



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1 / 2024

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica

69/1

January – June 2024

Issue DOI: [10.24193/subbtref.69.1](https://doi.org/10.24193/subbtref.69.1)

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 RÁCSOK, 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

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

Associate prof. Dr. Attila LÉVAL, 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. Botond-Kund GUDOR, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. János MÁRTON, 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:

Associate prof. Csaba BALOGH, Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca, Romania

Associate prof. Dr. Viktor KÓKAI-NAGY, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary

The staff wishes to thank

Mr. István SZÁSZ-KÖPECZY for the proofreading of this issue

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
69/1

Content / Tartalomjegyzék / Sumar

BIBLICAL STUDIES – BIBLIAI TANULMÁNYOK – STUDII BIBLICE

- HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Jacob, Laban, and the World of the Near Eastern Nomads* *
 Jákób, Lábán és az elő-ázsiai nomádok világa * *Iacob, Laban și lumea nomazilor
 din Orientul Apropiat* 7
- MÁTHÉ FARKAS Zoltán: *Are Metaphors Getting Lost? – The Usefulness of Linguistic-
 Poetic Analysis of Old Testament Poetic Texts for Theological Interpretation* *
 Elkallódó metaforák? – Az ószövetségi költői szövegek nyelvészeti-poétikai
 elemzésének haszna a teológiai interpretáció számára * *Se pierd metaforele? –
 Utilitatea analizei lingvistic-poetice a textelor poetice din Vechiul Testament pentru
 interpretarea teologică* 24
- NAGY József: *What Happens from the Foundation of the World? A Crux Interpretum
 in Revelation 13:8* * *Mi történik a világ alapításától kezdve? A Crux Interpretum a
 Jelenések 13:8-ban* * *Ce se întâmplă de la întemeierea lumii? Un Crux Interpretum
 în Apocalipsa 13:8* 54
- STEINER, Fabienne: *Scripture exegesis as a prerequisite for Emil Brunner's early dialectical
 Christology using the example of Mk 15:33–41* * *Schriftexegese als Voraussetzung
 für Emil Brunners frühe dialektische Christologie anhand des Beispiels Mk
 15,33–41* * *Exegeza Scripturii ca o condiție prealabilă pentru hristologia dialectică
 timpurie a lui Emil Brunner folosind exemplul din Mc 15:33–41* 68

SYSTEMATIC THEOLOGY – RENDSZERES TEOLÓGIA – TEOLOGIE SISTEMATICĂ

HORVÁTH Orsolya: *Escape from the Constraint of Theological Correlation: Martin Heidegger's 1924 Presentation on Luther* * *Menekülés a teológiai összefüggések korlátai elől: Martin Heidegger 1924-es előadása Lutherről* * *Evadarea din constrângerea corelației teologice: Prezentarea lui Martin Heidegger din 1924 despre Luther* 89

LEGENDY Kristóf: *An Escape to Pure Existence* * *Menekülés a tiszta létbe* * *O evadare spre existența pură* 109

HISTORY OF EDUCATION – NEVELÉSTÖRTÉNET – ISTORIA EDUCATIEI

ACKERMANNÉ KELŐ Kamilla Viktória: *Calvinist Women's Fate and Women's Issues in the First Half of the 20th Century. Part I. The Life of Gabriella Victor (1891–1971) and Her Position on Women's Movements* * *Református női sors és nőkérdés a 20. század első felében. I. rész. Victor Gabriella (1891–1971) élete és nőmozgalmakkal kapcsolatos álláspontja* * *Soarta femeilor calviniste și problemele femeilor în prima jumătate a secolului XX. Partea I. Viața Gabriellei Victor (1891–1971) și poziția ei asupra mișcărilor femeilor* 121

CHURCH HISTORY – EGYHÁZTÖRTÉNELEM – ISTORIA BISERICII

BAK Ágnes: *The Cultural Heritage of Transylvanian Calvinists at the Establishment of the Library. The Development of the Book Collection of the Protestant Theological Institute of Cluj* * *Az erdélyi reformátusok kulturális öröksége a könyvtáralapításkor. A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvvállományának kialakulása* * *Patrimoniul cultural al calvinilor transilvăneni la înființarea bibliotecii. Dezvoltarea fondului de carte al Institutului Teologic Protestant din Cluj* 141

BOGNÁRNÉ KOCSIS Judit: *Waldensians: The Unique Way of Life of the Past Centuries* * *Valdensesk: az elmúlt századok egyedülálló életvitele* * *Waldensienii: Modul unic de viață din ultimele secole* 163

KISS Endre: *The „son of Providence” – Some background to the episcopal consecration of Áron Márton in the Transylvanian press of the time* * *A „Gondviselés fia” – Márton Áron püspökké szentelésének néhány előzménye a korabeli erdélyi sajtóban* * *„Fiul Providenței” – Câteva prezențe la consacrarea episcopală a lui Áron Márton în presa transilvăneană a vremii* 176

KÓNYA Annamária: *The Coexistence of Protestant Confessions – Alliances, Unions as an Existential Strategy* * Protestáns konfessziók együttélése – szövetségek, uniók, mint egzisztenciális stratégia * *Coexistența confesiunilor protestante – alianțe, uniuni ca strategii existențiale* 191

KÓNYA Péter: *Stropkov – An Unknown Chapter of the Upper Hungarian Reformation* * Sztropkó – a felső-magyarországi reformáció ismeretlen fejezete * *Stropkov – Un capitol necunoscut al Reformei din Ungaria Superioară* 213

LÁNYI Gábor: *The role of the Rev. Albert Bereczky (1893–1966) in the Anti-German Resistance and in the Rescue of People (1944–45)* * Bereczky Albert (1893–1966) budapesti lelkipásztor szerepe a németellenes ellenállásban és az embermentésben (1944–45) * *Rolul pastorului Albert Bereczky (1893-1966) în Rezistența antigermană și în salvarea de oameni (1944-45)* 225

PASTORAL THEOLOGY – PASZTORÁLTEOLÓGIA – TEOLOGIE PASTORALĂ

BALOGH Gyöngyi: *Mental and Spiritual Accompaniment of Cancer Patients* * Rákos betegek mentális és lelki kísérése * *Însoțirea mentală și spirituală a bolnavilor de cancer* 250

FERENCZI Andrea: *“The Pop Quiz That Does Everything but Write Itself” Pilot Examination of the Suggestive or Acting Potential of the Word* * „A dolgozat, amely épphogy csak meg nem írja önmagát” A szó szuggesztív vagy cselekvő lehetőségeinek pilot vizsgálata * *„Test rapid care face totul, în afară de scris singur” Examinarea pilot a potențialului sugestiv sau de acțiune al cuvântului* 262

JOÓB Máté: *Peculiarities and Difficulties of Processing Church Collaboration* * Az egyházi kollaboráció feldolgozásának sajátosságai és nehézségei * *Particularitățile și dificultățile de prelucrare a colaborării bisericești* 280

SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla: *What Is beyond Conversion? 2. Practical Theological Approaches to Spiritual Formation* * Mi van a megtérésen túl? 2. A lelki formálódás gyakorlati teológiai megközelítései * *Ce este dincolo de conversie? 2. Abordări teologice practice ale formării spirituale* 304

NYITRAI Erika: *Affective Touch in Adult Relationships in the Light of Psychological Research. – Excerpts* – Az affektív érintés a felnőtt párkapcsolatban a pszichológiai kutatások tükrében – Szemelvények – * *Atingerea afectivă în relațiile dintre adulți în lumina cercetării psihologice – Extrase* – 323

JÁRAY Márton – SIBA Balázs: *The Eagle’s Nest Effect in the Pastoral Career* * *A sasfészekhatás a lelkipásztori pályán* * *Efectul cuibului de vultur în cariera pastorală* 351

PRACTICAL THEOLOGY – GYAKORLATI TEOLÓGIA – TEOLOGIE PRACTICĂ

- KOCSEV Miklós: *Congregation Building, but how and According to What Standards/ Values? A Brief Overview of Some Congregation Building Models from the Middle of the 20th Century to the Present Day* * Gyülekezetépítés, de hogyan és milyen (m)értékek mentén? Egyes gyülekezetépítési modellek rövid áttekintése a 20. század közepétől a jelenkorig * *Construirea congregației, dar cum și după ce standarde/valori? O scurtă trecere în revistă a unor modele de construire a congregațiilor de la mijlocul secolului XX până în prezent* 374

BOOK REVIEWS – KÖNYVISMERTETŐK – RECENZII DE CARTE

- LEGÉNDY Kristóf: Han Byung-Chul, *A rítus eltűnése - A jelen topológiája*, Typotex Kiadó, 2023, 120 oldal, ISBN: 9789634932376 391

- BALOGH Gyöngyi: Fehér Pálma Virág – Kövesdi Andrea – Szemerey Márton (szerk.): *Testképek a társadalomban*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, 2023, 346 oldal 394

- ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK 401

- INSTRUCTIONS FOR AUTHORS 407

*HODOSSY-TAKÁCS Előd*¹:

Jákób, Lábán és az elő-ázsiai nomádok világa²

Abstract. Jacob, Laban, and the World of the Near Eastern Nomads

The following study looks at a well-known story from the Book of Genesis. Jacob is a central figure in the narratives describing the traditions of early Israel. The relevant text (Gen 29–31) tells the progenitor's enrichment and growth from a solitary figure into an extensive clan. Our paper draws on the conceptual framework of the social dynamics of ancient Near Eastern nomadism to analyse some of the narrative's features.

Keywords: nomadism, patriarchal traditions, Jacob, the Book of Genesis, archaeology of the nomads

¹ Egyetemi tanár (PhD, habil.), Debreceni Református Hittudományi Egyetem; e-mail: htelod@gmail.com.

² Jelen tanulmány megszületését a DRHE kutatásfinanszírozási támogatása tette lehetővé. Az intézményi támogatásnak köszönhetően 2023 januárjában Jeruzsálemben a Kenyon Intézetben (CBRL Kenyon Institute, Jerusalem), valamint a Studium Biblicum Franciscanum könyvtárában (Via Dolorosa, Jerusalem) folytathattam kutatásokat. A támogatásért ezúton is köszönetet mondok.



Bevezetés

Jákób története fordulatos, izgalmas, regénybe illő. A bibliai elbeszélés az ősatya egész életét végigkíséri, születésétől haláláig, sőt: az anyaméhtől kezdve holtteste sírba helyezéséig.³ Ábrahám unokája, a pátriárkák harmadik nemzedékének központi alakja ő; ábrázolása szerint erkölcsileg korántsem kifogástalan, viszont kitartó és összességében Isten áldását megtapasztaló férfi.

Jákób élete leírását a héber Biblia vándorlással kapcsolja össze. Apja, Izsák története jelentős részben Gerár⁴ és Beérseba térségében, Palesztina délnyugati részén, illetve a Negev peremterületén játszódik.⁵ Halála Hebrónhoz kapcsolta őt,⁶ vagyis a szöveg Izsák esetében nem számol említésre érdemes mozgással; a beszámoló szerint a dél-palesztinai wadi rendszer mentén élte le egész életét. Jákóbbal más a helyzet. Ő a héber Biblia szerint útra kelt az atyai házból, és először északra, Hárán térségébe települt, majd hosszú idő elteltével isteni parancsnak és józan számításnak engedve visszatért Palesztinába.⁷ Itt Szukkót, majd Sikem, később Bétel térségében, tehát előbb Transzjordániában, majd a ciszjordániai Központi-hegyvidék Jeruzsálemtől északra eső részén telepedett le, innen költözött tovább dél felé, apja lakóhelyére, Hebrón térségébe.⁸ Életét Egyiptomban fejezte be, ahonnan bebalzsamozott holttestét fiai visszavitték Palesztinába, és a családi sírba helyezték.⁹

³ 1Móz 25,22–26; 50,12–13.

⁴ A földrajzi nevek átírásában a protestáns revideált új fordítású Biblia (RÚF2014) szövegét követem. Gerár feltételezhetően Tel Haror, kb. 20 km-re nyugatra Beérsebától. A hely azonosítása nem egyértelmű. OREN, E. D. – MORRISON, M. A. – GILEAD, I. (1986): Land of Gerar Expedition: Preliminary Report for the Seasons of 1982 and 1983, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies*. 24. 57–87.; AHARONI, Y. (1982): *The Archaeology of the Land of Israel*. Philadelphia, Westminster Press. 102. 1Móz 26,1 filiszteus településként hivatkozik Gerárra, ami az 1Móz magyarázatát máig meghatározó anakronizmusok egyike, mivel a filiszteusok Palesztinában csak a Kr. e. 12. században, vagyis a bibliai kronológia szerint az ősatyák kora után több évszázaddal jelentek meg. KILLEBREW, A. E. (2005): *Biblical Peoples and Ethnicity*. Atlanta, SBL. 205., 232.

⁵ 1Móz 26,1.17.23.33.

⁶ 1Móz 35,27.

⁷ 1Móz 31,3–5.

⁸ 1Móz 33,17–18; 35,1; 35,27; 37,1 (pontosabb helymeghatározás nélkül).

⁹ 1Móz 50,1–2.13.

A Jákób történetének szentelt hosszú bibliai leírás centrumában az északi tartózkodás leírása, 1Móz 29–31 áll.¹⁰ Magányosan érkezett anyai nagybátyjának, Lábánnak házához, de rokonok közé. Itt szerzett feleségeket, itt született legtöbb gyermeke, itt gazdagodott meg – röviden: ez idő alatt vált tekintélyes klánvezetővé. Az elbeszélésben az északi tartózkodást követően viszont egyre kevésbé képes ő irányítani az eseményeket, fiainak története fokozatosan egyre hangsúlyosabb lesz, míg végül ő már csak ballag a nyomukban: szó szerint, követve Józsefet Egyiptom földjére.

Úton

Mózes első könyvének pátriárkatörténeteiben gyakran ismétlődnek meghatározó motívumok. A legismertebb az úton lét és a meddség témája, de ezekhez hasonlóan meghatározó elem a feleség-húg motívum is;¹¹ tárgyunk szempontjából az első kettő (vándorlás és gyermektelenség) tartozik szorosan össze. A vándorlást, mint jól ismert, dokumentált, évezredes jelenséget vizsgálhatjuk történeti eszközökkel;¹² a meddség viszont, a feleség-húg elemmel együtt, tisztán irodalmi motívum. Ezekben az egész elbeszélést meghatározó nagy témákban központi kérdés, ami egyúttal jelen írásunk fő kérdése is: mi módon lehetett biztosítani egy instabil klán jövőjét? Ebből a szempontból izgalmas kérdés a feleség elragadásának ismétlődő témája; talán ez a motívum jelzi a történetekben a gyökértelenség leginkább elborzasztó komponensét, a gyengeséget, a kiszolgáltatottságot – teológiai szempontból: az Istenre utaltságot. Az ősatyák, mondja a szöveg, teljes

¹⁰ Az elbeszéléshez keretet szolgáltat az oda-, illetve a visszaút legfontosabb eseményeinek leírása a 28., valamint a 32–33. részekben. Ezek a fejezetek számos különleges vallástörténeti motívumot mutatnak fel, viszont jelen írásunk látószögén ez kívül esik.

¹¹ Vándorlás: 1Móz 12,1; 20,1; 26,1 stb.; meddség: 15,2; 16,2; 17,17; 25,21; 30,1 stb.; feleség-húg motívum: 12,10–20; 20,1–18; 26,7–11. (SPEISER, E. (1963): *The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives*, In: Altmann, A. (szerk.): *Biblical and Other Studies*. Cambridge (MA) – London (England), Harvard University Press. 15–28.)

¹² PORTER, A. (2012): *Mobile Pastoralism and the Formation of Near Eastern Civilizations*. Cambridge, Cambridge University Press; HODOSSY-TAKÁCS, E. (2017): *Clash and Coexistence in Ancient Palestine*, In: Verebics É. P. – Móricz N. – Kőszeghy M. (szerk.): *Ein pralles Leben: Alttestamentliche Studien für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 343–352. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; 56.)

kiszolgáltatottságban éltek, még feleségüket sem tudták biztonságban; őket, akárcsak a testvéreket és a gyermekeket, könnyen el lehetett veszteni Kánaán földjén,¹³ ahol a helyi hatalmasok szemlátomást semmibe vették a hazátlannak tekinthető bevándorló klánokat. Ugyanez a sérülékenységi elem domborodik ki a véres összecsapásba torkolló Sikem környéki letelepedés esetében is (1Móz 34), ahol alapvető kérdéssel szembesülünk: mit tehet meg egy őslakos, prominens család sarja egy újonnan érkezett, bevándorló család lányával?

Jákób utazása, az úton lét mint motívum a történet meghatározó eleme. Esetében még a bibliai igény szerint sem az ábrahámi motivációval, az engedelmességgel kell számolni, hanem hétköznapi indítékokkal. A bibliai tradíció nem egységes ezen a téren, a szöveg szerint kétféle okot gyaníthatunk Jákób útra kelésének hátterében: a vonatkozó szövegek szerint egyrészt a félelem, másrészt a feleségszerzés szándéka hajtotta Lábánhoz.¹⁴ A történetben nem az a váratlan, hogy Izsák az endogám házasság felé terelte a fiát, hanem az eljárás: nem az ábrahámi módszer szerint egy szolgál elküldésével szerzett asszonyt fiának, hanem a fiút egyedül indította el, ráadásul jegyajándéknak való kincsek nélkül. Magány, sérülékenység, instabilitás: a történet alapvető toposzánál vagyunk.

Jákób tehát útra kelt Lábán lakóhelye felé, Beérseba térségéből Hárán felé tartott.¹⁵ Az úti elbeszélés meghatározó története a főhős magányos éjszakájának és álmának,

¹³ A feleségek elvesztése (fentebb) mellett ilyen veszteséget ír le Lót rabságának elbeszélése, 1Móz 14,12; de analóg József története is: aki rátalál, rabszolgaként hurcolja el, 37,28.

¹⁴ 1Móz 27,41–45 hagyományosan a J-nek tulajdonított szöveg; 27,46–28,9 pedig: VON RAD, G. (1972): *Genesis. Commentary* (revised edition). Philadelphia, The Westminster Press. 273–282.

¹⁵ 1Móz 28,10: ezekben a fejezetekben a helynevek megjelölése távolról sem következetes. A megelőző versekben (2–7) Paddan-Arámot (פַּדְדָּן אֲרָמוֹת) nevezi meg a szöveg célállomásként, 27,43 azonban Háránt; 29,1 viszont jóval homályosabban fogalmaz: “Jákób azután útnak indult (וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב יְעֻבָּה רְגֵלֵי), és elment a keleten élő népek földjére (יָרַד מִן־יְעֻבָּה אֶרֶץ כְּנָעַן).” 29,4 szerint a háráni férfiak ismerték Lábánt, ami nem meglepő az Ábrahám-történet nyitánya ismeretében: 11,31–32 és 12,4–5 egyaránt Háránt jelöli meg az ősatyák meghatározó állomásaként, a fentebb hivatkozott helyeken kívül azonban 25,20 is Paddán-Arámot tartja az északon maradt rokonok tartózkodási helyének (lásd még 31,18; 33,18; 35,9,26; Károli a LXX nyomán: „Mezopotámia”). Paddan-Arámos nem pontos helynév-meghatározás – Clines felveti, hogy talán Aram-Naharaimmal lehet azonos, de a vonatkozó szócikkben nem foglal határozottan állást, sőt végső soron megelégszik azzal, hogy jelzi: ez Lábán otthona „Mezopotámiában”. CLINES, D. J. A. (1993): *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield, Sheffield Academic Press. Vol. 1. 382.).

valamint fogadalmának leírása (1Móz 28); ez a szakasz azonban jelen írásunk szempontjából mellékszál, így bővebben most nem foglalkozunk vele. A megérkezés és befogadás pillanata szintén ismerős elem, ez Ábrahám szolgájának és Rebekának az esetét idézi. Az itatóhelyen találkozott Jákób és Ráhel, ahova hamarosan megérkezett Lábán is, majd házába kíserte őt.¹⁶ Hárán városa, az elfogadott azonosítás szerint a Belikh folyó felső folyásánál feküdt.¹⁷ A település Kr. e. második évezredi történetéről kevés információval rendelkezünk, a régészeti anyag szűkös, a városra nagyon kevés utalást ismerünk. Ezek alapján lehetetlen meghatározni, hogy milyen klánok, nomád csoportok éltek ezen a területen. Évszázadokkal később, a Kr. e. első évezredben, az újasszír korban a Hárán felértékelődött,¹⁸ a hatodik században, az újbabiloni kor végén pedig Nabunaid helyreállította Sin kultuszhelyét is a városban. Miért érdekes ez tárgyunk szempontjából? Ahlström felveti, hogy Nabunaid építkezései idején júdai hadifoglyokat is dolgoztathattak Háránban, ami hatással lehetett az Ábrahámhoz és leszármazottaihoz kapcsolódó tradíciók alakulására;¹⁹ ez magyarázhatja Hárán nevének felbukkanását az ősatyákról szóló elbeszélésekben. Érdeemes megjegyezni, hogy a ma általánosnak tekinthető Hárán-

Ahogy arra A. Malamát több mint fél évszázada rámutatott: az arámok területe távolról sem azonos különböző forrásaink szerint, így az is vita tárgya lehet, hogy pontosan hol helyezkedett el arámok által lakott terület? Az egyértelműnek látszik, hogy az arám csoportok Mezopotámia és Szíria határvidékéről terjedtek el egyre nagyobb területen. A kontextus megértése miatt érdemes szem előtt tartani az arám csoportok mobilitását is; annak ellenére, hogy az arám csoportok megjelenésének ideje a bronzkor végére, a vaskor kezdetére tehető. MALAMAT, A. (1952): *The Aramaeans in Aram Naharaim and the Rise of Their States* (in Hebrew, with English title page). Jerusalem, Israel Exploration Society. Lásd C. GORDON 1955-ös recenzióját is: *Journal of Biblical Literature*. 74. 4. 289. MALAMAT, A. (1962): Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions, in: *Journal of the American Oriental Society*. 82. 2. 143–150., 99–101.; MAZAR, B. (1969). The Historical Background of the Book of Genesis, In: *Journal of Near Eastern Studies*. 28. 2. 78.

¹⁶ 1Móz 24,13–25; vö. 1Móz 29,2–13.

¹⁷ LLOYD, S. – BRICE, W. (1951): Harran, In: *Anatolian Studies*. 1. 77–111.

¹⁸ HOLLOWAY, S. W. (1995): Harran: Cultic Geography in the Neo-Assyrian Empire and Its Implications for Sennacherib's "Letter to Hezekiah" in 2 Kings, In: *The Pitcher Is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*. JSOT Supp. 190. Sheffield, Sheffield Academic Press. 276–314.

¹⁹ AHLSTRÖM, G. (1993): *The History of Ancient Palestine*. Minneapolis, Fortress Press. 183.; SAGGS, H. W. F. (1969): Neo-Babylonian Fragments from Harran, In: *Iraq*. 31. 2. 166–169.

azonosítással szemben bő másfélszáz évvel ezelőtt még komoly érveket sorakoztattak fel egyes utazók. 1862-ben Charles T. Beke tett közzé egy témánkhoz lazán kapcsolódó, egyébként ma is rendkívül szórakoztató útleírást. Nevezett úr felesége társaságában érkezett a Közel-Keletre, ő Háránt a Damaszkusztól mintegy húsz kilométerre keletre fekvő, akkori Harran-el-Awamid faluval azonosította. Innen helyi kísérvél elindulva bejárta az ósáta feltételezett útját Sikemig, majd tovább utazott Jeruzsálembe és Jaffába. Érdekes, kicsit naiv, felettébb kalandos és a korszakra rendkívül jellemző túra lehetett ez.²⁰ Történetünk alapján két elemet szükséges rögzíteni:

(1) Jákób nem egy konkrét településre, hanem egy, a mai szíriai–török határvidéken fekvő régióba érkezett, melynek fontos városa volt Hárán;

(2) az itt élő rokonság és a család beérsebai ága lényegében azonos életmódot követett, legalábbis a szerző zökkenőmentesnek ábrázolja a főhős beilleszkedését. Nehéz lenne megmondani, miben tért el egymástól a palesztinai pásztorok és északabbra élő társaik mindennapi életmódja, de a szerző nem is foglalkozik ilyen részletkérdésekkel. Az ő szeme előtt egy pásztor, ahogy látni fogjuk, egy leleményes pásztor portréja lebeg, amikor Jákóbról ír.

A megérkezést követően a történet a családalapítás és a vagyonszerzés kérdései körül forog – rendkívül érdekes elemekkel tarkított elbeszélés ez, külön vizsgálható a szöveg alapján több izgalmas kérdés is: a két lány, Ráhel és Lea szépsége, a jegyajándék fizetésének ókori keleti gyakorlata, az endogámia előtérbe helyezése, a folklorisztikus elemekkel tarkított esküvői-nászéjszakai szertartás, a meddség problémájának kezelésére alkalmazott módszerek, a szexuális stimuláció, valamint a szolgálólányok termékenységének kihasználása is. Ezek azonban nem képezik jelen írásunk tárgyát.

Csalás? Ámítás?

A történet fokozatosan építi fel Jákób helyzetének átalakulását. Az első pillér a feleségszerzés és fiainak születése; ennek végére Jákób közvetlen családjá egy jelentős klán kialakulásának lehetőségét hordozza magában. Ehhez azonban járul egy második elem is, anyagi helyzetének rendezése, ami egy majdani tekintélyes családfő esetében már az ókorban is elengedhetetlen volt. A szöveg szerint az alapvetően pásztorokodással foglalkozó

²⁰ BEKE, C. T. (1862): Notes on an Excursion to Harrān, in Padan-Aram, and Thence over Mount Gilead and the Jordan, to Shechem, In: *The Journal of the Royal Geographical Society of London*. 32. 76–100.

Jákób és nagyobb fiai bekapcsolódtak a földművelésbe háráni tartózkodásuk idején,²¹ de Jákób helyzetében a vagon elsősorban kiterjedt nyájakat jelent: mivel a megkapott áldás értelmében küldetése Palesztinához kapcsolta hosszú távon, státuszjavak mellett csak könnyen mozgatható értékre támaszkodhatott. Ez újabb jele annak, hogy Jákób lassan-lassan más emberré lett, és vándorlása végén életmódja már olyan, mint az apjáé.

A meggazdagodás érdekében a lányokért vállalt szolgálati idő letelte után²² Jákób elkezdte gyűjteni saját nyáját. Ennek alapja a Lábánnal kötött egyezség lehetett. Először a jegyajándékot dolgozta le, ui. külön jövedelemre Jákób nem volt jogosult, a kétszer hét év letelte után viszont igen.²³ Az is a történet teljességéhez tartozik, hogy Jákób eredeti szándéka szerint új megegyezés helyett József születését követően távozni szeretett volna feleségeivel és gyermekeivel, Lábán azonban ezt cirádás körmondatokban utasította el (30,25–30). Egyébként a Lábán–Jákób kapcsolatot, de még inkább a szerző költőiségét végig jellemzi az, ahogy hőseink díszes, udvariaskodó formulákban kommunikálnak egymással, de igazán soha nem derül ki, mit gondolnak és éreznek valójában. Ezért fontos a különválás alkalmával Jákób kifakadása (31,36–42), amikor egyenesen, direkt módon fogalmaz. Ebből a számunkra most érdekes mondat így hangzik: „tízszer is megváltoztattad a béremet” (31,41). Innen érthető, hogy bár létezett egyezség a két férfi között, ahogy ezt 30,31–34 állítja, ám ez semmiképp nem volt stabilnak és legfőképp betartottnak tekinthető. A megállapodás a nyájak színösszetétele, a juhok és a kecskék színe és mintája alapján szabta meg, hogy melyik állat kit illet (30,32–36). Lábán rögtön elfogadta az ajánlatot, ezért valószínű, hogy Jákób ezzel a módszerrel csak egy kisebb nyájat szedhetett össze magának. Ezután kellő távolságot, háromnapi járóföldet hagytak egymás közt (30,36). Az ókori keleti városok környékén fellelhető legelőterületek behatároltak voltak, és mindenképp szükség volt arra, hogy szétszóródva, kisebb egységekben legeltesse. Ez a háromnapi járóföld különös szerepet kapott a későbbiekben, a szakítás elbeszélésekor, amikor Lábánnak nem tűnt fel Jákób távozása (31,22).²⁴

²¹ 1Móz 30,14 Rúbenről jegyzi meg, hogy búzaaratás idején a mezőn van, de már Izsák is sikeres földművesnek számított (1Móz 26,12).

²² 1Móz 29,15–30.

²³ Gyakori félreértés, hogy Jákób Ráheld tizennégy évvel megismerkedésük után vette feleségül. 1Móz 29,27 szerint Ráheld feleségül vehette közvetlenül a Leával töltött lakodalmi hét letelte után (vö. Bír 14,12), de ekkor újabb hét év szolgálatra kellett köteleznie magát.

²⁴ Nem kizárt, hogy az elbeszélés két töredékesen fennmaradt verzióból került összedolgozásra. BENNETT, H. W. (1900): *Genesis*. Edinburgh, T.C. & E.C. Jack. 299.

Jákób különleges eljárást kezdett alkalmazni a meggazdagodás érdekében. Lecsupaszított vesszőket fektetett az itatóvályúkba, és amikor az állatok ezeknél párosodtak, a Jákób számára kedvező színkombinációk születtek. Ezután már csak arra kellett figyelnie, hogy a vesszők a legerősebb hímek párosodásakor legyenek a vályúban. Az eljárás meghozta a kellő eredményt, és szép lassan pátriárkánk szert tett a kívánt gazdagságra. A vályúba tett vesszőknek természetesen semmiféle, tudományosan igazolható hatása nincs a születendő utódok színére nézve. A kutatásban ennek ellenére jelen van egy elterjedt magyarázat, ez valamiféle népi eljárást feltételez.²⁵ Efféle helyi bölcsességek a mezőgazdasági tevékenységet hagyományos eszközökkel folytató közösségekben mindmáig megfigyelhetők (pl. állatok ki- és behajtására leginkább alkalmas napok, gyümölcsoltás idejének meghatározása stb.). Ezt azért tarthatjuk mégis valószínűtlennek, mert az ilyen ismeretek általában a közbölcsesség részét képezik, tehát egy-egy faluban mindenki alkalmazza őket, itt viszont csak Jákób tudta, mit miért csinál. Otthonról hozta ezt a tudást, ez egy kánaáni módszer volt, amit Lábán környezetében senki más nem ismert? Ez nem kizárt, de nem is bizonyítható. Valószínűbb azonban, hogy a szaporodás befolyásolásának és a vesszőknek tényleg nem volt semmi köze egymáshoz. Jákób ekkor már másfél évtizedet töltött ezekkel a nyájakkal, és az intező mindig sokkal jobban ismeri az egyes egyedeket, mint a tulajdonos. Helyi szokás szerint csak akkor kezdődött az itatás, amikor a környékről mindenki az itatóhelyre ért (29,8). Jákóbnak hosszú évei voltak megfigyelni, hogy melyik bak melyik anyaállattal párosodva milyen utód születését eredményezi. Elég volt azt elérnie, hogy itatáskor a kívánt egyedek kerüljenek közel egymáshoz; a vesszőkkel pedig ügyesen elterelte a figyelmet a lényegről. Nem csoda vagy varázslat, hanem kifinomult, tapasztalatokon nyugvó mesterségbeli tudás, és természetesen ugyanennyire Isten áldása is.

Egy ókori nomád

Ezen a ponton nyilvánvalóvá válik, hogy ez a történet nem értelmezhető az ókori nomadizmus struktúráinak, ennek a gazdálkodási formának ismerete nélkül. Amikor nomadizmusról beszélünk, nem valamiféle romantikus életideálról van szó, ahogy a

²⁵ TÓTH K. (1995): Mózes első könyvének magyarázata, In: *Jubileumi Kommentár: A Szentírás magyarázata*. Vol. 1. Budapest, Kálvin Kiadó. 167–168.

nyugati (városi) olvasók szemei előtt a pásztorok idillinek gondolt világa megelevenedik,²⁶ hanem az ember alkalmazkodásáról. A kiskérődzők legeltetésére fókuszáló gazdálkodás földrajzi feltételekhez igazodó létfenntartási forma, melynek alapja a víz: olyan területre van szükség, melyben (1) a csapadék elegendő a legeltetéshez szükséges növényzet ciklikus fenntartásához (100 mm/év),²⁷ valamint (2) megfelelő itatóhelyet találunk, melytől legfeljebb tíz kilométerre távolodhatnak el a pásztorok.²⁸

Az ókori nomád élet kutatásának két meghatározó akadálya van. Az ókort jellemzően írott források és régészeti leletek alapján próbáljuk megérteni, bár e helyett a felosztás helyett sokkal szerencsésebb, ha primer, szekunder, tercier forrásokról beszélünk, függetlenül ezek természetétől (írott, materiális).²⁹ Tárgyunk szempontjából azonban nem a forrás kora, hanem ambivalens volta, illetve hiánya jelenti a problémát. A nomádokra vonatkozó írott szövegekre általában jellemző, hogy külső szemlélők állították össze őket, tehát nem a nomád maga írta magáról, az életéről, hanem egy városlakó írnok rögzítette, ő milyennek látja legeltető felebarátját. Bővebb indoklás nélkül is belátható, az így rajzolt kép torz, akkor is, ha negatív (ez a gyakoribb eset), és akkor is, ha valamifajta pozitív romanticizmus járja át az így született beszámolót.³⁰ A régészeti anyag esetében a helyzet legalább ugyanilyen ambivalens: sokáig még az is kérdés volt, hogy a nomádok hagynak-e hátra értékelhető tárgyi emlékeket szórványos csontmaradványokon kívül? Ma erre a kérdésre már nyugodtan felelhetünk igennel.

²⁶ Kelet, különösen a közel-keleti életmód ábrázolása önmagában rendkívül összetett terület; a romantikus ábrázolásmódok a tizenkilencedik-huszedik században sem voltak érdek nélkül valók. SAID, E. W. (2000): *Orientalizmus*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

²⁷ 100 mm/év az a csapadékküszöb, ami alatt növénytermesztésre nincs lehetőség ebben a régióban. FINKELSTEIN, I. – PEREVOLOTSKY, A. (1990): Processes of Sedentarization and Nomadization in the History of Sinai and the Negev, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 279. 68.

²⁸ HILLEL, D. (2006): *The Natural History of the Bible*. New York, Columbia Univ. Press. 54–86.

²⁹ A primer, szekunder, tercier felosztás a forrás korára tekint: a primer forrás kortárs dokumentum vagy tárgyi lelet, a szekunder jellemzően korábbi szövegek vagy orális tradíciók alapján született irodalmi beszámoló, a tercier forrás pedig ennek átdolgozása további szövegek alapján.

³⁰ Ez utóbbira kiváló bibliai példa a rekábitákról szóló jeremiási szakasz (Jer 35), annak ellenére, hogy ez a rész nem az életmódot magát, hanem az engedelmes magatartást állítja a figyelem középpontjába.

