés

A keresztény/keresztyén ember, de még inkább a pap/lelkész feladata Krisztus követése. Krisztus-szerűen élni nem más, mint egy életprogramot megvalósítani, melynek titka Isten akaratának keresése és örömhírének továbbadása. Krisztus követése, az örömhír átadása nem volt könnyű feladat a kereszténység történetében, hiszen a szentek is komoly kríziseket éltek meg hitük gyakorlása közben. A papi/lelkési hivatás mellett a döntést meghozni nem egyszerű kérdés. Az életünk tele van vívódással, hogy döntéseink mellett ki tudjunk tartani, de ugyanakkor még lelkiismeretes, hivatásában gazdagon élő egyházi ember is legyen az, aki az „eke szarvára tette a kezét”.² Persze az életben nem csupán komoly döntések születnek. A mindennapi konkrét helyzetekre, személyekre, feladatokra vonatkozó döntésink is vannak. Ezek a döntések is arra köteleznek bennünket, hogy bennük és általuk is Isten akaratát keressük, felismerjük és kövessük. Szentmártoni Mihály szerint három ilyen támpont van, amibe belekapaszkodhatunk: „A tízparancsolat, az Evangéliumok és az egyház hagyománya. A tízparancsolatból tudjuk, hogy mit szabad és mit nem. Az Evangéliumokból kiolvasható a krisztuskövetés, az egyház tanítása pedig mindezt aprólékosan alkalmazza a mindennapi életre.”³

A pszichológia ma is keresi a választ arra, hogy a „papi hivatás” honnan jön, hogyan érkezik meg, és ez milyen lélektani folyamatokat indít el a hivatást befogadó személyben. Éppen ezért kell az alaptól vizsgálni ezt a kérdést, vagyis a Biblián keresztül egészen a mai tudomány határáig, hogy megnyugtató és egzakt válaszokat kapjunk.

A papi hivatás lényegéről Bibliai alapok kontextusában

Az ószövetség ismer hivatalosan beiktatott funkcionáriusokat, akiknek Isten megbízásából Izrael népe között különleges szolgálatot kell betölteniük. Ebben az összefüggésben különösen a királyság és a papság jelentős. Feladataik különfélék, részben azonban fedik egymást.

² Vö. Lk. 9,57–62.

³ SZENTMÁRTONI M. (1984): *A lelkiélet lélektanához*. Eisenstadt. 10.

A király a nép pásztoraként tevékenykedik (2Sám 5, 2), foganatosítja Isten jogát (Zsolt 45, 7, sk. 101), védi különösen a szegények jogait (Zsolt 72, lsk. 4.12) képviseli a népet Isten előtt (1 Kir 8,30–54), képviseli Istent a néppel szemben (2Sám 14,17.20) és Isten nevében megáldja a népet (2Sám 6,18; 1Kir 8,55).

A papok feladata az áldozat bemutatása (Lev 1–7), a nép megáldása isten nevében (Szám 6,22–27), a szolgálat ellátása a szentélyben (Lev 24,3–9) – de a tisztasági törvények végrehajtása is (Lev 13 sk.) –, a nép oktatása a Tórára (Lev 10,11), fontos jogi esetekben pedig a döntés (MTörv 17, 8–11). A papság a Lévi törzséhez tartozó Áron fiainak (Kiv 28 sk.) van fenntartva. A főpap szentelésének liturgiáját a Lev 8 vázolja, amelyben Istentől rendeltnek tekintik a rítust.⁴

Az újszövetségben Jézus nem volt sem király, sem pap. Családja nem tartozott Lévi törzséhez. Prófétának azonban nevezhették. Isten hívására egész életét annak az üzenetnek a szolgálatába állította, amelyet hirdetni kellett. A Zsidókhöz írt levél „főpapnak” nevezi – nem kultikus tevékenység révén főpap, nem bikák és bakok, véres és ételáldozat, égő és engesztelő áldozat által, hanem saját egzisztenciájának felajánlása, életének teljes odaadása által, nem állandóan megismétlődő áldozat, hanem életének egyszer s mindenkorra bemutatott áldozat által.

Részletesen az Apostolok cselekedetei és a pásztorális levelek beszélnek a kézfeltétel által átadott hatalom jelentőségéről. Az Apostolok cselekedetei 6. fejezetének 6. verse írja le, hogy kiválasztottak hét személyt, imádkoztak felettük, és rájuk tették kezüket. Barnabás és Saul missziós útjuk előtt böjttel és imádsággal, valamint kézfeltétel után útnak indultak (ApCsel 14,23). Pál és Barnabás útjuk során minden közösség élére véneket rendeltek kézfeltétel által (ApCsel 14,23). A kézfeltétel nem csupán gesztus vagy szimbóluma valaminek, hanem a lélekadás megvalósító jele. Ahogy a 2Tim 1,6-ban olvassuk: „Isten kegyelemadása, amely benned van kézföltételem által.”

A Firenzei Zsinat dekrétuma (1439) a papszentelési formáját, *sacramentjét*, annak kontextusában határozza meg, hogy a papszentelésben a pap hatalmat kap az áldozat bemutatásához. Ennek egyik szimbóluma a kehely és a paténa átadása a szentelés aktusában, így a pap már az egyház nevében és felhatalmazásával cselekszik.⁵

⁴ NOCKE, Franz-Josef (1997): *A dogmatika kézikönyve IV.: Szentségtan*. Budapest, Vigilia Kiadó. 364–365.

⁵ I. m. 370.

A trentói zsinat (1545–1563) egyenesen kiközösítéssel fenyegeti azokat, akik nem fogadják el, hogy a papszentelés valódi, és tulajdonképpeni értelemben Krisztustól, az Úrtól rendelt szentség.

A II. vatikáni zsinat szerint a pap elsődleges feladata abban áll, hogy mindenkinek hirdesse Isten örömhírét, tökéletességét; a pap szolgáló hivatalát az Eucharisztia ünneplésében találja.⁶

A *keresztény papságot* kétoldalú pecsétnek tekinthetjük. A „fej” „ontológiai” oldala a Krisztussal való bensőséges sajátos együttlét, a hozzá való teljes hasonulás. Az „írás” oldalán a küldetés áll, amely funkcionális jellegű, népét szolgálni („aki előljáró, legyen szolgálta!” – Lk. 22,26–27): egyházában Krisztus áldozatában részesedni, az embereknek Isten kinyilatkoztatott szeretetét tanítani, és mindenkit az Isten felé vezetni.⁷

A két oldal elválaszthatatlan egységet alkot. Ennek egyik kifejezését Jn20 fejezetében találom meg. „Békesség nektek! Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket. Amikor ezt mondta, rájuk lehelt, és így szólt: Vegyétek a Szentlelket! Akiknek megbocsátjátok bűneiket, bocsánatot nyernek; akiknek pedig megtartjátok, azok bűnei megmaradnak.”

De minden helyzetben – szerintünk mind teológiaiilag, mind lélektanilag – lényegesebb a személyes kapcsolat Krisztussal, mert – amint Szentmártoni Mihály írja egyik tanulmányában:⁸ „nem valamiért lesz valaki pap, hanem Valakiért”. Ez a személyes kapcsolat Istentől ered: ő hív, miként Jézus hívta tanítványait, hogy vele legyenek, majd küldte őket az apostoli munkára. A hívás jelenlétét megerősíti az Egyház, amikor – a Lélek erejéből – egy küldetésében megerősödött lelke születik újjá.

A *Pastores dabo vobis*⁹ apostoli buzdítás szerint a papi lelkiség jellemzője, hogy „Krisztus nevében és személyében cselekedjék”. Ezért „a kötelék, mely a papot Krisztushoz fűzi, megalapozza és igényli azt a másik köteléket, mely az úgynevezett »szándékában« rejlik; tudniillik, az akaratban, hogy a szolgálat tetteivel tudatosan azt akarja tenni, amit az Egyház akar. Ez az új kötelék pedig természete szerint a lehető legnagyobb tágasságra tör, áthatolva a gondolkodást, az érzületet és az életet, azokat az erkölcsi és lelki »készségeket«,

⁶ I. m. 374.

⁷ BENKŐ A. (2007): A papi lelkiség pszichológiai alapjai, In: *Hittudományi Folyóirat*. 41. 1–2. 1–12.

⁸ SZENTMÁRTONI M. (2004): *Családtagok vallási igényeinek lélektana*. A Teológiai Napok keretében elhangzott előadás. Máriapócs [kézirat].

⁹ II. János Pál Pápa, *Pastores dabo vobis* kezdetű apostoli buzdítása a papképzésről. Budapest, Szent István Társulat. <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=83#J0> (letöltés dátuma: 2009.01.15.).

melyek el nem választhatók a pap pásztori tevékenységétől.” A lényeges – pszichológiai, azaz emberileg is megtapasztalható szinten –, hogy senki sem saját személyének nagyságára, saját „dicsőségére” lesz pap, hanem Krisztus népéért! Másrészt gondolatvilágunkat, erkölcsi életünket, viselkedésünket ez a „szándék”, motiváció járja át!

A fenti dokumentum a 43. pontjában megemlíti azokat a készségeket, amelyek kifejezetten is függnék az ember szándékától is: ezeket minden egyes személynek ki kell alakítania felkészülése során, és ápolnia kell egész papi életén keresztül. Innen érthető, hogy a papnevelés dimenzióiról tárgyaló dokumentum első helyen a *humán nevelést* említi mint a *papnevelés alapját*.

A Nevelési Kongregáció 2005-ben kiadott *Instrukciója* megismétli, hogy a *humán dimenzió* nemcsak az első helyen áll, hanem alapja a többinek! Ehhez kapcsolódik a *lelki, az értelmi és a pásztorális dimenzió*. A négynek lényeges viszonyulásban kell állni egymással, hogy a humán dimenzió a papnevelés tekintetében megvalósuljon.¹⁰ Az *Instrukció* megismétli az általánosan elfogadott tanítást: *Gratia supponit naturam* – a kegyelem feltételezi a természetet, erre épít.¹¹

Az önazonosság elérésének folyamatát vizsgálva – Erikson alapján – hangsúlyos, hogy ez a folyamat nem zárul le végérvényesen a kamaszkor végével, jóllehet ekkorra egy határozott egyéniség alakul ki azokban, akik sikeresen oldották meg ennek a kornak a feladatát. Az ember egysége egy dinamikus egység: állandó fejlődésnek és kisebb-nagyobb változásoknak van kitéve, mivel egész élete egy terv, hivatás megvalósítása, amit tudatos és szabad tevékenységével kell elérnie. Ilyen értelemben az önazonosság elmélyítése életfeladat, mivel az élet során a környezetünkben felmerülő és életvitelünkre vonatkozó kihívások újból és újból szembesítenek a kérdéssel: ki vagyok én, és miként akarom leélni életemet.¹²

Ne felejtjük, hogy már a keresztény, főleg pedig a papi önazonosság elsősorban kegyelemből adott válasz Isten ajándékára, hívó szavára, jóllehet magán viseli egész személyiségünk fejlődésének jegyeit is. A keresztény teológia ugyanis elutasítja azt a

¹⁰ Instruction de la Congrégation pour l'Éducation catholique sur les critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant de tendances homosexuelles en vue de l'admission au séminaire et aux Ordres sacrés. Rome. Le 4. novembre 2005. Nr. 3.

¹¹ BENKŐ (2007), 1–12.

¹² BENKŐ A. (1998): A személyiség vallási és erkölcsi fejlődése, In: Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Lélekvirág*. Piliscsaba, PPKE. 11–74.

felfogást, hogy az ember saját erejéből végérvényes önanonosságot kényszeríthet ki magának. „Hangsúlyozza az *önanonosság* és az ajándékba kapott megváltás összefüggését: nem az ember, hanem Isten teszi lehetővé az igazi, eszkatológikus önanonosságot, amennyiben részt vesz az emberi történelemben és ennek kibékítő központját alkotja.” Azaz teljes önanonosságunkat csak a Megváltó kegyelmének erejéből a halállal nyerjük el. Lényünk középpontja az Isten, akit itt csak homályosan látunk, s így létünk teljességét is. Azt is tapasztaljuk, hogy az emberi végesség és bűnre hajló természet következményeként gyermekkori fejlődésünk szakaszai még viszonylag ideális családi körülmények között sem zárulnak tökéletesen: kielégületlen szükségletek, sérülések maradnak bennünk. Ezek mint egyéni „karakterisztikumok”, személyiségvonások jelentkeznek felnőtt életünkben. Aszketikus és lelki önnevelésünk tárgyát képezik, ugyanakkor bizonyos határokat is alkotnak krisztuskövetésünk számára.¹³

A papi lelkeség kialakulása is egy folyamat. Nem két lelkeség alakul ki a teológiát végzett papok/lelkészek életében, hanem egy mélyebb Krisztusi élet. Nüsszai Szent Gergely a lényegét így fejezte ki: a keresztényeket Krisztus nevéből „krisztusiaknak” hívják, ezért életüknek tanúskodnia kell nevük igaza mellett: lelkük, szavuk és életmódjuk ugyanazokat az értékeket hordozza, amelyeket Krisztus neve jelent nekik: *egész életükkel sugározzák Krisztust!* Mindez vonatkozik a papokra és szerzetesekre is.¹⁴

A papi lelkeség sajátosságai

A papi lelkeséget nem az különbözteti meg a világiak lelkeségétől, hogy jobb, több nála, hanem abból következik, hogy a pap hogyan tudja jobban ellátni papi szolgálatát, és hogyan közelítheti meg jobban a krisztusi eszményt. A papi szolgálat, a hivatal nem „funkcionáriusi” feladat, hiszen – Drewermann kritikájától eltérően¹⁵ – a papok nem

¹³ BENKŐ (2007), 1–12.