A nomád szálláshelyek régészeti eszközökkel történő kutatása meglehetősen újkeletű. Ebből a szempontból úttörő jelentőségűek voltak Roger Cribb kutatásai, melyeket a múlt század utolsó negyedében a Torosz-/Taurusz-, ill. Zagrosz-hegységek térségében folytatott. Munkája nyomán egyértelműen kijelenthető: értékelhető adatok gyűjthetők a rég elhagyott nomád szálláshelyekről.³¹ Ugyanezt bizonyította Steven A. Rosen, aki prehisztorikus telepek kutatása során szerzett tapasztalatokon keresztül mutatta be, hogy a nomád táborhelyek is azonosíthatók megfelelő régészeti módszerek alkalmazásával.³²

Cribb kutatásaiban az első terület a csontok vizsgálata volt. A vadász elejti és elfogyasztja a vadat; ezzel szemben az állatokból élő, azokat tenyésztő, legeltető nomád szelektálva vág: jellemzően csak fiatal hím vagy idős nőstény állatokat emel ki a nyájból (kivételes esetek persze előfordulnak, végtagsérülés vagy más okból elkerülhetetlen kényszervágás miatt). Így, nem meglepő módon, az adott táborhelyen elfogyasztott állatok csontmaradványainak összetétele a nomádok esetében mindig tudatosságra vall. A csontokon kívül árulkodó és feltárható elemek egy-egy lelőhelyen lehetnek elegyengetett alapok, kemencék, tűzhelyek, összeállt trágya-rétegek, néha falak, kerítések, karámok.³³ Vagyis: a komplex építészeti hiánya nem jelenti a leletek hiányát. A nomádok szálláshelyein a nehezen vagy egyáltalán nem mozdítható, kis értékű és tartós elemek maradnak meg. Ami ezek ellentéte, az szinte biztosan hiányozni fog a régészeti anyagból. Konkrét példákkal illusztrálva, nagy valószínűséggel a tűzhely, a kemence megtalálható lesz, mert ez (*tabun, tannur*) nem mozdítható, viszont gyakorlott kéz könnyen újra használhatóvá tudja tenni, akkor is, ha a csoport távolléte alatt megsérült. Ugyanakkor egy értékes és könnyen szállítható kárpit, szerszám nem fog szerepelni a leletek között. A táborhely felszámolásakor az ilyesmit értelemszerűen a nomádok viszik magukkal.³⁴

³¹ CRIBB, R. (1991): *Nomads in Archaeology*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

³² ROSEN, S. A. (1992): *Nomads in Archaeology: A Response to Finkelstein and Perevolotsky*, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 287. 75–79.

³³ CRIBB (1991), 65.

³⁴ CRIBB (1991), 68–69.

Palesztinai nomád szálláshelyek

Palesztinában a nomádok régészeti nyomainak kutatása a Negev és a Sinai térségére, vagyis Izrael legszárazabb területeire fókuszált; ezek a kutatások a nyolcvanas években váltak intenzívebbé. Ember és sivatag kapcsolatának kutatása ez, melyben a legfontosabb az árnyalt megközelítés: leegyszerűsítő az a kép, mely egymástól elkülöníti, letelepedett és nomád kategóriába sorolja a térség ókori populációját. Dinamikus gazdasági környezetről beszélünk, melyekben éltek növénytermesztési tevékenységüket pásztorkodással kiegészítő csoportok, és ennek ellenkezőjére is volt példa: pásztorok, akik bekapcsolódtak a növénytermesztésbe olyan területeken, ahol ez a lehetőség valamennyire adott volt.³⁵ A nomád életmódhoz kapcsolódó telepek nem nyújtanak látványos anyagot, ugyanakkor a nomádok jelenléte a palesztinai peremterületeken (Negev, Sinai, ill. Transzjordánia edomita és részben móábi területei stb.) hosszú évezredek át tagadhatatlan, és ennek a régészeti nyomai is előttünk vannak: a „sivatagi sárkánynak” nevezett ókori óriáscsapdák,³⁶ közösségi temetkezési helyek (a harmadik évezred elejéről már ismerünk ilyen), elszigetelt kultikus helyek, sziklarajzok.³⁷ A Negevből a Ramat Matred-i épületeket érdemes kiemelni. Ezek egyetlen hosszabb helyiségből és egy kapcsolódó kerített udvarból álltak; ezekhez érdemes még hozzászámítani a szintén a Negevből ismert, ovális, gyűrűszerűen zárt telepeket is.³⁸ Palesztinában tehát fellelhetők a nomád életmód emlékeit őrző telepek; ezek dokumentáltak. A régészeti anyag mellett szociográfiai, éghajlati, etnográfiai, gazdasági és politikai tényezőket kell figyelembe vennünk, ha a nomadizmusra esetlegesen reflektáló szövegekről szeretnénk valóban objektív képet alkotni.

³⁵ A nemzetközi szakirodalomban: *agro-pastoralist*, illetve *dry-farming crop production*, utóbbi kizárólag olyan zónákban, ahol öntözésre nincs lehetőség.

³⁶ Ezekről legújabban: CRASSARD, R. – ABU-AZIZEH, W. – BARGE, O. – BROCHIER, J. E. – CHAHOUD, J. – RÉGAGNON, E. (2022): The Use of Desert Kites as Hunting Mega-Traps: Functional Evidence and Potential Impacts on Socioeconomic and Ecological Spheres, In: *Journal of World Prehistory*. 35. 1–44. A vadászok olyan helyekre, pl. V alakban szűkülő falak közé, terelték a vadat, ahonnan menekülésük lehetetlen volt. Online elérhető: BARGE, O. (2020): *Desert Kites*. https://www.worldhistory.org/Desert_Kites/ (utolsó hozzáférés dátuma: 2024.03.06.).

³⁷ FINKELSTEIN – PEREVOLOTSKY (1990), 69.

³⁸ FINKELSTEIN, I. (1995) *Living on the Fringe: The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 49. (oval courtyard sites, ábrák: 44.).

Termelés, együttműködés, mobilitás

A nomád életmód kutatását, amennyiben a bibliai szövegek jobb megértésére törekszünk, három oldalról érdemes érinteni: párhuzamosan mérlegelendő a termelés-gazdálkodás,³⁹ a mobilitás, valamint ezekkel szorosan összefüggően a kényszer kérdése. Itt jegyezzük meg, közbevetésképp, hogy a héber Biblia nomadizmusához kapcsolódó szövegeinek értelmezésében megjelent egyfajta nomád teológia feltárásának a kísérlete is,⁴⁰ ez viszont nem a szöveg megértését segítő megközelítés, hanem sokkal inkább a tovább gondolásra szól. Részletesebben azért nem foglalkozunk ezzel a megközelítéssel, mert szem előtt kell tartanunk a fentebb már közölt megállapítást: a vonatkozó bibliai szövegek nem nomádoktól származnak, hanem nomádokról szólnak; nem azt tükrözik, milyenek voltak ők, hanem azt, milyennek látta őket a városi írnok. A nomád teológia gyenge pontja épp a választott névadó kifejezés: ez az elmélet az úton létről szól, és a bibliai elbeszéléseket a világirodalom rokon témát feldolgozó nagy műveivel kapcsolja össze.⁴¹ Vagyis: a nomád teológia mint megközelítés a nomadizmus egyetlen elemére, a mobilitásra fókuszál. A nomadizmus azonban ennél sokkal komplexebb. A nomád életmód egyes elemeit lehetséges képként értelmezni (Istenre utaltság, erőteljes kötődés a nyájához stb.); ezekből minden további nélkül vonhatunk le teológiai következtetéseket is. Néhány, a mobilitásban gyökerező bibliai héber kifejezés ehhez jó alapot teremt, melyek metaforaként élnek tovább mindmáig. Ilyenek előfordulnak a halált a sátorbontással párhuzamba állító versekben (Ézs 38,12; Jób 4,21, sátor kötelének meglazításával, cövek kihúzásával), de ennek ellenkezőjére is van példa: amikor a gyarapodás érdekében széles helyet kell keresni a sátnak (Ézs 54,2).⁴² Mindez a Biblia költőiségéhez, kifejezésgazdagságához tartozik. Képek sokaságát

³⁹ MATTHEWS, V. H. – BENJAMIN, D. C. (1993): *Social World of Ancient Israel*. Peabody (Mass.), Hendrickson. 53–54.

⁴⁰ VARGA Gy. (2020) *Nomád teológia*. Budapest, Luther Kiadó.

⁴¹ A lista hosszú, talán az Odüsszeiától Jack Kerouac *Úton*-jáig terjed, de a huszadik századi filmipar is jelentős alkotásokat termelt ki: *Az utca vad kölykei* (*Wild Boys of the Road*, 1933), *Szelíd motorosok* (*Easy Rider*, 1969), *Az idő múltása* (*Kings of the Road*, 1976) stb.

⁴² De VAUX, R. (1961). *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. New York, McGraw. 13. A gondolatmenet egyetlen, mai szemmel már meghaladott eleme: de Vaux értelmezésében ezek a kifejezések a nomád életformából maradtak fenn a letelepedés után; ő itt a nomadizmust lényegében a sátorlakó élettel azonosítja. Ma már lényegesen árnyaltabban kezeljük ezt a kérdést.

említhetjük, melyek azért születtek, mert a kimondhatatlant valahogy mégis körül kellett írni; előbb vagy utóbb mind megjárjuk a halál árnyékának völgyét, és valamennyien a porba térünk vissza,⁴³ de ezek a megfogalmazások nem valószínű, hogy egy hajdanvolt életmód emlékét tükrözik vissza.

Termelési oldalról nézve a nomád életformát, a pásztorkodás kérdése okoz sok félreértést, de a pásztorkodó nem feltétlenül nomád, és a nomád nem szükségszerű, hogy pásztoreletmódot kövessen. A hosszú évszázadokon át jól ismert arábiai solubba csoport például minden tekintetben nomád volt, pedig nem voltak nyájaik, állattenyésztésük pedig erőteljes testfelépítésű szamarak tartására korlátozódott. Jellemzően vadásztak, sivatagi vezetőként és kovácsként működtek.⁴⁴ Ez a csoport még a 19-20. századi leírások alapján is gyakran nem szőtt, hanem bőrből készült ruhákat viselt.⁴⁵ Nem pásztorkodtak, viszont mobilitásuk egyértelmű, így jutottak hozzá a nélkülözhetetlen javakhoz. A solubba csoport tagjai és a helyi beduinok folyamatos kapcsolatot tartottak fenn. A nomád létforma mindenképp együttműködést követel meg. A kooperáció jelenthette termények és szolgáltatások cseréjét, egy solubba vadász szózott húst adhatott kézműves úton előállíthatatlan eszközökért cserébe, vagy az általuk tenyésztett szamarakat értékesíthették. Jákób története is ismeri a mobilis klánok és a városok szoros együttműködését: az ősatya, amikor visszatért Palesztinába, Sikem környékén telepedett le, és egy darabig szoros kapcsolatot tartott fenn a városlakókkal (1Móz 34). Ez a viszony a szimbiózis szóval is jellemezhető, a frissen érkezettek rászorultak a városra, és nyilván a sikemieknek is előnyös volt az új csoport jelenléte. A különböző nomádok sajátos képességeik szerint minden időben sokféle szolgáltatást nyújthattak (a zenétől, tánctól a szórakoztatás egyéb formáin át a kézművességen és vízkeresésen át a bábaasszonyi vagy jövendőmondói tevékenységig). Mindez társadalomfüggő, ahogy a kulturális különbözőség és az ebből fakadó konfliktusok kialakulása is az.⁴⁶ A lényeg: nomád és városlakó kölcsönös együttműködése mindkét fél számára előnyös volt. A solubba analógia másik fontos

⁴³ Zsolt 23,4; 1Móz 3,19; Jób 34,15; stb.

⁴⁴ BETTS, A. (1989): The Solubba: Nonpastoral Nomads in Arabia, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 274. 61–69.

⁴⁵ BETTS (1989), 63.

⁴⁶ Jákób sikemi esete (1Móz 34) ebből a szempontból is paradigmátikus. A vonatkozó történet mélyebb elemzésére most nem térünk ki. Bővebben: HODOSSY-TAKÁCS E. (2017), 350–351.

haszna számunkra: egyértelmű, hogy a vadászat, gyűjtögetés, a természet által nyújtott javak elfogyasztása életfenntartó tevékenységként még a 19. században is jelen volt a Közel-Keleten, ui. léteztek olyan kisebb csoportok, melyek megélhetése szó szerint a sivatagtól függött.

Az ősatyátörténetekben talán a mobilitás a legszembetűnőbb életmódbeli elem. Az egész történet Ábrahámval, a neki adott, mozgásba lendülésre felszólító paranccsal kezdődik (1Móz 12,1). Jelen történetünk kerete szintén egy vándorlás, Jákób költözése északra, majd vissza délre. Az nyilvánvaló, hogy 1Móz szövege az ősatyák összefüggésében jellemzően nem szezonális migrációról, hanem néhány egyértelmű átköltözésről beszél, amikor az adott történet kulcsszereplője tovább vándorol. Szezonális migráció is előfordul azonban, ilyenkor a klán egy része állandó lakóhelyén marad, miközben a férfiak egy csoportja a nyájakkal még lelegetethető területre húzódik, hosszabb, de csak az adott év időjárásához igazodó távollétre rendezkedve be. Ez lehetett az oka, hogy a Hebrón vidékén tartózkodó Jákób fiai Sikem, majd Dóthán környékén lelegettek (1Móz 37,12–17). Ezekből a lelegetésre utaló megjegyzésekből egyenesen következik, hogy az ősatyák összefüggésében szinte kizárólag a pásztoreletre asszociál a mai bibliaolvasó. Ennek ellenére fontos emlékeztetni W. F. Albright felvetésére, aki szerint Ábrahám, legalábbis élete második szakaszában, nem pásztorkodott. Albright a középső bronzkor első felébe helyezte Ábrahámot (MB I), és ez az időszak a szamárkaravánok korszaka volt a Közel-Keleten, melyek a megfelelő útvonal kiválasztása esetén megdöbbentő mennyiségű árut mozgattak meg; a kedvező terep esetükben a süppedős homok kerülését, a kemény talajviszonyokat jelenti. A szamarak kisméretű patája a köves utat kitűnően bírja. Gazdaságosak is voltak ezek a karavánok, átlagosan egy hajcsár öt szamárral kellett, hogy boldoguljon útközben. Albright ehhez a tevékenységhez kapcsolta Ábrahámot, szerinte az ősatya Damaszkusz és Egyiptom között mozgott karavánjaival.⁴⁷

⁴⁷ ALBRIGHT, W. F. (1961): Abram the Hebrew: A New Archaeological Interpretation, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 163. 42–48. Az csak további érdekesség, hogy Albright idekapcsolja az apiru problémát is: szerinte az apiru (= „szamara ember”, kereskedő, szamárhajcsár) alapesetben nem bandita, csakhogy néha ezek az emberek nem tudtak megélni legális tevékenységükből (i. m. 54.). A szamarak jelentőségéről lásd: WAY, K. C. (2011): *Donkeys in the Biblical World*. Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns.

Összefoglalásul: a soha viszont nem látásra

A termelés és a mobilitás kérdései gazdasági-politikai kényszer hatására cselekvő nomád csoportokat állítanak elénk. A nomád továbbvonul, ha nem marad elegendő legelő víz a nyáj számára. Útra kel, ha a nyáj túl nagyra nő, távozik, ha a piaci kényszer azt diktálja. Életmódja miatt kulturális összeütközéseknek van kitéve – néha emiatt áll tovább. A nomád klán sérülékeny.

Lábán és Jákób között az utóbbi vagyonosodása értelemszerűen folyamatos konfliktusokat szült. Ez néhány év alatt kezelhetetlen szintet öltött, és húszéves tartózkodás után Jákób a távozás mellett döntött. Magával vitte feleségeit, gyermekeit, nyájait, mindenét, amit szerzett. Két évtizeddel korábban egyedül és ismeretlenül érkezett, most négy asszonnal, tizenegy fiúval és legalább egy lánnyal, valamint jelentős nyájjal rendelkezett. Mindenben megáldotta az Úr (lásd 1Móz 28,2–3). Történetünk utolsó mozzanataként (1Móz 31,44–55) Jákób és Lábán sajátos szövetségi kapcsolatát tárja az olvasó elé az elbeszélés. Minden mozzanat szabályos, emlékoszlopot és kőrakást készítettek, nevet adtak a helynek, és a szerződés tartalmi része is előttünk van: Jákób nem bánhat rosszul családjával (50), valamint se Lábán, se Jákób klánja nem közelíthet a másikhoz ártó szándékkal (52). A tanú, ahogy az szintén általános a keleti szerződéskötések esetében, nem ebből a világból való, és természetesen az áldozati lakoma sem maradhatott el.⁴⁸ Ez a szakasz őrizheti egy fogcsikorgatva megkötött, de mégiscsak létező arám–izraeli békeszerződés emlékét; a héber Biblia szerint ez a kapcsolat a korai királyság idejétől kezdve volt feszült a két népcsoport között.⁴⁹ De ez már egy másik történet.

⁴⁸ HODOSSY-TAKÁCS E. (2011): The Concept of Covenant in the Ancient Near East and in Biblical Theology, In: *Studia Theologica Debrecinensis*. 4. 1. 21–32.

⁴⁹ 2Sám 8.10; 1Kir 11.20.22; 2Kir 7–16; stb. WHYBRAY, R. W. (2007): Genesis, In: Barton, John – Muddiman, John (szerk.): *The Oxford Bible Commentary*. Oxford, Oxford University Press. 48–50.

Felhasznált irodalom:

- AHARONI, Y. (1982): *The Archaeology of the Land of Israel*. Philadelphia, Westminster Press.
- AHLSTRÖM, G. (1993): *The History of Ancient Palestine*. Minneapolis, Fortress Press.
- ALBRIGHT, W. F. (1961): Abram the Hebrew: A New Archaeological Interpretation, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 163. 36–54.
- BARGE, O. (2020): *Desert Kites*. https://www.worldhistory.org/Desert_Kites/ (utolsó hozzáférés dátuma: 2024.03.06.).
- BEKE, C. T. (1862): Notes on an Excursion to Harrān, in Padan-Aram, and Thence over Mount Gilead and the Jordan, to Shechem, In: *The Journal of the Royal Geographical Society of London*. 32. 76–100.
- BENNETT, H. W. (1900): *Genesis*. Edinburgh, T.C. – E.C. Jack.
- BETTS, A. (1989): The Solubba: Nonpastoral Nomads in Arabia, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 274. 61–69.
- CLINES, D. J. A. (1993): *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield, Sheffield Academic Press. Vol. 1.
- CRASSARD, R. – ABU-AZIZEH, W. – BARGE, O. – BROCHIER, J. E.– CHAHOUD, J. – RÉGAGNON, E. (2022): The Use of Desert Kites as Hunting Mega-Traps: Functional Evidence and Potential Impacts on Socioeconomic and Ecological Spheres, In: *Journal of World Prehistory*. 35. 1–44.
- CRIBB, R. (1991): *Nomads in Archaeology*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- DE VAUX, R. (1961): *Ancient Israel. Its Life and Institutions*. New York, McGraw.
- FINKELSTEIN, I. (1995): *Living on the Fringe: The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages*. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- FINKELSTEIN, I. – PEREVOLOTSKY, A. (1990): Processes of Sedentarization and Nomadization in the History of Sinai and the Negev, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 279. 67–88.
- HILLEL, D. (2006): *The Natural History of the Bible*. New York, Columbia Univ. Press.
- HODOSSY-TAKÁCS E. (2011): The Concept of Covenant in the Ancient Near East and in Biblical Theology, In: *Studia Theologica Debrecinensis*. 4. 1. 21–32.
- (2017): Clash and Coexistence in Ancient Palestine, In: Verebics É. P. – Móricz N. – Kőszeghy M. (szerk.): *Ein pralles Leben: Alttestamentliche Studien Für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung*. Leipzig, Evangelische Verlangsanstalt. 343–352. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; 56.).

- HOLLOWAY, S. W. (1995): Harran: Cultic Geography in the Neo-Assyrian Empire and Its Implications for Sennacherib's "Letter to Hezekiah" in 2 Kings, In: *The Pitcher Is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*. JSOT Supp. 190. Sheffield, Sheffield Academic Press. 276–314.
- KILLEBREW, A. E. (2005): *Biblical Peoples and Ethnicity*. Atlanta, SBL.
- LLOYD, S. – BRICE, W. (1951): Harran, In: *Anatolian Studies*. 1. 77–111.
- MALAMAT A. (1952): *The Aramaeans in Aram Nabaraim and the Rise of Their States* (in Hebrew, with English title page). Jerusalem, Israel Exploration Society.
- (1962): Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions, In: *Journal of the American Oriental Society*. 82. 2. 143–150.
- MATTHEWS, V. H. – BENJAMIN, D. C. (1993): *Social World of Ancient Israel*. Peabody (Mass.), Hendrickson.
- MAZAR, B. (1969): The Historical Background of the Book of Genesis, In: *Journal of Near Eastern Studies*. 28. 2. 73–83.
- OREN, E. D. – MORRISON, M. A. – GILEAD, I. (1986): Land of Gerar Expedition: Preliminary Report for the Seasons of 1982 and 1983, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies*. 24. 57–87.
- PORTER, A. (2012): *Mobile Pastoralism and the Formation of Near Eastern Civilizations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROSEN, S. A. (1992): Nomads in Archaeology: A Response to Finkelstein and Perevolotsky, In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 287. 75–85.
- SAGGS, H. W. F. (1969): Neo-Babylonian Fragments from Harran, In: *Iraq*. 31. 2. 166–169.
- SAID, E. W. (2000): *Orientalizmus*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- SPEISER, E. (1963). The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives, In: Altmann, A. (szerk.): *Biblical and Other Studies*. Cambridge (MA) – London (England), Harvard University Press. 15–28.
- TÓTH K. (1995): Mózes első könyvének magyarázata, In: *Jubileumi Kommentár: A Szentírás magyarázata*. Vol. 1. Budapest, Kálvin Kiadó. 139–183.
- VARGA Gy. (2020): *Nomád teológia*. Budapest, Luther Kiadó.
- VON RAD, G. (1972): *Genesis*. Commentary (revised edition). Philadelphia, The Westminster Press.
- WAY, K. C. (2011): *Donkeys in the Biblical World*. Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns.
- WHYBRAY, R. W. (2007): Genesis, In: Barton, John – Muddiman, John (szerk.): *The Oxford Bible Commentary*. Oxford, Oxford University Press. 38–66.

*MÁTHÉ-FARKAS Zoltán*¹:

Elkallódó metaforák? – Az ószövetségi költői szövegek nyelvészeti-poétikai elemzésének haszna a teológiai interpretáció számára

Abstract. Are Metaphors Getting Lost? – The Usefulness of Linguistic-Poetic Analysis of Old Testament Poetic Texts for Theological Interpretation

This paper presents an interdisciplinary experiment. The core of the experiment is to examine the Hebrew poetic text of the Old Testament through a textual analysis of its textuality prior to theological interpretation and to ask why and which linguistic-literary solutions, i.e. poetic procedures, are used in the construction of meaning. On this basis, a research design can be created that asks how linguistic-poetic analysis can help in the exegesis of Old Testament poetic texts (or of any other textual genre). Poetics is about the production of meaning; all of our verbal utterances are made with some kind of poetics or speech strategy in mind – our communications are not formulated randomly. The linguistic analysis proposed here examines not only whether a word or phrase in a particular poetic text of the Hebrew Bible is written correctly or not but also the poetic role of that phrase, word, sentence, and grammatical or other structure in the larger textual unit (i.e. the poem) under study.

¹ Kolozsvár, 1976; PhD (ószövetségi írásmagyarázat – DRHE); MA (magyar és általános nyelvészet – BBTE); ref. lelkész: Székelykövesd; e-mail: szuryke@gmail.com.



Keywords: linguistic-poetic analysis, Walter Brueggemann, Robert Alter, trial metaphor, laboratory translation, metaphor, conceptual metaphor, background metaphor, context, Leningrad Codex, massorettes

Bevezetés

Jelen írásban arról az interdiszciplinaritáskísérletről kívánok szólni, melyet néhány tanulmányomban immár bemutattam, illetve szemléltettem.² A kísérlet mibenléte az, hogy az ószövetségi héber költői szöveget a teológiai interpretáció előtt a maga szövegi mivoltának megfelelő szövegelemzéssel akarja vizsgálni, a nyelvi-irodalmi megoldások, azaz poétikai eljárások miértjére kérdez rá a jelentésalkotás szempontjából.³ Ennek alapján az a kutatási terv állapítható meg, amely arra kérdez, hogy miként tud a nyelvészeti-poétikai elemzés⁴ segíteni az ószövetségi költői (de akár bármely más

² Ld. MÁTHÉ FARKAS Zoltán (2021b): A Jób 19 szövegének vizsgálata, In: *Collegium Doctorum*. 17. 1. 47–76.; uő (2022a): *A permetafora-modell alkalmazása az ószövetségi exegézisben: Jóbi szabadtásmetaforák kontextuális elemzése Walter Brueggemann hermeneutikai megközelítése nyomán*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. (Eredeti változatában 2019-ben megvédett doktori értekezés.); uő (2022b): A sír atyám, a féreg anyám és nővérem. Egy Jób-könyvi metaforasor elemzése, In: *Collegium Doctorum*. 18. 2. 215–243; uő (2023b): *A kontextuális metaforalemezés módszerének egy kísérlete Jób könyvének két szövegrészlete alapján*. Nyelvtudományi magiszteri dolgozat, Babeş–Bolyai Tudományegyetem. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.11249.45929/1> (utolsó megtekintés: 2024. január 8.).

³ Ennek értelmében a héber bibliai szövegek nyelvészeti vizsgálata nemcsak a nyelvhelyességre figyel, hanem elsősorban a poétikára – miért éppen úgy fejezi ki mondanivalóját a szöveg, ahogyan azt látjuk?

⁴ A vizsgálat „nyelvészeti-poétikai”-ként való megnevezéséhez vö. SIMON Gábor (2018): Kognitív és/vagy nyelvészeti poétika, In: Domonkosi Ágnes – Simon Gábor (szerk.): *Nyelv, poétika, kogníció. Elmélet és módszer a poétikai kutatásban. A 2016. május 11-én az Eszterházy Károly Főiskolán megrendezett műhelykonferencia anyaga*. Eger, Líceum Kiadó. 9–40. A kifejezés mintegy pleonazmusnak tekinthető, mögötte az a felismerés áll, hogy a poétika vagy szerzői-költői beszédstratégia elemzése magába foglalja a nyelvészetet is, mert a szöveg nyelvi-nyelvtani megformáltsága értelemszerűen része a jelentésalkotásnak, sőt Langacker szerint a nyelvtan „a világmegértés és -felfogás konceptuális apparátusának lényeges aspektusa” – ld. LANGACKER, Ronald W. (2008): *Cognitive Grammar. A Basic Introduction*. Oxford, Oxford University Press. 4.; vö. „a nyelvtan maga is egyfajta konceptualizációként tekinthető”; így KÖVECSÉS Zoltán – BENCZES Réka (2016): *Kognitív nyelvészet*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

műnemhez tartozó) szövegek exegézisében. Szükségét látom ennek, mert ha a bibliakutatásra, azon belül pedig a szövegkritikára figyelünk, gyakorta látszik az, hogy a szövegek hitelességére vonatkozó vitákban a szerzői szándékot kutatva az irodalmi, poétikai eljárások figyelembevétele nélkül⁵ történnek döntések emendációkról.⁶ Az ószövetségi szövegek kutatását vizsgálva gyakran az esetlenség feltételezésére lehet gyanakodni akkor, amikor szövegátrendezés- vagy emendálásjavaslatok történnek, vagy eklektikus szövegmozaikok jönnek létre. Talán túl sokat akarunk beelátni az ókori bibliai szövegek poétikájába, az azokban megjelenő metaforizációba? Az ószövetségi

https://mersz-hu.web.bcucluj.ro:2443/dokumentum/kognitiv_nyelveszet__1 / (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 20.), §I.1.4. A nyelv. (Jelen írásban a magyarul meg nem jelent szövegek idézésekor az én fordításaim olvashatóak.)

⁵ Erről szól Alternek keserű észrevétele is: „én minden tölem telhetőt megtettem azért, hogy érthetően fogalmazzak az átlagolvasó, vagy legalábbis a türelmes átlagolvasó számára, és azért, hogy ez az írás megszólítsa mindazokat, akik szeretik a költészetet. Sajnos a bibliakutatók ritkán tartoznak ebbe a kategóriába. A bibliai költészet minden részletre kiterjedő tudományos értelmezését kíséreltem meg itt [ti. a könyvben], amelynek során állandóan odafigyeltem a költői forma és a vízió vagy az érték közötti kapcsolatra. Az ilyenfajta vállalkozás azonban számos bibliakutatónak nem sokat mond, mivel a költői forma és a költői teljesítmény elsőrendű fontossága nem kap megfelelő helyet az ő Biblia-percepciójukban.” ALTER, Robert (2011): *A Biblia versművészete* (Eredeti címe: *The Art of Biblical Poetry*). Ford. Máthé-Farkas Zoltán. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2013. 11. Vö. BRUEGGEMANN, Walter (2005): *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás* (Eredeti címe: *Theology of the Old Testament Testimony, Dispute, Advocacy*). Ford. Tunyogi Lehel. Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012. 85. – Jelen tanulmány éppen a szöveg nyelvészeti-poétikai aspektusaira való odafigyelésnek a fontosságát hangsúlyozza. És idézhetjük tovább Altert: „...megjegyzem, hogy némely feltételezett szövegbeli következetlenség vagy rendellenesség tökéletesen érthetővé válik a bibliai poétika egyes általános (és általában figyelmen kívül hagyott) elveinek fényében. E kutatói kérdésekben jártas olvasók észre fogják venni, hogy néhány ponton figyelmesen kell mérlegelni az általam javasolt költői elemzést, még mielőtt a szövegjavítás szükségességére vonatkozó valamely döntés megszületne.” ALTER (2013), 16.

⁶ Szemléltetésként a Jób 29 makrostruktúrájára vonatkozóan említhető itt például de Wilde szövegátrendezése (1–10 + 21.23.22b + 22a + 24.25 + 11–20); WILDE, Arie de (1981): *Das Buch Hiob. Eingeleitet, übersetzt und erläutert*. Leiden, E. J. Brill. 280–281.; további hasonlókhöz ld. LUGT, Pieter van der (1995): *Rhetorical Criticism and the Poetry of the Book of Job*. Leiden, E. J. Brill. 330–331.; vö. Máthé-Farkas (2022a), 198–199. 198/760. jegyzet. A mikrostruktúrát illetően pedig ld. a Jób 29,14 áthajlással való fordításait alább.

héber költészet kutatói⁷ a jelentésalkotás-alakítás számos eljárását mutatják meg írásaikban, mindezek pedig azt igazolják, hogy nem túlzás akár a metaforizációra is jobban odafigyelni – valamiféle mából visszavetített fejlődésséma alapján távolról sem vitatható el a szellemi és esztétikai érzékenység az ókori alkotóktól (Hoffman).⁸

Megfontolandó Kövecses figyelmeztetése, miszerint figyelni kell arra, hogy költemények és a költői nyelvezet vizsgálata ne történjék az alkotótevékenység társadalmi-kulturális-személyes hátterének bármiféle figyelembevétele nélkül, másfelől azonban úgy szükséges a versművek szociális-történelmi nézőpontú tárgyalásának történnie, hogy ne feledkezzünk meg a költemény szövegbelső rendszerszerűségéről (*text-internal systematicity of the poem*) – a kettő egyensúlya a javallott.⁹

A poétika a jelentésalkotást szolgálja: minden nyelvi megnyilatkozásunk valamilyen poétikával-beszédstratégiával történik – közléseinket nem véletlenül fogalmazzuk meg úgy, ahogyan azok megtörténnek.¹⁰ Az itt javasolt nyelvészeti-poétikai vizsgálat nem csupán arra tekint, hogy helyes-e vagy sem valamely szóalak vagy mondat a Héber Biblia valamelyik költői szövegében, hanem arra is, hogy milyen poétikai = beszédstratégiai szerepe van az illető kifejezésnek, szóalagnak, mondatnak, nyelvtani vagy más jellegű struktúrának a vizsgált kisebb vagy nagyobb szövegegységben (tudniillik költői sortagban/félsorban, sorban, szakaszban, énekrészben, énekben, költeményben, bibliai könyvben).¹¹

⁷ ALTER (2013; 2019) mellett ld. például WATSON, Wilfried G. E. (1986): *Classical Hebrew Poetry. A Guide to Its Techniques*. Sheffield, JSOT Press; Luis Alonso Schökel (*A Manual of Hebrew Poetics*, 2000), Jan P. Fokkelman (*Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide*, 2001).

⁸ Ld. HOFFMAN, Yair (1996): *A Blemished Perfection: The Book of Job in Context*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 19k.; vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 213.

⁹ Vö. KÖVECSES Zoltán (?2017): *Where Metaphors Come From. Reconsidering Context in Metaphor*. New York, Oxford University Press. 130. Ld. erről MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 17. 17/42. jegyzet.

¹⁰ Vö. MÁTHÉ-FARKAS Zoltán (2022c): Robert Alter: *The Art of Bible Translation*: Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2019, In: *Collegium Doctorum*. 18. 2. 353; uő (2023b), 21. Ld. még: „...a tartalom minden leírása szükségszerűen egy beszéd megszerkesztéséhez vezet, amely figyelembe veheti a jelentésstruktúrák lét- és megjelenésmódját.” GREIMAS, Algirdas Julien (1966): *Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen* (Eredeti címe: *Semantique structurale. Recherche de méthode*). Übersetzung von Jens Ihwe. Braunschweig, Friedr. Vieweg + Sohn. 1971. 35.

¹¹ A struktúraegységekről ld. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 88–89, valamint esettanulmányban való tárgyalásukról ld. Jób könyve 29. részének vizsgálatát in i. m. 266–364. A héber bibliai költemények struktúraegységeiről ld. részletesen WATSON (1986), 11–15.; KORPEL, Marjo Christina Anette – MOOR, Johannes Cornelis de (1986): *Fundamentals of Ugaritic and*

Brueggemann permetafora-modellje mintegy teológiai-hermeneutikai megalapozást nyújt, amikor a tanúságtétel szövegének referencialitását tárgyalja, és bátorít a szöveg jelentésalkotása módozatainak-eljárásainak vizsgálatára – mert a per során a tanú nem véletlenül beszél úgy, ahogyan azt teszi!¹² – Alter fordításban való eljárása¹³ mint egyik eszközt mutatja meg az általam javasolt vizsgálatnak. A tőle tanult, általam pedig laborfordításnak nevezett eljárás¹⁴ segít megérteni a nyelvben való gondolkodást.¹⁵

Hebrew Poetry, In: Meer, Willem van der – Moor, Johannes Cornelis de (szerk.): *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 1–61.; LUGT (1995), 31–37.

¹² Ld. fennebb a Greimas-idézetet, illetve ld. BRUEGGEMANN (2005), 162., 179., 341.; vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 59., 82., 157. Brueggemann Ricoeur nyomán a tanúság és a szövegek valóságteremtő szerepéről szól, vö. RICOEUR, Paul (1981): A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása. Ford. Bogárdi Szabó István, In: *Hermeneutikai füzetek* 6. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont. 1995. 36. Ld. még uő (1972): A tanúság hermeneutikája. Ford. Bogárdi Szabó István, In: Fabinyi Tibor (szerk.): *Ikonológia és műértelmezés* 3. kötet: *A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATE Press. 1998. 185–208.; uő (1975) *Az élő metafora*. Ford. Földes Györgyi. Budapest, Osiris. 2006. 217. 325–327. A bíróság, amikor elfogadja a tanúságtételt, azt igazsággént ítéli meg, így BRUEGGEMANN (2005), 162–164. Vö. MÁTHÉ-FARKAS Zoltán (2007): Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, Minneapolis – 2005 (CD-ROM edition), In: *Református Szemle*. 100: 1. 229–232.; uő (2021a): Walter Brueggemann permetafora-modellje, néhány kritika fényében, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 66. 1. 32–37. (DOI: 10.24193/subbtref.66.1.02); uő (2022a), 58–85.; uő (2023b), 5–6.

¹³ „Az én változataim gyakran nincsenek tekintettel a nyelvi gördülékenységek szempontjaira, azért, hogy (...) közelebbi fogalmat alkossanak az eredeti szövegnek olyan elemeiről, mint a szó-motívumok, anafora, keretszerkezetek, valamint jelentős mondattani szerkezetek változatos fajtái.” ALTER (2013), 16.

¹⁴ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 178–184.; uő (2023b), 21–23. A laborfordítás célja a bibliai héber forrásszövegben felismerhető nyelvtani-poétikai eljárások átmentése a magyar célszövegre, ami jelenti a morfológiai és mondattani viszonyok tükrözését, a forrásszövegi szeméma megőrzését, az alakzatok pontos visszaadását a célnyelvi változatban. A laborfordítás nyelvtudományos változata például: *Igazságot felöltöztem* = Truth-ACC donned-I; vö. KÖVECSES Zoltán (?2007): *Metaphor in Culture. Universality and Variation*. New York, Cambridge University Press. 37. 59–63.; uő (2017), 60–62.

¹⁵ Ld. például a khiasztikus szerkesztést, a birtokos szerkezettel kifejezett melléknevek által tükrözött gondolkodásmódot, a szórenddel végzett jelentéscsúszást, a névszói mondatok tömörségét stb.; vö. MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 22.

Alábbiakban megfogalmazást nyernek az eddigi kognitív nyelvészeti kutatásaim Héber Bibliára való alkalmazásáról való feltevéseim is.

A tanulmány címe a bibliai héber költői szövegekben megjelenő költői metaforák fordításokban gyakran bekövetkező sorsára utal; minden fordítás egy értelmezés,¹⁶ ennél fogva a fordítások révén születő szövegváltozatok – a felszíni struktúra szintjén mindenképpen – vagy hozzátesznek, vagy elvesznek valamit az eredeti jelentéshez képest.

1. A probléma

Általában kevés szokott megmaradni a bibliai héber költészet megoldásaiból – adja értésünkre Alter, amikor jelzi, hogy a hagyományos fordításokban nem könnyű észrevenni a héber eredeti művészi vonásait.¹⁷ Gondolhatunk itt a khiazmusra, a szórendi, a nyelvtani, illetve mondattani sajátosságokra; leginkább a tartalmi-gondolati aspektus látszik megmaradni, mint az a parallelizmus esetében történik.¹⁸ De az eredeti szöveg mozzanatainak rejtettségéről való megállapítás érvényes marad a szóképekre, így a metaforára vonatkozóan is. A jelen tanulmányban folytatott tárgyalás során három jóni szövegrészlet metaforájára fogunk figyelni, annak kialakult módosulásaira-változataira, éspedig a Jób 17,14-ben, valamint a 19,29b és 29,14a félsorokban találhatóakra.

Először a metafora egy általános és rövid definíciója tűnik szükségesnek: Arisztotelész nyomán a „metafora a szó más jelentésre való áttétele”;¹⁹ ami pedig egy predikatív szerkezet²⁰ révén történik: *A FÉREG ANYÁM*,²¹ ahol a féreg az anyám jelentést nyeri. Ebben a tömondatban az alany a metaforikus tartalom, a névszói állítmány pedig a

¹⁶ Vö. TÓTH Kálmán (1994): *Bibliafordítás. Bibliamagyarázás*. Budapest, Kálvin János Kiadó. 106.

¹⁷ ALTER (2013), 16.

¹⁸ Ld. idevonatkozóan az Alter 2019-ben megjelent könyvében foglaltakat.

¹⁹ ARISZTOTELESZ: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest, Kossuth Könyvkiadó. 1994, 39.

²⁰ A metafora predikatív struktúra, ld. RICOEUR (1975) (például:) 148., 247., 250., 287.

²¹ *A háttérmetafora* annak a tömondatnak a megfogalmazása, amely „megvalósítja” a szöveg szintjén olvasható képes beszédet, a felszíni struktúrában felismerhető metafora alapját képezi; jelölése dőlt nagybetűs írásmóddal történik, a fogalmi metaforától való megkülönböztetés végett. Legtöbbször közel áll a kognitív metaforához, olykor átfedés is lehet, viszont utóbbi általánosabb vagy éppen elvontabb szokott lenni. MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 23–24., vö. uő (2015), 36., 49., uő (2022a), 94.

hordozó.²² A fogalmi metafora meghatározása szerint pedig a metafora két fogalmi keret közötti megfelelések rendszere, ahol az elvontabbat (a céltartományt: HALÁL) a konkrétabbal (forrástartományt: CSALÁDTAG) értelmezzük.²³

Jóllehet vannak eltérő meghatározások is, bizvást használható a névszói állítmányos tömondat mintája a metafora felmutatásához, mivel ugyanezt látni a kognitív metaforák esetében is, például: AZ ÉLET EGY UTAZÁS, vagy előbbi példánk nyomán: A HALÁL CSALÁDTAG. A metaforikus tömondat pedig gyakorlatilag olyan jelentést alkot, ami formálja a valóságot – a férget általában nem gondoljuk szülönknek, az élet pedig konkrét értelemben nem egy utazás, de a metafora ekként mutatja őket, ilyképp való elgondolásukra készítet²⁴ – sőt irányítja a gondolkodásunkat.²⁵

A fogalmi metafora vonatkozásában pedig szólnunk lehet annak a személyes konstruktumok mentén való értelmezéséről, amely szerint az ember a maga élettapasztalatai és műveltsége alapján olyan értelmezésrendszert alakít ki magának, amely mintegy

²² Ld. a metaforáról általam írott összefoglalásokat részletesen a következőkben: MÁTHÉ-FARKAS Zoltán (2015): Metafora vagy nem metafora? In: *Református Szemle*. 118. 1. 5–54.; uő (2022a), 92–105.

²³ KÖVECSESE – BENCZES (2016), §vi.1; KÖVECSESE (2017), 2.

²⁴ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 82–83. 82/305. jegyzet. És ld. Kövecsest: „A metaforának ereje van valóságot teremteni a számunkra; az ember kognitív rendszere főként ezen a módon alkotja meg a nem-fizikai realitást, és pedig a szociális, politikai, pszichológiai, emocionális stb. világokat.” – KÖVECSESE (2017), 83.

²⁵ Idevonatkozóan ld. a kognitív metaforaelmélet jegyében írt tanulmányokat. Ld. még Lanet, aki a metafora terápiás alkalmazásáról idézi Watzlawickot: „a tudatosan elfogadhatatlan anyag a képek nyelvén álcázza magát azért, hogy kikerülje a bal agyfélteke cenzúráját” – a metafora képes felfüggeszteni valaki megszokott értelmezésrendszerét, így a metafora irrelevanciája képes az elme ellenállását legyőzni, és új megoldást elfogadtatni vele (Watzlawick, Paul (1978): *The Language of Change: Elements of Therapeutic Communication*. 62k.); LANE, Belden C. (1987): Language, Metaphor and Pastoral Theology, In: *Theology Today*. January. 487–502. <https://doi.org/10.1177/004057368704300403> (utolsó megtekintés dátuma: 2024. január 8.). 494. Vö. MÁTHÉ-FARKAS Zoltán (2009): Kísérlet a prédikációnak nyitott műként való megalkotására, In: *Református Szemle*. 102. 1. 53–54., 61. Az utalt gondolat a kreatív/élő metaforának mintegy határfokáról szól, de a fogalmi metafora esetére nézően is egyetérthetünk azzal, hogy az ráhat az elgondolásainkra.

„térképékként” működik, és segíti az egyént döntéshelyzeteiben.²⁶ A személyes konstruktumok ily módon az egyén kognitív struktúrájának sajátját képezik. Továbbá pedig a fogalmi metafora felé, lehet arról szólni, hogy az egyes metaforikus forrástartományok tulajdonképpen a szerzőjük vagy elfogadójuk kognitív struktúrája által megvalósított valamilyen értelmű problémamegoldást képezik.²⁷ Ilyen értelemben tekinthetünk a Jób 17,14 metaforáira, ahol A HALÁL CSALÁDTAG fogalmi metafora jelenti a probléma „megoldását” – tudniillik Jób a maga helyzetében így értelmezi az elmúlást.²⁸ A Jób 19,29b esetében A HARAG KARDBÜNTETÉS a megfizetés fogalmi metaforáját közvetíti – A BŰN BÜNTETÉS –, ami ismét egy életértelmező rendszer sajátja.²⁹

Ebből kiindulva pontosítható a probléma: amennyiben a költői metaforák mögött fogalmi metaforák állnak,³⁰ illetve előbbiek nyomán fogalmi metaforákra következtethetünk,³¹ akkor nem mindegy, hogy a héber eredeti szövegben megjelenő szóképek miként érnek el hozzánk – az eredetitől eltérő költői kép más fogalmi metaforát „hoz működésbe”, ennél fogva a más szövegjelentés más irányba vezeti a gondolkodást.

Lásd például a Jób 19,29ab-t, ami laborfordításban így hangzik: *Féltetek a magatok részéről miatta [a] kardnak, mert [a] harag büntetése [a] kardnak* – azaz A HARAG KARDBÜNTETÉS, vagyis karddal való büntetés. Ettől eltérő megfogalmazásokat találunk (például) a következő változatokban:

²⁶ A személyes konstruktumokról ld. KELLY, George Alexander (1955): *The Psychology of Personal Constructs. Volume One: A Theory of Personality*. New York, Norton. (Reprint: London, Routledge. 1991). 3–11., 34; vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 105–108; ld. még KÖVECSSES (2017), 16.

²⁷ A korábbi élettapasztalatok a későbbiek számára forrástartományként viselkedhetnek – a céltartomány a probléma, a forrástartomány az a koherens ismeretstruktúra, amely érthetővé tesz egy problémát; KÖVECSSES (2007), 109.

²⁸ A Jób 17,14 metaforáinak tárgyalását ld. itt: MÁTHÉ-FARKAS (2022b), illetve uő (2023b), 34., 40., 48–53.

²⁹ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 66. 66/234. jegyzet. 69–70., 83.

³⁰ Vö. KÖVECSSES Zoltán (2002): *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe* (Eredeti címe: *Metaphor. A Practical Introduction*). Ford. Várhelyi Gabriella és Kövecses Zoltán. Budapest, Typotex. 2005. 59–61.

³¹ Ennek kérdéséről ld. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 104k.

das Schwert ist der Zorn über die Missetat (Luther);
az ő haragjában a ti álnokságokért fegyverrel büntet (Vizsolyi Biblia);
mânia va veni preste cei fărădelege (Biblia [ortodoxă]).³²

Ha a fordításkor elvész a kreatív metafora,³³ de a fogalmi metafora háttérmetaforaként³⁴ érvényesül, gondolatiságában tulajdonképpen nem szegényedik a szöveg, viszont a gondolat feldolgozása mintegy klisészerűbb lesz, szemantikai impertinencia (Ricoeur)³⁵ hiányában csökkentebb hatásfokú³⁶ – mert a metaforák éppen az újszerűségük, a szemantikai inkongruenciájuk révén hatnak.³⁷

³² A textus további fordításváltozatainak néhányát ld. in MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 63–64. Hangsúlyozandó, hogy nem a fordítások leértékelését jelenti azok eredeti szövegtől való eltéréseinek jelzése, hanem annak érzékeltetését, hogy mily nehéz pontosan és ugyanakkor olvasmányosan közvetíteni a bibliai szöveget (ezt igazolja az újabb bibliafordításoknak a mindenkori szükségessége is). Mindamelllett a fordítók megoldásai az értelmezéseiket is tükrözik. – Az eltérő fordítások oka a más-más szövegváltozatok használata valamely eklektikus szöveg megállapításához. Jelen kutatás jó?/rossz? döntése a Leningrádi kódex kizárólagos használata – itt ennek a szövegére figyelünk, annak elemzése történik.

³³ Ricoeur ezt élő metaforának is nevezi: (1975), 443. A metaforáról írt tárgyalásomat, a metaforatípusokról írottakat ld. in MÁTHÉ-FARKAS (2015), 43–50. oldalakon, vö. uő (2022a), 92–105.

³⁴ A háttérmetaforáról ld. MÁTHÉ-FARKAS (2015), 36. 49.; uő (2022a), 94. 214–217.; uő (2023b), 23k. Ez a szókép, illetve alakzat, amit én a jelentésalkotás elemezhetősége végett ideiglenesen állapítok meg, Kövecsesnél rejtett metaforaként van megnevezve; uő (2007), 134.

³⁵ RICOEUR (1975), 286k. – A metaforikus állítás révén a szó szerinti síkon ütközés történik, ami arra készteti az embert, hogy egy addig nem létező szemantikai variánst, a lexikai jelentésen túlmutató jelentést körvonalazzon; uo. 250., 281k. – Vö. a metaforikus jelentésalkotásról írottakkal in MÁTHÉ-FARKAS (2015), 17–43.

³⁶ Ahogyan talán Brueggemann fogalmazna: elvész a szöveg sűrűsége/denzitása, vö. BRUEGGEMANN (2005), 85. Erről a kérdésről ld. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 289. 289/112. jegyzetet. Például a *JÉZUS ISTEN BÁRÁNYA* metafora nagyobb hatásfokkal bír (persze az áldozásról való háttérismeretek birtokában), mint ennek a Heidelbergi Káté 1,19, 31, 34-beli magyarázata – valahogy az előbbinek ezt a hatásfokát érzékelhette Keresztelő János hallgatósága a Jordán partján (Jn 1,29). De az irgalmas samaritánusról szóló példázat is hatásosabb annál, mint ha valakit felszólítunk arra, hogy szeresse ellenségét – nem véletlen, hogy Jézus ezzel a példázattal tette „elfogadhatóvá” a nagy parancsolatot a törvénytudó számára. (Lk 10,25–37). Utóbbiról ld. MÁTHÉ-FARKAS (2009), 59. 59/108. jegyzet.

³⁷ Ezt érzékeljük akkor, amikor a sírvermet atyjának, a férget anyjának és nővérének nevezi Jób, amikor az igazságot felöltözi Jób, de Jób is öltözetévé válik a megszemélyesített igazságnak.

Az előbbi példával élve: *A HARAG KARDBÜNTETÉS* helyett Kecskeméthy ezt írja: *a harag kardhozó bűnösség*. Látható, hogy utóbbinál egészen más háttérmetaforák jelennek meg: *A HARAG BŰNÖSSÉG, A BŰNÖSSÉG KARDOT HOZÓ TULAJDONSÁG*. A gondolat viszont ugyanaz, a fogalmi metafora is ugyanaz – *A BŰN BÜNTETÉS* –, de elvész az a hatásos rövidre zárás, amit a költői metafora végez, amikor a haragot azonosítja a karddal való büntetéssel.

Nagyobb gondot jelent az, amikor a fordítás során eltűnik az eredeti szöveg által felidézett fogalmi metafora is – ilyenkor más lesz a szöveg értelme. Tekintsünk a Jób 29,14 szövegére (annak az első félsorára fókuszálva), aminek magyar laborfordítása a következő:

*Igazságot felöltöztem, és [az] felöltözött engem,³⁸
mint palást és süveg az én ítéletem.*

Vessük ezt a fordítást össze más változatokkal:

δικαιοσύνην δὲ ἐνεδεδύκειν, ἡμφιασάμην δὲ κρίμα ἴσα διπλοῖδι
(Septuaginta)

(És igazságosságot vettem fel, és felöltöztem ítéletet mint palástot);

*Gerechtigkeit war mein Kleid, das ich anzog,
mein Recht tun war mir Mantel und Turban (de Wilde);*

Cu dreptatea mă îmbrăcam, și mă înveleam cu judecata ca cu o haină. (Biblia ortodoxă).³⁹

Érzelkelhető, hogy teljesen megváltozik a szöveg jelentése – az idézett fordítások mindenike változóan eltérő metaforizációt mutat, nem is őrzi meg mindenik a szöveg minden metaforáját, a 14b eredeti hasonlata is másként jelenik meg.

A Septuaginta-változatban az áthajlás révén eltűnik a 14aβ önállósága, eltűnnek annak háttérmetaforái is, tudniillik *AZ IGAZSÁG EGY SZEMÉLY* és a *JÓB EGY ÖLTÖZET* metafora. Ennélfogva eltűnik Jóbra vonatkozóan *AZ ÖLTÖZET VÉDELEM*,

³⁸ Mielőtt a metaforákra figyelni, megállapítható, hogy az első félsor egy khiasztikus mondattani miniatúrát képez: tárgy – állítmány – (alany) // (alany) – állítmány – tárgy. Ez a szerkezet önállósítja a 14a-t, kizárja az áthajlást. Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 211–212.

³⁹ A Jób 29,14 fordításváltozataihoz ld. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 200–204.

továbbá a LÉLEK ÁLTALI FELÖLTÖZÉS A LÉLEK ÁLTALI IRÁNYÍTOTTSÁG⁴⁰ fogalmi metafora is. – A héber, illetve a laborfordítás-szöveg felszíni struktúrája szintjén egyrészt az a jelentés érvényesül, hogy Jób (öltözetként) védi az igazságot, a második fogalmi metafora pedig azt adja értésünkre, hogy az igazság úgy irányítja Jóbót, mint a Gedeont felöltöző isteni lélek a Bír 6,34-ben (ez tehát közvetetten, a kanonikus kontextusban érvényesülő jelentés).⁴¹

Az itt bemutatott példák nyomán megállapítható, hogy a bibliafordítások vagy kritikai fordítások esetében a szóképek átalakulásának vagy éppen eltűnésének okait az eklektikus „eredetiszöveg”-változatok hordozzák. Ezek természetesen arra törekednek, hogy minél érthetőbb „eredeti” szöveget mutassanak fel, de a gond ott van, hogy egyrészt szövegmozaikot-szövegmontázst képeznek, másrészt pedig a különböző változatokból átvett elemek mindenike mögött különböző kognitív környezetek és más-más szerzők kognitív struktúrái meghatározta döntések állnak⁴² – például eltérő a Jób könyve szerzőjének (Kr. e. 400), a qumráni Jób-targum készítőjének (Kr. e. 3. sz.), a LXX fordítójának (Kr. e. 3–2. sz.), a masszóra megalkotóinak (a Kr. u. első évezredben) kognitív környezete, és eltérő azoknak egyen-egyenként a kognitív struktúrája.⁴³

⁴⁰ A fogalmi metafora megfogalmazásakor az elvontabb fogalom kerül a konkrétabb fogalom elé; KÖVECSESE – BENCZES (2016), §vi.1. A metaforát tőmondatként értve a céltartomány az alany, a forrástartomány az állítmány; ily módon jelen esetben *A JÓB EGY ÖLTÖZET* metafora tagjainak közös számája (ti. a *védelem*) alapján szabályosan *A VÉDELEM EGY ÖLTÖZET* kellene itt álljon. Viszont itt metaforikus transzparenciát is felismerhetünk, ennél fogva pedig a metaforatagok mindenike lehet cél- vagy forrástartomány kifejezése; vö. KÖVECSESE (2007), 155. A Jób 29,14aβ metaforájának elemzésétől elindulva tekintem jelen esetben az öltözetet céltartománynak, és pedig azért, mert az öltözet jelentőségét kutatjuk. Ugyanez a megfontolás vezetett a második fogalmi metafora megállapításakor is. Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 248., 250k.

⁴¹ Ld. ezt a megállapítást Amászaj (1Krón 12,19) és Zakariás (2Krón 24,20) esetében is, valamint vö. a *Ludlul bēl nēmeqi* idevonatkozó sorával: *The alū (disease demon) has clothed himself with my body as with a garment*. Ld. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 229., 233., 250k; I will Praise the Lord of Wisdom (ford. Robert H. Pfeiffer), In: Pritchard, James Bennett (szerk.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement*. Princeton University Press, Princeton. 1969. 435 (II. tábla hátoldala, 6. sor).

⁴² Ld. Kellyt és Kövecsest a személyes konstruktumokról, illetve a konceptualizálásról fennebb.

⁴³ Vö. Tov (2012), 182. – Mindenik kézirat tükrözi azt, hogy miként hagyományozódott, hogyan volt olvasva és megérteve a szöveg bizonyos helyen és időben – emlékeztet MARTÍN-CONTRERAS; uő (2023): *Remarks on the Plurality of the Masora* [preprint]. https://www.academia.edu/104174700/Remarks_on_the_Plurality_of_the_Masora_pre_print_ (utolsó megtekintés dátuma: 2023.szept.21.). 13.

Az eklektikus fordításban a más változathoz kölcsönvett szövegelem tehát nem a fordítás forrásszövege „alap”-változatának sajátja, nem eredetileg része annak szövegkontextusának, ennél fogva nem az adott/kiválasztott szöveg poétikai-beszédstratégiai megoldásának a sajátja, hanem az eklektikus változat megalkotójáé.⁴⁴ „Az eredeti szöveg(ek) egy határozatlan entitást képez(nek)” – noha minden feltételezett másolói tévedés igényli az eredeti, illetve másodlagos státusz megállapítását, a szövegтанúságok irodalmi tevékenység láncolatának nyomait mutatják (Tov).⁴⁵ Ennél fogva az eklektikus változat eredetisége konkrét szövegelemként mint forrás híján a feltételezés szintjén marad – ebben a helyzetben pedig minden kutatói javaslat nem tud nem szubjektív lenni,⁴⁶ az objektivitás a javaslatok „kanonizáltságától” függ.⁴⁷

Az eddig közölt alapján nyilvánvalóvá válik, hogy lennie kell egy egyetlen alapszövegnek, amelyet az exegézis eleméz, és amelynek majd teológiai interpretációja fog történni. Egyetlen változatra szükséges figyelni. Külön-külön bármelyik szövegváltozatot lehet elemezni és értelmezni, de csak önmagában, szinkrón módon. Mert más szövegváltozatokkal való egybevetés segíthet ugyan a szójelentések megállapításában, de minden változat egy más szövegösszefüggést képez, amely más és más kognitív környezetben stb. keletkezett, ennél fogva pedig, ha ugyanarról is szól, nem ugyanúgy mondja – annak pedig megvan a maga oka, tudniillik mindenik szövegváltozat (amennyiben különböznek egymástól) más beszédstratégiát-poétikát hordoz, ennél fogva más-más jelentést akar alkotni.

Laborfordítással történő szöveg megállapítás esetén pedig egyrészt számba kell vennünk, hogy miként sikerül a metaforák forrásszövegi és célszövegi ekvivalenciáját a lehető legnagyobb mértékben megteremteni.⁴⁸ Az eredeti metaforák félreértésének lehetőségére figyelve a laborfordítás szerepe újra abban pontosítható, hogy segít

⁴⁴ Vö. erről MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 146.; uő (2023b), 19.

⁴⁵ Tov 2012: 166., 167., 364.

⁴⁶ Tov 2012: 363.; vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 146., uő (2023b), 19. 19/53. jegyzet.

⁴⁷ Vö. BRUEGGEMANN (2005), 79.

⁴⁸ Kövecses erre vonatkozó javaslata: a két nyelvre tekintve fontos odafigyelni egyezésére vagy különbségére 1) a két szó nyelvtani alakjának, 2) a szó szerinti jelentéseknek, 3) a figuratív (átvitt értelmű) jelentéseknek, valamint 4) a szó literális és figuratív jelentése mögött álló fogalmi metaforának; ld. uő 2007: 133.; vö. HARSÁNYI Ildikó (2008): Metaforarendszerek fordítása – sajtószövegek elemzése kognitív megközelítésből, In: *Fordítástudomány*. 10. 1. 48.; MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 21–22.

magyarul vagy bármely célnyelven megérteni a forrásszöveg (tudniillik a választott változat, esetünkben a Leningrádi kódex szövegének) jelentésalkotását.

Másrészt pedig számolnunk kell a fordítási megoldások lehetőségeivel, felmérve, hogy ezek közül melyik mennyiben segíti a forrásszöveg jelentésalkotásának átmentését a célszövegbe, ugyanis történhet 1) fordítás ugyanazzal a metaforával, 2) fordítás más metaforával, 3) fordítás nem-metaforikus kifejezéssel, 4) a metafora teljes kihagyása, 5) nem-metaforikus kifejezés metaforaként való fordítása, 6) metafora betoldása olyan helyen, ahol semmi nem szerepelt az adott kifejezés helyett (Toury)⁴⁹.

Miért maradjon meg a metafora? Esetenként – a lehető legtöbb megértőjét keresve a Szentírásnak – mintha érthetőbb lenne a szöveg a régi képes beszéd nélkül... És: a metaforák megőrzése „elitebb” olvasókat igényel? – Megállapítható, hogy nem feltétlenül a megértettségük révén hatnak a metaforák – meg nem értetteként is gondolkodtatnak⁵⁰ (amennyiben a befogadó veszi a fáradságot, hogy gondolkodjék rajtuk...). Jób könyvének keletkezésekor vagy a Leningrádi kódex készültekor valószínűleg nem a mai érzékenységgel tekintettek a metaforára, de némely esetekben vélhetően az agyi reagálásuk ugyanazok lehettek⁵¹ (hiszen a Jób 29,14a esetében a felöltözés motívumához ma is a védelem, illetve a státusz jelentése társul). – A „sima”, közérthető szövegnél fennáll az a veszély, hogy egyfajta önszuggerralás általi megértésmóddhoz vezet: „így van, el kell fogadni – fogadjam el”.⁵² A metafora ezzel szemben „retorikai törbe csalással” győz

⁴⁹ Toury észrevételeit (*Descriptive Translation Studies and Beyond*, 1995. 81–84) Harsányi közli, uő (2008), 43.

⁵⁰ Vö. 35. jegyzetben írottakkal fennebb.

⁵¹ Kövecses szól arról, hogy elvont fogalmak metaforikus megértésekor két neuroncsoport egyszerre aktiválódik az agyban – a fogalmi metafora cél- és forrástartománya különálló idegsejtgyűttek sajátjai az agyban, az őket összekapcsoló leképezés pedig a neurális hálózat révén történik meg. A metaforizálásnak ezzel a fizikai aspektusával magyarázható bizonyos kognitív metaforák egyetemessége, ld. például A SZERETET MELEGSÉG metaforát. KÖVECSES (2007), 23–24., 34. A fogalmi metafora testi vonatkozásairól ld. uo. 17–34.; vö. KÖVECSES – BENCSZES (2016), §vi.2.2.1, vi.2.3. Az agy neuronjai pedig és azok tevékenysége hozza létre azt a fogalmi rendszert, ami az világról való ismereteinknek az agyunk általi elrendezését képezi; vö. KÖVECSES (2017), 32., ld. részletesen uo. 31–48.

⁵² Ld. fennebb a 36. jegyzetben a Jézus Isten Báránya metaforáról, illetve annak magyarázatairól írottakat.

meg⁵³ arról a valóságról, amelyet felmutat. Megállapítható, hogy minden szövegmódosítás értelemmódosuláshoz, ennél fogva az illető változatban meglévő poétika leszegényedéséhez vezet – ha eltűnik az eredeti metafora, akkor elmarad az eredeti szöveg sajátját képező, a jelentésalkotás révén megvalósuló „törbecsalás” beszédstratégiája. Ezért javallott megőrizni a forrásszöveg metaforáit vagy – ami a legfontosabb – a felszíni struktúra szóképei mögött álló fogalmi metaforákat. Ez azért fontos, mert az egyetemes fogalmi metaforák segítenek a prédikációs alkalmazásban.⁵⁴

2. A javasolt módszer

Az alább írottak a szöveg teológiai interpretáció előtti elemzésében kívánnak segíteni. Szükségesnek vélem a szövegimmanens vizsgálatot, mert a szöveg önmagában teremti a teológiát, noha hordozza is azt, a keletkezésekor fennálló kognitív környezet, élethelyzet, a szerzője kognitív struktúrája révén. Mindezek az írás létrejöttékor is meghatározták a szerzői poétikát. Ma nem ugyanabban a korban élünk, nem ugyanolyanok az olvasók kognitív struktúrái, 2000 évnyi keresztyén teológia meghatározza a bibliolvasásunkat – nem lesz ugyanaz az értelem, mint a Jób könyve vagy a Leningrádi kódex keletkezésekor. Az idők folyamán megváltozhat egy mű jelentősége a világban, megváltozhat a szövege olvasásának és a megértésének módja (lásd a kortárs pluralizmus kontextusát) is.⁵⁵

⁵³ A kifejezést Lane megfogalmazása nyomán alkottam – ő arról szól, hogy Dávid belesétál a Nátán által felállított csapdába; LANE (1987), 496. Az irgalmas samaritánusról szóló példázat esetében is ugyanerről van szó; ld. uo. 493. Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2009), 53–54.

⁵⁴ Az alkalmazás problematikájáról ld. MÁTHÉ-FARKAS (2009), 57–59. – A fogalmi metaforák megállapítása az intertextuális párhuzamok számbavételével történhet. Ehhez kapcsolódóan ne feledjük, hogy a fogalmi metaforák egyetemesége megmagyarázza a különböző kultúrákban megjelenő hasonló vagy éppen azonos költői képeket; vö. KÖVECSSES (2007), 38. Ennél fogva számolni lehet azzal is, hogy az extrabiblikus párhuzamokkal rendelkező héber bibliai szóképek mögött nem feltétlenül kölcsönzés áll – szomszédos kultúrák esetében a párhuzamok, hasonló vagy azonos képek magyarázhatók a megközelítőleg hasonló kognitív környezettel, de főként az egyetemesen közös életpaszthalatok (szenvedés, halál, háború, félelem stb.) és testi érzetek vezetnek hasonló vagy azonos szóképek megalkotásához. Természetesen egymással érintkező kultúrák esetében a kölcsönzés lehetősége ugyanúgy fennáll, mint az azonos tapasztalaté.

⁵⁵ Vö. KAPPANYOS András (2012): Utószó, In: James Joyce: *Ulysses*. [1924]. Ford. a Magyar James Joyce Műhely. Budapest, Európa Könyvkiadó. 681.

2.1. A kontextuális metaforaelemzés mozzanatai

Korábban írt tanulmányomban javasolt, majd módosított metaforaelemzés módszere⁵⁶ kerül bemutatásra az alábbiakban. Megjegyzendő, hogy jóllehet ez a módszertan a metaforára fókuszál, értelemszerűen egy vizsgált szöveg bármely elemének esetében érvényesíthető – mert mindenik valamilyen szándékkal kerül(t) leírásra. Ebben a megközelítésben pedig fontos azzal számolnunk, hogy a Szentírás az elfogadott tanúságtételek vagy tanúságtételként értékeltté-értelmezetté vált szövegek gyűjteménye.⁵⁷

Az első két mozzanat (2.1.1. és 2.1.2.) bemutatása részletező, mivel itt az ezekben a vonatkozásokban korábban tárgyaltak kiegészítései találhatók. A módszer további lépéseinek (2.1.3.–2.1.7.) alkalmazásai megtekinthetők az utalt esettanulmányokban. Mindamellett állandó feladat marad további kutatással vizsgálni a Leningrádi kódexet és a masszoréták világát, továbbá a kifejezetten nyelvészeti-poétikai elemzés módszertana is tovább fejleszhető.

*2.1.1. A kiválasztott szöveg vizsgálata a Leningrádi kódexben található és a Biblia Hebraica Stuttgartensia által képviselt textus receptus alapján történik.*⁵⁸

Elsődleges kérdés a nyelvészeti-poétikai vizsgálat szempontjából annak tisztázása, hogy a bibliai szöveg melyik változatát elemezzük. Ugyanis, ha egy poétikára kérdezzük rá, akkor nem lehet több verzióra figyelni. Ez utóbbi megközelítés a diakrón vizsgálat

⁵⁶ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 153., vö. uő (2023a): *Héber nyelvtudomány keleten Kr. u. 1010-ig*. Nyelvtudomány-történeti szakdolgozat, Babeş–Bolyai Tudományegyetem. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.11554.20161/1> (utolsó megtekintés: 2024. január 8.). 19–20.

⁵⁷ A bibliai szöveg szándéka tehát nem a jegyzőkönyvek vagy helyszíni tudósítások beszédstratégiájának sajátjával azonos. A Biblia nem helyszíni közvetítések rögzítését-visszajátzását hordozza, és nem jegyzőkönyv. Nem a valós események leképezése vagy tükre kíván lenni – ami amúgy sem lenne hiteles. Erről szól Eco szemléltetése, amely szerint egy tüzeset televíziós élő közvetítésében [amit pedig valóságghű tájékoztatásnak szoktunk tekinteni] a rendező döntése alakítja a valóság közlését: különböző narratívavonalak közül választhat, és pedig figyelhet a tűz áldozatainak megmentésére, a tűzoltók bátorságára, a tűz terjedésére és visszafojtására, vagy éppen a bábéskodók magatartása érdekelheti, más lehetőségekkel együtt. ECO, Umberto (1962): *Nyitott mű*. Ford. Dobolán Katalin. Budapest, Európa Könyvkiadó. 1998. 241; vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 73–76.

⁵⁸ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 145–152., 155–157; uő (2023b), 18–20.

sajátja, amely a (feltételezett) eredeti szövegre kérdez, és annak módosulásait akarja vizsgálni. A diakrón megközelítés segít megérteni, hogy a hagyományozásban miért lett olyan egy szövegváltozat, amilyenné vált – segít megérteni a hagyományozók-szerkesztők-másolók döntéseit/tévedéseit(?), megmutatja egy szöveg vagy kifejezés szövegkontextusbeli jelentéstörténetét, körvonalazza a hagyományozások mozzanatainak láncolatát. De egy adott szövegváltozat szövegelemének jelentését csak a maga szövegi és kognitív környezeti összefüggésében, az őt létrehozó kognitív struktúra vonatkozásában lehet vizsgálni! Szükséges tehát eldönteni, hogy a hagyományozásláncolatnak melyik pontjára és annak az időpontnak-intervallumnak mely szövegi termékére figyelünk.

Mint értekezésemben is jeleztem, a nyelvészeti-poétikai vizsgálat számára kiválasztott alapszöveg az, amelyet a Leningrádi kódexben, illetve a *Biblia Hebraica Stuttgartensi*ban találunk, és pedig a következő indokok miatt:

1) Ez a szövegváltozat a legrégebbi teljes, ugyanakkor legkésőbbi változata⁵⁹ a Héber Biblia szövegének.⁶⁰

2) A Leningrádi kódexben a Héber Biblia Kr. u. 70-től egyedül elfogadottá vált, figyelmesen másolt, stabilizált szövege olvasható. Rögzítettségét megalapozza az is, hogy a Kr. e. 3. századból is származó qumráni és júdeai pusztai kéziratok majdnem identikusak a Leningrádi kódex középkori szövegével.⁶¹ Jelenleg a masszoréták által másolt Biblia a judaizmus központi szövege, a kutatók által leginkább értékelt változat.⁶²

Mindezek után álljanak itt az irodalomtudományos és nyelvészeti érvek:

3) Ha a Leningrádi kódexben található a stabilizált szöveg, miért keresünk más változatokat? A más verziókkal való összevetés során szövegtörténetről és hagyománytörténetről,

⁵⁹ MARTÍN-CONTRERAS (2023), 14. Jóllehet a Sasson-kódex a jelenleg ismert legrégebbi, Tanakhot tartalmazó kézirat, a héber bibliai szövegnek 92%-át tartalmazza; ld. Codex Sassoon: Earliest Most Complete Edition of the Hebrew Bible, In: *ANU. Museum of the Jewish People*. <https://www.anumuseum.org.il/codex-sassoon/> (utolsó megtekintés: 2024. június 4.).