¹⁴ SZABÓ Ferenc (2009): A papság válsága az egyház válsága? In: *Távlatok*. 85. 4–8.

¹⁵ Drewermann szerint a szerzetespapok és a nővérek nem lelki mesterek, nem vezetők, hanem határozott kritériumok szerint az intézménynek megfelelő funkcionáriusoknak nevezi őket. Az intézmény garantálja a biztos és tiszteletet követő egzisztenciát, de neveltetésük szorongást okoz és gátolja a személyes kibontakozást, végső soron az igazi emberi létezés feláldozását követeli. Vö. DREWERMANN, Eugen (1992, 1994): *Klerikusok I–II*. Ré Kiadó. 472–475.

„Isten funkcionáriusai”. Persze a pap, ha már nem lelkesíti Krisztus szeretete és az emberek szolgálatának vágya, ha megfogatkozott hite, elapadt imaélete, és már csak a „megszokás” vezérli csupán, végül nem lesz más, mint funkcionárius.¹⁶

Összefoglalva *hat fő szerep* mentén lehet jellemezni a papi/lelkési hivatást, melyeket sokszor párhuzamosan kell működtetni, viszont nagyon gyakran ezek okozzák a konfliktushelyzeteket.¹⁷

- *Szertartásvezető* – különböző események irányítása, kísérése (esküvő, keresztlő);
- *Lelkipásztor* – hívekkel való közvetlen kapcsolattartás, tanácsadás, betegek és rászorulóknak látogatása (a munkával töltött idő 1/5 része);
- *Igehirdető* – a közösség vezetése és inspirálása (a munkaidő közel 1/3 részében);
- *Tanár* – formális és informális jellegű oktatás, tényanyagok átadása;
- *Szervező* – közösségi tevékenységek és szolgálat megszervezése, irányítása;
- *Adminisztrátor* – a különféle költségek, ellátások és támogatások rendezése.

A felsorolásban próbáltam kumulálni azokat a főbb szempontokat, melyek a hivatás elmélyüléséhez és a példásabb papi/lelkési élethez szükségesek. Azonban nem szabad a *kritikai megjegyzéseket* sem mellőzni, hiszen a papság feladata – mely a felsorolásból kimaradt – a lelkigondozás, mely egyre szükségesebb és nélkülözhetetlen a gyülekezeti/ parókiális közösség tekintetében. Gyökössy Endre lelkigondozói hitvallását felhasználva azt mondhatjuk: a lelkigondozás az a segítő foglalkozás, amely az ember „egész-ségét” szolgálja. Erről az egészségről, pedig akkor beszélhetünk, ha „háromdimenziós” kapcsolati rendszerben szemléljük a lelkigondozottat, aki kapcsolatban van az Istennel („felfelé”), önmagával („befeleg”), illetve embertársaival és a természettel („kifelé”). Egyik irányba sincs olyan sérülés, amely előbb-utóbb ne vonná maga után a másik két kapcsolati szál problémáját is.¹⁸ H. C. Piper „párbeszédnek” nevezi e kapcsolatrendszert. A lelkigondozás célja, hogy az önmagammal, Istennel, felebarátommal és a természettel folytatott dialógusomat megbékélttség jellemezze.¹⁹ Összeségében a lelkigondozás nélkül elképzelhetetlen a hiteles papi/lelkési élet, és meglátásom szerint ez fordítva is igaz.

¹⁶ SZABÓ (2009), 4–8.

¹⁷ MILSTEIN, G. – KENNEDY, G. J. – BRUCE, M. L. – FLANNELLY, K. – CHELCHOWSKI, N. – BONE, L. (2005): The Clergy’s Role in Reducing Stigma: Elder Patient’s Views, In: *World Psychiatry*. 4. 1. 26–32.

¹⁸ GYÖKÖSSY Endre (¹⁰1996): *Magunkról magunknak*. Budapest, Szent Gellért Kiadó és Nyomda. 243.

¹⁹ PIPER, H. C. (2003): *Meghívás beszélgetésre. Témák a lelkigondozás területéről*. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 19.

A másik szembevetendő kritikai elem a felsorolással kapcsolatban, hogy a pap egyben Liturgikus²⁰ is. Ez a terminológia a görögkatolikus és ortodox kontextusban igen sajátos. A felsorolás említi a „szertartásvezető” kifejezést, de nem az eredeti értelemben, amit mi a liturgia vagy liturgikus alatt értünk. A liturgikus teológia a teológiának az az ága, amely a kinyilatkoztatás fényében az Egyháznak, mint Krisztus Titokzatos Testének azt a legsajátosabb életét vizsgálja, amelyből ennek illetve benne a híveknek az Istennel való kultikus, liturgikus találkozásai fakadnak.²¹

A papi önazonosság fejlődésének kockázatai, kritikus területei

Érdemes nagyobb figyelmet szentelni Hart²² (2003) tanulmányának, hiszen értékes összefoglalása azoknak a krízist kiváltó jellemzőknek, amelyek az egyházakon belül meghatározzák a lelkészek életét. A tanulmányban négy nagyobb protestáns felekezet házas lelkészeivel (presbiteriánusok, metodisták, Isten Egyháza Gyülekezet és epizkopaliánusok) folytatott beszélgetéseket Kalifornia egyik legismertebb teológiai intézetében. Az interjúk során kitértek általánosabb témákra (például stressz a hivatásban), illetve személyes jellegű kérdések terén is megnyíltak az alanyok (például szexuális élet). A résztvevők száma pontosan nem volt megjelölve a tanulmányban, ám úgy tűnik számomra, hogy 100-200 fős minta lehetett. A továbbiakban Hart munkáját foglalom össze a dolgozat releváns kontextusában.

A következő területek jelentettek a legnagyobb kockázatot a lelkészek számára:

1. A lelképásztor nincs megfelelően felkészítve szolgálatára.

71%-uk úgy érzi, hogy a szeminárium túl akadémikus volt, és nem készítette fel őket eléggé lelkészi munkájuk praktikus oldalaira: az adminisztrációs munkákra, saját személyes fejlődésükre és a helyes emberi kapcsolatteremtésre. Főként hiányolták (41%) a felkészítést

²⁰ A liturgiában különbséget kell tenni a Szent Liturgia és a liturgia között. Az első, nagybetűvel írva, az eucharisztikus áldozatot jelenti, míg a második szó mindenféle liturgikus cselekményt magában foglal. Az eredeti görög szó jelentése *leitón ergon* 'közös munka', 'közösén végzett tevékenység'. Vö. IVANCSÓ István (1995): *Görög katolikus liturgia*. Főiskolai jegyzet. Nyíregyháza. 3–7.

²¹ I. m. 4.

²² HART, A. D. (2003): *The Emotional Hazards of the Ministry*, In: Roelofsma, P. H. M (szerk.): *One Hundred Years of Psychology and Religion*. Amsterdam, VU University Press. 169–186.

a lelkipásztori tanácsadásra, amit pedig 99%-uk igen fontosnak tart. Míg a hagyományos szemináriumi tantárgyakkal (bibliaismeret, hermeneutika, teológia, ill. lelkiségi képzés) bőven eleget foglalkoznak, keveset tesznek a személyes és érzelmi fejlődés érdekében. Hiányzik továbbá a személyes kapcsolatokhoz szükséges pszichológiai alapismeretek oktatása.

2. Nem foglalkoztak a lelkipásztorok szexuális fejlődésével.

A felmérés során a szexualitásról kapta a megrázóbb válaszokat. A válaszolókat biztosította, hogy adataikat „abszolút bizalmasan” kezeli, ennek ellenére sokan mégsem mertek egészen őszintén felelni. Tehát a tényleges helyzet feltehetően még rosszabb Hart szerint. A lelkészek 37%-a válaszolt úgy, hogy a „lelkész nem megfelelő szexuális magatartást tanúsított”, és 13%-a mondta azt, hogy volt teljes szexuális kapcsolata valakivel hívei közül, aki nem a házastársa. Ez az arány magasabb, mint ami előfordul pszichoterapeutáknál vagy orvosoknál klienseikkel kapcsolatban. Szerinte ezeknek a helytelen szexuális magatartásoknak egyik oka az, hogy a lelkészek nem képesek helyesen kezelni azokat az érzelmi átviteleket, amelyek a közvetlenebb személyes kapcsolat folytán felléphetnek két személy között.

Ugyanis azoknak a lelkészeknek a 70%-a nem keveredett helytelen szexuális kapcsolatba, akik részt vettek az érzelmi átvitelre vonatkozó tréningen. Hart megjegyzi, hogy a *cybersex* (azaz interneten és hasonló utakon keresztül elérhető pornográfia) megjelenése mindenütt drámaian megnövelte a pornográfia rossz hatását, de a lelkészeknél még nem tudta ezt vizsgálni. Hart kutatásában a következőt állapította meg: a lelkészek 12%-a nézett felnőtt filmeket, illetve szexualitással kapcsolatos nyomtatott kiadványokat is rendszeresen vásároltak.²³

3. A lelkipásztori szolgálati szerep konfliktusai

Az emberekkel való foglalkozás fáradtságán túl a túlzott igények, a szerepből adódó és hívekkel való konfliktusok és a kézzelfogható sikerek hiánya mind-mind erős stresszhelyzetet teremthetnek. A legtöbb lelkipásztor nem képes megtanulni, miként bánjon a stresszel és a konfliktusokkal, és a felekezeti vezetők sem támogatják őket abban, hogy e téren segítséget kérjenek, és ettől sokan szenvednek. Elterjedt, de téves hiedelem, hogy a munka „lelki” természete miatt csupán lelki (spirituális) eszközök segíthetnek a velejáró stresszel való szembenézésben. Gyakran lépnek fel szerepkonfliktusok a

²³ Uo.

lelkipásztoroknál: nehézséget tapasztalnak a prédikáció, hitoktatás, irodai munka, lelki tanácsadás és esetleges egyéb munkák összehangolásában. Nem találják meg, hogy mire is kell helyezni a hangsúlyt, és nem találnak elég örömet az elvégzett munka után.

4. Nem tanították meg, hogy miként kell megérteni az alapvető érzelmi folyamatokat, valamint, hogy nekünk, keresztényeknek hogyan kell ezekkel foglalkozni.

Széles körű tudatlanság övezi ezeket az érzéseket, például a depressziót, a szorongást (pánikbetegség és kényszerképzetek) haragot és a bűntudatot. A megkérdezetteknek nagyjából fele néha, 12%-a pedig gyakran érzi magát deprimáltnak, depressziósnak, bár lehet, hogy egyesek nem is tudják, hogy szenvednek ettől – esetleg még leplezett formában vagy kisebb fokon. 73%-uk jelezte, hogy néha dühösnek érzi magát. A belső (nem annyira a másokkal és a munkakörrel való) konfliktusok könnyebben idéznek elő szorongást, depresszív magatartást, és ezzel párhuzamosan a lelki életre is negatívan hat.

5. Az egyház nem vezeti el híveit és lelkipásztorait önmaguk tiszteletéhez.

Megvizsgálta, hogy a papok mennyire gondozzák magukat. 70%-uk elmondta, hogy 7 óránál kevesebbet alszik naponta, amiből kikövetkeztette, hogy 50-60 órát dolgoznak hetente. Legtöbbjük nem végez rendszeres testgyakorlatot: 67%-uk még hetente egyszer sem, 25%-uk pedig ritkábban, mint havonta. Ugyanakkor 40%-uk megemlíti, hogy havonta legalább egyszer konfliktusba kerül valamelyik hívőjével. Sok lelkipásztor elhanyagolta önmagát, mivel nem értette, miként törődhet önmagával, és ezt csak tovább táplálta a gnoszticizmusnak egy elterjedt, modern formája, amely létünket mereven szétválasztja lelki és nem lelki összetevőkre. Keresztény gondolkodásunkat (ez) a dualizmus uralja, és hitelt ad annak a vélekedésnek számos – elsősorban konzervatív – felekezetben, hogy „nem keresztényi” dolog testünkről és szellemünkről gondoskodni.