⁶⁰ Ld. ennek tárgyalását in MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 145–152., uő (2023b), 18–20.

⁶¹ Tov (2012), 26–29., 184–187k; KHAN, Geoffrey (2013): Biblical Hebrew: Linguistic Background of Masoretic Text, In: *Encyclopedia Hebrew Language and Linguistics. Volume I: A–F*. Leiden–Boston, Brill. 305.

⁶² Tov megállapítása, majd hozzászözi, hogy a Héber Biblia kiadása az tulajdonképpen *Biblia Masoretica*, mert a masszoréta szöveg nem azonos a Bibliával, hanem annak egyik változata; Tov (2012), 365. Ld. e kérdéstről még a MÁTHÉ-FARKAS (2023a)-ban írottakat.

teológiatörténetről lehet fogalmunk,⁶³ de nem az adott szövegváltozat jelentéséről – azt ő önmagában alkotja meg, a beszédstratégiája, azaz poétikája révén. (És hozzátehetjük: egy művészfilm üzenete sem a werkfilmje alapján érthető meg, hanem a „végső változat” poétikája révén!)⁶⁴ – Továbbá távolról sem arról van szó, hogy nem lehet áttekinteni más verziókra (LXX, targumok stb.) – sőt kell is, a Leningrádi kódexszel való összevetés végett, hogy adott esetben megbizonyosodjunk utóbbi megfelelő voltáról vagy éppen többletéről –, de csak akkor legyen szükséges az emendációra való felhasználása a variánsoknak, ha eme kódex szövegében semmiféle beszédstratégia feltételezésével nem sikerül a szövegkontextusba illeszkedő értelmet körvonalazni.

4) Amennyiben a Leningrádi kódex valamely szövegrészletének van egy körvonalazható poétikája (amelyhez tartozik a szöveg minden nyelvészetileg helytálló mozzanata), ameddig a masszoréták nem tettek megjegyzést valamely szövegrészlethez, addig nem indokolt a Leningrádi kódex anyagának emendálása. Egy, valamilyen szempontok szerint rekonstruált történeti helyzet és kikövetkeztetett kognitív környezet⁶⁵ mennyivel megbízhatóbb, mint *egy konkrétan meglévő szövegváltozat* elemzése alapján körvonalazott poétika, illetve ennek alapján meghozott döntés a szöveg kinézetéről és jelentéséről?

⁶³ Lineáris fejlődéssel kell számolnunk; a gondot az jelenti, hogy mikortól lehet az elkészült mű változatáról beszélni, mint olyanról, amely a szövegkritika alapját képezheti. Tov (2012), 165–166.

⁶⁴ MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 144. – Mindamellet vannak „diakronikus” utalások is – ez a tipológia esete. Ennek a jelenségnek, „eljárásnak” a tárgyalása a kognitív környezet és az intertextualitás vizsgálatához tartozik. Vö. a fogalmi metaforára vonatkozóan KÖVECSES (2017), 55–56.; az intertextualitás kapcsán pedig ld. BRUEGGEMANN (2005), 106–107., 110–113., 120–121., 233. 233/57. jegyzet. 872–873; ld. még MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 89–91., 117–133.

⁶⁵ Ld. a történeti rekonstrukció viszonylagos voltáról, és arra vonatkozóan Boiát a történeti tényeket magyarázó narratíváról, valamint White *emplotmentjéről* in MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 54. 54/186. jegyzet. Vö. BOIA, Lucian (1997): *Történelem és mítosz a román köztudatban*. Ford. András János. Bukarest – Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó. 1999, 6.; valamint AARON, David H. (2001): *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*. Leiden, Brill. 6. (ld. itt az *emplotment* bemutatását a következők alapján: WHITE, Hayden (1973): *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, valamint uő: (1974): *The Historical Text as Literary Artifact*. Brueggemann is beszédeseménynek nevezi a „történelem” tolmácsolását; uő (2005), 909.

Kétségtelenül, a minden vagy a lehető legtöbb változatra való odafigyelés igen gazdagítja az Ószövetség vallásáról való tudásunkat, de egyetlen konkrét (nem visszakövetkeztetett, nem feltételezések alapján körvonalazott, nem eklektikus) szövegemlékünk a *teljes* Héber Bibliáról csak a Leningrádi kódexben található. – A Héber Biblia e kézírata kapcsán a teljesség hangsúlyozása azért fontos, mert a szavak jelentését a kontextusuk irányítja.⁶⁶ A szövegösszefüggéseket illetően nem szabad feledni, hogy a masszorétáknál lényeges szerepe van a kontextusnak – gondolhatunk itt a *szémánokra* (שֵׁמָן),⁶⁷ de általában megállapítható, hogy jegyzeteik kontextuális egybevetések eredményeit is mutatják.

Elmondható, hogy lényegesen fontos az alapszöveg megléte – csak ebben az esetben végezhető a nyelvészeti-poétikainak nevezett elemzés, lehet értelmezni az ily módon körvonalazott jelentéseket, adott esetekben pedig csak eme rögzített szöveg alapján fogalmazhatunk meg rendszeres teológiai megállapításokat és következtetéseket, ennek szövegéről – aminek pedig nagyjából azonosnak kell lennie a gyülekezet által ismert szöveggel – lehet prédikációt írni.

2.1.2. *A masszoréták kognitív környezetének és a Leningrádi kódex szövegének írója élethelyzetének körvonalazásával kapcsolatos kérdések tisztázása*⁶⁸

A javasolt módszernek ez a lépése az, amely a történeti, kulturális, társadalmi helyzet, valamint a kódex keletkezéséről és alkotójáról megszerezhető adatok vizsgálatát jelenti.⁶⁹

⁶⁶ Már Barr is nyilatkozott erről, amikor elutasította a héber szógyökök etimologizálására építkező konkrét jelentés megállapítását, uő (1961), 100–104. Vö. BRUEGGEMANN (2005), 165/15. jegyzet; MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 87/327. jegyzet.

⁶⁷ *Szémán*: emlékeztető jel, azaz a párhuzamos bibliai versek néhány szavas idézetével történő utalása a masszorétában. Ld. KUSTÁR Zoltán (2010): *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában*. Budapest, Kálvin János Kiadó. 326–327 (részletesen uo. 326–332.).

⁶⁸ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 157–160.

⁶⁹ Az itt összefoglaltak Kövecses megállapításaira támaszkodnak – ld. KÖVECSES (2017), 53–59., 100–112.; vö. MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 15–17.

A masszoréták kognitív környezetének és a szerző kognitív struktúrájának vizsgálatához szükséges odafigyelni a *fizikai környezetre* – írott anyag keletkezésekor meghatározza az alkotó-alkotók személyes kontextusát vagy kognitív struktúráját az éppen tapasztalt időjárás, az esetleg háborús környezet vagy éppen a békés korszak, a mű alkotásának földrajzi helyszíne stb. Ebben a vonatkozásban általában a közel-keleti térség viszonyaira kell tekinteni az első évezred második felében, azon túl a Kr. u. 1010-ig terjedő időszakban.

A *szociális környezet* is meghatározza egy szöveg alakulását és azon belül a metaforizációt. A beszélő/szerző társadalmi helyzete, embertársi kapcsolatai befolyásolják a szöveg alakulását, amint ezt teszi a társadalmi csoport, illetve a szubkultúra is, amelynek tagja a szöveg írója. A Leningrádi kódex esetében a masszoréták közösségének megkülönböztető vonásaira szükséges figyelni, ezeken túl pedig az életterük szociális körülményeire, a zsidóság helyzetére az első évezred utolsó századaiban és fordulóján; de mindezeket legkonkrétabban és legbehatóbban Sámuel ben Jákóbra vonatkozóan elengedhetetlen vizsgálni.

A legtágabbnak tekinthető a *kulturális környezet* – ez túlhalad egyénen, társadalmi csoporton, népközösségen is. A kultúra a világnak egy közös megértése (Kövecses).⁷⁰ A Héber Biblia vonatkozásában egy olyan kultúráról lehet szólni, amelyet a „hit nyelvtana” (Brueggemann)⁷¹ határoz meg.⁷²

A *beszélő vagy szerző kognitív struktúrája* vagy *személyes kontextusa* irányítja a közlésre szánt jelentést, aminek közvetítését a szöveg jelentésalkotó műveletei, a beszéd stratégiája, azaz a poétika végzik. A közlő személyisége, addigi személyes élettörténete, műveltsége, érdeklődési területe, meggyőződései, világfelfogása, hite, egészségi állapota befolyásolja a szövegalkotást vagy – a Leningrádi kódex esetében – a szövegmásolásakor jelenlevő szövegértést-szövegértelmezést; ugyanis a masszóra kéziratokként változott, a

⁷⁰ KÖVECSES (2007), 284.

⁷¹ BRUEGGEMANN (2005) 110–113., 120–121., 191.

⁷² „Izrael egy könyv szempontjai szerint határozta meg önmagát!”, a kánon a zsidó közösség életének döntő szerepű *Sitz im Lebenjévé* vált – írja Childs; CHILDS, Brevard Springs (1979): *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, Fortress Press. 78. Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 110/435. jegyzet.

különbségek mögött pedig igencsak valószínűsíthetők a másolók egyéni döntései.⁷³ A Leningrádi kódex készítője, Sámuel ben Jákób esetében pedig további alapos kutatás tárgyát képezi az itt említett vonatkozások vizsgálata.⁷⁴

A metaforahasználat tekintetében – de minden egyes szó választása esetében – számolnunk kell az élő diskurzusok szókincsével. Ez a mindennapok nyelvéhez tartozó szó- és szóképkészlet legközvetlenebbül hat a mű keletkezése idején, a későbbiekben pedig a művet olvasó, azzal foglalkozó szubkultúrában érvényesül.⁷⁵

⁷³ Ld. idevonatkozóan MARTÍN-CONTRERAS (2023)-t, ahol el is hangzik: „két kézirat nem hordozza ugyanazt a masszórát”, i. m. 4.

⁷⁴ Kövecses megállapítása viszont végképp elbátortalaníthat ebben a vonatkozásban. Szerinte a metaforának mind a megalkotásában, mind a megértésében fontos szerepet játszik a kontextus – adott metafora esetében szükséges tudni a konceptualizáló mentális állapotát is. Vö. KÖVECSES (2017), 15. Kiegészíthető ez a következőkkel: „Akár szó szerinti, akár figuratív nyelvezetről van szó, értelmezett valóságközlés történik.” Továbbá: „Egy kifejezés jelentése nem annak szavaiban áll, hanem a minden elérhető forrást felhasználó mentális konstrukcióból származik – írja Langacker. Hasonlót fogalmaz meg Noordman is: valamely szöveg megértésekor a szöveg tartalmának egy *mentális reprezentációját* alakítjuk ki, amely az értelmezés gyümölcse, és amely nemcsak a szöveg explicit jelentését hordozza, hanem azt a kontextuális információt és világismeretet is, amit az olvasó működésbe hoz („aktívál”) a megértésben.”; ld. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 116., vö. LANGACKER, Ronald W. (2003): Context, Cognition, and Semantics: A Unified Dynamic Approach, In: van Wolde, Ellen (szerk.): *Job 28. Cognition in Context*. Leiden – Boston, Brill. 180.; vö. NOORDMAN, Leo (2003): Some Reflections on the Relation between Cognitive Linguistics and Exegesis, In: van Wolde, Ellen (szerk.): *Job 28. Cognition in Context*. Leiden – Boston, Brill. 331–332. Belátható, hogy tulajdonképpen reménytelen vállalkozás ilyen egzakt ismeretekre szert tenni a szerző/másoló, ti. a konceptualizáló mentális állapotáról ezeralahány, illetve körülbelül 2400 év távolságából – ez még élő beszéd esetében is kérdéses... („Beleértett) szerző” alatt értsük az időtengely több pontján létrejött szövegek-kiegészítések-szerkesztések-változatok alkotóit; ld. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 143., uő (2023b), 20.) Ugyanakkor azt sem szabad felednünk, hogy az összegyűjtött adatok alapján megfogalmazott feltételezések nem lehetnek perdöntőbbek egy, a szöveg által tükrözött poétika révén megvalósuló jelentéssel szemben!

⁷⁵ Például a *messiás* (מָשִׁיחַ/Χριστός) (vö. 1Sám 2,10; Zsolt 2,2; Dán 9,25k; Mt 2,4; 11,2; 16,16) kifejezése és kialakult teológiai értelme közérthető volt a bibliai korban a teljes zsidóság számára, ugyanúgy az európai kultúrában is a keresztyénség általános elfogadottsága idején, azonban ma már vélhetően a zsidóságon és a keresztyén közösségeken kívül kevesen ismerik a kifejezés teológiai jelentését.

Szem előtt tartandó az is, hogy szövegkritikát igénylő helyzetekben szükséges a masszoréták nyelvészeti ismereteinek diakronikus vizsgálata, azaz annak megtekintése, hogy milyen grammatikai tudással lehetett rendelkezni a tibériásiak munkásságának 1010-ig terjedő intervallumában.⁷⁶ Ez a betekintés pedig elmélyítést igényel mindenik konkrétan vizsgált kézirat készítőjének-készítőinek vonatkozásában.

2.1.3. *A vizsgált szövegrészt tartalmazó bibliai könyv átfogó, illetve egységeinek hierarchiája szerinti strukturális és műfaji vizsgálata*, el egészen részletet tartalmazó alegységig (könyv → alegység → fejezet: például Jób könyve → Jób könyvének költői része → a Jób 29–31. részek egysége → a 29. rész).⁷⁷

2.1.4. *A szövegrészletet közvetlenül tartalmazó egység nyelvészeti és poétikai vizsgálat révén történő megállapítása, laborfordítás készítése révén* (például a Jób 17., a 19., a 29. része szövegének).⁷⁸

2.1.5. *A szövegrészletet tartalmazó nagyobb egység* (például a Jób 29) *strukturáviszonyainak tárgyalása*, éspedig a) a nyelvtan, b) az egység szövege, c) az egység műfaji vonásai, d) a tartalmi-makrostrukturális viszonyok tekintetében.⁷⁹

2.1.6. *A szövegrészletet tartalmazó, közvetlen kontextust képező egység* (így a Jób 17,14; a 19,29, a 29,14) *nyelvi viszonyainak és strukturájának tárgyalása*.⁸⁰

2.1.7. *A szövegrészlet metaforáinak* (például a 29,14a metaforáinak) *elemzése*

a) a metaforikus mondatokban megjelenő metaforák vagy rejtetten meglévő háttérmetaforák felmutatása,

b) az intertextuális vizsgálat (például a Jób könyve, a Héber Biblia, az ókori közéleti irodalom kontextuskereteiben),⁸¹

c) a szemantikai vizsgálat révén.⁸²

⁷⁶ Ld. erről MÁTHÉ-FARKAS (2023a).

⁷⁷ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 160–178.

⁷⁸ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2021b), 70–72.; uő (2022a), 184–186.; uő (2022b), 217–219.; uő (2023b), 28–29., 53–55.

⁷⁹ Ld. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 194–199.. Vö. uő (2021b), 72–73.; uő (2022b), 219–222.; uő (2023b), 30–34., 55–62.

⁸⁰ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 199–212.; uő (2022b), 222–223.; uő (2023b), 34–38., 62–70.

⁸¹ Vö. KÖVECSES (2017), 54–56.

⁸² Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 152–153.; uő (2023a), 19–20.

Amint a javasolt módszer ismertetése során is kiderült, a nyelvészeti-poétikai vizsgálat szándéka az alapszöveg eredeti jelentésének körvonalazása, ennek értelmében pedig törekszik segíteni abban, hogy – noha hermeneutikai körben vagyunk – amennyire csak lehet, a teológiai írásmagyarázatban a szöveg irányítsa az értelmezést, nem pedig az értelmezés szabja meg, miről szólhat a szöveg.

2.2. A nyelvészeti-poétikai, illetve a teológiai kutatás módszerének közös, egymást átfedő mozzanatai

A teológiai kutatás tulajdonképpen kognitív jellegű vizsgálatot (is) folytat. Az eredeti szöveg létrejöttének kognitív környezetét kutatva megérthetjük, hogy miért jött létre a szöveg, miről akart – akarhatott? – szólni a keletkezése idején. Milyen teológiai gondolkodás kontextusában szólalt meg/ jelent meg először. De számos kérdés is felmerül akkor, amikor nem egy időpontban íródott műről van szó, így pedig minden megállapítás vagy a mű keletkezésének valamelyik fázisára érvényes, vagy pedig a feltevések feltételelességével bír.

A módszer lépéseit figyelve először megállapítható, hogy a Leningrádi kódex alapszöveggé váló használata nyilvánvalóan teológiai kutatás részét képezi – a Héber Biblia szövegének olyan vizsgálatáról van szó, ami a teológiai értelmezés végső céljával történik.

A masszoréták kognitív környezetére való odafigyelés szintén a teológia területéhez tartozik – az ószövetségi Szentírás szövegét stabilizáló csoport élethelyzetét, gondolkodásmódját, műveltségét⁸³ próbálja ez a vizsgálat körvonalazni. Idetartozóan további sajátos lépést képez a Leningrádi kódex esetében Sámuel ben Jákób kognitív környezetének és struktúrájának valószínűsítése. Itt már szükségessé válik szocio- és pszicholingvisztikai jellegű vonatkozások feltárása. (Ez további kutatások tárgyát képezi.)

A szövegrészt tartalmazó bibliai könyv struktúrájának és műfajának vizsgálata is a bibliai bevezetéstán területéhez tartozik.

A módszer első három mozzanata tehát nagyrészt a bibliakutatás által gyakorolt eljárásokkal esik egybe. A további lépésekben találunk még a teológusok által használt vizsgálati szempontokat is, de a módszer eme eljárásai már inkább az irodalom- és nyelvtudomány sajátjai.

⁸³ Amihez tartozik az illető bibliai szöveg eredeti helyzetéről és jelentéséről való tudásuk vagy elképzelésük is!

A módszer 4. pontjánál említett laborfordításnál természetesen az úgynevezett alapjelentések megállapítására törekszünk, viszont itt magától adódik a kifejezéseknek a teológiai értelmű használatára való odafigyelés is.

Az 5. lépésnél a műfaji vonatkozások elemzése magával vonja a teológiai értelmezések számbavételét.

Az utolsó mozzanat tartalmazza az intertextuális vizsgálatot is – ez többé-kevésbé a legtöbb teológiai kommentárnak is sajátját képező eljárás.

Az imént megfogalmazottak egyértelműsítik azt, hogy az általam javasolt módszer alapszinten a bibliakutatás eszköztárát használja, azt kiegészíteni kívánja, illetve újrafogalmazza a teológiai vizsgálatban használt eljárások jelentőségét az itt bemutatott elemzés-metodika számára.

2.3. A módszer hozzájárulása a teológiai értelmezéshez

Miért szükséges a metaforaelemzésnek ez az eljárása? Nem igazán találkozunk ilyenekkel a kommentárirodalomban. Vannak irodalomtudományos jellegű észrevételek, amikor tárgyalják a szövegek struktúráit-mikrostruktúráit, vizsgálják-értelmezik a szóképeket, a metaforákat, kiválóak a szövegkritikai és nyelvészeti kutatások. Viszont a sok ilyen jellegű eredmény gyakran egy javasolt változat jelentésének megerősítését szolgálja (jelen esetben is ez történik... a Leningrádi kódexre vonatkozóan), továbbá igen ritkán történik a nyelvészeti és poétikai felismerések olyan összhangzatos felhasználása, amely a kiválasztott verzió szövege által, annak szövegkontextusában megvalósuló jelentésalkotás megállapítására törekedne. – Szükséges ez az eljárás, mert nincs poétikamentes beszéd – a tanú nem véletlenül beszél úgy (még ha spontánul, felindultság vagy másvalami miatt is), ahogyan teszi azt, költői szövegek (hagyományozott költői szövegek!) esetében pedig a spontaneitás igencsak minimálisra csökken.

A jelen tanulmányban bemutatott módszer segítségével felmutatható egy olyan szöveg, amely „stabil” – éspedig a körvonalazott poétikája (jelentésalkotást kivitelező beszédstratégiája) révén. Ezt a szöveget a masszoréták és az irat másolója kognitív környezetének vonatkozásai figyelembevételével lehet elemezni. Az ily módon vizsgált szöveg teológiai interpretációja ennél fogva nem merül ki az eredeti szöveg kutatásában, és nem a változatok egymáshoz való viszonyát fogja tárgyalni, hanem egy adott költői szöveg teológiai mondanivalóját.

A nyelvészeti-poétikai elemzés nem feltétlenül mutat fel a teológiai interpretációtól eltérő jelentést, hanem a maga eljárásával hozzájárul az írásmagyarázathoz. A metaforák jelentésalkotásának a teológiáitól eltérő perspektívájú elemzése egyrészt nyelv- és irodalomtudományos szempontból megerősíti vagy éppen elmélyíti az eddig felismert-megállapított jelentéseket, esetenként azonban akár új értelmezés felé mutat irányt, mintegy a maga területén tudományos egzaktsággal erősít meg talán nem domináns helyzetben levő, általánosan nem elfogadott megközelítéseket – lásd a metaforák szemantikai vizsgálatainak eredményeit érintőlegesen itt, részletesen pedig az utalt művekben. Álljon itt néhány példája ezeknek az eseteknek.

A Jób 17,14 esetében a teológiai interpretáció során felmutatott jelentés megerősítéséről szólhatunk. A megtekintett bibliafordítások és kritikai fordítások egybehangzóan ugyanazokat a metaforikus mondatokat mutatják, és ugyanazon jelentéseket közvetítik, mint amelyeket a nyelvészeti-poétikai elemzés is körvonalazott.⁸⁴

A Jób 19,29b metaforájának esetében arról szólhatunk, hogy a bibliafordítások és a kritikai olvasatok olyankor állnak a legközelebb az eredeti szöveg alkotta jelentéshez, amikor sikerül ugyanazt a fogalmi metaforát megfogalmazniuk. Igen kevés változat hozza ugyanazt a mellékneves szerkezetet hordozó metaforát – melyet ma már *blend*ként is magyarázhatunk⁸⁵ –, amelyet a Héber Biblia szövege mutat.⁸⁶

A Jób 29,14a költői félsor esetében talán a legösszetettebb helyzet látható. A félsor khiasztikus mikrostruktúrája érvényteleníti az áthajlásra tett javaslatokat. *AZ IGAZSÁG EGY SZEMÉLY* és a *JÓB EGY ÖLTÖZET* háttérmetaforák alapján végzett intertextuális vizsgálat olyan bibliai párhuzamok és egy hasonló extrabiblikus szövegrészlet megtalálásához vezetett, amelyek *AZ IDEGEN LÉLEK A TEST IRÁNYÍTÓJA* fogalmi metafora nyelvi kifejezéseinek tekinthetők. A komponenses szemantikai elemzés révén a szövegrészlet mindhárom metaforájában megállapított, jelenlevő *védelem* széma kibővítikiegészíti az interpretációk által megfogalmazottakat.⁸⁷

⁸⁴ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 34–36. A teljes 17. rész mondattani és strukturális vizsgálatát ld. uo. 30–33.

⁸⁵ Ld. erről MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 80–81. 80/299. jegyzet.

⁸⁶ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 63–65. A teljes 19. rész mondattani és strukturális vizsgálatát ld. uo. 55–62.

⁸⁷ Vö. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 204–206., 241–255. A Jób 29-re tekintve még megemlíthető, hogy a rész struktúráját nyelvi (mondattani) alapon körvonalaztam (ld. azon belül a 3–6. sorok,

3. Összefoglalás

Doktoranduszkoromban két olyan tanulmánnyal találkoztam, amelyek alapvetően befolyásolták-meghatározták a bibliakutatásra vonatkozó nézeteimet. Természetesen nem ez a két mű önmagában okozta mindezt, de ezek azok az írások, amelyek úgy jellemezhetők, hogy egyikük az elméleti-hermeneutikai megalapozást, a másik pedig egy módszertani iránymutatást képez az általam felvállalt szövegvizsgálati eljárásban.

Brueggemann teológiája arra emlékeztet, hogy figyelni kell a szövegre, annak megalkotottságára azért, mert a szöveg által hitvallás történik. Egy szöveg üzenetét a poétikája/beszédstratégiája hordozza – ha az Írás értelmét akarjuk kutatni, először erre kell(ene) odafigyelni, mert *Scriptura sacra sui ipsius interpret...* – A teológiai értelmezésről elmondható, hogy az a recepció felől érkezik. Valahogy így lehetne ezt a helyzetet felvázolni: Valakik hallották a bizonyoságtevő próféta, költő, pap beszédét, amely beszéd az ő részéről – elméletileg (mert nem mindig sikerül tökéletesen) – úgy volt megformálva-megfogalmazva, hogy a lehető legpontosabban az ő üzenetét fejezze ki. Ezt a szöveget ki-ki a maga kognitív struktúrája szerint értette-értelmezte, a maga kognitív környezetének kontextusában. Kétségtelenül az uralkodó teológiai nézet befolyásolta a szöveg megértését már a legelső pillanattól kezdve. Ez meghatározta már a nem saját kezű lejegyzést is, de a folytatólagos hagyományozást-redakciókat is, egészen a szöveg kanonizációjáig, majd vokalizációval való rögzítéséig. A kánonba bekerült szöveg pedig egy olyan közvetlen kontextusba került, amely további hangsúlyok mentén is értelmezte/értelmezhetővé tette az eredetileg önmagában meglévő anyagot.

Alter bibliaszöveg-megközelítése mintát képez az Írás szövegének (azaz formájának és jelentésének) teológiai értelmezés *előtti* megállapításához és vizsgálatához. A tőle tanult fordítási eljárás – amely a lehető legpontosabban akarja közvetíteni a szöveg struktúrájástilisztikáját-jelentését – természetesen nem szükséges az eredeti szöveg vizsgálatakor, de a laborfordítás révén a kutató (morfológiai-szintaktikai-szemantikai-poétikai hűségre törekedve) finom struktúrákra-miniaturákra és jelentésárnyalatokra tud rátalálni. Erre csak szinkrón olvasatban van lehetőség.

a 14a felsor, a 25. sor képezte egységeket), továbbá a 29,24a esetében nyelvtani szóalak által generált jelentés feltételezésével vélem megoldhatónak az interpretációs problémát. Ld. MÁTHÉ-FARKAS (2022a), 186–199., 204–212., 274–295., 350–357., 358–364. Mondattani viszonyok vizsgálata megtörtént a Jób 17 és 19 esetében is, ld. MÁTHÉ-FARKAS (2023b), 30–32., 55–60.

Kontextusként a kánon mint szövegkontextus, illetve az abból eredő teológiai „kognitív környezet” értelmez. A kanonikus értelem felülírhatja az egyes szövegek jelentését. Ha a Leningrádi kódex az alapszövegünk, akkor az elemzés során számolni kell a Héber Biblia egészének kontextusa által alakított jelentésekkel.

Jelen tanulmányban és az utalt írásokban foglaltak révén egy olyan megközelítésre teszek javaslatot, amely segítséget nyújthat azokban az esetekben, amikor a kutatás a nyelvészeti-poétikai vizsgálat híján csak feltételezések alapján tud megállapításokat tenni. Természetesen nem akar ez alternatíva lenni! Minden kutatói eredmény igen szükséges, a diakrón vizsgálat – többek között – segít abban, hogy a jelentésmegállapítás ne tévedjen az anakronizmus útjára, segít a szójelentések hagyományozás során történt esetleges módosulásainak körvonalazásában, segít megérteni a kognitív környezetek korszakonkénti változásait előidéző okokat, valamint a masszoréták írásértelmezésének kialakulását is. – A nyelvészeti-poétikai analízis nem kíván döntést hozni a teológiai interpretációra nézve, hanem felmutatja a kontextuális és poétikai-nyelvi összefüggések alapján körvonalazható jelentéseket, amelyekre építkezhet a teológiai írásmagyarázat, a rendszeres teológia, a homiletika.⁸⁸

Szólni lehet végül arról is, hogy amit Ricoeur írt a költői szövegek valóságteremtő erejéről (ld. a 12. jegyzetben utaltakat), azt a kognitív metaforaelmélet más megközelítésből elmélyíti és igazolja, a két megközelítés pedig összekapcsolódik – a költői szövegeket elemezve érkezünk el a fogalmi metaforák vizsgálatához. És közlést érdemel az is, hogy további homiletikai kutatások feladata lehet adott bibliai szövegek alapján felismert fogalmi metaforák prédikációs alkalmazásban való felhasználásának tárgyalása – mivel egyetemes fogalmi metaforák esetében egészen „közel” kerül hozzánk az ókori szöveg mondanivalója. Ez pedig nemcsak a bibliai szövegek esetében áll fenn, hanem segíti bármely más, nem kortárs szöveg megértését is.

⁸⁸ Vö. Andreas Gerardus Hyperius idevonatkoztatható megközelítésével, amelyet Kecskeméti Gábor foglal össze, amikor azt írja, hogy a szerző *Topica theologica* c. könyvének egésze „azt bizonyítja, hogy a Bibliában foglalt, illetve onnét kibontható teológiai tartalmat mennyire befolyásolja a bibliai kifejtés- és kifejezés mód, s ezért retorikai analízis hiányában dogmatikai deficit állhatna elő.” Ld. Kecskeméti (2007), 307k.

Felhasznált irodalom:

- [Biblia (ortodoxá)] *Biblia adică dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a celei nouă* (1914). Bukarest, Ediția Sfântului Sinod.
- Codex Sassoon: Earliest Most Complete Edition of the Hebrew Bible, In: *ANU. Museum of the Jewish People*. <https://www.anumuseum.org.il/codex-sassoon/> (utolsó megtekintés: 2024. június 4.).
- [Kecskeméthy] *Biblia. Kecskeméthy István fordítása* [1935]. Kolozsvár, Koinónia. 2009.
- LUTHER, Martin (1545): *Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrift*. Wittenberg, Hans Lufft. (In: Libronix 3.0g.).
- Septuaginta, Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Volumen II: Libri poetici et prophetici. Edidit Alfred Rahlfs. (°1971): Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt. (Ld. még in *BibleWorks* 10).
- [Vizsolyi Biblia]. *Szent Biblia, azaz: Istennek Ó és Új Testamentumának próféták és apostolok által megíratott szent könyvei*. Magyar nyelvre fordítottatott egészen és újonnan az Istennek Magyarországon való Anyaszentegyházának épülésére. Vizsolyban nyomtatott Mantskovit Bálint által, MDXC Boldogasszony havának 10. napján. (1590). (Hasonmás kiadás. Budapest, Magyar Helikon, 1981).
- AARON, David H. (2001): *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics and Divine Imagery*. Leiden, Brill.
- ALTER, Robert (°2011): *A Biblia versművészete* (Eredeti címe: *The Art of Biblical Poetry*). Ford. Máthé-Farkas Zoltán. Kolozsvár, Exit Kiadó. 2013.
(2019): *The Art of Bible Translation*. Princeton University Press, Princeton & Oxford.
- ARISZTOTELÉSZ: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest, Kossuth Könyvkiadó. 1994.
- BOIA, Lucian (1997): *Történelem és mítosz a román köztudatban*. Ford. András János. Bukarest – Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó. 1999.
- BRUEGGEMANN, Walter (°2005): *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás* (Eredeti címe: *Theology of the Old Testament Testimony, Dispute, Advocacy*). Ford. Tunyogi Lehel. Kolozsvár, Exit Kiadó. 2012.
- CHILDS, Brevard Springs (1979): *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, Fortress Press.
- ECO, Umberto (1962): *Nyitott mű*. Ford. Dobolán Katalin. Budapest, Európa Könyvkiadó. 1998.

- GREIMAS, Algirdas Julien (1966): *Strukturele Semantik. Methodologische Untersuchungen* (Eredeti címe: *Semantique structurale. Recherche de methode*). Übersetzung von Jens Ihwe. Braunschweig, Friedr. Vieweg + Sohn. 1971.
- HARSÁNYI Ildikó (2008): Metaforarendszerek fordítása – sajtószövegek elemzése kognitív megközelítésből, In: *Fordítástudomány*. 10. 1. 42–60.
- Heidelbergi Káté. *A Református Keresztyén Egyház Hitvallása*. Ford. Tavasz Sándor, revid. Imre Lajos és Makkai Sándor. (1930). Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület. 2004.
- HOFFMAN, Yair (1996): *A Blemished Perfection: The Book of Job in Context*. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- I will Praise the Lord of Wisdom (ford. Robert H. Pfeiffer), In: Pritchard, James Bennett (szerk.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement*. Princeton University Press, Princeton. 1969. 434–437.
- KAPPANYOS András (2012): Utószó, In: James Joyce: *Ulysses*. [1924]. Ford. a Magyar James Joyce Műhely. Budapest, Európa Könyvkiadó. 681–687.
- KECSKEMÉTI Gábor (2007): „A Böcsületre kihaladott ékes és mesterséges szóllás, írás”. *A magyarországi retorikai hagyomány a 16-17. század fordulóján*. Budapest, Universitas.
- KELLY, George Alexander (1955): *The Psychology of Personal Constructs. Volume One: A Theory of Personality*. New York, Norton. (Reprint: London, Routledge. 1991).
- KHAN, Geoffrey (2013): Biblical Hebrew: Linguistic Background of Masoretic Text, In: *Encyclopedia Hebrew Language and Linguistics. Volume I: A–F*. Leiden–Boston, Brill. 304–315.
- KORPEL, Marjo Christina Anette – MOOR, Johannes Cornelis de (1986): Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry, In: Meer, Willem van der – Moor, Johannes Cornelis de (szerk.): *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*. Sheffield, Sheffield Academic Press. 1–61.
- KÖVECSES Zoltán (2002): *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metaforaelméletbe* (Eredeti címe: *Metaphor. A Practical Introduction*). Ford. Várhelyi Gabriella és Kövecses Zoltán. Budapest, Typotex. 2005.
- (²2007): *Metaphor in Culture. Universality and Variation*. New York, Cambridge University Press.
- (²2017): *Where Metaphors Come From. Reconsidering Context in Metaphor*. New York, Oxford University Press.
- KÖVECSES Zoltán – BENCZES Réka (²2016). *Kognitív nyelvészet*. Budapest, Akadémiai Kiadó. https://mersz-hu.web.bcucuj.ro:2443/dokumentum/kognitiv_nyelveszet_1 / (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szeptember 20.).

- KUSTÁR Zoltán (2010): *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában*. Budapest, Kálvin János Kiadó.
- LANE, Belden C. (1987): Language, Metaphor and Pastoral Theology, In: *Theology Today* 1987. January. 487–502. <https://doi.org/10.1177/004057368704300403> (utolsó megtekintés dátuma: 2024. január 8.).
- LANGACKER, Ronald W. (2003): Context, Cognition, and Semantics: A Unified Dynamic Approach, In: van Wolde, Ellen (szerk.): *Job 28. Cognition in Context*. Leiden–Boston, Brill. 179–230.
- (2008): *Cognitive Grammar. A Basic Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- LUGT, Pieter van der (1995): *Rhetorical Criticism and the Poetry of the Book of Job*. Leiden, E. J. Brill.
- MARTÍN-CONTRERAS, Elvira (2023): *Remarks on the Plurality of the Masora* [preprint]. https://www.academia.edu/104174700/Remarks_on_the_Plurality_of_the_Masora_pre_print_ (utolsó megtekintés dátuma: 2023. szept. 21.).
- MÁTHÉ-FARKAS Zoltán (2007): Brueggemann, Walter: Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy. Fortress Press, Minneapolis – 2005 (CD-ROM edition), In: *Református Szemle*. 100. 1. 227–233.
- (2009): Kísérlet a prédikációnak nyitott műként való megalkotására, In: *Református Szemle*. 102. 1. 37–84.
- (2015): Metafora vagy nem metafora? In: *Református Szemle*. 118. 1. 5–54.
- (2021a): Walter Brueggemann permetafora-modellje, néhány kritika fényében, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 66. 1. 31–52. (DOI: 10.24193/subbtref.66.1.02).
- (2021b): A Jób 19 szövegének vizsgálata, In: *Collegium Doctorum*. 17. 1. 47–76.
- (2022a): *A permetafora-modell alkalmazása az ószövetségi exegézisben: Jóbi szabadításmetaforák kontextuális elemzése Walter Brueggemann hermeneutikai megközelítése nyomán*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság.
- (2022b): A sír atyám, a féreg anyám és nővérem. Egy Jób-könyvi metaforasor elemzése, In: *Collegium Doctorum*. 18. 2. 215–243.
- (2022c): Robert Alter: The Art of Bible Translation: Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2019, In: *Collegium Doctorum*. 18. 2. 353–358.
- (2023a): *Héber nyelvtudomány keleten Kr. u. 1010-ig*. Nyelvtudomány-történeti szakdolgozat, Babeş-Bolyai Tudományegyetem. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.11554.20161/1> (utolsó megtekintés: 2024. január 8.).

- (2023b): *A kontextuális metaforalemezés módszerének egy kísérlete Jób könyvének két szövegrészlete alapján*. Nyelvtudományi magiszteri dolgozat, Babeş–Bolyai Tudományegyetem. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.11249.45929/1> (utolsó megtekintés: 2024. január 8.).
- NOORDMAN, Leo (2003): Some Reflections on the Relation between Cognitive Linguistics and Exegesis, In: van Wolde, Ellen (szerk.): *Job 28. Cognition in Context*. Brill, Leiden – Boston. 331–335.
- RICOEUR, Paul (1972): A tanúság hermeneutikája. Ford. Bogárdi Szabó István, In: Fabinyi Tibor (szerk.): *Ikonológia és műértelmezés 3. kötet: A hermeneutika elmélete*. Szeged, JATE Press. 1998. 185–208.
- (1975) *Az élő metafora*. Ford. Földes Györgyi. Budapest, Osiris. 2006.
- (1981): A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása. Ford. Bogárdi Szabó István, In: *Hermeneutikai füzetek 6*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont. 1995. 11–50.
- SIMON Gábor (2018): Kognitív és/vagy nyelvészeti poétika, In: Domonkosi Ágnes – Simon Gábor (szerk.): *Nyelv, poétika, kogníció. Elmélet és módszer a poétikai kutatásban. A 2016. május 11-én az Eszterházy Károly Főiskolán megrendezett műhelykonferencia anyaga*. Eger, Líceum Kiadó. 9–40.
- TÓTH Kálmán (1994): *Bibliafordítás. Bibliamagyarázás*. Budapest, Kálvin János Kiadó.
- WATSON, Wilfred G. E. (1986): *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*. JSOT Press, Sheffield.
- WILDE, Arie de (1981): *Das Buch Hiob. Eingeleitet, übersetzt und erläutert*. Leiden, E. J. Brill. 1981.
- [BibleWorks10]. *BibleWorks*. Version 10.0.4.114, LCC 2015. [számítógépes program].
- [Libronix 3.0g] *Libronix Digital Library System 3.0g*, Libronix, Bellingham 2000–2007. [számítógépes program].

*NAGY József*¹:

What Happens from the Foundation of the World? A Crux Interpretum in Revelation 13:8

Abstract.

The phrase *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* in Revelation 13:8 can be interpreted and translated in two ways. First, the Lamb-Christ was slain since the creation. Second, the worshippers of the beast have been missing from the Book of Life since the beginning. The main problem arises from the fact that the phrase *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* immediately follows *τοῦ ἐσφαγμένου*, which points to the lamb. Although the proponents of this reading list many other arguments, the literal proximity provides the basis for all other ideas. However, if we look at the problem from a broader perspective, the conclusion is different. For example, Revelation 13:7–10 focuses on the relationship between the beast and humanity. It can be seen that the section does not centre on the Lamb. Further changes of perspective confirm that *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* refers to individuals not mentioned in the Book of Life (e.g. Rev 17:8).

Keywords: the Book of Life, the Book of Revelation, Christology, Last Judgement, predestination

¹ Associate Professor at Pápa Reformed Theological Seminary, Hungary;
e-mail: nagyjozsef.sbg@gmail.com.



Introduction

There are two potential interpretations of **Revelation 13:8b**. A number of exegetes translate the text as follows: “And all who reside on the earth will adore him, those whose names have not been inscribed in the Book of Life of the lamb, slaughtered since the foundation of the world [ἀπὸ καταβολῆς κόσμου].” According to this possibility, Christ was killed **since the creation**, or at **the creation**. But some see the expression ἀπὸ καταβολῆς κόσμου as a reference to those who are not listed in the Book of Life. This idea leads to the following possibility: “And all who reside on the earth will adore him, those whose names have not been inscribed in the Book of Life of the slaughtered lamb, since the foundation of the world [ἀπὸ καταβολῆς κόσμου].” The difference between the two translations is a comma and a change of word order (slaughtered lamb / lamb, slaughtered). In the first solution, the expression “since the foundation of the world” is connected to the verb “slaughtered”, and in the second one, this expression has to be connected to the verb “written.” As is well known, the New Testament papyri and majuscules did not use punctuation. Since the oldest manuscripts do not help to solve the problem, the decision is left to scholars and translators.²

In some translations, the difference is even more obvious than in the previous two examples. The NIV offers the following solution: “all inhabitants of the earth will worship the beast—all whose names have not been written in the lamb’s Book of Life, the lamb who was slain from the creation of the world” (Rev 13:8). The NRSVUE, which supports the second alternative, translates the text as: “and all the inhabitants of the earth will worship it, everyone whose name has not been written from the foundation of the world in the Book of Life of the lamb that was slaughtered” (Rev 13:8).

The difficulty of the question is illustrated by the reluctance of some to take a position on it, so Paul and Yeatts leave it open.³ Lupieri tries to cut the debate short by accepting both options.⁴ The caution of these scholars stems from the fact that there are almost as many proponents of both possibilities, and much can be said to support both readings.

² Cf. PRIGENT, Pierre (2001): *Commentary on the Apocalypse of St. John*. Tübingen, Mohr Siebeck. 410–411.

³ PAUL, Ian (2018): *Revelation. An Introduction and Commentary* (TNTC 20). Downers Grove, InterVarsity Press. 233; YEATTS, John R. (2003): *Revelation* (BCBC 23). Scottsdale, Herald Press. 245.

⁴ LUPIERI, Edmondo F. (2006): *A Commentary on the Apocalypse of John*. Grand Rapids, Eerdmans. 208.

However, the majority of commentators have taken a position on the issue, as we shall see. This paper shows that the decision depends on the way the researcher approaches the problem. Therefore, this paper aims to consider as many aspects as possible. At the same time, we agree with those who argue that *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* **points to individuals not written in the Book of Life.**

The Lamb Who Was Slaughtered

According to the first reading, *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* refers to the lamb, who was slain.⁵ The main reason for this translation comes from the syntax. The words of **Revelation 13:8b** go like this: “οὐ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.” It can be seen that the phrase *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* immediately follows the mention of the death of the lamb. All proponents of this reading stress the importance of the word order. Mounce also reminds us that only the beginning of the clause refers to individuals who are left out from the Book of Life. There is a twelve-word gap between *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* and *γέγραπται*, which is a considerable distance. As a result, many exegetes suggest that syntax is of primary importance.⁶

But this does not solve the problem. Firstly, Greek syntax is fluid. This is best illustrated in **Revelation 17:8**, where *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* refers back to ideas seven

⁵ CAIRD, George Bradford (1966): *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. New York, Harper & Row. 168; CHARLES, Robert H. (1920): *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (ICC). Edinburgh, T&T Clark. 353–354; FORD, J. Massyngberde (1975): *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 38). Garden City, Doubleday. 212; McDonough, Sean M. (1999): *YHWH at Patmos. Rev 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting* (WUNT, 2/107). Tübingen, Mohr Siebeck. 210; MORRIS, Leon (1987): *The Book of Revelation: An Introduction and Commentary* (TNTC). Grand Rapids, Eerdmans. 165; MOUNCE, Robert H. (1977): *The Book of Revelation* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans. 256; OSBORNE, Grant R. (2002): *Revelation* (BECNT). Grand Rapids, Baker Academic. 503; PRIGENT 2001, 401, 410–411; REDDISH, Mitchell G. (2001): *Revelation* (SHBC). Macon, Smyth & Helwys. 255; THOMAS, John Christopher – MACCHIA, Frank D. (2016): *Revelation* (THNTC). Grand Rapids, Eerdmans. 236; WITHERINGTON, Ben III. (2003): *Revelation* (NCBC). Cambridge, Cambridge University Press. 183.

⁶ MOUNCE 1977, 256; OSBORNE 2002, 503; REDDISH 2001, 255; SWEET, John Philip M. (1979): *Revelation*. London: SCM. 212.

words earlier. This verse is crucial to our analysis that in Revelation 17:8 ἀπό καταβολῆς κόσμου points to individuals who are missing from the Book of Life. In **Revelation 17:8**, the connection is clear even though the two phrases are so far apart in the sentence. Although in **Revelation 13:8** τοῦ ἐσφαγμένου comes immediately before ἀπό καταβολῆς κόσμου, it is not unusual for the temporal ἀπό to come at the end of the sentence. As Skemp suggests, there are also examples where ἀπό does not point back to the immediately preceding words but to an earlier part of the sentence (e.g. Acts 23:23).⁷ It can be concluded, therefore, that relying on word order does not resolve the debate.

Supporters of this option also point to linguistic aspects. According to Matthewson, the participle τοῦ ἐσφαγμένου is an attributive genitive that focuses on the lamb, so it is more likely that the phrase ἀπό καταβολῆς κόσμου refers to the lamb.⁸ However, the proponents of the other reading argue for focusing on the construct τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου, which is a genitive of possession or source, modifying τῷ βιβλίῳ.⁹ Since the Greek allows for both possibilities, a purely grammatical approach does not get us any closer either. This is confirmed by Skemp, who comes to this conclusion by examining τοῦ ἐσφαγμένου.¹⁰

Advocates of this reading also tend to infer from the immediate context. It is commonly claimed that **Revelation 13:3** is in contrast to **Revelation 13:8**.¹¹ In Revelation 13:3, the beast is “as it were wounded to death” (ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον). Sweet argues that while Revelation 13:3 describes the (illusory) death of the beast, **Revelation 13:8** recalls the death of the lamb, ordained from eternity.¹² Undoubtedly, the difference amid the beast and the lamb is evident in **Revelation 13:3** and **13:8**. Significantly, in both cases, σφάζω is a perfect participle (ἐσφαγμένην Rev

⁷ SKEMP, Vincent (2008): Participial Aspect and the Lamb’s Paradigmatic Witness in Revelation 13:8. In: Corley, Jeremy – Skemp, Vincent (eds.), *Studies in the Greek Bible. Essays in Honor of Francis T. Gignac, S.J.* Washington DC, The Catholic Biblical Association of America. 193.

⁸ MATHEWSON, David L. (2016): *Revelation: A Handbook on the Greek Text* (BHGNT). Waco, Baylor University Press. 169, 174.

⁹ STEWART, Alexander E. (2012): *Soteriology as Motivation in the Apocalypse of John*. Unpublished Doctoral Dissertation, Southeastern Baptist Theological Seminary. 88–89.

¹⁰ SKEMP 2008, 212.

¹¹ Cf. CHARLES 1920, 353–354.

¹² SWEET, John Philip M. (1979): *Revelation*. London: SCM. 212.

13:3; ἔσφαγγμένου Rev 13:8). It is debatable, however, whether Sweet's reading provides the key to the interpretation of **Revelation 13:8** since other parallels can be drawn. It cannot be overlooked that both verses speak of those who worship the beast. So, **Revelation 13:8** can be understood – again in the light of Revelation 13:3 – that the worshippers of the beast are excluded from the Book of Life from the creation. The crux of **Revelation 13:8** can be decided in either direction in the light of **Revelation 13:3**.

Some also bring Revelation 3:5 into the discussion. Mounce reads Revelation 3:5 as saying that it is possible to be excluded from the Book of Life. If there is a possibility, it is more encouraging that **Revelation 13:8** has an emphasis on the death of the lamb.¹³ Yet, Mounce's point cannot be accepted since it is more obvious to read Revelation 3:5 as not suggesting the possibility of falling out of the Book of Life. It should be noted that the letters of Revelation 2–3 are structured according to fixed elements. Revelation 3:5 is among the promises of Christ (cf. Rev 2:7.11). In the light of this, the emphasis in Revelation 3:5 is not about the possibility of being wiped out of the Book of Life, but it focuses on the fact that the overcomers are in the Book of Life.

While Christ's death is a recurring theme in the Revelation, Thomas and Macchia suggest that **Revelation 13:8** also highlights this motif (Rev 1:5–6; 5:6.9; 7:14; 12:11).¹⁴ They argue that the death of Christ is a main idea of the work, and consequently **Revelation 13:8** underscore this topos too. However, given many theological lines found in Revelation (e.g. residents of the earth; Rev 6:10; 13:14; 14:6), this view cannot be decisive.

Researchers often rely on references outside Revelation. Thomas and Macchia's commentary, which often looks for connections between the Johannine writings, mentions John 17:5.24 as a possible parallel. According to this view, the emphasis in **Revelation 13:8**, as in John, is on the eternity of Jesus.¹⁵ However, it can be seen that there are fundamental differences between the verses. For example, John 17:5–24 does not speak of the death of Jesus but of the Father who loves his Son from all eternity.

¹³ MOUNCE 1977, 256.

¹⁴ THOMAS – MACCHIA 2016, 236.

¹⁵ Ibid.

The most frequently mentioned passage apart from Revelation is 1 Peter 1:19–20.¹⁶ These verses present Jesus as the lamb (ἀμνός) chosen “previous the foundation of the cosmos [πρὸ καταβολῆς κόσμου].” McDonough also points to Ephesians 1:4, which says that God “elected us in Him before the foundation of the cosmos [πρὸ καταβολῆς κόσμου].” McDonough says that **Revelation 13:8** follows the emphasis of 1 Peter 1:19–20, while **Revelation 17:8** is close to the presentation of Ephesians 1:4.¹⁷ Here we limit ourselves to the first idea. Since 1 Peter 1:19–20 is often referred to, a more detailed discussion is necessary. Although both 1 Peter 1:19–20 and **Revelation 13:8** present Christ as a lamb, 1 Peter 1:19 uses ἀμνός, while **Revelation 13:8** uses ἀρνίον. Another difference is that 1 Peter 1:20 uses the formula πρὸ καταβολῆς κόσμου, while **Revelation 13:8** contains ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.¹⁸ Both verses speak of Christ, but the emphasis is different. According to 1 Peter 1:20, the Lamb-Christ was chosen before the creation (προγινώσκω). Furthermore, it is not evident how to grasp the meaning of **Revelation 13:8** (i.e. the death of Christ at the beginning of time). Some believe that **Revelation 13:8** speaks of the foreordination of Christ’s death, while others see the verse as referring to the death of the lamb as a pre- or supra-historical event.¹⁹ In Aune’s view, the latter possibility is more likely,²⁰ but this idea is far from the thrust of 1 Peter 1:19–20. Caird refers to Acts 2:23, which says that Jesus was “handed over by the deliberate will and plan of God.”²¹ As in 1 Peter 1:19–20, there is a significant difference between God’s election and the idea that Christ was slaughtered from the beginning (cf. Rev 13:8).

Proponents of this reading also point to extracanonical parallels. According to 1 Enoch 62:7–8), the Son of Man, who will appear at the Last Judgment, was hidden from the inhabitants of the earth for all eternity.²² This analogy is weakened by the fact

¹⁶ E.g. BEASLEY-MURRAY, George R. (1983): *The Book of Revelation* (NCB). Grand Rapids, Eerdmans. 214; CHARLES 1920, 353–354; OSBORNE 2002, 503; REDDISH 2001, 255; SKEMP 2008, 200.

¹⁷ MCDONOUGH 1999, 210.

¹⁸ SKEMP 2008, 187.

¹⁹ Cf. Balthasar, on the basis of Revelation 13:8, states that the cross of Christ is written into the creation of the world from the beginning. BALTHASAR, Hans Urs von (1969): *Neuer Bund. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (III/2/2). Einsiedeln, Johannes Verlag. 198.

²⁰ AUNE, David (1998): *Revelation 6–16* (WBC 52b). Dallas, Word Books Publisher. 748.

²¹ CAIRD 1966, 168.

²² BEASLEY-MURRAY 1983, 214.

that **Revelation 13:8** does not emphasize the Last Judgment or speak of Christ as unknown to the inhabitants of the earth (cf. **Rev 1:7**). Many suggest Testament of Moses 1:14 as a possible analogy. According to this text, Moses was chosen before the creation to be mediator (*μεσίτης*). By drawing a parallel, it has been suggested that while the Jews see Moses, Christians see Jesus as chosen before creation (cf. **Rev 13:8**).²³ However, it is questionable whether this parallel is a solution to the doubtful reading of Revelation 13:8; especially if one understands Revelation 13:8 to mean that Christ was not only elected from the creation but also killed. In conclusion, none of the parallels outside Revelation are convincing.

Whose Name Has Not Been Written

Another reading of **Revelation 13:8b**, *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* points to **individuals not written in the Book of Life** from the creation.²⁴ Proponents often point to the similarities between **Revelation 13:8** and **17:8**. For the sake of clarity, a comparison of the two verses is given in a table. The normal font marks the different words, the **bold** the similarities, and the underline the addition of Revelation 13:8.

Table 1. *Comparison of Revelation 13:8 and 17:8b*

“Καὶ προσκυνήσουσιν <u>αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς</u> , οὓ <u>οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου</u> ” (Rev 13:8).
“Καὶ θαυμάσθησονται οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς , ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ” (Rev 17:8b).

²³ Cf. *ibid.*; CHARLES 1920, 353–354; MAIER 2002, 235; FORD 1975, 212.

²⁴ AUNE 1998, 748; KOESTER, Craig R. (2014): *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYBC 38A). New Haven, Yale University Press. 575; LADD, George Eldon (1993): *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids, Eerdmans. 181; LOHSE, Eduard (1988): *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 79; STEWART 2012, 88–89; TALBERT, Charles H. (2011): *The Development of Christology during the First Hundred Years* (NovTSup 140). Leiden, Brill. 148–149; THOMAS, Robert I. (1995): *Revelation 8–22. An Exegetical Commentary* (WEC). Chicago, Moody. 166.

As we can see, the phrases οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα, and ἀπὸ καταβολῆς κόσμου occur in both verses. Although προσκυνήσουσιν and θαυμασθήσονται are different verbs, they are used in a similar context. The people of the earth kneel before and adore the beast. Moreover, both verbs are in the future tense. There are other subtle differences. Whereas in Revelation 13:8 it is οὗ and ἐν τῷ βιβλίῳ, in Revelation 17:8 it is ὧν and ἐπὶ τὸ βιβλίον. The main contrast, however, is that the phrase τοῦ ἄρνιου τοῦ ἐσφαγμένου is found only in **Revelation 13:8**. Therefore, the problem that arises in the case of **Revelation 13:8** is not present in **Revelation 17:8**. As a result, **Revelation 17:8** leaves no doubt that ἀπὸ καταβολῆς κόσμου points to those who are not in the Book of Life. As a result, many commentators suggest that the translation puzzle in **Revelation 13:8** can be solved with the help of **Revelation 17:8**.²⁵

According to Bousset,²⁶ the phrase τοῦ ἄρνιου τοῦ ἐσφαγμένου in **Revelation 13:8** was added after the completion of the book. But Bousset's interpretation raises questions. As Charles points out, the phrase τοῦ ἄρνιου τοῦ ἐσφαγμένου in **Revelation 13:8** is not unusual in this context, as the perfect participle σφάζω in Revelation 13:3 shows.²⁷ Moreover, the available textual variants do not support Bousset's hypothesis either. It seems more obvious that τοῦ ἄρνιου τοῦ ἐσφαγμένου was part of Revelation 13:8.

While we do not agree with Bousset's position, there are compelling arguments that Revelation 17:8 helps us understand Revelation 13:8. It is not only the parallels between the two verses that deserve attention, but it is also worth noting that Revelation 13 and 17 have much in the same manner. For example, both sections focus on the portrayal of the beast. In both units, it has seven heads and ten horns, filled with ungodly names (Rev 13:1; 17:3). It is also worth noting that worshippers of the beast are also present in these passages (**Rev 13:8**; 17:8). However, there are also differences between the two sections. In **Revelation 17**, σφάζω is absent (cf. Rev 13:3.8). Moreover, **Revelation 17** does not allude to the death of the lamb, so the questionable reading of

²⁵ KOESTER 2014, 575; LADD 1993, 181; THOMAS 1995, 166.

²⁶ BOUSSET, Wilhelm (1906): *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 364.

²⁷ CHARLES 1920, 353.

Revelation 13:8b that the lamb was killed since the creation does not even appear here or in **Revelation 17:8**. The lamb is only encountered as one who defeats his enemies (Rev 17:14). The similarities between **Revelation 13** and **17** and the differences mentioned above suggest that in **Revelation 13:8**, as in **Revelation 17:8**, *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* refers to the inhabitants of the earth.

However, proponents of the alternative interpretation reject this idea. Mounce says that it is questionable whether Revelation is absolutely consistent in his literary expression. He suggests that it is possible for the same term to be used in different ways.²⁸ Mounce's insight may be strengthened by the fact that some words in Revelation have multiple meanings. An example is the sea (*θάλασσα*). It can be seen that *θάλασσα* takes on different meanings in contexts dealing with different issues (e.g. Rev 5:13; 13:1; 21:1). However, as the following section will show, there are also many similarities between Revelation 13 and 17. It seems less probable that the Revelation is speaking differently on the same subject.

Lupieri is also of the opinion that Revelation 13:8 should not be read through the lens of Revelation 17:8. His claim is that since Revelation was to be read publicly (Rev 1:3), the ambiguous verses of **Revelation 13:8** were first encountered by the audience.²⁹ Consequently, he struggles with the idea that the ambiguity of **Revelation 13:8** was resolved many chapters later. Therefore, viewing Revelation 13:8 independently of Revelation 17:8 is a more reasonable assumption. While Lupieri's argument is noteworthy, it is important to see his premise. He assumes that the primary recipients of Revelation found the language of **Revelation 13:8** unclear. This is a bold assumption, and one that would have had to be proven to be valid. But Lupieri makes no attempt to justify it.

Nevertheless, Lupieri's proposal is inspiring. All this invites us to consider whether Revelation 13:8 is ambiguous in its immediate context. One might ask if Revelation 13:8 was ambiguous to those who first heard it. To begin the overview, the tone of unit is set by the appearance of the beast, who has the strength and power of the dragon (Rev 13:2). The beast has won the admiration of the whole earth. Seeing the power of the beast, the people ask the rhetorical question, "Who is compared to the beast, and who is capable to make war against him" (Rev 13:4)? The potential of the

²⁸ MOUNCE 1977, 256.

²⁹ LUPIERI 2006, 208.

beast is demonstrated by its loud mouth and its ability to act (Rev 13:5). The beast behaves as if it were invincible. **Revelation 13:6–10** shows how the “invincible” beast rebels against God and how it deals with people. He speaks against God and the hosts of heaven (Rev 13:6). The connection of the beast and man is described in Revelation 13:7–10. This passage describes two groups of people. The first group mentioned is that of the saints who are attacked and defeated by the beast as described in Revelation 13:7, 10. The text also mentions the people of the earth who are controlled by the beast and worship him (Rev 13:7–8). They are the ones who do not resist and whose names are missing from the Book of Life. In this context, it seems that the phrase *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* does not emphasize the Christological aspect but rather acquires its meaning in relation to the beast and the humanity.

Although **Revelation 13:1–10** focuses mainly on the relationship between the beast and humanity, there are also references to Christ and God. Some of these hints are indirect. The verb ‘given’ (*ἔδόθη*) expresses that the beast appears with God’s permission (Rev 13:5.7). In some cases, **Revelation** also uses motifs in speaking of the beast previously mentioned in relation to Christ. For example, Revelation also speaks of the throne (*θρόνος*) of Christ and of the beast (Rev 3:21; 13:2). There are also direct references to Christ and to God as well. We read that the beast speaks against God (Rev 13:2.5.6), and the lamb is mentioned in connection with the Book of Life (**Rev 13:8**). Despite these, it is clear that the focus is not on God or Christ. Again, Revelation 13:7–10 describes how to respond to the dominion of the beast. In this context, therefore, it seems more likely that *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* refers to individuals without recorded names. Through the lens of Revelation 13:7–10, there is concern as to why Revelation 13:8 would have a focus on the Christological aspect.

In the previous section, we discussed Thomas and Macchia’s observation that the death of Christ is one of the main ideas of Revelation. On this basis, they see *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* as referring to the death of the lamb. This is an essential topos of Revelation. But as Blount notes, it is always with reference to the death of Christ in a historical context (e.g. Rev 1:5; 5:6.12; 12:11).³⁰ Apart from the dubious reading of

³⁰ BLOUNT, Brian K. (2009): *Revelation: A Commentary* (NTL). Westminster, John Knox Press. 252.

Revelation 13:8, the lamb is not read as having been slain at the creation of the world, or as having been predestined to be so. Revelation speaks of the pre-existence of Christ, but while it does so, there is no hint to his death. Christ is read as the “beginning of creation” (Rev 3:14), “the Alpha and the Omega” (Rev 22:13), “the first and the last” (Rev 2:8).³¹ In these lines, as we can see, the omnipotence of Christ is emphasized.

Proponents of this reading also point to passages from other texts. Koester mentions Ephesians 1:4 and Matthew 25:34 as possible analogies.³² The former is rejected, especially in view of Skemp’s observation that *ἀπό* and *πρό* are different.³³ Matthew 25:34 is worth mentioning because *ἀπό καταβολῆς κόσμου* here refers to God electing his people. However, this does not solve the exegetical problem of **Revelation 13:8**. According to Beale, Psalm 69:29 and Daniel 12:1–2 can be used to support this reading. Psalm 69:29 is a prayer against the persecutors to be deleted from the Book of Life, while Daniel 12:1–2 speaks of the deliverance (and return to life) of those who are inscribed in the book. Moreover, both passages, like the narrative of Revelation 13, are set in the context of persecution. In Daniel 12:1–2, it is an encouragement that the names of those who are persecuted will be found in God’s book.³⁴ As Koester suggests, both in Daniel 12:1–2 and in Revelation those who are inscribed in the book die but are returned to life and judged positively (cf. Rev 20:11–15).³⁵

Also noteworthy is Hebrews 9:26, which speaks of Christ’s death using the phrase *ἀπό καταβολῆς κόσμου*. According to this verse, there is a difference between the sacrifice of the priest-Christ and the sacrifices of the Jewish high priests. Whereas Christ entered the sanctuary once to make atonement, the Jewish high priest does it annually (Heb 9:25). The argument of the letter is that if the sacrifice of Jesus were not a one-time event (*ἅπαξ*), then he would have suffered many times since the creation of the world (*ἀπό καταβολῆς κόσμου*). Therefore, we can see that in this verse *ἀπό καταβολῆς κόσμου*

³¹ Cf. SKEMP 2008, 197.

³² KOESTER 2014, 575.

³³ SKEMP 2008, 187. Other opinions are also expressed. According to Thomas, both *ἀπό* and *πρό* have the same meaning. THOMAS 1995, 165.

³⁴ BEALE, Gregory K. (1999): *The Book of Revelation* (NIGTC). Cambridge – Grand Rapids, Eerdmans. 701.

³⁵ KOESTER 2014, 575.

and Jesus's sacrifice are mutually exclusive. Although the theological emphasis of Hebrews does not settle the disputed reading of **Revelation 13:8**, it is an interesting addition that deserves attention.

Conclusions

Istvan Bányai's book *Zoom* guides us into an unusual world. The book contains no words, only pictures. The book actually presents a single image, but with the help of an ever-widening perspective, the graphic takes on a new meaning. The first picture shows a star-like shape. On the next page, after zooming out, there is now a rooster in the picture (and it turns out that the previous shape was a rooster's head), and after zooming out again, new dimensions of the picture are revealed, and things we have seen so far are put into a different context.

This example illustrates the problem of translating Revelation 13:8. It also shows the key to seeing more clearly in this issue. The main problem arises from the fact that *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* comes immediately after *τοῦ ἐσφαγμένου* that points to the lamb. Because of this literal proximity, many interpreters take the verse to mean that the lamb has been slaughtered **since the creation**. Although proponents favouring this reading list many other arguments, this literal proximity provides the basis for all other ideas. However, if we look at the issue from a broader perspective, a different reading of Revelation 13:8 can be drawn. In terms of the wider horizon, it is first Revelation 13:7–10 that puts the problem into a new perspective. This passage shows that the focus is on the relationship between the beast and humanity. Further perspectives also confirm that *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* signals those whose names are missing from the Book of Life. Prominent among these broader viewpoints is **Revelation 17:8**, which helps us understand **Revelation 13:8**.

It is within this framework that the theological emphases of Revelation 13:8 are seen. The wording of the verse is negative, discussing those excluded from the registry of the Book of Life. However, it is probable to see a different emphasis. As indicated above, Revelation 13:7–10 speaks not only of the people of the earth but also of the saints of God. They are called to be faithful to the lamb until death, during the beast's reign. This call is rooted in the fact that saints' names are inscribed in the book from

the beginning. Even if implicitly, Revelation 13:8 emphasizes this. Although the beast is determined to destroy the faithful, the lamb preserves them. Finally, the reference to the slaying of the lamb in Revelation 13:8 is a reminder to the saints that they are under the reign of Christ, who has also experienced suffering and death.

References

- AUNE, David (1998): *Revelation 6–16* (WBC 52b). Dallas, Word Books Publisher.
- BALTHASAR, Hans Urs von (1969): *Neuer Bund. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (III/2/2). Einsiedeln, Johannes Verlag.
- BEALE, Gregory K. (1999): *The Book of Revelation* (NIGTC). Cambridge – Grand Rapids, Eerdmans.
- BEASLEY-MURRAY, George R. (1983): *The Book of Revelation* (NCB). Grand Rapids, Eerdmans.
- BLOUNT, Brian K. (2009): *Revelation: A Commentary* (NTL). Westminster, John Knox Press.
- BOUSSET, Wilhelm (1906): *Die Offenbarung Johannis* (KEK 16). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- CAIRD, George Bradford (1966): *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. New York, Harper & Row.
- CHARLES, Robert H. (1920): *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (ICC). Edinburgh, T&T Clark.
- FORD, J. Massyngberde (1975): *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 38). Garden City, Doubleday.
- KOESTER, Craig R. (2014): *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYBC 38A). New Haven, Yale University Press.
- LADD, George Eldon (1993): *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids, Eerdmans.
- LOHSE, Eduard (1988): *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LUPIERI, Edmondo F. (2006): *A Commentary on the Apocalypse of John*. Grand Rapids, Eerdmans.
- MATHEWSON, David L. (2016): *Revelation: A Handbook on the Greek Text* (BHGNT). Waco, Baylor University Press.
- MCDONOUGH, Sean M. (1999): *YHWH at Patmos. Rev 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting* (WUNT, 2/107). Tübingen, Mohr Siebeck.
- MORRIS, Leon (1987): *The Book of Revelation: An Introduction and Commentary* (TNTC). Grand Rapids, Eerdmans.
- MOUNCE, Robert H. (1977): *The Book of Revelation* (NICNT). Grand Rapids, Eerdmans.

- OSBORNE, Grant R. (2002): *Revelation* (BECNT). Grand Rapids, Baker Academic.
- PAUL, Ian (2018): *Revelation. An Introduction and Commentary* (TNTC 20). Downers Grove, InterVarsity Press.
- PRIGENT, Pierre (2001): *Commentary on the Apocalypse of St. John*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- REDDISH, Mitchell G. (2001): *Revelation* (SHBC). Macon, Smyth & Helwys.
- SKEMP, Vincent (2008): Participial Aspect and the Lamb's Paradigmatic Witness in Revelation 13:8. In: Corley, Jeremy – Skemp, Vincent (eds.), *Studies in the Greek Bible. Essays in Honor of Francis T. Gignac, S.J.* Washington DC, The Catholic Biblical Association of America. 186–214.
- STEWART, Alexander E. (2012): *Soteriology as Motivation in the Apocalypse of John*. Unpublished Doctoral Dissertation, Southeastern Baptist Theological Seminary.
- SWEET, John Philip M. (1979): *Revelation*. London: SCM.
- TALBERT, Charles H. (2011): *The Development of Christology during the First Hundred Years* (NovTSup 140). Leiden, Brill.
- THOMAS, John Christopher – MACCHIA, Frank D. (2016): *Revelation* (THNTC). Grand Rapids, Eerdmans.
- THOMAS, Robert I. (1995): *Revelation 8–22. An Exegetical Commentary* (WEC). Chicago, Moody.
- WITHERINGTON, Ben III. (2003): *Revelation* (NCBC). Cambridge, Cambridge University Press.
- YEATTS, John R. (2003): *Revelation* (BCBC 23). Scottsdale, Herald Press.

STEINER, Fabienne¹:

Schriftexegese als Voraussetzung für Emil Brunners frühe dialektische Christologie anhand des Beispiels Mk 15,33–41

Abstract. Dialectical Christology Using the Example of Mk 15:33–41

In my article, I would like to show Emil Brunner's early thoughts and statements included in his sermons in Obstalden among others. These sermons are unknown and unpublished to date. It is mostly claimed that Brunner entered in a modern and dialectical phase because of his colleague in the Reformed Church, Karl Barth. The truth is that they later had intense discussions about theses and antitheses in the phase of dialectics. Brunner, however, formulates new dialectical thoughts earlier than Barth does – for example, already in 1916 on dialectical Christology by using the text Mk 15:33–41 and reflecting arguments of modern theology. He speaks in his sermons about God (thesis), man (antithesis), and “Gottmensch” (synthesis).

Keywords: Mark, modern theology, dialectics, Christology, “Gottmensch”

¹ PhD Studentin an der Reformierte Theologische und Musik Fakultät der Universität Babeş-Bolyai, Pfarrerin in der Schweiz, E-mail:fabienne.steiner@sunrise.ch



1. Einleitung

Im vorliegenden Artikel möchte ich einen Zentraltext des Markusevangeliums (Mk 15,33–41) in Übersetzung, Textkritik, synchroner und diachroner Analyse und in seiner Interpretation in Bezug auf Emil Brunners frühe, dialektische Christologie zur Sprache bringen. Der berühmte Theologe erwähnt solche bereits ab 1915 und später in den Obstdener Predigten. Mk 15 behandelt das biblische Ereignis schlechthin, in welchem sich die vergebende und verborgene Kraft des Christentums entfaltet. Einzelne Elemente implizieren gar die Erfahrbarkeit Gottes des Menschen im Erzählgeschehen selber wie das Kreuzeswort vom Hauptmann, welches das Messiasgeheimnis enthüllt. Dabei handelt es sich um einen der ältesten biblischen Texte, der in dieser Form als historisches Zeugnis vorhanden ist.² Bereits in früher Phase, ja früher als in der Forschung bisher angenommen, wird dieser von Emil Brunner in dialektischer Form behandelt. Sein Theologiefreund und Kollege Karl Barth, damals noch von der Leben–Jesu–Theologie des 19. Jh. überzeugt, argumentiert im Vergleich mit Brunner nicht dialektisch, sondern bricht seine Predigtreihe zum Markus–evangelium vor Mk 15 ab.³ Das Kreuzesgeschehen, die Sohn–Gottes–Problematik und die Enthüllung des Messiasgeheimnisses lässt er in dieser Zeit zunächst noch aussen vor. Emil Brunner spricht jedoch schon früh vom Gottmenschen⁴ Jesus und bestimmt Gott als These, den Menschen als Antithese und den Gottmenschen

² „Der Kreuzestitel hat sogar Aufnahme in das Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae (CIIP I/1 Nr.15) gefunden und wird im Verbund mit materiell greifbaren Inschriften als historisches Zeugnis präsentiert”. – LAU (2019), 401.