6. A lelkipásztorok nincsenek felkészítve a „triangulációkra”, vagyis a közösségben jelentkező „nehéz esetek”, mint pl. szabotázs, egyesek marginalizálása a közösségben és egyéb pszichopatologikus esetek kezelésére.

Hart²⁴ zárszóként hozzáfűzi, hogy nem áll szándékában, hogy az egyházvezetést kritizálja e megjegyzésekkel. A szemináriumi képzés így is épp elég hosszú és fájó, és a hagyományos teológiai tárgyakon kívül csak minimális képzést nyújthat. A felekezeti

²⁴ Uo.

vezetőknek (ezért) fejleszteni és támogatni kell a „folyamatos képzést” és minden olyan lehetőséget, amely a lelkipásztorok érzelmi ellenállását növelheti. Számos boldog, megelégedett és kiteljesedett hirdetője van az Evangéliumnak, de legtöbbjük keményen megküzdött ezért. Minden egyes lelkipásztor küszködik szolgálatának egyedülálló természetével, ill. egy világosan azonosítható fejlődési folyamaton megy át, amely az érett szolgálatra vezet.

Hart kutatása lényeges kérdéseket vizsgál, és alapjaiban hordozza a megoldás lehetőségét is. Ugyanakkor elengedhetetlen egy hasonló kutatás Európában és Magyarországon is. Egyrészt a hosszú szemináriumi képzés ma is probléma a hazai papnevelés tekintetében. A Szentzsák bevezette az úgynevezett propedeutikus évet. Az *Optatam Totius* kezdetű zsinati dekrétum megjelenése után, mely felveti az előkészítő év lehetőségét, Magyarországon 1994 és 2010 között Veszprémben, majd Vácott megnyitotta kapuját a propedeutikus év. A Vatikáni dokumentum nem határozza meg, hogy az előkészítő évet az egyházmegyék milyen struktúra szerint hozzák létre. Meghagyja annak a szabadságát, hogy a kulturális sajátosságok a lelkiség szempontjából egyedivé váljanak.²⁵ Az első előkészítő intézményeket Európán kívül alapították az egyházmegyék. A legelső intézményt Mexikóban hozták létre a II. Vatikáni Zsinat után. Tapasztalatokat találunk több dél-amerikai országból: Kolumbia, Venezuela, Guatemala, Buenos Aires, Argentína, Brazília, Bolívia, Chile, Costa Rica, Ecuador, Paraguay, Peru. Legtöbb esetben ezek az intézmények egyházmegyei vagy egyházmegyeközi szinten működtek. A 80-as évek végén a legtöbb országban egységesítették a képzéseket, és országos intézményeket hoztak létre. Ezeknek az alapelveit a helyi *Ratio Nationalis*okban fektették le. Mi is a propedeutikus év? Egy híd a civil élet és a szeminárium között, ahogyan a chilei *Ratio Nationalis* fogalmaz.²⁶ Hasonló strukturált intézményi rendszert találunk Ausztriában, Olaszországban, Csehországban, Luxemburgban, Spanyolországban, Svájcban, Németországban és Lengyelországban.

²⁵ II. vatikáni zsinat. Vö. OT, n. 14. „Az egyházi tanulmányokat tehát egy elegendő időt igénybe vevő bevezető kurzussal kell kezdeni, hogy a növendékeket már az oktatás kezdetén rávezethessék erre a szemléletre. A tanulmányoknak ebben a bevezetésében úgy kell előadni az üdvösség misztériumát, hogy a növendékek az egyházi tanulmányok értelmét, rendjét és lelkipásztori célját felfogják. A kurzus segítse őket, hogy egész életüket a hitre tudják építeni és a hit szellemével eltölteni, és erősítse meg a növendékeket abban, hogy hivatásukat személyes önátadással és örvendező lélekkel vállalják.”

²⁶ TÖRŐ A. (2020): *A papnevelés és a papnevelő intézetek új dimenziója a propedeutikum*. Doktori értekezés. Vö. Conferenza Episcopale Cilena, Lettera alla Congregazione per l'Educazione Cattolica circa l'Informe de la Conferencia Episcopal de Chile acerca de El Curso Propedéutico en los seminarios de Chile, Santiago de Chile 1992, p. 2.

A hittudományi főiskolák/egyetemek képzési rendszere megváltozott. Egyrészt a bolognai rendszer miatt (2005-ben vezették be Magyarországon), másrészt pedig a folyamatosan változó igények miatt. Hart tanulmánya is arra utal, hogy a képzés hosszúsága (7–9 év) a mai fiatalokat elbizonytalanítja. Saját kutatási területem a hivatásszemélyiségek krízisei. A megkérdezett lelkeszek arról számoltak be, hogy a képzés túl akadémikus volt, valamint kevés gyakorlati tudást szereztek. Kevés óraszám áll rendelkezésre a lelkipáloszói gyakorlat elsajátítására, és több szemináriumban, így Magyarországon sincs pasztorálpszichológia tantárgy a növendékeknek. Ugyanakkor a szemináriumokban nagyobb hangsúlyt fektetnek a sportolásra mint lehetőségre, valamint a nős papságra készülők több időt kaphatnak társuk megismerésére.

A lelkeszi hivatásra való alkalmasság a hivatástudat tükrében

A lelkeszi életben bekövetkező krízishelyzetek előzményeit több, a személyiséget ötvöző tényezőkből találhatjuk meg. Ennek értelmében az egyik irány a pályára lépő egyén *személyiségjellemzőiben* ragadhat meg. A mai Magyarországon a papnevelő intézetek feltételi eljárása nem egységes. Inkább eltérő mintákat találunk arra vonatkozóan, hogy hogyan válnak „alkalmassá” a jelöltek arra, hogy teológiai tanulmányokat folytassanak és szemináriumba járjanak. Az egységet abban lehet megtapasztalni, hogy a felvételi eljárás többnapos lelkipáloszói gyakorlattal kezdődik. A felvételi eljárásnak van írásbeli és szóbeli része is, valamint pszichológiai szűrést is bevezettek az utóbbi 10-15 évben. A katolikus teológiákon a felvételi bizottság véleményezi a jelölteket, de a Megyéspüspök hozza meg a végső döntést. Nincs könnyű dolguk a felvételizők alkalmasságát illetően, hiszen ahogy Kamarás István fogalmaz: „Sem a szociológusok, de még a pszichológusok sem alkalmasak arra, hogy a hivatás meglétét és megjelenésének időpontját biztonsággal megállapítsák. Mindösszesen azt regisztrálhatják, amit erről hallanak.”

A modern életforma egyre több pszichikai megterhelést jelent a lelkipáloszokok számára is, mivel a megszokott társadalmi keretek egyre inkább felbomlanak, csökken a komolyan elkötelezett keresztyének és ezzel párhuzamosan a hivatások száma. A lelkipáloszokoknak egyre több közösséget kell ellátni, ami fokozza a pszichés megterhelést és az interperszonális helyzetekből adódó konfliktust. Ezért több országban – köztük Magyarországon – már külön is megvizsgálják a jelentkezők pszichikai egyensúlyát és érettségét. Ennél a vizsgálatnál leginkább az MMPI (Minnesota Multiphasic Personality Inventory) tesztet használják, kiegészítve személyes interjúval és esetleg más pszichológiai alkalmasságot vizsgáló tesztekkel.

Az MMPI-t általános hálónak tekinthetjük, azaz nem sajátosan a seminaristák vizsgálatára készült, hanem általában segít felderíteni a komolyabban pszichikailag sérült vagy súlyosabb pszichikai problémákkal küzdő embereket. Mint minden pszichológiai teszt, statisztikai eljárásokkal próbálja megállapítani és ilyen úton kiszűrni a szélsőséges viselkedési formákat. Ezért nem csalahatatlant, de igen hasznos lehet már a szemináriumba való felvétel előtt – sőt utána is – a személyiség fejlődésének segítésére.

Erre azért is van szükség, mert az utóbbi évtizedekben földregésszerűen rázták meg a katolikus egyházat hazai és nemzetközi tekintetben egyaránt azok a kialakult válságos helyzetek, melyeket lelkészek sorai okoztak nem megfelelő magatartást tanúsítva híveikkel szemben. Nem szabad figyelmen kívül hagyni ennek a jelenségnek az abszolút pozitív oldalát, mely arra hívja fel a figyelmet, hogy minden problémát mélyebben kell kezelni, és a megfelelő diagnózis után lehet csak hatékony megoldásokat találni. A probléma igazi diagnózis nélkül csak tüneti kezelést eredményezhet. A krízisek mélyebb megismerését csak egy átfogó kutatás garantálhatja. Legyen az lelkészeket érintő problémás helyzetek összessége vagy akár holisztikus értelemben az Egyházat ért krízisek átfogóbb vizsgálata.

Sajnos Magyarországon nem készült egy olyan átfogó tanulmány, ami a katolikus egyház kríziseit kutatta volna.²⁷ Az elmúlt évtizedben néhány publikált írás jelent meg a hazai kutatók tollából. Ezek közül szeretném megemlíteni Dr. Siba Balázs munkáját,²⁸ aki a református lelkészekkel készített interjúkat. Ezekben az interjúkban elsősorban a hivatást vizsgálta a már aktív lelkészek életében. A *Thanatológiai Szemlében* jelent meg Henczi Eszter munkája,²⁹ aki a pszichológusok és lelkészek halálképét vizsgálta. A *Szociológiai Szemlében* jelent meg Török Emőke és Bíró Emese kutatása³⁰ – a szerzők a Református lelkésznők helyzetét vizsgálták. Továbbá Johann Gyula evangélikus lelkész a lelkészek kiegészével foglalkozik záródolgozatában, melynek címe: *Az egyház helyzete és mentálhigiénés lehetőségek a lelkészek közötti mentális zavarok szintjén*.³¹

²⁷ KÖVÁRI M. (2018): Hogy a só ízét ne veszítse, In: *Embertárs*. 2. 101.

²⁸ SIBA B. (2016): A teológiai évek – felkészülés a lelkési szolgálatra. Budapest, Collegium Doctorum. Magyar Református Teológia. 127–152.

²⁹ HENCZI E. (2011): Pszichológusok és lelkészek halálképének vizsgálata, In: *Thanatológiai Szemle*. XV. 2–3.

³⁰ TÖRÖK E. – BÍRÓ E. (2020): Azonos elhívás, eltérő esélyek. A lelkésznők helyzetének szakirodalmi áttekintése, In: *Szociológiai Szemle*. 31. 63–88.

³¹ JOHANN Gy. (2010): *Az egyház helyzete és mentálhigiénés lehetőségek a lelkészek közötti mentális zavarok szintjén. A közösségépítő lelkész*. Budapest, Luther Kiadó. 60–74.

A katolikus klerikusok vizsgálatának „legfrissebb” forrásanyagát az Egyesült Államokban találjuk, ahol 2003–2004-ben, valamint 2008–2009-ben végeztek felméréseket, leginkább egyházmegyés papok körében.³² A vizsgálatok leginkább arról szólnak, hogy miként vannak jelen a papok életében a makroszociális problémák, milyen tényezők járulnak hozzá ezen nehézségek kialakulásához, milyen fajta megelőzés lenne hatékony, és hogyan lehet orvosolni ezeket a problémákat. Az első felmérésben 1242 pap és szerzetes vett részt, a második körben pedig 2482 egyházmegyés pap, és szintén szerzetesek körében készült a kutatás. A kutatás érdekessége, hogy standardizált pszichológiai teszteket alkalmaztak, és az így nyert adatokat az átlagpopulációval hasonlították össze. Az eredmény összességében pozitív, hiszen a mutatók jobbak voltak, mint a kontrolcsoport eredményei. Ezért is lett a tanulmánykötet címe: *Miért boldogok a papok?* A két felmérés lehetővé tette, hogy statisztikai adatokat is figyelembe véve megállapíthassuk, milyen tényezők határozzák meg a boldogságot és a megelégedettséget a papok körében. Ezek között első helyen van a belső béke megtalálása, annak tudatában, hogy az ember élete a helyén van, ami egyenlő a biztos hivatástudattal. A másik legfontosabb tényező az élő Istennel való kapcsolat és az ehhez hozzátartozó vallásgyakorlat. Kiemelt helyett kapott az egyéni ima. Akiknek az imaéletük rendben volt, ott a kiegész veszélye alacsonyabb szintet mutatott a kutatás alapján. A boldogságot és a megelégedettséget befolyásoló tényezők között szerepelt a jól működő kapcsolati rendszer, elsősorban a kollégákkal, de többen megjelölték, hogy a püspökkel is megfelelő a kapcsolat. Ugyanakkor a tanulmány megállapítja, hogy egyre több jelentkező érkezik egyszülős vagy csonka családból, de gyerekkorban elszenvedett traumák terhével is érkeznek a szemináriumokba. A hazai felmérések is hasonló jelenségekről számolnak be. A hátrányos szociális háttérből, sérült családból érkezők aránya egyre magasabb a teológiai képzés körében.³³

Ennek megfelelően a szorongásos és depressziós megbetegedések aránya is sokkal magasabb a fiatalabb generáció körében.³⁴ Ebből következik, hogy egyre komolyabb figyelmet kell szentelni a szemináriumokba és szerzetes közösségekbe jelentkezők szűrésére és a fiatal generáció személyre szabott kísérésére. Isten mindig az adott emberi és egyházi környezet összefüggéseiből hívja meg szolgáit, és oda is küldi őket vissza az evangélium hirdetésére.³⁵

³² ROSSETTI, S. J. (2011): *Why Priests Are Happy: A Study of the Psychological and Spiritual Health of Priests*. Notre Dame (Indiana), Ave Maria Press.