³ Barth predigt am 18.2.1917 über Mk 10,32–34 mit dem Titel „über die Grenze”, am 25.2.1917 und am 11.3.1917 über Mk 10,35–45 mit dem Titel „die andere Seite”. Am 4.3.1917 predigt er über Mk 10,46–52, und am 18.3.1917 über Mk 13,33–37. Am 25.3.1917 predigt er über Mk 14,3–9 und am 1.4.1917 über Mk 14,17–25. An dieser Stelle bricht er am 6.4.1917 (Karfreitag) bei Mk 15 ab, predigt folglich nicht mehr darüber, sondern wählt bewusst den Text Kol 2,14 mit dem Titel „Vergebung der Sünden”. – Vgl. BARTH (1999), 46–126.

⁴ Bereits im 19. Jh. versucht Eduard C. W. Nägelsbach, der bayerischer, evangelischer Pfarrer und Autor vom Bibelkommentar des Lange–Bibelwerks ist, den Gottmenschen Jesus von der Leben–Jesu–Theologie her zu konzipieren. Er meint dazu: „Die Gegenwart Christi erklärt seine Zukunft, indem sie ihn als den Gottmenschen erscheinen lässt”. – NÄGELSBACH (1853), 24–29.

als Synthese.⁵ Diese Synthese bildet in seiner theologischen Auffassung den reformierten und geistigen Mittelpunkt,⁶ da seit der Enthüllung des Messiasgeheimnisses der Zugang zu Gott allen Menschen, nicht nur den Juden nach Mk 15,38, offensteht.

2. Übersetzung Mk 15,33–41⁷

³³ Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος
ἐγένετο ἐφ’ ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας
ἐνάτης

Und es kam⁸ zur sechsten Stunde eine Finsternis
über das ganze Land bis zur neunten Stunde.

³⁴ καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς
φωνῇ μεγάλῃ ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι

Und zur neunten Stunde rief⁹ Jesus
mit lauter Stimme aus: Eloi, Eloi lema
sabachthani?

ὁ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον ὁ θεός μου
ὁ θεός μου εἰς τί ἐγκατέλιπές με

Das heisst übersetzt¹⁰: Mein Gott,
mein Gott, warum hast du mich verlassen¹¹?

³⁵ καὶ τινες τῶν παρεστηκότων

Und gewisse Hörende¹² unter den

⁵ Brunner predigt am 11.6.1916 bereits über den „Geist des Sichverstehens“ und betont, dass der reformierte Christ „mit der Offenbarung Gottes, dem Gottmenschen (Jesus), dem König unter den Menschen“ zu tun hat. – BRUNNER (11.6.1916), 1. Im Laufe dieser Predigt sagt er ausserdem: „Glaube an das, was Gott in dich hineingelegt hat von seinem eigenen Geist, glaube daran, dass auch du ein Bruder bist jenes Gottmenschen Jesus Christus“. – BRUNNER (18.11.1917), 20. Diese Terminologie vom Gottmenschen entfaltet Brunner später grundlegend, indem er in „der Mittler“ nach der Sichtbarkeit der Gottebenbildlichkeit Jesu fragt und dazu vier Antworten gibt. – BRUNNER (1927), 319–320.335–336.

⁶ Gläubige, „die sich vor diesem am Kreuz Gestorbenen als ihrem Herrn, ihrem geistigen Mittelpunkt“ einfänden. – BRUNNER (1915a), 4.

⁷ Der griechische Grundtext an dieser Stelle ist von NESTLE–ALAND ohne Satzzeichen übernommen, da diese m. E. bereits der Interpretation angehören. – NESTLE–ALAND (²⁷1993), 145. Die Ausgabe eines synthetischen Textes durch NESTLE–ALAND oder durch andere Herausgaben wie beispielsweise Westcott and Hort im 19. Jh. machen „den Eindruck, als habe man es bei der Textkritik mit einer exakten Wissenschaft zu tun, was nicht in jedem Fall evident ist. Vielmehr gibt es immer wieder Raum für Interpretationen. – RÜEGG (1890), 65.

⁸ Part. Aor. med. 3. f. sg.

⁹ Ind. Aor. akt. 3. sg. m.

¹⁰ Part. präs. pass. Nom. n. sg.

¹¹ Ind. Aor. akt. 2. sg.

¹² Part. Aor. akt. Nom. m. Pl.

ἀκούσαντες

ἔλεγον ἴδε Ἡλίαν φωνεῖ

³⁶ δραμῶν δέ τις [καί] γεμίσας σπόγγον ὄξους

περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν λέγων

ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἡλίας καθελεῖν αὐτόν

³⁷ ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείλς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν

³⁸ Καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω

³⁹ Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν εἶπεν ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν

⁴⁰ Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μήτηρ καὶ Σαλώμη

⁴¹ αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα

Dabeistehenden

sagten: Siehe, er ruft den Elia!

Eiligst¹³ steckte¹⁴ einer einen essiggefüllten Schwamm

an einen Rohrstock und tränkte¹⁵ ihn mit den Worten:

Fort da! Wir wollen sehen, ob Elia kommt, ihn herabzunehmen¹⁶ (...).

Jesus aber liess einen lauten Schrei (zurück) und atmete aus¹⁷.

Und das Vorhängetuch des Tempels zerriss in zwei Stücke¹⁸ von oben bis unten.

Wie der ihm gegenüber stehende Hauptmann sah, dass er so ausgeatmet hatte¹⁹, meinte er: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.

Da waren²⁰ auch Frauen von ferne zusehend²¹, unter ihnen auch Maria die Magdalenerin und Maria, die Mutter des kleinen Jakobus und des Joses, und Salome, die ihm in Galiläa schon gefolgt waren und ihm gedient hatten, und viele andere Frauen, die mit ihm nach Jerusalem heraufgekommen waren²².

¹³ Part. Aor. akt. Nom. m. Pl.

¹⁴ Part. Aor. akt. Nom. m. sg.

¹⁵ Ind. Impf. akt. 3. sg.

¹⁶ Inf. Aor. akt.

¹⁷ Ind. Aor. akt. 3. sg. Dies kann auch mit „er hauchte seinen Geist aus“ übersetzt werden.

¹⁸ Gemeint sind hier zwei voneinander getrennte Teile.

¹⁹ Ind. Aor. akt. 3. m. sg.

²⁰ Ind. Impf. 3. pl.

²¹ Part. Präs. akt. Nom. f. pl.

²² Part. Aor. akt. Nom. f. pl.

3. Textkritik

3.1. Varianten in Vers 34

Variante	Bestand	Textzeugen	Alter
Variante 1	με ἐγκατέλιπές	C Θ \mathfrak{M} it	5. Jh
Variante 2	με ἐγκατέλειπές	A	5. Jh
Variante 3	ὠνειδισας με	D c i k Porph	5. Jh
Variante 4	ἐγκατέλιπές με	ⲛ B Ψ vg	4. Jh
Variante 5	ἐγκατέλειπές με	L	8. Jh

Angesichts der Bezeugung in Mt 27,46 kann Variante 3 ausgeschlossen werden, da der Textzeuge D jünger ist. Ebenso spricht ein Zeuge aus dem 4. Jh. eindeutig für Variante 4. Variante 4 setzt den Aorist 2 wo Variante 5 ein Imperfekt schreibt. Variante 4 betont das einmalige Ereignis an sich, und ist m. E. deshalb ursprünglicher.²³

3.2. Varianten in Vers 39

Variante	Bestand	Textzeugen	Alter
Variante 1	κράζας ἐξέπνευσεν εἶπεν	W Θ sy	4. Jh
Variante 2	ὅτι οὕτως κράζας ἐξέπνευσεν εἶπεν	A C \mathfrak{M} lat	5. Jh
Variante 3	οὕτως αὐτὸν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν	D	5. Jh
Variante 4	[quia sic exclamavit]	k	4./5. Jh
Variante 5	ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν εἶπεν	ⲛ B L Ψ	4. Jh

Varianten 2 und 5 sind wegen den Textzeugen erster Ordnung am wahrscheinlichsten für eine ursprüngliche Textfassung, da vorliegende Stellen keine Textzeugen der ersten Kategorie aufweisen. Nach den Regeln der inneren Textkritik scheint mir Variante 5 plausibler, weil sie kürzer und weniger eindeutig ist.²⁴ So geht

²³ So verstanden bezieht sich das Verlassen–Sein Jesu gerade und nur auf diesen Augenblick.

²⁴ Eine Entscheidung wird nach dem Prinzip von *lectio brevior, lectio difficilior* getroffen.

das ὅτι bei der Abschrift verloren und aus der kürzeren Variante 1 entsteht eventuell Variante 3, die das grammatikalische Problem mit dem Partizip löst. Variante 3 ist nur in einem Text D belegt. Im lateinischen Kodex k aus dem 4./5. Jh. ist die wörtliche Übersetzung von Variante 2 und 5 vorhanden, was m. E. eine zusätzliche Bestätigung ist. Wahrscheinlich wird das οὕτως ἐξέπνευσεν durch den Schrei erweitert, worauf k das ἐξέπνευσεν gar nicht mehr übernimmt. Mit Nestle–Aland würde ich mich für die Variante 5 als ursprünglichste Textfassung entscheiden, weil diese am ältesten ist und auch nicht nachträglich verkürzt worden ist.

4. Synchroner Ansatz

4.1. Verortung der Erzählung

Es kann gesagt werden, die Erzählung des Markusevangeliums befinde sich an drei Orten: 1. In Galiläa mit syrophönizischem Grenzland (Mk 1,14.39; 3,7; 6,21; 9,30), 2. auf dem Weg nach Jericho (Mk 10,46) und schliesslich 3. in Jerusalem (Mk 10,32–33; 11,1.11.15.27). Jesu Wirken beginnt langsam in der Provinz und endet im Skandal (Mk 15,6–15) in der Hauptstadt. Als einzige gesicherte Zeitangabe gilt sein Todesdatum: Das jüdische Passafest (beispielsweise in Mk 14,1; 15,1; 16,1). Von grösserer Wichtigkeit als seine Wirksamkeit in Galiläa erscheint mir die Darstellung seiner Wirksamkeit in Jerusalem, die fast so lang beschrieben wird wie seine in Wirklichkeit viel ausgedehntere Wirksamkeit in Galiläa. In Jerusalem werden die Geschehnisse im Gegensatz zu denen in Galiläa im Tages- und sogar im Stundenschema²⁵ erzählt. Der Handlungsstrang ist geradlinig und teilt sich nur selten in zwei Parallelen (Mk 14, 53–72),²⁶ was eher für eine mündliche Form spricht, die als vorhanden angenommen wird. Diese kann in einer damaligen christlichen Hausgemeinde weitergegeben worden sein.

²⁵ Zur dritten Stunde wird Jesus gekreuzigt (Mk 15,25), zur sechsten Stunde kommt eine Finsternis (Mk 15,33), und zur neunten Stunde stirbt er (Mk 15,34).

²⁶ Strang 1: Verhör – Strang 2: Verleugnung des Petrus.

4.2. Personen in der Erzählung

Von den Figuren, welche in der Erzählung vorkommen und neben Jesus ebenfalls wichtig sind, ist v.a. Johannes der Täufer als Nachfolger des Elia zu erwähnen (Mk 6,15; 8,28; 9,11–13; 15,35–36).²⁷ Das Wortspiel Eli/ Eloi bzw. Elia nach Ps 22,1,²⁸ das von den Dabeistehenden auf Golgatha genannt wird, spielt sowohl in semitischer Sprache als auch im Bibelgriechisch des Markus eine Rolle. Es kommt deshalb auch in Judentum vor.²⁹ Von Stellen wie in Mk 6,15 wissen wir, dass eine Johannes–Elia–Identifikation in (nach–)jesuanischer Zeit auftritt und in Mk 9,11–13 von Jesus erwähnt wird. So ist m. E. auf der Jüngerstufe ein Ruf des Gekreuzigten zu Elia, dem Parusievorboten nach Mal 4,5, anzunehmen. Dabeistehende im jüdischen Volk hören es und reagieren entsprechend. Es handelt sich dabei um PredigthörerInnen von Jesus, namentlich auch Frauen. Darunter befinden sich solche, die schon in Galiläa mit Jesus waren, und an dieser Stelle nun Zuschauerinnen der katastrophalen Geschehnisse sind. Als Zeuginnen des Todes Jesu gelten die vom Text genannten Frauen, denen gegeben ist, als allererste die Botschaft des leeren Grabes zu erfahren (Mk 16,9).³⁰ Die „Einmaligkeit der Beziehung Jesu zu Frauen und die Einzigartigkeit einer daraus folgenden sozialen Gleichstellung von Mann und Frau in vielen frühen Gemeinden (gilt an dieser Stelle) als gesichert“.³¹ Des Weiteren spielen Jesu Jünger eine wichtige Rolle (Mk 9,31), die ihn zwar von deren Berufung an ständig begleiten (vgl. Mk 1,16–20), ihn jedoch oft nicht verstehen und teilweise verlassen

²⁷ An angegebener Stelle ist wohl nicht vom historischen Elia die Rede. – Vgl. SEEBASS (1982), 499–500. Die Gestalt des Elia erscheint auch in „der erhaltenen jüdischen apokryphen Literatur von ca. 200 v. Chr. bis 200 n. Chr. – OSWALD (1982), 502. Hier wird er „als Heros der Vergangenheit, [...] und auf wunderbare Weise in den Himmel Entrückten [...] auf dem Hintergrund von Mal 3,16–17 beschrieben. – EBDA.

²⁸ Der Psalmruf heisst a) hebräisch (Juden bis 6. Jh.): 'elī 'elī lāmā asabtāni, b) aramäisch (Juden 5. Jh v. Chr. bis 66 n. Chr.): 'ly 'ly 'ly 'lhy mṭwl mh šbqtny, c) syrisch (Judenchristen ab 70 n. Chr.): 'lhy 'lhy lmn' šbqtny, und d) griechisch (Juden und Christen ab 1. Jh. n. Chr.): 'Ο θεός μου [ὁ θεός μου] εἰς τί ἐγκατέλιπές με. Der syrische Elia heisst 'ly'.

²⁹ Es wurden traditionsgeschichtlich zuerst Jesus und Johannes parallelisiert, und erst später eine „Jesus– Johannes–Typologie parallel zu einer Elijatypeologie interpretiert. – MAJOROS–DANOWSKI (2008), 133–134.

³⁰ Zur „Frauengeschichte im Neuen Testament – vgl. MOLTMANN–WENDEL (2009), 20–22.

³¹ MOLTMANN–WENDEL (2009), 20.

wollen. Die Jünger befinden sich anfänglich in völligem Unverständnis, so dass sie erst „während des Prozesses erkennen können, dass zur Messianität Jesu das Leiden gehört“.³² Auch während den Worten über seine Leidensankündigung bleiben sie nichtverstehend (Mk 8,31–33; 9,31–32; 10,33–35), obwohl diese Ereignisse heilsgeschichtlich angekündigt sind. Da sie mit der Gefangennahme Jesu in ihrer Existenz bedroht sind und aus Angst ohne Aussicht auf Hilfe fliehen,³³ ist mit Mk 14,50 die Geschichte der Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern zu Ende.³⁴ Als Gegner Jesu erscheint die Personengruppe der Pharisäer als jüdische Traditionalisten (vgl. Mk 3,6; 7,1.3.5; 8,11.15; 10,2), die ihn in diese Situation bringen wie im Text beschrieben. Römische Soldaten und der Hauptmann,³⁵ die im Dienst des politischen römischen Reiches stehen, vollstrecken unter Verspottung und Misshandlung das Kreuzigungsurteil (Mk 15,16–19.30).

4.3. Struktur der Perikope

Ps 22 scheint mehrfach auf die vormarkinische Kreuzigungserzählung eingewirkt zu haben,³⁶ da dieser vom sterbenden Jesus eventuell ausgesprochen wird.³⁷ Der Abschnitt lässt sich m. E. unter der Generalfrage „von Gott verlassen?“ interpretieren.³⁸ Es kann festgestellt werden, „dass Jesus [...] in seiner Todesstunde das Lob seines Vaters anstimmt“.³⁹ Wahrscheinlich wird dies jedoch nicht auf der Ebene der Markusredaktion berichtet, sondern die Passage ist älter und geht eventuell sogar auf die Tradition des

³² DORMEYER (2010), 89.

³³ Es kann nicht gesagt werden, Jesus sei in der „Theologie des Markusevangeliums generell der „geistbegabte (sic! und damit allem/ allen überlegene) Gottessohn. – DU TOIT (2006), 430.

³⁴ „Unter der Voraussetzung der [...] Abwesenheit Jesu wird „eine ganze Reihe von (Überlebens-) Strategien entwickelt. – DU TOIT (2006), 430.

³⁵ Zenturio wird vom lateinischen centum abgeleitet, was hundert heisst. Mit diesem Namen wird der hohe militärische Rang des hier erscheinenden Hauptmannes betont, der über hundert römische Soldaten Befehlsgewalt hat.

³⁶ SCHWEIZER (¹⁴1975), 193. „Die Vermutung liegt nahe, dass die Gemeinde den unartikulierten Schrei Jesu in ihrer alttestamentlichen Passionsdarstellung entdeckt, und ihn dementsprechend deutet. – SCHWEIZER (¹⁴1975), 193–194.

³⁷ FRITZEN (2008), 341–348

³⁸ Vgl. FRITZEN (2008), 358–359.

³⁹ FRITZEN (2008), 335.

Passionsberichts, das heisst auf eine mündliche Vorstufe zurück. Es kann auch von der Tatsache der „Rätselhaftigkeit“ mancher Texte und Aussagen ausgegangen werden.⁴⁰ Von Vers 34–38 an liegt eine Steigerung der Spannung in der Erzählung vor, die m. E. im Bekenntnis des Hauptmannes in Vers 39 den Höhepunkt des Markusevangeliums als Leitmotiv bildet. Als dieser schliesslich den Gottessohn erkennt,⁴¹ wird damit auf Gott als dem himmlischen Vater „zu Hause“ Bezug genommen (vgl. Mk 11,25).⁴²

5. Diachroner Ansatz

5.1. Literarkritik

Aufgrund von 93 Übereinstimmungen zwischen den Evangelien Markus und Matthäus und 40 Übereinstimmungen zwischen Markus und Lukas ist eine literarische, mündliche oder gar schriftliche Abhängigkeit der Texte anzunehmen.⁴³ Es ist wahrscheinlich, dass Markus den beiden anderen Synoptikern bei ihrer Abfassung als Quelle vorliegt, dass diese auch Sondergut verarbeiten und darüber hinaus redaktionell tätig sind (beispielsweise in Mt 27,51b–53 und Lk 23,46b.48). Im Evangelium nach Johannes findet sich eine Parallele zu den Zeuginnen (Joh 19,25–27), zur Tränkung mit Essig (Joh 19,29) und zum Tod (Joh 19,30) Jesu, nicht aber zum Ruf nach Eli(a). Eher aus der Zeit der vormarkinischen Tradition stammen die Hapax legomena des Markus: ἕκτης, σκότος, ἄνωθεν, συναναβᾶσαι. Als Lieblingswörter des Markus gelten 1. ὄλην. Markus bezeichnet mit diesem Wort eine gesamte Menschenmenge oder verbindet einzelne Gebiete damit umfassend. Der mit dem vorhandenen Wahrheitsanspruch zusammenhängende Erzählzug unterstreicht: Jesu Leben und speziell sein Tod am Kreuz hat nicht nur für Einzelne oder spezielle Gebiete eine Bedeutung, sondern gilt der ganzen Welt. 2. μεθερμηνευόμενον. Gilt die Zweiquellentheorie als bewiesen, kann gesagt werden, dass dies ein Beispiel für ein Lieblingswort des Markus ist, welches bei Matthäus und Lukas fehlt. Markus Erzählung enthält einzelne hebräische und

⁴⁰ FRITZEN (2008), 336.

⁴¹ Vgl. dazu andere Stellen im Markusevangelium, wo Jesus als Gottes Sohn genannt wird, beispielsweise in Mk 1,9–11; 8,29 (beim Petrusbekenntnis) und Mk 14,61–62 (im Prozess).

⁴² BRUNNER (1915a), 5.

⁴³ Eigene Auszählung.

aramäisch–syrischen Dialektworte, die er ins Griechische übersetzt und damit eine gewisse Ursprünglichkeit betont. 3. παρεστηκότων / παρεστηκῶς kommt in Vers 35 und 39 als ein weiteres Lieblingswort bei Markus vor, das häufig erwähnt wird. 4. ἴδε, welches von dem in Matthäus und Lukas vorkommendem ἰδοὺ zu entscheidend ist, lässt den Leser aufhorchen. Der Gebrauch dieses Semitismus ist hier auffällig und betont die Wichtigkeit dieser Erzählung. 5. ἠκολούθου. Markus liebt dieses besonders aus neutestamentlicher Perspektive zentrale Wort, das auch nachfolgen bedeutet.

5.2. Formgeschichte

Mk 15,33–41 gehört grundsätzlich zur Kategorie der epideiktischen Gattungen⁴⁴ und exemplifiziert den Märtyrerbericht.⁴⁵ Als Bericht über das Martyrium Jesu kann der gesamte Erzählzusammenhang von Mk 14,43–15,47 gelten.⁴⁶ Kleine Teile der Perikope können je einer untergeordneten Gattung zugeteilt werden: Mk 15,33 gehört eher zu den Wundererzählungen,⁴⁷ Mk 15,34 zu den sogenannten Erläuterungen⁴⁸ und Mk 15,39 zu den Akklamationen.⁴⁹ Allerdings kommt auch die Kategorie vom „Geschichtsbericht“ in Mk 15,33–39 und Mk 15,40–41 vor,⁵⁰ der „legendarische Züge“⁵¹ aufweist. Zum Legendarischen gehören an dieser Stelle zum Beispiel „die erzählenden Stücke der Tradition, die nicht eigentlich Wundergeschichten sind, aber [...] religiös–erbaulichen Charakter haben“.⁵² Markus hat einen vorformulierten Text niedergeschrieben, welcher schriftlich oder m. E. eher mündlich vorhanden ist.⁵³ Aussagekräftig an dieser Stelle ist ausserdem die Suche nach typischen Vorzugswörter des Mk, wie wir sie aus statistischer Analyse des gesamten Evangeliums kennen. Es kann gesagt werden, dass der Text

⁴⁴ Vgl. BERGER (2005), 280.

⁴⁵ Vgl. BERGER (2005), 360.391–397.

⁴⁶ BERGER (2005), 391.

⁴⁷ BERGER (2005), 362.

⁴⁸ BERGER (2005), 307.

⁴⁹ BERGER (2005), 290.

⁵⁰ BULTMANN (1967), 295. Er teilt Vers 33–39 und Vers 40–41 in zwei zu ergänzende Perikopen. – Vgl. BULTMANN (1967), 295–296.

⁵¹ BULTMANN (1967), 295.

⁵² BULTMANN (1967), 260.

⁵³ Vgl. MORGENTHALER (1982), 181.

ausgesprochen arm an markinischen Vorzugswörtern ist. Es kommt nur gerade Ἰακώβου in Vers 40 vor.⁵⁴ Die Form des epideiktischen Märtyrerberichts ist also mündlich vorhanden und enthält einzelne Elemente der Apokalypitik.⁵⁵

5.3. Religionsgeschichte

Die Kreuzigung Jesu am Tag vor Passa verweist m. E. auf das apokalyptische Eintreffen des „Tag(es) des Herrn“,⁵⁶ da Israel ja bereits seit 2Sam 7,12-16 auf jenen Nachkommen Davids wartet, der als Gottes Sohn die davidische Herrschaft für immer festigt.⁵⁷ Bei Markus ist nach drei mal drei Stunden die Zeit dieser Erfüllung gekommen, zu der Jesus als derjenige Sohn Gottes erkannt wird (Mk 1,11; 9,7), den man erwartet. Die religionsgeschichtliche Bezeichnung des Messias (Joh 1,41; 4,25) als Sohn Gottes ist im Alten Testament jedoch noch unbekannt.⁵⁸ Dies erscheint insofern plausibel, als die „blosse Übernahme eines schon bekannten Titels [...] ja eine offene Begegnung mit dem, was sich in einzigartiger, durch keine Etikette zu beschreibender Weise in Jesus ereignete, verhindert“ hätte.⁵⁹ Die Gottessohnbezeichnung⁶⁰ als Hoheitstitel ist m. E. deswegen nur sekundär mit dem Messiasitel⁶¹ verknüpft und bedeutet in diesem Zusammenhang Herrscher.⁶² Damit verbunden wird auch die Finsternis vor dem Tod Jesu. Wie in Mk 15,33 geschildert, „lernen die Leser: Ja, es kann durchaus Situationen geben, in denen sich dieser Eindruck aufdrängt, Situationen von solcher Dunkelheit, dass von Gottes Licht und Gegenwart nichts mehr zu spüren ist“.⁶³ Als Caesar stirbt verhüllt sich aussertestamentlich ebenfalls die Sonne,⁶⁴ und es herrscht eine Zeit lang völlige Dunkelheit. Ein wesentlicher Unterschied zum Bericht über Caesar's Tod besteht

⁵⁴ EBDA.

⁵⁵ Als entscheidendes apokalyptisches Element kann beispielsweise die Finsternis gelten.

⁵⁶ „Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln [...] ehe der grosse und furchtbare Tag des Herrn kommt“ (Joel 2,31).

⁵⁷ Vgl. SCHWEIZER (¹⁴1975), 195.

⁵⁸ Vgl. SCHWEIZER (¹⁴1975), 196.

⁵⁹ SCHWEIZER (¹⁴1975), 195–196.

⁶⁰ Vgl. Mk 14,61–62.

⁶¹ SCHWEIZER (¹⁴1975), 195.

⁶² Vgl. SCHWEIZER (¹⁴1975), 196.

⁶³ HERRMANN (2011), 274.

⁶⁴ Vgl. SCHWEIZER (¹⁴1975), 193.

jedoch darin, dass die Finsternis vor Jesu Tod bei Markus bereits wieder aufhört, was m. E. in die Apokalyptik verweist. In dieser Finsternis „erleidet (Jesus) die Preisgabe [...] und hält dennoch daran fest, dass auch der ihn preisgebende Gott ‚Abba, Vater‘ (Mk 14,36) und ‚mein Gott?‘ bleibt (Mk 15,34)“.⁶⁵ Das Zeichen des Zerreißen des Tempelvorhanges in Mk 15,38 steht ebenfalls damit in Verbindung. Gemeint ist der Vorhang vor dem Allerheiligsten, der „die Funktion hatte, die Erscheinung des Herrn zu verhüllen und den Anblick der unverhüllten Majestät Gottes zu verhindern“.⁶⁶ Gottes Majestät ist mit dem Tod Jesu endgültig sichtbar und erfahrbar geworden, und zwar auch für Heiden (vgl. Apg 14,1; 1Kor 1,22–24). Damit wird gezeigt, „dass sich Gott im Kreuz seines Sohnes enthüllt und für alle, auch für die Heiden, zugänglich wird“.⁶⁷

5.4. Traditionsgeschichte

Dass Elia bei Markus oft erwähnt wird zeigt seine damalige Bedeutung im Judentum. Ausserdem existiert zwischen dem alttestamentlichen Propheten und dem neutestamentlichen Jesus eine stetige Verbindung. Wie eng beide Personen Elia und Jesus miteinander verknüpft sind unterstreicht die Aussage, dass Elia vor dem Messias noch einmal kommen muss.⁶⁸ Traditionsgeschichtlich relevant ist ausserdem der Niedrigkeitstitel des präexistenten Menschensohnes (Mk 9,9.12; 10,45; Rö 9,5) und das von Markus eingeführte Messiasgeheimnis.⁶⁹ Es kann vermutet werden, dass Markus als neutestamentlicher Redaktor das Geheimnis als erster lüftet, und Jesus auf die von ihm beschriebene Art und Weise durch Kreuz und Auferstehung vollständig anerkennt. Deshalb kann gesagt werden: „Die Geheimhaltung der Messianität ist kein störender, dogmatischer Kunstgriff des Evangelisten, [...] sondern es liegt das Geheimnis der Personen–Würde Jesus vor, das die Jünger bis Ostern geheim halten müssen (Mk 9,9)“.⁷⁰ Zentralfigur bei der Lüftung des Messiasgeheimnisses bleibt der römische Hauptmann, der Jesus als Sohn Gottes in Mk 15,39 anerkennt.

⁶⁵ FELDMEIERS (2011), 323.

⁶⁶ GNILKA (1979), 324.

⁶⁷ EBDA.

⁶⁸ Letzte Ermahnung des Mal 4,3–4.

⁶⁹ Vgl. DORMEYER (2010), 89.

⁷⁰ EBDA.

5.5. Überlieferungsgeschichte

Nachfolgende Darstellung zeigt eine mögliche Überlieferung der Texteinheiten in der mündlich vorhandenen Jesusstufe (30 n. Chr.), jene in vormarkinischer Zeit (66. n. Chr.) und jene vom Markusevangelisten überlieferten Stufe (zwischen 66 und 70 n. Chr.):⁷¹

Jesusstufe:	vormarkinischer Passionsbericht:	Markusevangelist:
	Und es kam zur sechsten Stunde eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde. Und zur neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme aus: Eloi, Eloi lema sabachthani?	das heisst übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?
	Und gewisse Hörende sagten: Siehe, er ruft den Elia! Eiligst steckte einer einen essiggefüllten Schwamm an einen Rohrstock und tränkte ihn mit den Worten: Fort da! wir wollen sehen, ob Elia kommt, ihn herabzunehmen (...). Jesus aber liess einen lauten Schrei (zurück) und atmete aus. Und das Vorhängetuch des Tempels zerriss in zwei Stücke von oben bis unten.	unter den Dabeistehenden sagte einer einen Eiligst steckte einer einen essiggefüllten Schwamm an einen Rohrstock und tränkte ihn mit den Worten: Fort da! wir wollen sehen, ob Elia kommt, ihn herabzunehmen (...). Jesus aber liess einen lauten Schrei (zurück) und atmete aus. Und das Vorhängetuch des Tempels zerriss in zwei Stücke von oben bis unten.
		Wie der ihm gegenüber stehende Hauptmann sah, dass er so ausgeatmet hatte, meinte er: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.
	Da waren auch Frauen von ferne zusehend, unter ihnen auch Maria die Magdalenerin und Maria, die Mutter des kleinen Jakobus und des Joses, und Salome, die ihm in Galiläa schon gefolgt waren und ihm gedient hatten, und viele andere Frauen, die mit ihm nach Jerusalem heraufgekommen waren.	

⁷¹ Der ohnmächtige Gottesbote Jesus wird als „Sohn eines Gottes“ bezeichnet, was „Sohn des einen Gottes“ Israel meint. – Vgl. SCHMIDT (2010), 445.

5.6. *Historischer Ort*

Die Verspottung Jesu passiert erst nach seiner rechtskräftigen Verurteilung.⁷² Anschliessend tritt er den Weg vom Gebäude Antonia in Jerusalem bis zur Schädelstätte an,⁷³ was als tatsächlich stattgefundenes Ereignis angenommen werden kann, und was Simon von Kyrene als zufällig vorübergehender Landarbeiter (Mk 15,21) historisch bezeugt.⁷⁴ Dieser wird gezwungen, Jesus das Kreuz auf die Schädelstätte hinaufzutragen. Er stammt ursprünglich aus Kyrene, aus einer der fünf Hauptstädte im heutigen nordafrikanischen Gebiet, und hilft dem Verurteilten in seiner Situation vorbildlich.⁷⁵ Des Weiteren werden Spottworte von den bei der Kreuzigung Dabeistehenden als gesichert angenommen, ursprünglich auch die Aufforderung an Jesus, sich selber zu retten und vom Kreuz herunterzusteigen.⁷⁶ Ebenfalls als historisch gilt der Schrei Jesu,⁷⁷ von dem die Meinungen von den Dabeistehenden darüber auseinandergehen, was er aussagt. Darauf bezogen existieren Varianten vom Hilferuf zum endzeitlichen Elia bis hin zu einem Psalmengebet nach Ps 22. Das als historisch gesicherte Kreuzigungereignis bekommt durch Bezugnahme auf Elia und auf das Gebet von Ps 22 m. E. eine apokalyptische Bedeutung.

5.7. *Redaktionsgeschichte*

Da Markus als erster frühchristlicher Autor ein Evangelium schreibt, entsteht eine neue Gattung, der in vorliegendem Text ein Märtyrerbericht ist. Er beinhaltet das, was in urchristlich–paulinischer Sicht das eigentliche Evangelium ist: Der Tod des

⁷² GNILKA (1979), 308.

⁷³ Der Ort der Schädelstätte Golgatha ist heute als Ort nicht mehr sicher zu bestimmen (vgl. Mk 15,22). Wenn Legenden aus dem 4. Jh. ausser Acht gelassen werden, kann m. E. gesagt werden, dass Jesus vom Antonia zum nächstgelegenen Stadttor und sodann aus der Stadt hinausgeführt wird (Mk 15,20). Nach seinem Tod wird er in einem nahegelegenen Familiengrab zum aufsteigenden Ölberg, der sich nur einen Sabbatweg weit weg von Jerusalem befindet (Apg 1,12), begraben.

⁷⁴ GNILKA (1979), 315.

⁷⁵ Vgl. EBDA.

⁷⁶ Vgl. SCHWEIZER (¹⁴1975), 191.

⁷⁷ GNILKA (1979), 311.

Sohnes Gottes am Kreuz (Jes 53,4–5). Markus befindet sich in komfortabler Lage, um diesen Bericht zu verfassen. Es wird angenommen, er stamme „aus einer offenkundig wohlhabenden jüdischen Familie, die in Jerusalem ein grösseres Anwesen“ bewohnt.⁷⁸ Ausserdem wird gemutmasst, es beherberge „seine Mutter Maria eine christliche Hausgemeinde“.⁷⁹ Die Erzählungen in Mk 14,53–16,8 folgen einander gradlinig und sind deshalb wahrscheinlich nicht einzeln überliefert, sondern als Korpus tradiert. Deshalb wird eine mündliche Vorstufe, die in der Hausgemeinde erzählt wird, als gesichert angenommen. Eine abschliessende Erkenntnis um die Identität Jesu nach dem Tod ist die Auflösung dessen, was zunächst im Text strategisches Messiasgeheimnis ist.⁸⁰ Dem Hauptmann ist es gegeben, Jesus abschliessend und endgültig als Gottes Sohn zu identifizieren (Mk 15,39). Die ursprüngliche Beschreibung vom „König auf dem Thron Davids“ (vgl. Jes 6,9; Mk 40,47–48; Mk 12,35), der „Tempelzwischenfall“ (Mk 11,15–17) und Jesu Hinrichtung mit anderen Verbrechern als „König der Judäer“ (Mk 15,26.32) können deshalb als primäre Passagen gelten.⁸¹

6. Interpretation

6.1. *Allmacht – Ohnmacht*

Indem der Gottessohn in Gottverlassenheit stirbt kann dialektisch gesagt werden, dass dieser in seiner Ohnmacht für die Christenheit zum Eckstein nach Ps 118,22 wird.⁸² Emil Brunner meint in diesem Sinn ab 1915: „Aus seinem eigenen Leben, [...] aus seinem Tod am Kreuze leuchtet uns die Gewissheit entgegen: Wir, du und ich und alle Menschen, wir sind Gottes“.⁸³ Markus beschreibt die Kreuzigungsszene sehr genau mit dem Gekreuzigten als dem Mittelpunkt aller anderen Geschehnisse in diesem Text. Die Personen um Jesus erhalten ihre Bedeutung nur bezogen auf ihn, die als

⁷⁸ KOLLMANN (2023), 155.