³³ JOHANN (2010), 70.

³⁴ ROSSETTI (2011).

³⁵ II. János Pál Pápa *Pastores dabo vobis* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítása a papképzésről, korunk körülményei között. Róma – Vatikán, 1992. 15.

További pszichodiagnosztikai eszközökkel kapcsolatos tapasztalatokat mutat be Baumgartner³⁶ a *lelkigondozók személyiség szerkezetének* vizsgálata kapcsán. Összesen 216 főt mért fel, akik között eltérő arányban voltak papok, seminaristák, civil teológiai hallgatók, illetve lelkipásztori asszisztensek. Az egyik mérőeszköz a különböző társas félelmek mérésére szolgált, míg a másik 12 különböző kétpólusú személyiségjellemzőt vizsgált meg. Harmadik mérőeszközként egy konfliktushelyzeteket bemutató projektív személyiségtesztet alkalmazott, melynek elméleti alapját a frusztráció-agresszió hipotézis adja. Az eredmények azt jelzik, hogy a lelkigondozók a kontrollcsoporthoz képest szignifikáns eltéréseket mutatnak minden téren, melyeket érdemes szem előtt tartani, amennyiben a lelkési krízisek hátterét szeretnénk feltárni.

A bizonytalansági kérdőív alapján, amely a társas félelmekről és a félelenségről ad képet, a következő kapott eredményeket értékelte ki *Baumgartner*:

Félelem és neurózis

- Magas szintű *félelem* jellemző a lelkigondozók és a teológiai hallgatók körében egyaránt. Ennek egy szélsőséges esete lehet a *félelem–neurózis* kialakulása. Több mindenből is arra lehet következtetni, hogy a teológiára jelentkezők összekeverik az egészséges Isten-félelmet és a mindenáron való megfelelés kényszerét, mely szorongáshoz, neurózishoz vezethet. Ez egyrészt a kudarcokhoz köthető – például a hibázás, a sikertelenség okozhat problémát. Másrészt különböző visszajelzésekkel kapcsolatos – például a nyilvános méltatás vagy a kritika jelent reális félelmet. Vagyis fontos elem önmaguk megítélésében, hogy mennyire teljesítenek jól, és mindegyre hogyan reagálnak önmaguk és a társas környezet. Emiatt kialakulhat egy erős önkritikára való hajlam, kényszeresség, vagy a maximalizmus, amelyek mind a „tökéletesség” eszméjét támogatják.

A határok meghúzásának képessége

- Kifejeletlen a *nemet mondás* és a *határok meghúzásának* képessége. Ez az állapot, inkább egy deprimált állapotra utal. De a másoktól való függés eredményezheti a tartós hangulati zavarokat is. Mindez az alapján mutatható ki a kérdőív szerint,

³⁶ BAUMGARTNER, Isidor (2003): *Pasztorálpszichológia* (Interdiszciplináris szakkönyvtár 4). Semmelweis Egyetem TF. 280–305.

hogy túlzottan hajlanak a mások által felállított követelmények, elvárások teljesítésére. Ennek kontextusában elnyomják indulataikat, nem keverednek vitába, vagyis erősen alkalmazkodnak, miközben kerülik a valódi megnyilatkozást. Ezek a tendenciák arra utalnak, hogy a lelkigondozók tartanak a kötődés kialakulásától, illetve a szabad érzelm kifejezés esetleges negatív következményeitől (pl. kapcsolatok megszakadása, konfliktusok kialakulása). Mivel nem képesek saját érdekeiket képviselni, könnyen túlterheltté és kihasználhatóvá válnak, amellyel gyakran visszaél a környezet.

A szociális izoláció előzménye

- Hajlamosak a *bűntudatra* és a depresszióra is! Amikor nem teljesítik mások igényeit teljes mértékben, akkor úgy érzik, hogy „nem tettek meg eleget másokért”, pedig a hivatásuk központi eleme a szolgálat. A bűntudat mellett komoly szorongás és depresszióra való hajlam is megjelenhet, ami a szociális izolációt alapozhatja meg. Ezt támasztja alá, hogy a vizsgálatban a magas szintet mutató személyek hajlanak a szemkontaktus kerülésére, mivel a másikkal való személyes kapcsolatfelvétel frusztráló. Hétköznapi szóhasználatban is azt mondjuk erre, hogy „nem bír a másik szemébe nézni”; ilyenkor vélt vagy valós hazugságot, csalást vagy lappangó agressziót fedezhetünk fel a háttérben.

Normakövetés és perfekcionizmus

- *A tiszteletadás és normakövetés* magas szintje jellemző. Ennek mutatója az, hogy minden helyzetben nagyon udvarias, előzékeny módon viszonyulnak másokhoz, ezzel megelőzve, hogy hibázzanak. Ugyanígy benne van, hogy amikor azt észlelik, hogy mégis vétettek az illemszabályok ellen, akkor túlzott figyelemmel kísérik a helyzetet, szinte „befeszülnek” tőle. Ilyen helyzetben gyakori, hogy a túlzott igyekezetben még több „hibát” vétenek, ami könnyen tetten érhető, például a hang elakadásában, gyors szemmozgásban, elszólásokban, akár merev vagy éppen koordinálatlan mozgásban. Ezzel tudattalanul is felhívják magukra a figyelmet, ezáltal megerősíti magukban, hogy tényleg szabályszegő magatartást tanúsítottak.

Összefoglalás

A *lelkészek személyes alkalmasságának* két oldala van. Az egyik az ideális pasztorális kísérési kompetenciák megléte, amely az érett hivatásszemélyiség kritériumainak való megfelelést jelenti. A másik pedig, hogy a tökéletesség illúzióján átlátva egy életszerű képet alakítson ki arról önmagában, hogy milyen lehet egy „elég jó” lelkész. Ennek útja az, ha a tanulmányok, a gyakorlati tapasztalatok és a személyiséget gazdagító élmények belenőnek a lelkészi életpálya működésébe. Folyamatosan szem előtt kell tartani, hogy szükség esetén mások segítségének, iránymutatásának elfogadásával képes legyen saját hiányosságait és gyengeségeit erőforrássá alakítani.

Mindezzel együtt álljon itt egy idevágó idézet, ami a „sebzett gyógyító” működésmódjáról szól:

„Csak akkor »tudok másnak segíteni mélységük elfogadásában, ha van bátorságom, hogy önmagamba is a mélybe szálljak«. A lelkigondozónak is végig kell mennie az »emmauszi úton«, melynek során »árnyait«, »keresztülhúzott életterveit«, sérüléseit és »vadállatait« feldolgozza, és alárendeli Isten üdvösségígéretének.”³⁷

Felhasznált irodalom:

- II. János Pál Pápa *Pastores dabo vobis* kezdetű apostoli buzdítása a papképzésről. Budapest, Szent István Társulat. Róma – Vatikán, 1992. <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=83#J0> (letöltés dátuma: 2009.01.15.).
- BAUMGARTNER, Isidor (2003): *Pasztorálpszichológia* (Interdiszciplináris szakkönyvtár 4). Semmelweis Egyetem TF.
- BENKŐ A. (2007): A papi lelkiség pszichológiai alapjai, In: *Hittudományi Folyóirat*. 41. 1–2. 1–12.
- (1998): A személyiség vallási és erkölcsi fejlődése, In: Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Lélekvirág*. Piliscsaba, PPKE. 11–74.
- DREWERMANN, Eugen (1992, 1994): *Klerikusok I–II*. Ré Kiadó.
- GYÖKÖSSY Endre (¹⁰1996): *Magunkról magunknak*. Budapest, Szent Gellért Kiadó és Nyomda.

³⁷ BAUMGARTNER (2003), 280–305.

- HART, A. D. (2003): The Emotional Hazards of the Ministry, In: Roelofsma, P. H. M (szerk.): *One Hundred Years of Psychology and Religion*. Amsterdam, VU University Press. 169–186.
- HENCZI E. (2011): Pszichológusok és lelkészek halálképeinek vizsgálata, In: *Thanatológiai Szemle*. XV. 2–3.
- Instruction de la Congrégation pour l'Éducation catholique sur les critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant de tendances homosexuelles en vue de l'admission au séminaire et aux Ordres sacrés. Rome. Le 4. novembre 2005. Nr. 3.
- IVANCSÓ István (1995): *Görög katolikus liturgia*. Főiskolai jegyzet. Nyíregyháza.
- JOHANN Gy. (2010): *Az egyház helyzete és mentálhigiénés lehetőségek a lelkészek közötti mentális zavarok szintjén. A közösségépítő lelkész*. Budapest, Luther Kiadó.
- KÖVÁRI M. (2018): Hogy a só ízét ne veszítse, In: *Embertárs*. 2.
- MILSTEIN, G. – KENNEDY, G. J. – BRUCE, M. L. – FLANNELLY, K. – CHELCHOWSKI, N. – BONE, L. (2005): The Clergy's Role in Reducing Stigma: Elder Patient's Views, In: *World Psychiatry*. 4. 1. 26–32.
- NOCKE, Franz-Josef (1997): *A dogmatika kézikönyve IV.: Szentségtan*. Budapest, Vigilia Kiadó.
- PIPER, H. C. (2003): *Meghívás beszélgetésre. Témák a lelkigondozás területéről*. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem.
- ROSSETTI, S. J. (2011): *Why Priests Are Happy: A Study of the Psychological and Spiritual Health of Priests*. Notre Dame (Indiana), Ave Maria Press.
- SIBA B. (2016): *A teológiai évek – felkészülés a lelkészi szolgálatra*. Budapest, Collegium Doctorum. Magyar Református Teológia.
- SZABÓ Ferenc (2009): A papság válsága az egyház válsága? In: *Távlatok*. 85.
- SZENTMÁRTONI M. (2004): *Családtagok vallási igényeinek lélektana*. A Teológiai Napok keretében elhangzott előadás. Máriapócs [kézirat].
- SZENTMÁRTONI M. (1984): *A lelkiélet lélektanához*. Eisenstadt.
- TÖRŐ A. (2020): *A papnevelés és a papnevelő intézetek új dimenziója a propedeutikum*. Doktori értekezés.
- TÖRÖK E. – BÍRÓ E. (2020): Azonos elhívás, eltérő esélyek. A lelkésznek helyzetének szakirodalmi áttekintése, In: *Szociológiai Szemle*. 31. 63–88.

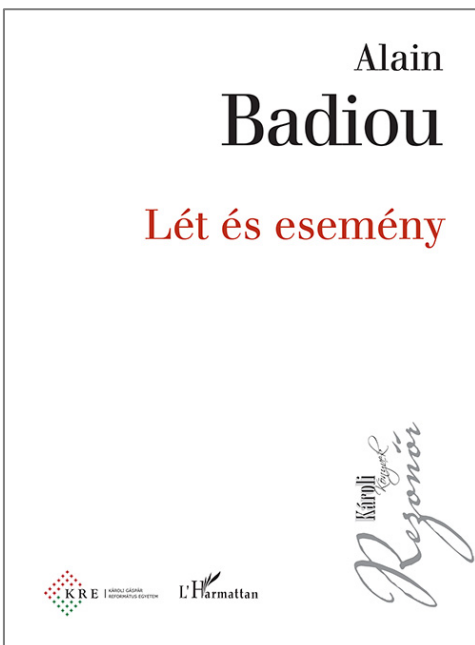
*LEGÉNDY Kristóf*¹

Recenzió

Alain Badiou: *Lét és esemény*, L'Harmattan, Budapest 2022, 508 oldal

Alain Badiou munkássága magyar nyelvterületen talán kevésbé ismert. Életművének középpontjában a filozófia, a politika és a matematika áll. Badiou-t egész fiatal kora óta foglalkoztatják a radikális baloldali eszmék; az Egységes Szocialista Párt (PSU) egyik alapító tagja volt. Ptolemaiosz híres munkájára rímelt első regénye, az *Almagestest* (1964); írt etikai művet (*Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*) és, korrekt baloldali gondolkodó lévén, írt kommentárt Platón Államához (*Plato's Republic: A Dialogue in Sixteen Chapters*). Munkásságát erősen befolyásolta a strukturalizmus és a marxizmus; sajátos filozófiai rendszerében

az események és az igazság fogalmait elemzi és értelmezi. Miként számtalan francia gondolkodóra, Badiou-ra is erőteljesen hatottak az 1968. májusi események. Fő műve *Lét*



¹ Egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem; e-mail: legendy.kristof@gmail.com.