⁷⁹ EBDA.

⁸⁰ Vgl. DORMEYER (2010), 89.

⁸¹ STEGEMANN (2010), 378.

⁸² Vgl. SCHENKE (2005), 345.

⁸³ BRUNNER, (1915a), 5.

Dabeistehende „Zeugen der Kreuzigung“ sind:⁸⁴ Als Zeugen um die Kreuzigungsszene herum wie der Hauptmann (παρεστηκώς), und als Beobachterinnen seines ohnmächtigen Todes wie die Frauen, die von fern zusehen (ἀπὸ μακρόθεν). „Markus stellt also das Versagen der Zwölf der Gruppe der Frauen in der Nähe des Kreuzes gegenüber“.⁸⁵ Durch den „Vollzug seiner Hinrichtung“ wird deutlich,⁸⁶ dass es sich bei dessen Tod um ein eindeutig unverschuldetes Leiden dieses Gerechten handelt. Auch heute noch wird „bei der Schilderung der furchtbaren Leiden“ diese Ungerechtigkeit empfunden.⁸⁷ Offensichtlich gerät Jesus wegen seines Lebenswandels in einen heftigen Konflikt mit den jüdischen Autoritäten und der römischen Besatzungsmacht seiner Zeit und wird deshalb gekreuzigt. Seine Verurteilung hängt mit der spezifisch jesuanischen Verkündigung vom Reich Gottes und „mit der Offenbarung Gottes, dem Gottmensch“⁸⁸ zusammen. Die Ohnmacht des Gottmenschen steht dabei nicht im Widerspruch zur Allmacht Gottes.

6.2. Kreuzigung – Auferstehung

Der Märtyrerbericht Mk 15,33–41 ist m. E. nur im Kontext der Kreuzigung und Auferstehung denkbar, was auch Emil Brunner postuliert: „Gott, der Ewige, ist zu uns gekommen in Jesus Christus, er, der nicht nur der Gekreuzigte, sondern auch der Auferstandene ist“.⁸⁹ Mit dieser Aussage ist die Beschreibung des ewigen Thrones Davids verknüpft (vgl. Ps 45,7), dessen Zusammenhang Markus andeutet.⁹⁰ „Da das Schweigegebot in Mk 9,9 von Jesus bis zur Auferstehung terminiert wird, zeigt sich [...], dass erst von der Auferstehung her sinnvoll über Jesus gesprochen werden kann“.⁹¹ Jesus ist zwar tatsächlich gestorben, aber auch auferstanden (Mk 16,6.9), da er als Gottmensch nicht auf ewig vom Tod festgehalten werden kann. Als Gottmensch ist er nach seiner Auferstehung „ein Erfüller der Hoffenden, ein Erwecker der Toten, ein

⁸⁴ DEHNER (1953), 303.

⁸⁵ FANDER (1989), 146.

⁸⁶ ECKEY (2008), 495.

⁸⁷ LEBRETON (1952), 601.

⁸⁸ Vgl. BRUNNER (11.6.1916), 1.

⁸⁹ BRUNNER (23.12.1923), 7.

⁹⁰ Vgl. dazu 5.4. Traditionsgeschichte.

⁹¹ SCHMIDT (2010), 447.

Bruder den Ausgestossenen".⁹² Der für uns am Kreuz zum Fluch gewordene Christus ist der Mensch Jesus (Gal 3,13–14.29), der mit einem Ausruf der Gottverlassenheit stirbt,⁹³ und die Welt dadurch von Tod und Verdammnis erlöst (vgl. He 9,12; Kol 1,12–14). Dabei handelt es sich um das Zentrum der Verkündigung der urchristlichen frohen Botschaft,⁹⁴ denn gerade in diesem Ereignis ist die Liebe Gottes zu den Menschen offenbar geworden (vgl. 1Joh 4,9).⁹⁵ „Ist nicht Jesus der Christus auch der menschlichste aller Menschen? Der eigentliche Mensch, wie's schon jener Hauptmann beim Kreuz aussprach: Seht, welch ein Mensch? [...] Die Natürlichkeit und doch die vollendete Gottheit" lässt sich in Jesus finden.⁹⁶ Du hast nun als Gläubige(r) „die Gewissheit, dass du nicht ein Geschöpf des Zufalls bist, für den Augenblick geschaffen, dass du nicht bloss einem vergänglichen Ziel, sondern vielmehr noch, viel inniger einer anderen Welt angehörst, der unvergänglich ewigen Welt des Geistes. Der Welt, wo nicht der Tod das letzte Wort hat, sondern das Leben, wo nicht der Zufall alles regiert, sondern der Wille eines allweisen, allguten" Gottes.⁹⁷ An diesem Punkt „wird also die sühnende Funktion des Opferkultes aufs engste mit der Gottesherrschaft verbunden“:⁹⁸ Jesus bleibt Herrscher in Ewigkeit.

⁹² BRUNNER (1915b), 6.

⁹³ Vgl. FELDMIEIER (2011), 334.

⁹⁴ BEDENBENDER (2013), 7.

⁹⁵ „Die Liebe ist der Zusammenhang von allem und jedem in der Schöpfung von Anbeginn an. [...] Nun denkt Jesus nicht so sehr naturphilosophisch; sondern personal, und er bezieht die Liebe auf die Menschen als pars pro toto [als Teil für das Ganze] der Schöpfung und auf Gott. Die Liebe ist der Zusammenhang, den der Schöpfer von Anbeginn zwischen sich und den Geschöpfen und den Geschöpfen untereinander gestiftet hat". – MOSTERT (2012), 93.

⁹⁶ BRUNNER (18.11.1917), 17.

⁹⁷ BRUNNER (1915a), 4–5.

⁹⁸ HAUSER (1998), 117.

7. Zusammenfassendes Fazit

Mit Emil Brunner kann gesagt werden: „Am Kreuz hat sich uns Gott geoffenbart, so überwältigend, mit solcher Klarheit, wie nirgends“.⁹⁹ In synchroner und diachroner literaturwissenschaftlicher Betrachtung erscheint dieses Wirken bei Markus schematisiert. Sämtliche Ereignisse sind in ihrer Abfolge genau dargestellt. Dies soll den Tatsachenbericht und das damalige, tatsächliche Geschehene betonen, so dass die „Vermutung zum historisch plausiblen Ablauf der Ereignisse“ nahe liegt.¹⁰⁰ Beim Markusevangelium handelt es sich also um keine „fiktionale Erzählung“, sondern um „eine faktuale“.¹⁰¹ Allerdings ist zu bedenken, dass trotz einer exakten Beschreibung wie am Beispiel von Markus „nur ein Bruchteil dessen, was Jesus gesagt und getan hat, in den Evangelien zu finden“ ist.¹⁰² Die Form des epideiktischen Märtyrerberichts, dessen Elemente wie beispielsweise die Finsternis auch in die Apokalyptik verweisen, ist eher mündlich vorgegeben. Die mündliche Überlieferung endet da, wo Markus den Bericht verfasst. Die im AT präfigurierte Messias–Sohn–Gottes–Thematik löst am Kreuz trotz des bestehenden Allmachts–Ohnmachts–Paradoxons das Messiasgeheimnis hin zum eigentlichen Evangelium der (vor-/nach-) paulinischen Zeit auf und interpretiert den Tod des Sohnes Gottes am Kreuz als sinnvoll für die ganze Welt. „Das Buch bietet die frohe Botschaft von Jesus Christus gemäss der Darstellung des Markus“,¹⁰³ denn „nicht Gott ist es, der Krankheit oder Tod schafft, sondern Gott will das Heil des Menschen“.¹⁰⁴ Der als allererster auferstandene (Rö 8,29) Mensch Jesus unter vielen (ihm nachfolgenden) Juden und Heiden kann nicht ohne Rückblick auf sein irdisches Wirken verstanden werden. Das bedeutet, dass Jesus in dem Moment der Kreuzigung, als die Finsternis über dem ganzen Land endet, zum ewigen Mittelpunkt der Welt wird. „Eben das und nichts anderes bedeutet das Evangelium, die Tatsache, [...] dass Jesus Christus gelebt hat: Gott, der sich zu den Menschen hernieder neigt – trotz allem, das ist die ungeheure

⁹⁹ BRUNNER (1915b), 9.

¹⁰⁰ STEGEMANN (2010), 375.

¹⁰¹ BLUMENTHAL (2014), 47.

¹⁰² LINNEMANN (1995), 151.

¹⁰³ KOLLMANN (2023), 44.

¹⁰⁴ SCHENKE (2005), 90.

Tatsache des Kreuzes”.¹⁰⁵ Das Zerreißen des Tempelvorhangs sprengt den gesamten Kosmos auf die Erfahrbarkeit der Majestät Gottes auf Erden hin, einschliesslich das Juden- und Heidentum. „Der Gott, der die Liebe ist, der Gott, der seine Liebe grad dann am überschwänglichsten über die Menschen ausgiesst, wenn sie ihn am wenigsten verstehen”.¹⁰⁶ Selbst eine sich ereignende „Weltkatastrophe wird (nun) nicht (mehr) dem wilden Zufall oder der Wahnsinnstat eines Menschen überlassen bleiben, sondern unter dem Kreuz Christi stehen, [...] der [...] sein gnädiges Ja zur Welt” zu sagen wagt.¹⁰⁷ Wer an Jesus glaubt, „hat das wahre Leben gefunden. Er ist stark und getrost, mag da kommen, was da will, nichts kann [...] wirklich treffen”.¹⁰⁸

Literaturverzeichnis:

- BARTH, Karl (1999): *Predigten 1917*. Hrsg. von Hermann Schmidt. Zürich, Theologischer Verlag.
- BEDENBENDER, Andreas (2013): *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der jüdische Krieg*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Umwelt (Bd. 2), Studien zu Kirche und Israel Neue Folge (Bd. 5). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- BERGER, Klaus (2005): *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, UTB 2532 Theologie. Tübingen, Francke Verlag.
- BLUMENTHAL, Christian (2014): *Gott im Markusevangelium. Wort und Gegenwart Gottes bei Markus*, biblisch-theologische Studien (144). Neukirchener Theologie. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Theologie.
- BRUNNER, Emil (1915a): *Predigt in Baden* 3.1.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63–71.115. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915b): *Predigt im Neumünster* 1.4.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63–71.115. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1916–1924): *Predigten in Obstalden* 1916–1924. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63–71.115. Obstalden, unpubliziert.

¹⁰⁵ BRUNNER (10.9.1916), 18 (teilweise gestrichen).

¹⁰⁶ BRUNNER (1915b), 10.

¹⁰⁷ SCHWEIZER (¹⁴1975), 64.

¹⁰⁸ BRUNNER (1915a), 8.

- BRUNNER, Emil (1927): *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- BULTMANN, Rudolf (1967): *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Heft 29). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DEHNER, Günther (1953): *Der Gottessohn. Eine Einführung in das Evangelium des Markus*. Die urchristliche Botschaft (Abt. 2). Hamburg, Furche Verlag.
- DORMEYER, Detlev (2010): *Einführung in die Theologie des Neuen Testaments*. Einführung Theologie. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- DU TOIT, David S. (2006): *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen*. Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag
- ECKEY, Wilfried (2008): *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu, ein Kommentar*. Neukirchen, Neukirchen–Vluyn.
- FANDER, Monika (1989): *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*. Münsteraner theologische Abhandlungen 8. Altenberge, Telos Verlag.
- FELDMEIER, Reinhard – SPIECKERMANN, Hermann (2011): *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*. Topoi Biblischer Theologie 1. Tübingen, Mohr Siebeck.
- FRITZEN, Wolfgang (2008): *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
- GNILKA, Joachim (1979): *Das Evangelium nach Markus*. Evangelisch–katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Bd. 2). Zürich, Benziger Verlag. Teilbd. 2.
- HAUSER, Michael (1998): *Die Herrschaft Gottes im Markusevangelium*. Europäische Hochschulschriften (Reihe 23), Theologie (Bd. 647). Frankfurt/Main (et al.), Peter Lang.
- HERRMANN, Arnd (2011): *Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch–hermeneutische Studie*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Heft 197 = Folge 10, Heft 17). Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
- KOLLMANN, Bernd – SCHRÖDER, Burghard (2023): *Der Evangelist Markus. Historische Konturen – altkirchliche Legenden – hagiographische Zeugnisse*. Stuttgart, KBW Bibelwerk.
- LAU, Markus (2019): *Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LEBRETON, Jules (1952): *Jesus Christus Leben und Lehre*. Aus dem Französischen übersetzt von Adolf Hechelmann. Colmar, Alsatia Verlag.
- LINNEMANN, Eta (1995): *Gibt es ein synoptisches Problem?* Theologie für die Gemeinde 2 (Ed. 2). Neuhausen–Stuttgart, Hänssler Verlag.

- MAJOROS–DANOWSKI, Johannes (2008): *Elija im Markusevangelium. Ein Buch im Kontext des Judentums*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (Heft 180 = Folge 9, Heft 20). Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
- MOLTMANN–WENDEL, Elisabeth (2009): *Frauen um Jesus*. Mit einer Einführung von Carmen Rivuzumwami. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- MORGENTHALER, Robert (³1982): *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*. Zürich, Gotthelf Verlag.
- MOSTERT, Walter (2012): *Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch: Zwei Vorlesungen und ein Vortrag zur Christologie*. Zürich, Theologischer Verlag.
- NÄGELSBACH, Eduard C. W. (1853): *Der Gottmensch. Die Grundidee der Offenbarung in ihrer Einheit und geschichtlichen Entwicklung*. Nürnberg, Conrad Geiger.
- NESTLE, Erwin, ALAND, Kurt (et al.) (²⁷1993): *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- OSWALD, Nico (1982): Art. „*Elia IP*“. In: *Theologische Realenzyklopädie (=TRE)*. Berlin, De Gruyter Verlag. Bd. 9, 502–504.
- RÜEGG, Arnold (hrsg.) (1890): *Die textkritischen Grundsätze von Westcott und Hort bei ihrer Ausgabe des griechischen Neuen Testaments*. Zürich, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 7.
- SCHENKE, Ludger (2005): *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
- SCHMIDT, Karl M. (2010): *Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums*. Novum Testamentum et orbis antiquus. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments (Bd. 74). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHWEIZER, Eduard (¹⁴1975): *Das Evangelium nach Markus*. Das Neue Testament Deutsch (Teilbd. 1, Ed. 14). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SEEBASS, Horst (1982): Art. „*Elia P*“. In: *Theologische Realenzyklopädie (=TRE)*. Bd. 9, 498–502.
- STEGEMANN, Wolfgang (2010): *Jesus und seine Zeit*. Biblische Enzyklopädie (Bd. 10). Stuttgart, Kohlhammer Verlag.

*HORVÁTH Orsolya*¹:

Escape from the Constraint of Theological Correlation: Martin Heidegger's 1924 Presentation on Luther²

Abstract.

In this essay, I examine a less familiar document: the text of Martin Heidegger's 1924 lecture on Martin Luther, delivered as part of the seminars held by Rudolf Bultmann. This lecture, I argue, makes the theological or, to be more precise, Lutheran roots of Heidegger's philosophical motivations in the years during which he was doing the preparatory work for *Being and Time* clear. The analysis demonstrates that Luther had a decisive influence on Heidegger's concept of man. Heidegger praises the theological radicalism of Luther's concept of man, but he seeks at the same time to free his own concept from this theological framework. Thus, in this respect, he is even more radical than Luther. While Luther is bound by the correlational constraint presented in the analysis between God and man, Heidegger's philosophizing at first follows Luther's radical thinking about concrete man but then removes this concrete man from the correlational constraint.

¹ University Associate Professor, Institute of Arts Studies and General Humanities, Department of General Humanities, Faculty of Humanities and Social Sciences, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail: horvath.orsolya@kre.hu.

² The study was supported by an individual research grant from Károli University entitled Luther and Modernity.



The study argues that the document in question shows that, as a result, Heidegger does not arrive at a residual concept of man (or, in other words, his philosophy is not a decapitated theology) but at a radically new concept of man.

Keywords: Heidegger, Luther, Dasein, theological correlation, decapitated theology

Martin Heidegger was strongly influenced by theological impulses during the preparatory work for *Being and Time*. Exploring these inspirations is exciting in itself. A more nuanced grasp of Heidegger's theological promptings and sources not only contributes to a more thorough understanding of his philosophy in *Being and Time* and its subsequent developments but also uncovers several misunderstandings, i.e. sets real philosophical interests in motion. Here, however, it is not my intention to draw up a theological motif that had a decisive influence on Heidegger's developing philosophy. Rather, I aim to capture how theological inspiration itself works in this philosophy, as I consider this question more engaging than the issue of theological motifs in philosophy. Ultimately, my question is the following: *how* do theological motifs enter Heidegger's philosophy? For this, I have chosen a text that is neither simple nor obvious, namely the 1924 student notes about Heidegger's two-part presentation on Luther for the seminars held by Rudolf Bultmann. First, I present what is known about this text. I then consider why it is perhaps not the most obvious source to turn to in this discussion.

Peculiarities of the Presentation

The text, edited by Bernd Jaspert, was first published in 1996 among the minutes of Bultmann's seminars on the New Testament.³ Another volume, published in 2009, also in the German original and containing the correspondence between Bultmann and Heidegger, uses the text edited by Jaspert as its source for the minutes of the seminar.⁴

³ JASPERT, Bernd (ed.) (1996): *Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951*. Elwert, Marburg. 28–33.

⁴ BULTMANN, Rudolf – HEIDEGGER, Martin (2009): *Briefwechsel 1925–1975*. Großmann, Andreas – Landmesser, Christof (eds.). Tübingen, Mohr Siebeck. 263–271. [hereafter LR].

The text contains several excerpts in Latin, since Luther's most important writings were written in Latin, but these German editions do not provide translations of the passages in Latin. The presentation or, more precisely, the presentations were first published in English in 2007 in a collection of Heidegger's early, shorter writings and documents that had not been published in the complete edition but which then were published to make Heidegger's philosophical journey to *Being and Time* clearer.⁵ This English-language publication has the advantage that it also provides translations of the Latin excerpts, which allows the reader to approach the source as if it had been written in a single language.

Heidegger held the two-part presentation on Luther's concept of sin on 14 and 21 February 1924, i.e. shortly after he had arrived in Marburg. Almost immediately, Heidegger and Bultmann formed a friendship that would prove lifelong. The seminar for which the presentation was given was held by Bultmann for theology students. According to its title, it dealt with the ethics of Paul the Apostle. It provides the backdrop for Heidegger's reflections on Luther's concept of sin.

The transcript of the presentation does not record a coherent train of thought. Rather, it could be said to contain draft versions of several ideas that form something of a kaleidoscope-like pattern. Both the transcript of the first part of the presentation held on 14 February and the transcript of the second part held a week later begin with a brief, comprehensive discussion of Heidegger's considerations. They then move to the texts he has chosen by Luther. In the first part, Heidegger focuses on three texts from the early works of Luther. The first one is the so-called *Bernhardi Disputation* (1516), which Heidegger refers to as "Quaestio de viribus", after its first words.⁶ The second one is the

⁵ KISIEL, Theodore J. – SHEEHAN, Thomas (eds.) (2009): *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927, The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol. IX.* (revised edition). Routledge, London. 185–191. [hereafter LP].

⁶ LUTHER, Martin (1883–2009): *Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]*. 1–73. Böhlau, Weimar (hereafter WA and vol. no 1. 145–151). *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata / Disputationsfrage über die Kräfte und den Willen des Menschen ohne Gnade* (1516), Übersetzung: Wilfried Härle, in: LUTHER, Martin (2006): *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Band 1. Der Mensch vor Gott*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig (hereafter LDStA 1). 1–17.

Disputation against Scholastic Theology (1517),⁷ and the third one is the *Heidelberg Disputation* (1518).⁸ In the second part of his presentation, Heidegger moves on to Luther's late thinking and, not surprisingly, uses Luther's extensive 1544 commentary on Genesis as the basis for his analysis of Luther's concept of sin.⁹ It is noteworthy that in his presentation Heidegger does not deal with *On the Bondage of the Will*,¹⁰ which is Luther's only systematic treatise and has an anthropological focus.

The work with the text mirrored in the transcripts raises several problems. Namely, Heidegger quotes a great deal from Luther, sometimes verbatim but sometimes not. In addition, he often inserts his own thoughts and comments into the citations, whether quoting Luther's texts verbatim or only offering his paraphrased interpretations of their contents. Moreover, there is the problem of the use of two languages, to which I referred earlier, i.e. in the minutes Heidegger does not refer to Luther in German but in Latin. If we add to all this the fact that the document in question consists of transcripts of notes taken by a student, it becomes clear why this document is perhaps more problematic than one might have hoped.

Nonetheless, if in the following we succeed in untangling the web of Luther's texts to some extent, then it will hopefully become clear that this text is in fact ideal as a source from the point of view of the question we have asked because Heidegger's philosophical interests appear indirectly in the course of his discussions of Luther. In other words, his purpose is not to explain, examine, or dwell on these interests, and thus the internal driving forces of his philosophy, the movements of theological motifs, and the changes that occur through these movements can be revealed more directly.

⁷ WA 1, 224–8. *Disputatio contra scholasticam theologiam/Disputation gegen die scholastische Theologie* (1517), Übersetzung: Wilfried Härle, in LDSStA 1, 19–33.

⁸ WA 1, 353–374. *Disputatio Heidelbergae habita / Heidelberger Disputation* (1518), Übersetzung: Wilfried Härle, in LDSStA 1, 35–69.

⁹ WA 42–44.

¹⁰ Martin Luther: *De servo arbitrio 1525*, WA 18, 600–787. In English: *Luther's Works. American Edition.* (hereafter LW). Vol. 33. *Career of the Reformer III.* Philip S. Watson – Benjamin Drewery (trans.), Philadelphia, Fortress Press, 1972.

The Human Being Considered as a Sinful Being

Heidegger's central claim in the presentation is that for Luther, sin is not an ethical category, i.e. not a concrete characteristic of a simple act or acts, but the character of the human being in general. According to Luther, Heidegger argues, human nature is corrupt (*corrupta*).¹¹ Thus, Heidegger adds to the Genesis presentation, "the being of man as such is itself sin",¹² man is not merely sinful, and sin does not denote one of his characteristics; he became sin itself in his being as the consequence of original sin. Based on this, Heidegger contends, "with Luther, sin becomes a concept encompassing existence".¹³ However, the context of this concept of existence in this place is theological. Even at the beginning of his presentation, Heidegger makes this clear when formulating the question "what does 'sin' mean when humanity's relation to God is discussed as a theological problem?"¹⁴ From a theological aspect, thus, sin can become an existential concept for Luther because it means that man has lost his original state of being disposed before God (*Gestelltsein vor Gott*) as a result of original sin. In other words, sin disrupts man's relation to God, and he thus not only moves away from God but also moves out of the space of his presence, into a new state of being.¹⁵ Heidegger clearly shows the significance or, rather, the reason for this interpretation of sin by Luther. He places the stake of the concept of sin at the centre of his interpretation. He begins the entire presentation with this before proceeding to highlight some of Luther's thoughts, and as he formulates his ideas, he states this in advance as a summary. According to Heidegger's understanding of Luther's concept of sin, original sin and redemption are proportional to each other: the less radically we understand sin, the more we devalue redemption, and conversely, the more radically we understand sin, the more we value redemption.¹⁶

¹¹ LP 188; LR 267.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ LP 185; LR 264.

¹⁵ See Heidegger's Genesis interpretation after Luther: "They [Adam and Eve] thus lose their original being before God" (LP 189; LR 269). As a consequence, sin can be defined as the loss of being.

¹⁶ "The idea of redemption also depends upon how original sin and the Fall are considered." LP 185; LR 264.

The primary problem for our investigation, as I will highlight in the following, appears already in this first, let us call it introductory part. In the foreground of Heidegger's interest is the concept of man's being. The same question marks the main direction of Luther's interest as well. However, for Luther, the concept of the sinful human being is inseparable from the question of his redemption. In the introductory part of his presentation, Heidegger expresses this from a theological perspective, too: how we see sin defines how we conceive of redemption. Therefore, in this context, the question of sin (and man's being) cannot be separated from the problem of redemption. Precisely because of the intention to understand redemption correctly, it can be said, as Heidegger points out, "the *corruptio* of man's being can never be grasped radically enough."¹⁷ He also states this as the central idea in the 1516 discussion: "*Corruptio amplificanda est*", or "corruption is something to be amplified".¹⁸ In what follows, I will investigate how Luther's concept of man's being, which is itself sin, appears in this interdependent relationship in Heidegger's reading.

Dependence and Horror

In exploring Luther's early thinking, Heidegger proceeds chronologically. He refers to the Bernhardi Disputation of 1516 first, without highlighting certain passages. Incidentally, this early disputation was not written by Luther. It was composed by Bartholomaeus Bernhardi, who was working under Luther's guidance, hence its name.¹⁹ The foundation of Bernhardi's summary, which is suitable for debate in this thesis-like form, was Luther's series of exegetical lectures on the Epistle to the Romans from 1515-16, in which Luther formulated theological insights that later served as the cornerstone of the Reformation.²⁰ In his interpretation of Bernhardi's Disputation, Heidegger focuses on the effect (*affectus*) of sin, meaning here original sin. He says that in these theses, Luther concentrates on "the way in which the human being is disposed (*Gestelltsein*)

¹⁷ LP 186; LR 264. Judith Wolfe briefly discusses this lecture in her book and highlights this idea (WOLFE, Judith (2014): *Heidegger and Theology*. Bloomsbury, London. 68–9).

¹⁸ LP 265; LR 186.

¹⁹ Luther writes about this in his letter to Johannes Lang (no 26) in WA.B 1, 64–9.

²⁰ Cf. Wilfried HÄRLE, Einleitung, in LDStA 1., XII–XIII.

toward things, its being-displaced and horrified (*Entsetztsein*) by things, which comes from its clinging to them.”²¹ This interpretation clearly shows that Heidegger approaches Luther from the perspective of his own evolving philosophy, which he would then formulate in *Being and Time*. He dwells on certain thoughts only because they are in dialogue with his own philosophy from the outset.²² For Heidegger, the decisive factor in Luther's thinking is man's relation to the world or, more precisely, the relation to the world that has changed radically as a result of original sin. After all, if man has suffered the loss of being (as I called it earlier) as a result of original sin, then, naturally, this affects his relation to the world. Heidegger focuses on what Luther says about this changed relation. Two momentums seem interesting to me in Heidegger's interpretation: one is man's clinging to things, and the other is the horror he feels towards them. Heidegger argues that in this new state of being man is horrified by things because he is dependent on them. Luther, obviously, does not talk about this in this way. Nevertheless, we find a clear source of this Heideggerian thought in the Bernhardt Disputation and the Luther texts discussed below. According to Härle,²³ the central theme of the Bernhardt Disputation is Romans 8:20, i.e. the relationship between man and the world after original sin. According to the first comment to the first thesis, man also nullified (*nichtig macht*) all the creatures alongside him, which were originally good (see 1Moses). The foundation of this statement is Romans 8:20: “For the creature was made subject to vanity,²⁴ not willingly, but by reason of him who hath subjected *the same* in hope.”²⁵ The passage continues: “Quo manifeste patet, quod sine vitio suo et extrinsece fiat mala,

²¹ LP 186; LR 264–5.

²² This is certainly the reason why the *Heidelberg Disputation* and its highly influential theological views are only referred to here instead of being an integral part of the lecture, even though Heidegger himself defines these theses as presenting Luther's early concept of sin the most clearly (LP 187–8; LR 266).

²³ HÄRLE, Einleitung, in LDStA 1., XIII.

²⁴ “τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἐκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ’ ἐλπίδι.” For *ματαιότης*, the expression *vanity* is used here. However, it was translated as *futility* by ESV, Luther translates it as *Vergänglichkeit*, and the Vulgata translates it as *vanitas*; the meaning of the verb form is in the range of renders useless, empties, and annihilates, which is why the 2009 German translation of disputation uses *nichtig machen*.

²⁵ LDStA 1, 2–3 (Biblical quotation from the KJV Standard).

vana, noxia, quod opinione et erronea aestimatione, seu amore et fruitione perversa, reputatur altius ab homine, quam est in veritate. Sic si foenum in cibum hominis praesumeretur, dignius haberetur, quam est.”²⁶

It is worth comparing this idea from the Bernhardi Disputation with its source, the lecture on the Epistle to the Romans, since Luther’s point of view emerges more clearly in the latter. Heidegger must have been well acquainted with these lectures by Luther, even if he does not refer to them in his presentation. He referred to this exegesis in his outline for the mysticism lectures that he prepared for the winter semester of the 1919–20 academic year.²⁷ It is worth examining the source of the idea from the commentary to the Epistle to the Romans:

Therefore the creation becomes vain, evil, and harmful from outside itself, and not by its own fault, namely, because it is perverted and regarded as better than it really is by the erroneous thinking and estimation or love and enjoyment of man, while at the same time man, who has the capacity to lay hold on God and be satisfied with only God alone, as far as the mind and the spirit are concerned, is presumptuous enough to think that he has this peace and sufficiency in these created things. It is to this vanity (that is to a perverted enjoyment) that the creation is subjected, just as grass in itself is a good thing and not worthless, necessary and useful for animals, but worthless and useless for human consumption; yet if it were used for human food it would be given a higher dignity than belongs to it by nature. [...] Every man who is born of Adam and lives without the Holy Spirit does this.²⁸

²⁶ LDStA 1, 2–5. “From this is resulted obviously that [the created world] became vain, evil, and harmful (*schlecht, nichtig und schädlich*) not by its own fault but from outside itself, because man valued it as more than it in reality is by his opinion and erroneous judgement or by his perverse love and devotion (*Hingabe*). Just as grass, presented as human food, would have higher respect than it really has” (trans. by the author).

²⁷ HEIDEGGER, Martin (1995): *Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 60). 301–337. 308. Cf. KISIEL, Theodore (1995): *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley – Los Angeles (California), University of California Press. 76–7.

²⁸ LUTHER, Martin (1972b): *Lectures on Romans*. LW. Vol. 25. Jacob A. O. Preus (trans.). Saint Louis (Missouri), Concordia Publishing House. 362–363.

The focus of Heidegger's interpretation of Luther becomes visible to us from this passage. One finds here not only the notion that in the new state of being man values the world and its belongings more than they are actually worth but also the idea that he seems to believe that the satisfaction that comes only from God can be found in these overvalued things, and he therefore clings to them instead of clinging to God. Heidegger is able to connect this idea of dependence, which clearly emerges here, with the idea of horror toward things, which does not appear here, because he reconstructs this connection with other Luther texts in mind. One need merely think of Luther's late interpretation of original sin from 1544, which Heidegger refers to at length in this presentation. When Heidegger analyses this in the second part of the presentation, he highlights that, since sin is "a mode of the being of humans" (*Weise des Seins des Menschen*), it is determined by the effect of movement (*Bewegtheit*), i.e. sin pulls man deeper and deeper down, as sin is not a static condition. According to Heidegger's interpretation of Luther, by turning away from God, man "is being put into the world" (*in die Welt gestellt ist*).²⁹ Here, this being put into the world is a consequence of the loss of being disposed before God. It is a characteristic of the loss of the original being, and thus a characteristic of the new, sinful being. Heidegger lists the consequences (in Latin) of the dynamics of sin: first of all, "fear (*pavor*), hatred, and flight from God"³⁰ (responses which, I must add, are clearly outlined in Genesis as consequences of original sin; see first and foremost the encounter of God and man immediately after the Fall), which are then followed by despair (*desperatio*) and impenitence (the inability to repent).³¹ In the list of the consequences of sin in the presentation, the most poignant description is the following: "They are frightened by God even in *the slightest rustling of leaves*,³² because they are shaken and disturbed in their very being."³³ They flee God,

²⁹ LP 188; LR 266.

³⁰ LP 189; LR 267.

³¹ LP 190; LR 268.

³² I could not find the unambiguous origin of this picture. Probably it goes back to Gen 3:8: "And they [Adam and Eve] heard the voice of the LORD God walking in the garden in the cool of the day: and Adam and his wife hid themselves from the presence of the LORD God amongst the trees of the garden" (KJV). The Lord's walking can cause the motion of the fallen leaves, and upon hearing this slight rustling, man can be frightened and hide himself.

³³ LP 190; LR 269 [Italics mine].

Heidegger contends in his reconstruction of Luther's thoughts, and their intellect proves (again, he uses a Latin term here) to be depraved (*intellectum depravatum*). "They flee", he writes, using a mix of Latin and German, "because they do not see that sin itself means the total separation from God, so that there is no need to add any further flight".³⁴ The ultimate stage of sin, Heidegger contends as he brings his discussion of the consequences to a close, is the accusation brought against God when the creatures transfer their guilt to the Creator to excuse themselves. Disobedience thus becomes contempt for the Creator. However, Heidegger's reconstruction of Luther's ideas does not end here. The final word of the Genesis commentary is grace, that is, the completeness of grace can be seen precisely in this contempt for God.

Thus, on the one hand, along with the text by Luther to which Heidegger refers, we have found some sources on which Heidegger presumably drew when formulating his understanding of the basic characteristic of the human being in the world, according to which, as he emphasizes, man depends on the things of the world and is therefore afraid. These motifs are reflected in *Being and Time* in the phenomena of *Being-in-the-World* (*in-der-Welt-sein*) and *anxiety* (*Angst*).³⁵ The latter text by the late Luther could also serve as a reference point for how original sin, which Heidegger, drawing on Luther, describes as a kind of altered state of being, determines the sinful being of a concrete man. In *Being and Time*, this is defined as sinful being, now in an ontological sense,³⁶ and in this way of characterization, Luther's radical concept of sin is clearly reflected in Heidegger's interpretation of it.

³⁴ Ibid.

³⁵ HEIDEGGER, Martin (1996): *Being and Time, A Translation of Sein und Zeit*. Joan Stambaugh (trans.). New York, State University of New York Press. 49–55, 172–178 (hereafter BT). In this latter extract, Heidegger also refers to Luther's Genesis commentary, a reference that cannot be found in this English edition but in the German one: HEIDEGGER, Martin (1977): *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (GA 2). 252–253.

³⁶ BT 258–272.

The Necessary Correlation

At the beginning of this discussion, I noted that I do not intend to present the pattern of the sources of the main concepts of *Being and Time* in Luther's texts or in Heidegger's interpretation of Luther. However, it is undeniable that the document analysed here reveals that Luther's radical theology had a much stronger impact on *Being and Time* than one might think at first. In connection with this presentation, we now address the question of Heidegger's approach unfolding here, namely *how* theological patterns appear in philosophical thinking, as this problem is even more interesting than the patterns themselves. From this point of view, we will be able to see the significance of the question discussed above about man's altered relation to the world and the relevance of this to the question to which we now move on.