és esemény címmel 2022-ben magyar nyelven is megjelent, melyben új nézőpontból közelíti meg az ontológia, a matematika és a filozófia viszonyát. Mielőtt ennek rövid ismertetésére rátérnék, tekintsük át vázlatosan Badiou gondolkodásának főbb törekvéseit.

Ha egyetlen mondatban kellene összefoglalnom Badiou filozófiáját, azt mondanám, hogy a klasszikus filozófia problémáinak megoldására vállalkozik (pl. az Egy és a sok viszonya) Isten (vagyis abszolútum) nélkül. Ateizmusa egyszerű kijelentésre épül: a teizmus téves, az ateizmus helyes. Ebből következően szükséges felszámolni minden megmaradt filozófiai koncepciót, ami az ósdi istenhit eszméjét tükrözi. Ehhez új nyelvre, újfajta kifejezésmódra van szükség, aminek a megértése önmagában kihívást jelent Badiou olvasóinak. (Magyar nyelven kifejezetten nehezen értelmezhető némely Badiou-i szókapcsolat és gondolatmenet.) Valamilyen rejtett, különös értelemben jelen van Badiou gondolkodásában a transzcendentális karakter, hiszen univerzálisan kijelenthető struktúrákat állít, de emellett tagadja az eszencia és Isten valóságát. Filozófiája végső soron a végtelent, az abszolútot a sokaságba helyezi, így igazolva saját prekonceptióját: az Egy nemlétét, mivel létezni annyi, mint *helyzethez* tartozni. Isten nélkül az Egy és többes viszonya nem világos: a lények többes számúak, sokféleségben vannak, a lét azonban egyes számú. Badiou megoldása annak felismerésére épül, hogy az Egy nem más, mint egynek számolt többes, így a klasszikus filozófia szubsztanciafogalma is értelmét veszíti. Badiou ontológiai gondolkodása részben arra a gazdag hagyatékra épül, amely a közelmúlt kontinentális filozófiájára volt jellemző, és amelyet Heidegger, Sartre, Derrida, Levinas és Deleuze neveivel jellemezhetünk.

Persze Badiou törekvése önmagában ellentmondásosnak látszik a klasszikus metafizika nézőpontjából: a filozófia nyelvén (amely sokszor inkább költészet) kijelenteni, hogy csak a matematika illetékes az ontológiában, olyan filozófiai (és nem matematikai) ítélet, amely pontosan a klasszikus metafizika érvényességét erősíti. A matematikában ugyanis nincs semmi olyan többlet, ami felhatalmazhatná arra, hogy arról beszéljen, ami nem matematika. Badiou-nál mégis úgy látszik, hogy a matematikai (halmazelméleti) nyelv váltja ki a klasszikus metafizika következtetéseit. (Már Derrida felismerte, hogy teológiai előítéletek vannak beágyazva a metafizikai gondolkodásba, még akkor is, ha ateistának vallja magát, mert az a metafizikai kijelentés, hogy *nincs Isten*, tulajdonképpen újraindítja a metafizikát.) Az univerzális és a szinguláris régi antinómiája tehát nem metafizikai, hanem matematikai (halmazelméleti) megközelítéssel oldható fel: csak a tiszta többes egzisztál, a lét neve pedig üresség. Tulajdonképpen minden fordítás az univerzális és a

szinguláris problémáját hordozza, így e könyvismertető konzekvens tematikája nem lehet más, mint az új nyelv (vissza)fordítása a klasszikus filozófia (metafizika) struktúráira.

A *Lét és esemény* alapvető állítása, hogy az ontológia és a matematika szorosan összekapcsolódnak, sőt valójában egyazon területet képeznek. A matematika nem csupán egy eszköz a valóság leírására vagy a számolásra, hanem maga az ontológia. Az ontológiai állítás matematikai állítás, mert a sokaságot a matematikán keresztül érjük el. Elérjük, de nem biztos, hogy megértjük annál jobban, amilyen megértést biztosít a matematika nyelve. A matematikai fogalmak és elvek mögött ugyanis nincs tisztán filozófiai ontológia (ez a klasszikus filozófia megoldása lenne), csupán annak felismerése, hogy az ontológia matematika. Következésképp Badiou az egyes és a többes, az egység és sokaság klasszikus filozófiai problémáit újfajta logika szerint próbálja megoldani. Minden ontológiai helyzet: megjelenés (Arisztotelész szavaival szubsztancia), ami az egyes és a tiszta többes metszéspontján helyezkedik el. Egynek-számolhatósága adja a helyzet konzisztenciáját, a tiszta többség (minden egy-szerű, azaz egynek számolható a többségben jelenik meg) adja a helyzet inkonzisztenciáját, amely tulajdonképpen nem-megjelenés. Érthető ez abból, hogy egyedül a szubsztancia lenne képes a megjelenésre, amely mindig egynek számolható, azonban Badiou-nál nincs igazi szubsztancia, nincs Egy, ami megjelenne. Az ontológiai beszéd a megjelenés megjelentetése, ami a matematika nyelvén történik. Minden megjelenés a számolás törvénye alatt áll, a lét tehát az egy lehetőségében való lét, állítja Badiou, de a lét neve üresség. Az üresség: meg-nem-jelenés, vagyis visszajutottunk a tiszta többeshez.

Minden azonosítható halmazt azok a feltételek *uralnak*, amelyek nem rendelkeznek azzal a tulajdonsággal, amely a halmazt megkülönböztethetővé teszi. Az *egy* tulajdonságot mindig a *nem egy uralja*. Ebből következik, hogy Badiou az ürességet többesként nevezi meg (hiszen nem nevezhetjük egynek, mert az a szubsztancia *tulajdonsága*), tehát a többes (lét) neve az üresség, de ez nem specifikus név, hiszen nem mondhatjuk, hogy az üresség ilyen vagy olyan. Az üresség az inkonzisztencia neve, ezért soha nem jelenhet meg, és nem rögzülhet. Így Badiou lényegében összekötötte az Egyet a sokkal úgy, hogy az Egy végtelensége maga a sokaság. A struktúrát mindig követi egy metastruktúra, vagyis a megjelenést egy megjelenítés, tehát minden helyzet kétszer strukturált. Ez tulajdonképpen az ürességtől való szorongás (Heidegger szavaival a lét gondja), amely kikényszeríti, hogy „fáradhatatlanul léteztessük az egyet, az üresség vállalhatatlan veszélyeivel szemben”.²

² BADIOU, Alain (2022): *Lét és esemény*. Budapest, L'Harmattan, 93.

A filozófiának az a dolga, hogy kijelentse: eljött egy olyan pillanat, amely két részre szakítja a világot, és előtte-utána struktúrát hoz létre. A filozófia képes feltérképezni az ilyen esemény formális szerkezetét. Badiou négy területet azonosít, melyekben a szubjektum tanúja lehet az eseménynek: szerelem, tudomány, politika és művészet. Egyéni esemény a szerelem (senkit sem érdekel az érintetteken kívül); vegyes esemény a tudomány és a művészet (az indíték egyéni, a háttér kollektív); kollektív esemény a politika, mert a közösség önmagában érdekelt benne. Badiou szerint minden esemény újdonság: alapvetően új és váratlan dolog, amely megszakítja a megszokott rutint és a létező rendszereket. Az esemény egy olyan pillanat, amikor valami radikálisan új történik, ebben rejlik az esemény fontossága. Az esemény lehetőséget nyit arra, hogy újraértelmezzük a világot, és felfedezzünk igazságot abban a kontextusban, ahol korábban nem volt látható. Ugyanakkor az esemény az egyéni és a kollektív kibontakozásának pillanata is. Hatására az emberek képesek új identitásokat és célokat találni. Az eseményhez tartozik a hűség: az esemény által megnyilvánult igazság iránt elkötelezzük magunkat, és megpróbáljuk azt továbbvinni, annak ellenére, hogy az esemény által hozott újdonság gyakran ellenállásba ütközik a meglévő rendszerekkel és konvenciókkal. Vagyis az esemény politika is: a változás eszköze, az események révén lehetőség nyílik az új politikai irányok felfedezésére és a hatalmi struktúrák megkérdőjelezésére.

Az esemény tehát az újdonság és a radikalitás forrása, és az emberek számára lehetőséget kínál arra, hogy kilépjenek a megszokott keretekből, és újszerű értelmezéseket találjanak a világban. Összességében Badiou szerint az ontológia tiszta matematika, azaz tiszta többes, a szubjektum pedig csupán az esemény hatására válik szubjektummá. A szubjektum nem önálló (transzcendens) szubsztancia, hanem úgynevezett *túlfutó alakzat*, olyan helyi státusz, amely nem kapcsolódik az igazsághoz (maximum a generikus eljárás során felismeri). Az igazság Badiou szerint a helyzet meg nem jelentetett része, a szubjektum viszont csak a helyzetben megjelenő egyeseket (egynek számoltakat) ismerheti, következésképpen pedig „a szubjektum se nem tudata, se nem tudattalanja az igazságnak”.³ Az igazság végső soron „éppen annak a léte, ami van”.⁴

A *Lét és esemény* 1988-ban jelent meg először, nagyjából negyven évvel Jean-Paul Sartre egyik legfontosabb filozófiai műve, a *Lét és semmi* után. Sartre ebben kijelenti, hogy

³ I. m. 368.

⁴ I. m. 319.

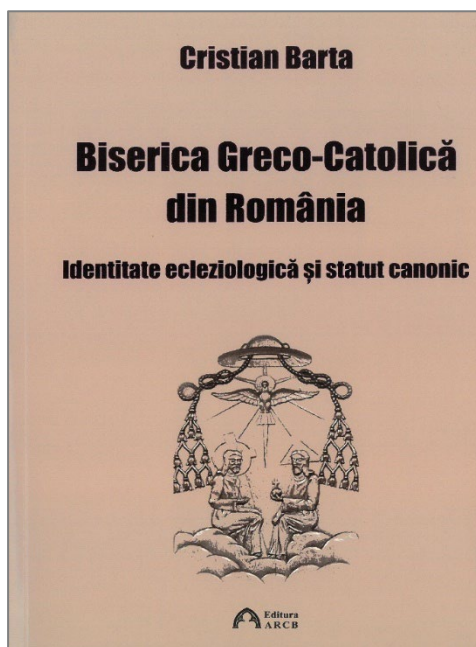
nincsen semmilyen a priori igazság, ezért eleve adott emberi lényeg sincs, tehát a szubjektum az egyes szituációkban hozott döntéseivel hozza létre önmagát. Badiou ontológiája és eseményfogalma kísértetiesen rímel Sartre gondolataira: a létező léte hiányként adódik a tudat számára, mert a lét mindig elrejtőzik előle és csak a megjelenések révén tárul fel (fenomenológia). A szubjektum az eseményekben (a cselekvésben) alakítja ki magát, hiszen nincs semmilyen transzcendens, örök lényeg, sőt igazából nincs semmilyen szellemi lényeg. Önmagában nem lenne baj, hogy Badiou Sartre és a fentebb említett szellemi elődök gondolatait felhasználja, és más formában visszaadja, ha közben tudna valami újat, igazán átütőt, valami *eseményhez* méltót közölni. Nekem azonban úgy tűnik, hogy az újdonság kifulladás a halmazelméleti formalizmusban, ami egy ilyen sűrű nyelvezetű és vaskos (508 oldalas) munkában kevésnek bizonyul. A *Lét és esemény* olvasását azoknak ajánlom, akik rendhagyó értekezésre vágnak a metafizika és a teológia klasszikus problémáiról, de még szívesebben ajánlom azoknak, akik ingert éreznek a folyamatos nyelvi progresszióra, de nem a klasszikus irodalmi esztétikum, hanem a halmazelmélet poétái kívánnak lenni.

*Fr. Alin VARA*¹

Cristian BARTA, *Biserica Greco-Catolică din România. Identitate ecleziologică și statut canonic* [The Romanian Greek Catholic Church. Ecclesiological Identity and Canonical Status], Bucharest: Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 2023, 302 p.

Cristian Barta's *The Romanian Greek Catholic Church. Ecclesiological Identity and Canonical Status* is a careful, balanced, and thorough scholarly investigation into a topic with far-reaching ecumenical implications. The book is undoubtedly an original contribution to the Romanian theological discourse, as it combines historical chronicle, canonical analysis, and systematic reflection on, practically, the *meaning* of the Romanian United Church with Rome, in its passage through time and in its present situation.

The first part is concerned with the history of the Romanian Church, more specifically with the complicated game of perceptions belonging to



¹ Vice-Rector of the Greek Catholic Theological Seminary – Oradea; e-mail: alin.vara@gmail.com



different actors throughout the timeframe that began with the Unification Synods of 1698–1700. Barta, through an appeal both to the original sources and to the most recent scholarship, aims to show that the Romanian clergy had a constant wish to preserve the autonomy of its Church along the ecclesiological framework of the brief but hugely significant Union of Ferrara-Florence (1439). As a proof, Barta conducts a case study on the stubborn project of the local clergy to obtain official recognition of the status of “Metropolis” for the Eparchy of Făgăraș, which would have ensured a far greater autonomy than in the case of a simple eparchy – juridically subordinated to the Holy See but also under the nominal authority of the Roman Catholic primate of Hungary, the Archbishop of Esztergom. The fact that this entire three-hundred-year history would witness not only this recognition in 1853 but also the promotion of the entire church to the title of Major Archbishopric is a testimony – according to Barta – of the solid self-identification of the Romanian Greek Catholics as truly a *Church*, a particular body with a distinct rite, canonical organization, and spiritual universe, united with Rome with a double aim: being part of the Universal Church and bearing witness to its fidelity towards its own tradition.

The most important part of the book is where Barta makes a case for the “ecclesiality” of the Romanian Church. He argues that this status is not only a canonical concept – even though the juridical title of *Ecclesia sui iuris* ‘Church of one’s own right’ is an indispensable step in this discussion – but also, and most importantly, a recognition of the “ecclesiophany” of the Church of Christ in this particular Church. In other words, based on the presence of apostolic succession and sacramental integrity in each eparchy, of the common Creed and the communion, through the Holy See, with the entire Catholic Church, the Romanian Greek Catholic Church can truly claim to be a manifestation of the *katholike ekklesia*, of the Mystical Body of Christ.

Cristian Barta shows a great deal of sensitivity towards a multi-nuanced perspective, especially in the latter part of the work, in which he attempts to sketch a systematic reflection on the future of the Romanian Church. Conscious that the Orthodox Churches do maintain their critiques with regard to the mere existence of the Oriental Catholic Churches and to what they see as an insufficient attempt of Rome to integrate oriental church-law into its relatively new *CCEO* (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 1991), the author is nevertheless optimistic about the possibility of a theological defence of the “ecclesiality” of the Oriental Catholic Churches, whose legitimation comes first of all from their very “ontological-ecclesial” dimension (p. 204) and which, according to him, is ignored by the Orthodox.

Yet the interplay of perceptions remains a strong force, and Barta adequately portrays it. The Greek Catholic Churches themselves are conscious that their current canonical and ecclesial status is not definitive in the sense that they perceive themselves as part of a dynamic development towards an ever greater autonomy and, perhaps in the boldest of moves, their eventual recognition as patriarchates, in communion both with Rome and with other Orthodox, non-united patriarchates (see the recent Melkite and Ukrainian proposals, which were, however, received by Rome with prudence and a call for a “further study” of the topic).

Towards the end of the book, Barta tries to address these issues, which are basically the essential questions of the future, by returning to the Romanian context. He proposes – granted, of course, that would be a change of heart in both camps – a common, Orthodox and Greek Catholic, reflection on the “common origins” (pp. 226–227) of the Churches, an origin which can be traced all the way back to the early apostolic Church, but also a revisiting of the Florentine model of union, which can still be, according to Barta, a valid, general framework for a future meeting in love of the “Sister Churches”. Applying also Călin Săplăcan’s interesting paradigm of the “Frontier”, Cristian Barta argues that the “frontier” between the Churches need not be a closed one, a guarded, impenetrable border, but rather a revolving door, facilitating communication and communion. Thus, the Great Schism of 1054 could be seen as a mere contingent wall erected between two realities whose common belonging to the One Church of Christ could not be annulled (p. 234). But unless they regard that wall as an “ecclesiological anomaly” (p. 214), as a closed border erected by human sin, and therefore acknowledging each other’s “ecclesiality” – their eternal being-part of the Body of Christ –, they will not walk together on the path of unity.

Of course, Barta offers a fairly standard Catholic view of the whole debate, and this risks burdening the argument with an attempt to reconcile past and present, tradition and innovation, dogma and speculation. This could explain why he does not appear to see any contradiction between the famous Vatican II affirmation about the Church of Jesus Christ, which “subsists” in the Catholic Church, and the new, radical ecclesiology of the “Sister Churches”, which now dominates the Orthodox–Catholic dialogue and has become more or less normative. For how could one harmonize the first statement, with its clear affirmation of the superiority of the Catholic Church and its corollaries found in other documents of the Council that acknowledge only “elements of sanctification and truth”

in other Churches, and the second, which implicitly recognizes the perfect equality of the Orthodox and Catholic worlds? It could also explain why he still proposes the Union of Florence as, at least in a formal, general sense, a model for today, even though the definition of papal primacy present in the unification bull *Laetantur Caeli* – namely that the pope enjoys “the full power [*plenam potestatem*] of feeding, ruling, and governing [*pascendi, regendi ac gubernandi*] the whole Church” and even “a primacy over the whole world” –, is alien to the concept of primacy as it was universally shared in the first millennium. So, although Barta is aware of the interplay of reciprocal perceptions, he himself exhibits some of the intrinsic limits of the subjective perplexity of Catholics, who, with all honesty, do not understand why the Orthodox rejected Florence, the partial unions of Brest or Alba-Iulia, the openings of the Vatican II, or the new Code of Canons of the Eastern Churches.

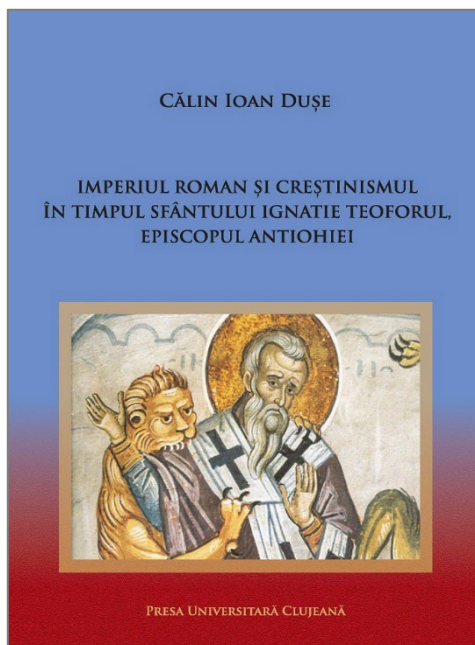
So, the main problem in the final part of this otherwise meticulous piece of scholarship is that the author, in his fidelity towards the entire Catholic tradition, does not go far enough in his intellectual explorations. As proof stands his proposal for a common reappropriation of the “common origins of the Churches” or the non-critical restatement of the idea of the Church of Jesus Christ subsisting in the Catholic Church – in other words, valiant attempts of bringing the *past* of the Catholic Church into the fore. But how about bringing the *future* into the discussion, that infinite apocalyptic horizon of possibility and meaning which might well make us challenge *all* our assumptions? How about discerning the “signs of the times” and dare to embrace what seems as the most rational and sensible theological trend – the concept of “Sister Churches” – and propose a common ecclesial pilgrimage of “accompaniment” in which all actors make themselves ready for the unthinkable? How about contemplating the idea of the subsistence of the Church of Jesus Christ in *all* Christian traditions and critically revisiting the concepts of “apostolic succession” and of the “integrity” of the sacramental system? Or at least having a little more modest, a little more... “apophatic” attitude towards such exclusive claims?

To conclude, Cristian Barta’s book is an excellent work of research into a sensitive topic. As both a serious scholarly exploration and a careful theological defence of the Greek Catholic projects, the work succeeds in being an intellectual reference point and a source of faith and hope for Greek Catholics. And while the author could have dared more and his standpoint remains existentially engaged in his own Church, the final message of the book – a call for all sides to ask for the grace of repentance and the healing of wounds – will stand the test of time.

Marius TELEA¹

Călin Ioan DUȘE, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei* [The Roman Empire and Christianity during the Time of Saint Ignatius Theophorus, Bishop of Antioch], Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2022, 510 p.

The work *The Roman Empire and Christianity during the Time of Saint Ignatius Theophorus, Bishop of Antioch*, elaborated by Rev. Assoc. Prof. Dr Călin Ioan DUȘE from the Faculty of Greek Catholic Theology, Department of Oradea, Babeş–Bolyai University, Cluj-Napoca, is part of a restorative process in Romanian theology. This is in the sense of the need to delve into a significant aspect during the life of Saint Ignatius Theophorus. Hence the importance of this editorial endeavour. The present work is dedicated to Saint Ignatius of Antioch's life, works, and teachings, also known as Theophorus, the God-bearer. He was one of the Apostolic Fathers who contributed



¹ Associate Professor, Faculty of Orthodox Theology, 1 Decembrie 1918 University of Alba Iulia; e-mail: marius_telea66@yahoo.com



to translating divine Revelation into the cultural language of the Hellenistic world, developing the early elements of theology by the issues of the time and subordinating them to kerygmatic theology. This theology is dedicated to the proclamation of the Gospel and not to highly speculative conjectures, sterile to the life of the early Church.

Saint Ignatius, the third bishop of Antioch, is at the foundation of the dissemination centre of Antiochian Apostolic Christianity, which later became one of the patriarchal centres of the ancient Pentarchy. Additionally, Saint Ignatius of Antioch is one of the early martyrs of the Church. During the persecution of Christianity under Emperor Trajan (98–117), he was sentenced to death and sent to Rome to be devoured by wild animals in the Colosseum.

In the first chapter, the author presents the Roman society in the 1st century, as well as the persecution against Christians, which came to an end with the ascension of Emperor Constantine the Great (306–337) to the leadership of the Roman Empire and the Edict of Milan (313). The second chapter is titled *The Seleucid Empire 312–63 BC* and is dedicated to presenting the history of this territory and Antioch. It was the third metropolis of the Roman Empire, after Rome and Alexandria. Antiochian Christianity developed significantly through the missionary activities of Saint Apostle Paul.

Through the dedicated study of the literature of the Church Fathers, Patrology maintains its importance among autonomous and foundational theological disciplines alongside biblical study and Church history. The other dogmatic disciplines, moral theology, ascetics, and mysticism, are articulated around the foundations of biblical theology, patristic theology, or the magisterial evolution to build a clear picture in line with the doctrinal body expressed in the evolution of knowledge and the discernment of the ecclesial body.

Evangelization, the proclamation of the Good News, and the testimony of faith represent the first and most important mission of the historical Church. From the beginning, the Church fulfilled the mission of confessing the faith, updated through word, living, and defending the faith in the face of internal or external enemies (heresies or persecutions). The most significant confession of faith is living in a state of holiness; however radically, martyrdom has been undertaken at the cost of life, starting with Saint Stephen, the first martyr, through the deeds and martyrdom of Saint Ignatius Theophorus and ending with the martyrs of our days – a testimony that strengthens and edifies the Church of Christ.

The work at hand meets the requirements regarding the nature of research regarding substance and form. Concerning the substance of the research, the present work touches on essential elements related to the configuration of early Christianity. It demonstrates how these elements determine the evolution of Christianity as a whole and the Christian Church in particular.

Profoundly humble and always attentive to the spiritual needs of the Church, Saint Ignatius showed concern for the dangers that threatened the new Christian faith and that could break its unity. At the same time, he was deeply attached to the needs of his community in Antioch. Saint Ignatius Theophorus always expressed that his purpose in life was to shed his blood for our Lord Jesus Christ, considering it the means par excellence to become one with his Master.

Enflamed by the “comforting zeal” and “wounded by perfect love” (“Sticheron, to the Lord, I Have Cried”, in the December Menaion, Bucharest, Publishing House of the Biblical and Missionary Institute of the Romanian Orthodox Church, 2005, p. 310), Saint Ignatius openly confessed his Christian identity, aware that this confession would bring him a martyr’s death. Like the “sun”, he set out and “quickly passed from East to West, enlightening” (“Sticheron, to the Lord, I Have Cried”, in the December Menaion, p. 311) the cities he traversed, preaching, and celebrating the liturgy, forming disciples and sending letters – despite his imprisonment. According to his wishes, secretly embraced by Christ, he became the grain for the “immortal ploughman”, ground “between the teeth of wild beasts” so that in the end, as a reward for serving the Gospel, he became “sweet bread” (ibid.). Martyred on 20 December 107, only some large bones remained of his body, which were collected by Christians and sent to Antioch.

Saint Ignatius correctly interpreted Emperor Trajan’s policy of prohibiting the assembly of Christians as a genuine attack against the Eucharistic assembly of those baptized around the Body and Blood of Christ. He took his mission seriously to repel this attack by imperial authority and even aimed to oppose it openly. The self-appellation Theophoros is explained in the sense of this opposition, which “becomes intelligible precisely against the backdrop of the imperial cult: in countercultural opposition to bearers of the imperial image (*sebastophoroi*) during processions within the imperial cult rituals” (Deacon Ioan I. Ică Jr., *The Canon of Orthodoxy: I. The Apostolic Canon of the Early Centuries*, Sibiu, Deisis/Stavropoleos Publishing House, 2008, p. 269).

For Saint Ignatius, the entire ecclesial typology becomes an inverted reflection of the typology of the ancient imperial cult, including the journey into captivity transformed into a veritable procession from Antioch to Rome. Against this backdrop, in the final chapter, the author achieves a proper patristic synthesis about the great Antiochian hierarch, the result of serious scientific research drawing on multiple sources of high credibility in the field of research: sources, books, studies, and articles. The sources employed demonstrate an excellent articulation of the research in national and international bibliographic material.

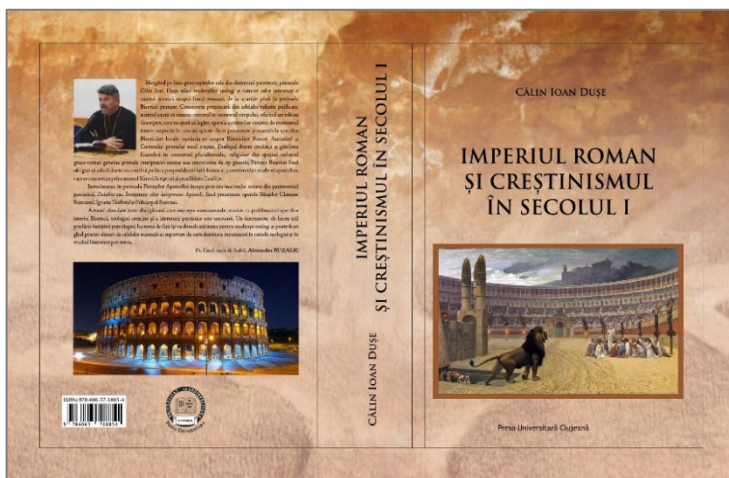
Father Călin Ioan Dușe provides students, master's and doctoral theology students, with the necessary material for the study of patristic theology through the present work dedicated to Saint Martyr Ignatius Theophorus. The time in which he lived, through illustrations, maps, synoptic tables, and the bibliography provided for each chapter, the printed material has become a valuable course support. Moreover, in line with the author's sensitivity, it situates the life and work of Saint Ignatius Theophorus in the historical and cultural context of the Greco Roman civilization of the 1st and early 2nd centuries. An apostle, bishop, and martyr, Theophorus, the God-bearing writer, who has left us a wonderful collection of letters across time, Saint Ignatius of Antioch is proposed to readers for a deeper understanding of knowledge in the field of theology and spiritual life. This allows us to comprehend the Revelation of Jesus Christ and how it was received in apostolic times.

Considering the above, I warmly recommend this work as a representative in the field regarding the addressed issues.

Marius TELEA¹

**Călin Ioan DUŞE, *Imperiul Roman și creștinismul în secolul I*
[The Roman Empire and Christianity in the 1st Century],
Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2023, 836 p.**

The work of Father University Lecturer, Dr. Călin Ioan Duşe, bearing the title *The Roman Empire and Christianity in the 1st Century*, is part of the author's concern to highlight the connection between the Roman Empire



and the establishment of Christianity in the world. Christianity spread mainly due to the conditions offered by the Roman Empire, and those who preached the new teaching in the first centuries of the Christian era benefited from the protection offered by the Roman administration, but also by the infrastructure of the Empire.

¹ Faculty of Orthodox Theology, 1 Decembrie 1918 University of Alba Iulia; e-mail: marius_telea66@yahoo.com



It all started in the years of the first century of the Christian era, with the teachings of Jesus of Nazareth and their spread throughout the Roman Empire, which at that time stretched over three continents.

Initially, Christianity did not seem to stand a chance in the Roman world, considering that its followers were initially regarded as a strange sect, about which many prejudices arose. Christians were considered bizarre, even dangerous considering that they were unwilling to adopt the cult of the emperor and shied away from military service.

That is precisely why, on various occasions, violent persecutions were launched against them. Nevertheless, Christianity spread and even prevailed, managing to impose itself as the official religion of the Empire. It can be said that through its structure and facilities, the Roman Empire led to the spread of Christianity, even despite persecution.

In the first chapter entitled *The Short History of the Roman Empire*, the author elaborates a periodization of the history of ancient Rome, tracing the main eras of the history of the Roman state (the era of the Royalty, the era of the Roman Republic, the era of the Principality and the Dominion) and presenting short biographies of the members of the first dynasties.

Chapter II treats in a synthetic manner the most important institutions and magistracies of ancient Rome. They formed the basis of the amazing development and expansion of the Roman Empire, which dominated the world for many centuries. The magistrates were varied or, more precisely, ranked, each having its own, well-differentiated regime. The entire system was constituted in such a way as to prevent any excess of personal power. The magistrate, elected by the people, was only their representative to act on their behalf and often had to give an account when he was released from office. During the mandate, the magistrates benefited from some immunity, and all citizens owed them respect because they constituted the symbol of the sovereignty of the Roman people (*maiestas*).

Chapter III is dedicated to *Roman Culture, Philosophy and Religion*, which are the true pillars of the development of Roman society as a whole. Special attention was paid to education, which in the Roman Empire was oriented in a practical sense, with the aim of integrating young people into the life of the community and in the sense of knowing how to exercise their rights and duties.

Although the mental structure of the Romans rejected the speculations considered too abstract and devoid of any value, the author emphasizes that Stoicism was the only philosophical current that managed to somehow satisfy the valences of the Roman character.

As for religion, it never acquired a stable form. Starting from the 2nd century BC, some foreign philosophical and religious currents began to penetrate Rome, but neither these nor the official divinities were able to answer the problems faced by the vast majority of the inhabitants. As such, distrust has set in regarding these cults or currents, whether philosophical or religious.

Chapter IV presents the main moments of the emergence and spread of Christianity. The author presents the situation in which the world was at the time of the appearance of Christianity, and then he evokes the most representative personalities (Saint John the Baptist, Jesus Christ, Saint Paul the Apostle) who marked its spread in the world.

Christianity in the First Century is the topic covered in the fifth chapter. The rise of Christianity in some of the most important cities of the Empire (Rome, Antioch, Corinth) is presented, but the first heresies of this period are also mentioned.

The final chapter, Chapter VI, is an evocation of the life and activity of the main *Fathers of the 1st Century*, the Apostolic Fathers, who, through their writings, laid the foundations of patristic literature, bringing at the same time the first contributions to the fixation of Christian faith teachings.

At the end, the author added some appendices and a glossary of Roman terms.

In conclusion, we appreciate the fact that the work of Father Lector Călin Ioan Dușe offers a synthesis and a pragmatic systematization of the ideas addressed and is elaborated taking into account the actuality of the specialized bibliography and the current methodological rigours. The scientific content of the paper is substantial. Also, the work is well structured. The author formulates ideas in a clear and concise manner. The conclusions of the paper agree with its objectives.

The work of compiling bibliographic sources in order to restore the image of early Christianity, the images and thematic maps bring a new contribution to specialized literature, making the way for more in-depth research in the directions opened by the author. No less important are the appendices presented at the end of the paper, which have the role of teaching and helping the reader to fit in time, and thus to have a better knowledge of the studied period. Meticulously prepared, just as the entire work, the

appendices at the end of the book on the Roman Empire and Christianity in the 1st century come to crown the work undertaken by the author, offering, as he has been accustomed to until now, throughout the work, attention and accuracy in presenting the smallest details regarding the subject under discussion.

The way of creating the appendices, the bibliography presented at the end of each chapter, the sources used, but also the way in which the author presents both the overall situation of Christianity and of the Roman Empire in the first century gives the reader, as well as the specialist, a thorough undertaking with a scientific character worthy of any appreciation. Taking into account the contributions made to the field of research, the logical thread of the cycle of works in the field of published patrology, which also reflects the author's *Weltanschauung* and interest in Christian history and literature, I warmly recommend to readers the book of Father University Lecturer Dr Călin Ioan Dușe, entitled *Roman Empire and Christianity in the First Century*, for reading.

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. Csak első közlésre szánt kéziratokat fogadunk el (amelyek korábban más nyelven sem jelentek meg).

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

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: **studiatr@gmail.com**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tüntessék fel nevüket, a szövegben végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveghez legalább ezerháromszáz betűs (karakteres) *angol nyelvű kivonatot kell csatolni*, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. Amennyiben először közöl lapunkban, a kivonat mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.
- b. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket úgy kell feltüntetni, hogy abból logikusan következtetni lehessen azok rangjára (javasoljuk, hogy a címeket arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb., de a számozás nem fog megjelenni a lapban).
- c. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- d. A magyar főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „ ”. Az öt sornál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb-és baloldali behúzással kiemelve közölni. Az idézeteken belüli idézetek jelölése » « jelekkel történik.
- e. A cikk végén az irodalomjegyzék csak azokat a műveket tartalmazza, amelyekre a szerző az írásában valóban hivatkozott. A bibliográfiában a művek a szerzők vezetéknévének magyar ábécé szerinti betűrendjében követik egymást. Ugyanannak a szerzőnek a nevét valamennyi írása előtt ki kell írni, az egyes művek a publikálásuk éve sorrendjében követik egymást, és az ugyanabban az évben megjelent műveket az ábécé betűivel jelzik (pl. 2008a, 2008b stb.). Az egyes műveket a következőképpen kell jegyezni:

A szerzők vezetékneve áll az első helyen KISKAPITÁLIS betűkkel¹, majd a keresztnéve, amelyet nem magyar szerzők esetén vessző választ el egymástól. Több szerző közös publikációja esetén a szerzők nevét nagyköötőjellel kapcsoljuk² egymáshoz, amit szóköz előz meg és szóköz követ (pl.: TÖRÖK István – KOCSIS Elemér – SZÜCS Ferenc). Ezt követi a mű első közlésének éve zárójelben.

A név és zárójel után kettőspont áll, majd a mű címe és esetleges alcíme dőlt betűszedéssel, amit pont követ. Jön a kiadás helye, ettől vesszővel elválasztva a kiadó neve. A hivatkozást ponttal zárjuk. Általános mintaként szolgál a következő példa, ahol az írásjelek és egyes szavak szerkesztése pontosan tükrözi a leírtakat: CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*, Kiadás Helye, Kiadó Neve.

- Önálló kötet esetén CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*. Kiadás Helye, Kiadó Neve. Oldalszámok. pl.: BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag.
- Önálló kötet esetén, ha reprint kiadvány, akkor a fenti módon tüntetjük fel az eredeti kiadás adatait, és zárójelben a reprint: formula bevezetésével az új kiadás adatait kiemelés nélkül pl.: HALASY-NAGY József (1944): *A Filozófia*, Budapest, Pantheon (reprint: Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991.)
- Önálló kötet esetén, ha nem első kiadás, a használt kiadás számát a megjelenés éve előtt kisebb, megemelt arab számmal kell jelezni. Az első kiadás évszámát nem kell feltüntetni pl.: NAGY Barna (²1999): *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- Önálló kötet esetén, ha az fordítás, a szerző után a megjelenés évét, és lehetőleg azt is feltüntetjük az előzőek szerint, hogy hányadik kiadás, a cím után zárójelben az eredeti címet, majd a fordító nevét és az új kiadás adatait tüntetjük fel, pl.: SOGGIN, J. Alberto (⁴1987): *Bevezetés az Ószövetségbe* (Eredeti címe: *Introduzione all'Antico Testamento*). Fordította: Hoffmann Béla – Víg István, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999.
- Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén nem az idézett közlemény, hanem a folyóirat címét írjuk dőlt betűkkel, amelyet az „In” szóval vezetünk fel, és közöljük a folyóirat fontosabb adatait (évfolyam, kötet), valamint az idézett közlemény teljes terjedelmének pontos oldalszámát. Pl.: MOLNÁR János (2008): *A Tízparancsolat*, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. 1–2.
- Tanulmánykötetben szereplő írás esetén, vagy közös kötetben megjelent fejezet esetén a folyóiratban megjelent közleményhez hasonlóan jegyezzük, ezúttal a szerkesztő/k feltüntetésével. A szerzők vezetéknevét kiskapitálissal írjuk, a szerkesztőket viszont nem. pl.: PÜSÖK

¹ Formátum – Betűtípus – KISKAPITÁLIS, tehát NEM csupa nagybetű!

² Alkalmazás módja: Ctrl + a Míniusz jel a billentyűkészlet számai között, illetve Beszúrás – Szimbólumok – Különleges karakterek – Gondolatjel.

- Sarolta (2019): Interplay of Tradition and Innovation in the Transylvanian Reformed Church after 1989, In: Lukács Olga – Nagy Alpár – Péter István (szerk.): *From Movement to Inheritance – Hidden Assets from the Treasury of Hungarian Reformation*, (Refo500 Academic Studies, Volume 59, Edited by Herman J. Selderhuis). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 185–192.
- Lexikonban szereplő szócikk esetén: PÉTER Katalin (1999): *Francisc David (szócikk)*, In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. New York – London, Oxford University Press, I., 148.
 - Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén az idézett dokumentum azonosításához szükséges adatokat az illető lelőhely (levéltár és irattár) saját hivatkozási módja szerint kell feltüntetni. Egy levéltári hivatkozásnak mindenképp tartalmaznia kell a hivatkozott irat szerzőjét, címét vagy legalább rövid leírását (pl. XY jelentése), a levéltár nevét, a levéltári fond számát, azon belül a tétel és a doboz vagy köteg számát, illetve a kötegen belüli oldalszámot. Pl.: NAGY Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.
 - Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén a kiadványra vonatkozó előzőekben megadott összes elérhető adatot követően fel kell tüntetni a honlap adatait és az utolsó letöltés időpontját: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944, http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korraiz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés dátuma: 2009. július 31.).

Az esetleges hiányzó, az adott publikációban fel nem tüntetett bibliográfiai adatot a megfelelő helyen [szögletes] zárójelben kell jelölni teljes kiírással vagy rövidítve, pl. [hely nélkül/ h.n.], [kiadó nélkül/ k.n.], [évszám nélkül/ é.n.].

f. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:

10 pont betűméret, normál sortávolság, sorkizárt. Minden lábjegyzetet egy mondatvégi írásjel zár le.

A *lábjegyzet-szám* és az utána következő szöveg közé egy nem törhető szóköz kerül.³

³ Alkalmazás módja: Shift + Ctrl + szóköz, vagy: Beszúrás – Szimbólumok – Különleges Karakterek – Nonbreaking Space

Az első hivatkozás alkalmával közöljük az irodalomjegyzékben szereplő teljes adatot, végül az idézet, hivatkozás pontos oldalszáma következik. Ha az idézet szövege a forrásmunkának nem egyetlen oldalán olvasható, akkor az idézet kezdő és záró oldalszámát is meg kell adni, mindig teljesen kiírva, a két oldalszám között szóközők nélkül nagykötőjel áll. (pl. 237–238.)

A második és következő hivatkozás alkalmával elég vesszővel elválasztva jegyezni a szerző vezetéknévét kiskapitálissal, zárójelben az első közlés évét, majd az oldalszámot.

Egymást követő lábjegyzetekben ugyanannak a szerzőnek ugyanazon munkája esetében megengedett az i.m. (idézett mű) rövidítés és oldalszám, amennyiben az oldalszám is azonos, egyszerűen uo. (ugyanott) jegyezhető.

g. A bibliai idézetek helyét nem lábjegyzetben, hanem a főszövegben, egyszerű zárójelben kell jelölni. A bibliai könyveket a protestáns új fordítású Biblia függelékében (első kiadás: 1975, legfrissebb kiadás: 2014) felsoroltak szerint rövidítjük.

A számozott bibliai könyvek esetében az arab könyvszám és a rövidítés között nincs szóköz, a bibliai könyv nevének rövidítése után nem áll pont (2Móz). A fejezet- és versszámok arab számok, a kettő között szóköz nélkül vessző áll, a versszám mögött nincsen pont (Ézs 1,9). Több, nem ugyanabból a fejezetből származó igehelyet pontosvessző és mögötte szóköz választ el (Lk 3,12; 12,11). Egy fejezeten belül több vers számát szóköz nélküli pont választja el, a fejezetszámot ekkor csak egyszer írjuk ki (Lk 2,2.4.11; ApCsel 2,3.8). Hosszabb szakaszok kezdő és záró versszáma között nagykötőjel áll, sem a nagykötőjel előtt, sem mögötte nem áll szóköz (Róma 8,1–12; Jel 2,2–14).

h. A közölni kívánt cikkek legkevesebb 10, legtöbb 20 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

i. Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (javasolt érték 600 dpi, de legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

j. Ha a szövegben táblázatot vagy ábrát szeretnének közölni, ezeket szerkeszthető formában, külön is szíveskedjenek csatolni. A táblázatokhoz és / vagy ábrákhoz leírást kell csatolni a következő minták szerint:

1. táblázat: *A táblázat adataira vonatkozó rövid elnevezés.*

1. ábra: *Az ábra megnevezése.*

k. 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 könyv borítóképét.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket az egyetemünk kiadványaira vonatkozó belső szabályozás értelmében előbb megvizsgáljuk plágiumteszten, és a megfelelő kéziratokat 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 pertaining to the fields of theology, religious education or pastoral care. We only accept manuscripts for first publication (not previously published in any other language).

The financial status of the journal does not allow for payments to the authors for their contributions, but every contributor receives a free copy of the issue in which his/her article was published. *Studia* is issued twice a year, namely in June and in December. There is no fixed deadline for the submission of the articles, but please be advised that every contribution sent to the board before February 1 will be published in the first issue, and articles sent until September 1 will appear in the second one.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: **studiatrt@gmail.com**. We kindly request our authors not to mention their names in the article. Please do a proofreading of the text sent in for review, and adhere to the following format and content parameters:

- a. The language of the article should be English (United Kingdom). Most common issues of using this language are: -ise v. -ize: Use the ending -ize, -ization, -izing (not -ise, -isation, -ising) as in the so-called Oxford (English Dictionary) spelling. (Note that the use of -ize instead of -ise does not include the spelling of words in British English that end in -yse such as analyse or paralyse, which come from Greek.)
- b. Submitted text should have an at least one thousand three hundred characters English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. The editorial board welcomes a Hungarian translation of the title and the keywords, yet this is discretionary. First-time authors should provide a one-line presentation that includes their profession, occupation, workplace and contact email.
- c. The division of the text should be logical and consequent. Headings should be marked by the author in a way that the editors may differentiate them easily (numbering with Arabic numerals like 1., 1.1 etc. is an option, but will not appear in the journal).
- d. The initials of the main words (except prepositions, articles, and coordinating conjunctions) in (sub)titles used/mentioned in the article as well as in the reference list should be capitalized.

- e. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their heading level can be deduced from the numbering or other type of marking.
- f. The submitted text should only contain citations that have been translated into English. Provide the original reference in the source language in the footnotes. Citations exceeding 5 lines in length should be written in a separate paragraph and indented from left and right. Use typographers' quotes: “ ” for every citation.
- g. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article, which includes only the references you have actually cited in your paper. These should be arranged in alphabetical order according to the main authors' last name. Should you cite several works of the same author, the sorting is done by the year of publication. The year of publication should be mentioned right after the name of the author. If your article references works from the same author published in the same year, please arrange them in alphabetical order with a small letter after the year (for instance: 2008a, 2008b, 2008c etc.)

References should be provided by applying the following guidelines:

Start with the last name of the first author, which should be written in SMALL CAPS¹. Add a comma after the last name, then add the first author's first name followed by the year of publication in parentheses, and a colon.

If an article has multiple authors, the full names of the authors (LAST NAME written in small caps followed by a comma and the First Name in regular formatting having each word capitalised) are separated by an en dash preceded and followed by a blank, i.e.: ANDREWS, Dale – HEITINK, Gerben – JENNINGS, Theodore Wesley (2006): .

The name(s) of the author(s) is followed by the year of publication in parentheses and a colon, then all subsequent elements should be written as it can be seen in the examples below:

Referencing books

- Referencing an individual volume, that has one author:
BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag. 75–79
- Referencing a reprint edition of a volume requires citing the original edition as presented above, followed by the data of the reprint in parentheses:
LAST NAME, First Name (publishing year A): *Title*. Place of publishing A, publisher A (reprint: place of Publishing B, publisher B, 2010). page range.

¹ Please note that writing everything in UPPERCASE is not equivalent to using SMALL CAPS.

Instructions for Authors

- Referencing a later edition of a volume requires noting the number of the edition in superscript formatting right before the year of publishing. There is no need for mentioning the publishing year of the first edition. I.e.:
LAST NAME, First Name (^{number if edition} year of publication): *Title*. Place of publishing, publisher. Page numbers.
- Referencing a translation of an individual volume requires indicating the following citation data of the original work in parentheses: original title and the number of the edition (if applicable)
LAST NAME, First Name (^{number if edition} year of publication): *Title* (Original Title: Title in the Original Language). Transl. by: name of translator. Place of publishing, publisher, year of publication of the translation. Page range.

Referencing a journal or conference proceedings

- Upon citing a journal article, the title of the article is not italicised. This is followed by the “In” preposition, then a colon, and the name of the journal formatted in italics, which in turn is followed by the most important citation data pertaining to the journal (volume, issue) as well as the exact page range of the article cited:
LAST NAME, First Name (year of publishing): Title of Article. In: *Journal Name*. Volume number, issue number. Page range.
- Upon citing conference proceedings, the pattern is similar to that of citing scientific journals, but in this case the editors of the volume have to be noted. The last name of the author is written in small caps, whereas the last name of the editors has regular formatting.
LAST NAME A, First Name A (year of publication): Title of Proceeding. In: Last Name B, First Name B –Last Name C, First Name C (eds.): *Name of Conference Proceedings*. Place of publishing, publisher. Page range.
- Upon citing an entry from an encyclopaedia, dictionary, lexicon, or concordance:
LASTNAME A, Firstname A (year of publication): *The Topic* (entry). In: Last Name B, First Name B (ed.): *Name of Encyclopaedia*. Place of Publishing, Publisher, Volume. Page range.

Referencing a primary source from an archive

LAST NAME, First Name: *Specific Item Title*. Name of Archive (ABBREVIATION), Box, Folder, Collection, Folio or page number. Please note that authors shall use the specific referencing system of the particular archive in order to identify the source of their work. The personnel of the specific archives is always the most competent to mark the exact way of referring to the archives.

Referencing an online source

LAST NAME, First Name: Title of the article published online. [http:// correct link to the source](http://correct link to the source) (last accessed: date in DD.Month.YEAR format).

In case of missing citation data, these pieces of information should be substituted by square brackets in their respective places and they should include the category of the missing data. I.e.: [Publisher Missing], [Place of Publishing Missing], [Year Missing]

h. Footnotes

Use 10 pt font size, normal line spacing, justified formatting. Each footnote ends with a full stop.

The number of the footnote and the subsequent text providing the reference are separated by a nonbreaking space, which is a special character that can be inserted via the Insert–Symbol–Special Characters–Nonbreaking Space command, or the Shift + Ctrl + Space bar keyboard shortcut sequence.

When citing a source for the first time in the footnotes, you have to add the complete citation data of that specific reference followed by the exact page number of the cited excerpt. If you reference several parts of a work that has multiple pages, note the first and the last page of the work's range joined by an en dash (i.e.: 237–238.).

When citing a source for the second time, it is enough to note the last name of the author in small caps followed by the year of publication, a comma and the page number, ending in a full stop. (i.e. LASTNAME year of publication, 55.) If your article refers to several works by the same author from the same year, the last name of the author in small caps and the year of publication is followed by a small letter (i.e. 2008a), by a comma, the page number, and ended with a full stop. (i.e.: LASTNAME 2008a, 55.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, you may use the Op. cit.² standing in for repetition of the full title of the work, followed by the page number, ending with a full stop. (i.e.: Op. cit. 22.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, and the very same place in that specific work, you may use Ibid.³ This footnote also ends with a full stop. (i.e.: Ibid.)

i. When citing a passage of scripture, include the abbreviated name of the book, the chapter number, and the verse number in round parentheses in the body of the text, and not in the footnotes. Books that have numbers preceding their name are noted with Arabic numbers, and the numbers are followed directly by the abbreviation of the name of the book without any interceding blank spaces. The abbreviation of the name of the books is not followed by a full stop within the parentheses such as in this example: (2Sam). Arabic chapter and verse numbers are separated by colons without blank spaces, and no full stop at the end of the citation within the parentheses: (Isa 1:9). The correct form of citing

² It is an abbreviation of the Latin phrase *opus citatum*, meaning the work cited.

³ It is an abbreviation of the Latin adverb *ibidem*, meaning in the same place.

several verses from different chapters is by using a semicolon followed by a blank space for separating the chapters: (Luke 3:12; 12:11). Several verses cited from one chapter are delimited by full stops; in this case the chapter number is noted only once: (i.e.: Lk 2:2.4.11; Acts 2:3.8). Texts spanning over several verses are noted by using the starting and the ending verse number connected by an en dash, which is not preceded nor followed by a blank space: (i.e.: Rom 8:1–12; Rev 2:2–14).

- j. Submitted papers should have the length at least 10, at most 20 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font Times New Roman with size of 12 pt and line spacing of 1,5).
- k. If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email.
- l. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (preferably 600 dpi, but at least 150 dpi) JPEG format.
- m. Tables and figures should be attached also separately and provided with a description following these patterns:

Table 1. *The environmental and relational characteristics and institutional network*

Figure 6. *Diagram of local characteristics regarding outsourcing companies*

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.

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 back to the editors in 14 days. If the author misses this deadline and does not send the revised version back, the article will not be published in the upcoming issue, yet it may be published in a future one.

After reviewing the texts in accordance with our university's internal policy on publications, we will first carry out a plagiarism test and identify the appropriate manuscripts, and only thereafter will they be edited and proofread, following which the final version of the text is 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.