In his presentation of Luther's 1544 lecture on Genesis, Heidegger's concluded that when, in the enumeration of the consequences of the original sin, due to the dynamics of sin, man reached the lowest conceivable point, which in the given context meant that he had fallen as far from God as possible, i.e. he had become his enemy, grace appeared, which heralded the restoration of man's relation to God. From this point of departure, I trace the movement of theological motifs in Heidegger's philosophy. For now, let us stay with the Genesis lectures.³⁷ Heidegger begins the second part of his Luther presentation with the contention that there are fundamental differences between the varying concepts of the so-called original righteousness (*justitia originalis*) of man. With this as his point of departure, Heidegger returns to the image of man before the original sin because, as we shall soon see, it is from this state that the differences in the interpretations of sin can be derived. Heidegger contrasts Luther's concept with scholasticism in an obvious and familiar way. While scholasticism, he says, considered man's original righteousness as a kind of ornament, Luther saw it as man's nature. From this, according to Heidegger, it follows that the scholastic concept of sin is not radical either. Rather, it is superficial. If righteousness were not the nature of man in the first place, then, obviously, sin, which represents the loss of it, is not either. Sin is not the new, altered nature of man. To decide the question,

³⁷ LP 188–91; LR 267–270.

Heidegger highlights a methodological principle of Luther that strongly resembles the call of phenomenology (“Back to the things themselves!”), namely that Luther refers to experience (*experientia*) when discussing the question: (in Latin) “Let us shun those ravings [...] and instead follow experience!”³⁸ After the reference, Heidegger adds, “experience teaches us about these calamities”.³⁹ And experience shows that (here Heidegger mixes German and Latin), “*Die natura hominis ist corrupta*”, i.e. “the being of man as such is itself sin”,⁴⁰ which we discussed above. The crucial point for us in the train of thought comes now, when Heidegger, interpreting Luther, emphasizes, “but we recognize the enormity of this loss only when, from a correlative consideration, we see God as God. For only then do we understand what *aversio Dei* means.”⁴¹ In the present context, therefore, the only possible way to understand sinful being is what Heidegger calls a correlative consideration (*korrelative Betrachtung*).⁴² This method is necessary for the theological context since we intend to access one phenomenon that is in a correlative relationship with another one, which makes it impossible to understand one without the other, and in this relationship, the two phenomena which we seek to understand constantly direct the questioner to each other. At this point, however, it is not interesting for Heidegger whether God can be known. Heidegger is only concerned with the fact that the theological understanding of sin necessarily implies an understanding of God. We encountered this interdependent relationship earlier in the introductory part of the presentation, where we talked about the relationship between sin and redemption, and we argued that the understanding of these two cannot be separated from each other. Only if I perceive sin in its radicality do I perceive redemption in its radicality as well. On the other hand, if – in my interpretation of sin – sin is only superficial to human nature, then redemption is lost. We also discover this mutual interdependence in the conclusion of the 1544 Genesis lecture. We reach the ever-deepening levels of the consequences of sin, but, at the end of it, it is not complete loss but grace that awaits us. The inevitable opposite of sin, therefore, is what Heidegger, drawing on Luther, sometimes calls grace, sometimes redemption, and sometimes God.

³⁸ LP 189; LR 267.

³⁹ LP 189; LR 268.

⁴⁰ LP 188; LR 267.

⁴¹ LP 189; LR 267.

⁴² Ibid.

Escape from the Constraint of Correlation

Heidegger – and here we clearly move away from Luther's theological approach – considers this necessary correlational connection the limitation of theology when talking about man, i.e. in his own philosophy, he wishes to escape from this correlational constraint, as I would call it. This is expressed in the presentation as follows. At the beginning of the presentation, in his introduction to the early Luther, Heidegger speaks of sin as if it meant a specific relation to the world that is being disposed towards it (*Gestelltsein zur Welt*), as already discussed. He then summarizes what he sees as the task of every theology: "The basic requirement of every theology is, consequently, to interpret man's being in the world in such a way that the human can depart from this state of being and come to God."⁴³ In this presentation, Heidegger, therefore, outlines what he sees as the limitations of theology. The aim of theology, which must interpret the human being in the world, is pre-given. If it does not presuppose the horizon of the redemptive and restoring God, then the human being in the world, i.e. the sinful being, cannot be approached either. I consider it crucial to highlight this theological characteristic, the correlation between the world comprehended in this way and God, in Heidegger's presentation, because it shows that, in his own philosophy, Heidegger does not simply place the human that is freed from God at the centre of his analysis since he himself emphasizes that in theology we talk about a correlational relationship, which means that neither of these phenomena in this interdependent relationship can be removed from this relationship without losing its specific characters, which can only be witnessed in the interdependence presented above at some points.

Compared to theology, Heidegger naturally has the freedom in his philosophy to interpret the human being independently from God. In doing so, however, since he has removed man from his correlation with God, the character of the human being also changes radically. Heidegger also articulates the difference between these two ways of understanding man's being. From the Disputation Luther wrote against scholastic theology (1517), Heidegger singles out four theses: 17(18), 25, 30(32), and 37(39).

⁴³ LP 186; LR 265.

17(18) describes the final stage of the effect of sin presented earlier, i.e. when man turns against God. 25 focuses on the subject of suffering. In the absence of an explanation, it is far from self-evident why Heidegger highlights this thesis. In theses 30(32) and 37(39), in Heidegger's interpretation, Luther also emphasizes the radicality of sin. We cannot discuss all these theses in detail here. I will only highlight one excerpt from 30(32) since here we find the answer to the question of what the difference between the human being in relation to and without God is. The thesis reads as follows, "On the part of man, however, nothing precedes grace except indisposition and even rebellion against grace."⁴⁴ Heidegger then adds, "the possibility of its existence does not reside in the human being." ("*Die Möglichkeit seiner Existenz liegt nicht in ihm.*")⁴⁵ This insight outlines the essence of the human being as understood in relation to God: for this human being to arrive at its own possibility, it must reach beyond itself – and, obviously, beyond its world – past everything because its own being can only be achieved from there. This entails what we previously described as the limitation of theology from the aspect of philosophy, that is, in this approach, this human being can only be conceived as someone who can be redeemed. From the aspect of the human being, this means that being disposed towards the world, even though in this Lutheran context this means the loss of being disposed before God, man is not left alone in the world because it is precisely in the loss of being disposed before God that God finds him. The possibility of his existence does not reside in him, but, in the context of theology, whether this possibility is a real one is not a question. On the other hand, the image of man, this time, the philosophical image, that rejects the relation to God, sees man in the world in such a way that it does not assume anything beyond (not even there in brackets!), i.e. it also undertakes the change of character of this human being: in this way, he must contain his own possibility, if it exists. If he has a goal, he cannot place it beyond himself, the goal can only be revealed in his own world. If he hears a voice, it can only be his own (see Heidegger's analysis of conscience in *Being and Time*) or the voice of the world

⁴⁴ LUTHER, Martin (1989): Disputation against scholastic theology. In: Lull, Timothy F. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Minneapolis, Fortress Press. 14. Heidegger refers to this thesis like this: "On man's part, nothing but the revolt against grace can pre-empt grace itself" (LP 187; LR 266).

⁴⁵ Ibid.

(see the noise of idle talk in the abovementioned work), etc. In *Being and Time*, Heidegger's philosophy is a radical philosophy of infinity, which means he tries to understand man's being in the world in all respects in such a way that he does not presume anything beyond. Only the world and only man exist, because this philosophy is only interested in the analysis of the concrete man, i.e. *Dasein*, how this man exists based solely on himself.⁴⁶ At the same time, Heidegger's escape from the theological determinations highlighted in his presentation does not mean that he wants to be free of all theological inspiration or traces of it. Rather, he merely wants to enforce infinity in his thinking radically. This is the framework that defines the space of his philosophy. However, it seems that he greatly relies on theology's radical vision of infinity in the way that it outlines the relation of man being disposed towards the world to the world and to things. We partially saw this earlier when we analysed the human being disposed towards the world. Nevertheless, these motifs do not remain the same outside the scope of theology either. They become radicalized as well. This is one of the most important implications of this presentation; in addition to the fact that the movement from theology to philosophy in the analysis of the human being can be witnessed, it also shows that Heidegger wants to deepen further the theological radicalism so admired in Luther, i.e. to further radicalize it with a philosophical speech about the human being disposed towards the world.⁴⁷

⁴⁶ Cf. with the methodological consideration that appeared in the 1924 lecture on the concept of time, which Heidegger also held for theology students: "If the philosopher asks about time, then he has resolved *to understand time in terms of time*." HEIDEGGER, Martin (1992): *The Concept of Time – Der Begriff der Zeit*. William McNeill (trans.). New Jersey, Wiley-Blackwell. 1–2.

⁴⁷ However, in the theological reading, the radicality of Heidegger's concept of man is actually a step backward from the radicality that stems exclusively from the correlative relation, i.e. this philosophical approach, from this viewpoint, loses sight of finitude itself by renouncing the correlative relation.

Heidegger's Assignment for His Philosophy

Compared to theology, this separate philosophical task appears in the presentation, at the end of Luther's texts, as a kind of summary. This detail crowns what has been discussed so far because here, Heidegger makes room for his own philosophy in the given context and at the same time designates his own task. Therefore, Luther's concept is, Heidegger summarizes, the exact opposite of that of scholasticism: "he understands sin as a fundamental antithesis to faith".⁴⁸ "In theological terms this means [and the following part is in quotation marks] faith can be understood only when sin is understood, and sin is understood only by way of a correct understanding of the very being of the human being."⁴⁹ According to this, faith and sin are in the correlational relationship presented earlier. However, the idea of "the very being of the human being", included in the speech about "the correct understanding of the human being", cannot be understood in this context as a synonym for sin. Rather, it opens up the possibility to the interpretation that this task – the correct understanding of the human being – is awaiting philosophy, precisely because this understanding is outside the domains that are in a correlational relationship with each other, not within them.

Here, the task of Heidegger's philosophy is defined: to understand the human being itself, beyond theological correlativity. This definition also says that this kind of understanding of man's being is essential to an understanding of the theological correlational relationship between sin and faith. Little is mentioned about this philosophical programme in the presentation since, as I noted at the beginning of this train of thought, this presentation reflects Heidegger's philosophical motivations indirectly. Nevertheless, this latter momentum is intriguing precisely because it presents Heidegger's evolving philosophy as one that interprets itself to have a foundational function in relation to theology. I believe that this latter intention, namely to lay the foundation of theology, is more original in Heidegger's philosophy than the intention to establish sciences in general. And if this is the case, then it is conceivable that Heidegger's philosophy's activist feature, which later intensified, has its roots in the connection of this philosophy to theology.⁵⁰

⁴⁸ LP 190–1; LR 270.

⁴⁹ LP 191; LR 270.

⁵⁰ Cf. BJÖRK, Mårten – SVENUNGSSON, Jayne (eds.) (2017): *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*. Palgrave Macmillan.

Escape from Authority

The presentation ends with a strange quote from Kierkegaard instead of Luther.⁵¹ The purpose of this quote is to shed light at least from one side on what has been said so far. We only find a reference in quotation marks at the end of this part, before which Heidegger only reconstructs Kierkegaard's thoughts.⁵² Heidegger talks about the relationship between Protestantism and Catholicism following Kierkegaard. This approach is not surprising as such, as he previously contrasted Luther's interpretation of sin with the generally accepted interpretation of scholasticism, where he also mentioned the question of the contrasts between Catholicism and Protestantism for the students. There, Heidegger contrasted authority and experience (*experientia*), and, drawing on this distinction, he derived the difference between the scholastic interpretation and Luther's interpretation of sin and man.⁵³ If, Heidegger says, in matters of faith the Church is the authority, then this can only be because it is a "divine institution" (*göttliche Stiftung*),⁵⁴ and, consequently, this can be and has to be justified rationally. That is, man cannot have lost his being disposed before God (*Gestelltsein vor Gott*) even in his post-sin state, i.e. he can know God even after original sin. Luther's approach is not bound by any authority, and therefore he can insist on experience. To me, it seems unusual that here Heidegger derives the rational-direct possibility of knowing God from the question of authority. This in turn means, if we push Heidegger's idea further, that without the constraint of authority, focusing only on experience, the possibility of knowing God takes on a completely different character. For Heidegger, however, it is certainly not the most decisive aspect of this proposition, which is rather that the inquiry, in this case that of man's being, can only reach the radicality of experience if it can become free of all authority. Heidegger sees Luther as one such free inquirer, as is

⁵¹ KIERKEGAARD, Søren (1852): *Tagebuch*. II. 284–286. Cites LP 191; LR 270. See: HONG, Howard V. – HONG, Edna H. (eds. & trans.) (1975): *Seven Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 3. Bloomington, Indiana University Press. 669–672.

⁵² LP 191; LR 270–271.

⁵³ LP 188; LR 267–268.

⁵⁴ *Ibid.*

clear from his introduction to *The Hermeneutics of Facticity* in 1923⁵⁵ and as related to his own philosophical aspirations. Nonetheless, this presentation clearly shows how Heidegger's philosophy turns away from Luther's theological radicalism (which cannot free itself from the correlation in examining the human being) and towards philosophical radicalism (which, on the other hand, is free from this correlation), which, according to Heidegger, is so much more radical than any theological inquiry that it can also serve as a foundation for it.

The presupposition of Catholicism, Heidegger remarks, quoting Kierkegaard at the end of his presentation, is “that we human beings are all really scoundrels”. In contrast, “the Principle of Protestantism has a special presupposition: a human being who sits there (*dasitzen*) in mortal anxiety—in fear and trembling and great spiritual trial.”⁵⁶ From this man sitting there in mortal fear, the protagonist of *Being and Time*, the *Dasein*⁵⁷ is formed, who, however, has nothing but his own self and his given world to come to his aid. This sitting there in mortal fear without the possibility of a divine existence means a radically different *Dasein*. God is not there, not even in brackets. Otherwise, we would not have exceeded the correlation. This is the undertaking of the philosophy of *Being and Time*, as seen from Heidegger's presentation on Luther.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (GA 63). 5.

⁵⁶ LP 191; LR 271.

⁵⁷ The word *dasitzen* in this Kierkegaard quotation clearly refers to the same direction as Heidegger's use of *Dasein*. The prefix *da* ‘here’, ‘there’ has an essential role in both cases.

References:

- BJÖRK, Mårten – SVENUNGSSON, Jayne (eds.) (2017): *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*, Palgrave Macmillan.
- BULTMANN, Rudolf – HEIDEGGER, Martin (2009): *Briefwechsel 1925–1975*. Großmann, Andreas – Landmesser, Christof (eds.). Tübingen, Mohr Siebeck.
- HÄRLE, Wilfried: Einleitung. In: *LDSStA 1*.
- HEIDEGGER, Martin (1977): *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (GA 2).
(1995): Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (GA 60). 301–337.
(1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (GA 63).
(1992): *The Concept of Time – Der Begriff der Zeit*. McNeill, William (trans.). New Jersey, Wiley-Blackwell.
(1996): *Being and Time, A Translation of Sein und Zeit*. Stambaugh, Joan (trans.). New York, State University of New York Press. (BT).
- JASPERT, Bernd (ed.) (1996): *Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951*. Marburg, Elwert.
- KIERKEGAARD, Søren (1975 [1852]): Tagebuch. II. In: Hong, Howard V. – Hong, Edna H. (eds. & trans.): *Seven Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 3. Bloomington, Indiana University Press.
- KISIEL, Theodore (1995): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley – Los Angeles (California), University of California Press.
- KISIEL, Theodore J. – SHEEHAN, Thomas (eds.) (2009): *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927, The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Vol IX*. (revised edition). London, Routledge.
- LUTHER, Martin (1883–2009): *Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]*. Weimar, Böhlau. 1–73.
(1972a): *De servo arbitrio 1525*. In English: *Luther's Works. American Edition*. (LW). Vol. 33. *Career of the Reformer III*. Watson, Philip S. – Drewery, Benjamin (trans.), Philadelphia, Fortress Press.
(1972b): *Lectures on Romans*. LW. Vol. 25. Preus, Jacob A. O. (trans.). Saint Louis (Missouri), Concordia Publishing House.
(1989): Disputation against scholastic theology. In: Lull, Timothy F. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Minneapolis: Fortress Press.

(2006 [1516]): Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata/ Disputationsfrage über die Kräfte und den Willen des Menschen ohne Gnade. Härle, Wilfried (trans.). In: Luther, Martin: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe Band 1. Der Mensch vor Gott*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. LDStA 1. 1–17.

(2006) [1517]: Disputatio contra scholasticam theologiam/Disputation gegen die scholastische Theologie. Härle, Wilfried (trans.). In: *LDStA 1*. 19–33.

(2006 [1518]): Disputatio Heidelbergae habita / Heidelberger Diputation. Härle, Wilfried (trans.). In: *LDStA 1*. 35–69.

WOLFE, Judith (2014): *Heidegger and Theology*. London, Bloomsbury.

*LEGENDY Kristóf*¹:

An Escape to Pure Existence

Abstract.

In this brief exposition, I embark on an exploration of the essence of values through the lens of 20th-century art. Art, with its inherent lack of definitive utility, offers a fertile ground for multiple interpretations within its designated realm of meaning. Through a retrospective analysis spanning two centuries of cultural evolution, I seek to unravel the drivers behind shifts in Western mentality and lifestyle, particularly the growing detachment from reality in secular societies, moving towards a realm of pure existence. Enriched with theological and philosophical references, my discourse encourages readers to extract insights from various cultural domains. I frame the human experience within four conceivable stages of interaction between existence and reality, advocating for the fourth stage as my preferred state – one that achieves harmony between existential challenges and moral imperatives, fostering a balance between needs and ethical obligations.

Keywords: God, reality, existence, philosophy of art, aesthetics, value, content

¹ Assistant Professor at Károli Gáspár Reformed University; e-mail: legendy.kristof@gmail.com.



God is real. Of course, one can ponder about God's existence, or can even deny it. Yet no one can deny that, in some way, God is real even for those who deny Him, claiming that He does not exist.² This is an odd situation: one may consider non-existing *objects* to be real.³ Man is personal reality, inasmuch as he assigns value to the entities that surround him or, conversely, considers them to be devoid of any value. Of all living beings, only man is capable of understanding and recognizing that his bodily existence is endowed with some personal reality. This is why he can refer to himself as "I" or "myself".⁴ This short paper is intended to explore the reality of values from the perspective of 20th-century artistic endeavours. I chose art, and 20th-century art in particular, because I am convinced that art as an act is an excellent way to demonstrate that man is a personal reality, with a mission to evaluate the world and, thus, so to say, transcend existence and approach the reality of God.

20th-century art seemingly turned away from the content conveyed by works of art, its focus being shifted to the properties of the material of the works. In the second half of the 20th century, European art was content with the mere description of such properties. What is more, as if in an attempt to escape all physical existence, it aspired to reach a very fundamental level, as it were, to appear as pure energy. Firstly, it got rid all of forms recognizable or identifiable. Then it gave up geometric and amorphous appearance, and, after that, sought to appear in *simple declarative sentences*. The process of self-destruction reached the level of words without context, even the level of non-

² One can deny only existence or existing things but not reality. Denial, in all of its forms, needs the reality of a positive statement.

³ For example, if I have nothing in my pocket, it is something very real to me even if I claim that I do not have any existing entity in my pocket, let alone some money.

⁴ The bodily existence of animals or plants is endowed with its own reality, yet animals or plants do not have the ability to become aware of it. All over the world, many attempts have been made at making the most evolved mammals awaken to their own reality and become capable of conscious differentiation. But, in spite of the powerful impacts, they failed to do so. Animals merely developed new habits or specific behaviours that accompanied their biological needs. This is hardly more than the salivation of Pavlov's dogs. Let us reverse the order: the dog salivates, and then the bell rings. We had not got any closer to the advent of self-awareness because ringing a bell or showing a piece of coloured cardboard marked with simple shapes is not a form of expression but merely the result of conditioning.

appearance, which is devoid of any meaning. Astonishingly, even highly experienced and qualified people were willing to accept pictures never painted, sculptures never created, the zero, the nothing as work of art.⁵ As if it were possible to withdraw from existence as such, to cease to exist. As if such absurdity were some serious achievement or a major act, similar to the great works of art endowed with content that have been created in the past millennia.⁶

Art would be no big deal if it were like any other human activity, that is, if it were useful in some specific way. But there is only one way to use art: to assign a variety of meanings to it, which, frankly, is far from being a specific way of use. One may consider a work of art as good or bad, true or false, beautiful or ugly. One may ascribe content to it, or think of it as having no content. The same work of art allows for radically contradictory interpretations because it was specifically created to make anyone think anything about it. Still, it is utterly impossible for a work of art to embrace all these opposites as identical or to identify the opposites or alternative interpretations. Art in the 20th century (especially in the second half of the century) went astray, inasmuch as *it is impossible to arrive at immaterial art or art without features. Transformation into a state of pure energy is utterly impossible*. All human activity is intended to shape the form of things or factual entities. Man cannot do otherwise, as he either sees something as real, and, therefore, assigns content to it, or considers it to be unreal, banishing it to mere existence.

Before drawing any conclusion, let us consider the possibility of a work of art that has content and another one that has not. I am convinced that content is always attributed to the work of art by the viewer or the recipient, given that material form has no content of its own. Those who think that a work of art has objective content are advised to compare the meaning of the word ‘objective’ with ‘content’. The word ‘objective’ refers to that which is considered to be independent of thought (*obiectum*

⁵ See the ready-made art of Marcel Duchamp or the American conceptual artist Joseph Kosuth or Andy Warhol’s soup cans. Cf. ALBERRO, Alexander – STIMSON, Blake (eds.) (1999): *Conceptual Art: A Critical Anthology*. The MIT Press. BAAS, Jacquelynn (2019): *Marcel Duchamp and the Art of Life*. The MIT Press. HONNEF, Klaus: (2015) *Warhol*. TASCHEN.

⁶ “Never before has there been an age like ours when the visual image was so cheap in every sense of the word.” GOMBRICH, E. H. (2000): *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. Princeton University Press. 8.

meaning ‘object’ or ‘opposed’) on the one hand and to that which is projected (*obicio* meaning ‘cast towards’) on the other. The content of the world considered objective is projected from man because the world has no objective (that is, non-projected) content even if the objects that exist in the world can be taken objective in themselves, as existing entities.⁷ Some say that God (as the greatest content) is objective, but, obviously, this is incorrect terminology. God is not only a reality detached from human thought but also one independent of the world, which means that it cannot be object or objective (projected) in any sense of the word. God’s reality cannot be considered subjective or objective because God is transcendent.⁸

It is easy to see that content can be attributed only to a thing that can be recognized and understood. What kind of content could be attributed to an entity one does not recognize? At best, one may say that it is interesting or uninteresting, attractive or repulsive, but we cannot attribute to it any cognitive property that falls beyond the emotional sphere. Content is the knowledge a human being acquires while he is recognizing the form. But, in turn, one cannot recognize a form without distinguishing between sensory impressions in terms of value. Existence without any form is impossible, and, therefore, so is existence without any content. Even in the case of a “non-figurative” work of art, it is the viewer who attributes content to it, albeit arbitrarily and illogically, freely associating content with the non-recognizable form. (In fact, non-figurative art is not without any form but without recognizable form.) Animals

⁷ As British theologian Eric Mascall puts it: “Its objectivity is not manifested by observers having the same sensory experiences of it, but by their being able, through their diverse sensory experiences to acquire a common understanding of it.” POLKINGHORNE, John C. (1984): *The Quantum World*. New York, Longman Inc. 81.

⁸ An interesting parallel is offered by Christian mysticism, which holds that whatever we may think or say about God, it can never be the complete truth. As Anthony de Mello (1931–1987) says, “Whenever God was mentioned, the Master was keen to point out: God can never be grasped by human thought. God is Mystery, and, consequently, whatever one may say about God, they do not say it about God, but about their own concept of God. Saying that God created the world, or that God loves us, or that God is wonderful falls short of reality. Because one cannot say anything about God. For the sake of accuracy, let us stick to saying: our idea of God created the world, our idea of God loves us, or our idea of God is wonderful. If this is true, then should we abandon any concept of God? You would not have to abandon your idols now, if you had not created them in the first place, said the Master.”

are also capable of distinguishing between impressions yet they do not form a concept based on the stimuli, given that they cannot distinguish between the existent and the real. One may argue that some objects are more important than others for an animal, which means that, in a metaphorical sense of the word, they are more valuable. I argue that the reason for this is not that an animal is capable of attributing any value to a given object (e.g. a dog to a bone) but that the system of rules which sustains the animal's existence automatically considers that form to be useful.⁹ Human beings, on their part, are able to attribute content (or reality) to forms either obeying or breaking the rules that sustain their existence. That is to say, human value judgment is, by definition, *reality judgment*, while the "value judgment" of animals marks merely compliance with the rules of survival. When animals behave in one way or another in response to stimuli, they do not discriminate (or evaluate) the stimuli in terms of their reality content but behave in conformity with the rules of survival. (For example, bumping against transparent glass façades, huge numbers of birds perish since they cannot distinguish between appearance and reality.) It follows that only human beings are capable of making value judgment, but, given that the same term is used to denote decisions that animals instinctively make to survive, I propose to use the term *reality judgement* for humans.¹⁰ Therefore, content is the recognition of perceptions (images) distinguished by reality judgement and, consequently, their transformation to generalized concept. Without reality judgement, an existent entity cannot be endowed with content; it can merely act to ensure the survival of the organism (effect-counter-effect).

It follows from the above that lack of content is equal to the absence of reality judgement. It is a practice whereby the organism aims merely to preserve its existence and to maintain it as safely and as easily as possible. Lack of content does not mean the lack of some existing entity but the lack of the ability to distinguish between existence

⁹ The problem of the source of information on the basis of which an animal can decide about the usefulness of a given form may be examined from evolutionary or theological perspectives, but it is not related closely to the subject of this paper.

¹⁰ Whether something is real or not may only be decided on the basis of measurement, empirical facts, logical deduction, or judgement based on anything else. Consequently, reality is a decision that stems not only from bodily characteristics, the operation of the senses, or the activity of reason. Reality stems from man's spiritual will.

and reality. One may say that lack of content lacks reality.¹¹ Of course, I make a distinction between that which has no content and the mysterious. The mysterious does not lack content, but, still, it holds an indecipherable secret. Such phenomena must be categorized into a third group. By contrast, the enigmatic can be deciphered, so it would belong in the category of entities endowed with content, but deciphering it one does not necessarily arrive at reality, but may well arrive at unreality. Therefore, any decision on the enigmatic must always be made after it has been deciphered. In art, all works that are recognizable and understandable carry some content, while those unrecognizable are devoid of it. For example, *The Tempest* by Giorgione da Castelfranco (1477–1478), along with many surreal works of art, is mysterious. Some metaphysical works are mysterious. Representations of impossible bodies, Dadaist works, or works of Art Informel, monochromatic painting or minimalism can be either endowed with or devoid of content, depending on whether the viewer judges them by the arbitrary – albeit recognizable – form of the material presented as a work of art (in which case they are endowed with content) or sees them merely as possible forms of the raw material (in which case they are devoid of content). The paintings of Jackson Pollock (1912–1956) lack content when the paint dripped or splashed from the painter’s tool is regarded as an arbitrary form of the raw material. By contrast, when arbitrary form is accepted as a possible aim of art, they may be deemed to be works of art endowed with content. Given the fact that art always entails the transformation of an arbitrary form of some raw material, the transformation of one arbitrary form into another does not qualify as art in my opinion. By “transformation of an arbitrary form into another”, I mean an uncontrolled process that lacks artistic conception. Without this criterion of distinction, one would have to consider the work of a windstorm or a volcano, for example, as creative artistic activity. According to this criterion, raw materials are to be considered arbitrary not only in their natural but also in their manufactured form (e.g. hollow sections, angles, parts and components, production waste, etc.).

The trend to turn away from content attributable to existing entities or to strive for a contentless state of pure energy marks in fact man fleeing from responsibility. Even anarchy (no matter in which century it occurs) is a way of escaping from responsibility.

¹¹ The absurd or the irrational is made possible by the fact that it is a form that exists in the same way as a form endowed with content does, but it is an entity devoid of content (reality).

What is more, anarchists tried to extend anarchy way beyond their personal scope, in an attempt to make sure that no member of the larger social community may be held responsible so that they can escape even the remotest possibility of condemnation. J. Stuart Mill (1806–1873), the father of liberalism, regarded tolerant human behaviour as an opportunity for the further progress for human civilization. Yet, as historical experience shows, tolerance, when lacking value judgement, does not build but destroys. Nietzsche (1844–1900) argued with romantic fervour that one must transcend good and evil because human beings cannot be free until they shed responsibility.¹² Paradoxically, Jean-Paul Sartre (1905–1980) calls on man, condemned to total freedom, to become himself by refraining from any definition of existence – beyond freedom.¹³ Cézanne’s (1839–1906) art was appreciated for its anarchism as early as at the beginning of the 20th century. The wild expressionism of *les Fauves*, the cubism of Picasso (1881–1973) and Braque (1882–1963), futurism, the Dada movement, and even the geometric endeavour of constructivism pointed in the same direction: towards a pure existence detached from content (reality). The detection of the same trend in metaphysical painting or surrealism would call for a somewhat more complicated explanation, which I will analyse and justify in more detail another time. For now, it will suffice to say that these endeavours also pointed to the direction of lack of content.

In art (apart from the aberrant fiddling of Fluxus art), symbols are materials shaped for their own sake. Here, “for their own sake” means that all forms, whether natural, realistic, geometric, amorphous, etc., are made with the intention of producing a work of art. Works of art, on their part, are entities whose sole purpose is to be endowed with various meanings. They serve no other purpose, which means that they

¹² Nietzsche holds that the existence of God must be denied to ensure the freedom of the individual, because atheism will achieve its true victory only when man is freed from the guilt God has placed on him. Cf. NIETZSCHE, Friederich (2016): *The Joyful Wisdom*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

¹³ According to Sartre, man first of all exists, encounters himself, appears in the world, and only then defines himself. Man can make himself whatever he wants to, or, rather, he is what he makes of himself. Sartre’s conclusions cannot be accepted because if the priority of existence were assumed as a universal truth, it would follow that existence without essence can exist, which, however, is only possible by abstraction. Cf. SARTRE, Jean-Paul (1947): *Existentialism*. New York, Philosophical Library. 18.

are symbols to be interpreted. The first timid attempts to get rid of symbols endowed with content was Rococo, which Classicist therapy was unable to remedy. The mysterious that emerged in Romanticism was, in fact, the enigmatic. This time it was not an isolated case but a social movement unfolding over a broad horizon. It was the opposite of Sentimentalism, so to speak, as extreme subjectivism took an outward turn, towards common social existence, which culminated in anarchy in Post-Impressionist painting at the end of the century. Of course, Sentimentalism itself was a phase of the dialectical movement of the absurd. The various forms of avant-garde may be considered as minor stops of the very same process. It was the second half of the 20th century that saw a major change, when symbols crossed the demarcation line defined by the criterion I presented above. Masses of artists freely resorted to banal content and on empty commonplaces and pretended to be mysterious in a downright dumb manner, ridiculing the world of recognizable forms and symbols endowed with content as unsupportable. Pollock's art may mark the limit beyond which (that is, beyond art) pop art, op art, happening, *Neue Sachlichkeit*, The New Fauves, etc. appeared. A detailed list of such trends is given by many contemporary theorists, and, of course, it includes the many forms of Fluxus art. Perhaps it was concept art that got the farthest: it is a movement which is content with the mere idea of a work of art. In some of its forms, it stops at the description or statement of a single concept without context, and sometimes even before that, at the phase of not stating or not showing. The pursuit of lack of content has done and continues to do a great service to neoliberal politics; therefore, escape from reality (content) into empty existence is a political instrument that falls beyond the scope of art. *Intermediate art*, for example, is a direct political weapon, similar to the instruments of legislation or execution. Albeit "intermedia" tries to position itself under the aegis of art, disguising itself, it is in fact neoliberal propaganda, urban guerrilla warfare, agitation that pretends to be mysterious, the confusion of reality judgements, or, to use a fashionable term: *cultural terrorism*.

At the beginning of my reflection, I suggested that the widespread acceptance of *art lacking content* is indeed astonishing, which I partly attributed to attempts to escape from the responsibility that stems from reality judgement. Yet it must be accepted that masses of people are not able to distinguish existence from reality. Still, people are always guided by reality judgements given that they do not think or do anything that they do not deem to be real. They do not distinguish the real ideas of the good, the true and the

beautiful from existence, and, consequently, they may deem entities that lack meaning or content as good, true, and beautiful. This false approach to value is not only a means of making art collectors loosen the purse strings, but it also serves as an instrument of creating social disruption. When people can no longer tell apart real value and the interest of existence, they can no longer navigate in the world, a clear evidence of which is consumer society and its totally meaningless consumer behaviour. Such anomalous aspirations are detected not just in art. A crisis of values is evident in all aspects of life. One of the major threats is posed by the virtual world, as it makes the real and the unreal merge inextricably for the man in the street. Narrated or written events, painted or drawn pictures, sculptures and stage plays had less destructive impacts on values, as it was always up to the viewer to decide whether the represented event or the phenomenon was real or not. However, in today's digital world, this is no longer a personal decision. No matter if memes are real or merely existent (illusory), they represent the same value. There is no value difference between a battle of tanks controlled with joysticks and a battle between tanks driven by humans; and the objective is precisely to make simulation (virtual reality) as real as possible. Neither a Renaissance or Baroque painting nor an Impressionist or Cubist work of art could ever create deceptively real illusion. Its impact depended on the recipients' belief, that is, the extent to which they deemed the work of art to be real. By now, scientific and technical progress has reached a level where all too often it is almost impossible to tell if an entity was created by a human being or by nature. This means that in most cases there is no point in asking if something is real or unreal (illusion). This may bring about the complete malfunctioning of mankind's capacity for value judgement. In history, there have always been pseudo-phenomena, that is, entities which appeared to be real but were not. For a long time, until the dawn of the 20th century, such phenomena inspired thinkers to try and distinguish pseudo- and real phenomena accurately. One may say that in the last century this effort has been reversed at a global level, with most people arguing and acting against such a distinction. The 20th century was marked by equality, by tolerance, and by the elimination of differences. Liberalism (and especially neoliberalism) no longer sought to implement its Nietzschean programme of *beyond good and evil* but to identify the real and the unreal, the worth and the worthless, infecting society with the virus of the equivalence of the meaningful and the meaningless. This, in turn, has led to total mistrust and uncertainty.

In 2012, the Hungarian sculptor Gyula Pauer (1941–2012) passed away. He created pseudo-objects (hemispheres that looked flattened, hemispheres that looked like cones, steel cubes with a crumpled surface, and the like – obviously, the objects were completely smooth, neither crumpled nor flattened nor cone-shaped) and declared the advent of pseudo-art. Unfortunately, he did not formulate pseudo in critical terms; instead, he referred to it as a model, a goal to be achieved, or an ideal to be realized. Seemingly, this marked a return to the pre-Nietzschean categories of good and evil, given that Pauer attributed a positive value to pseudo. But, obviously, the identification of reality and illusion (or false and true) made a highly destructive impact. Nietzsche merely asserted that there is no good and evil but did not deny the difference between existing entities. By contrast, Pauer’s pseudo denies this very difference (“...does not only deny manipulated existence but also affirms it...”;¹⁴ or, to cite another example, Pauer created a voting slip on which *no* could be read both as *yes* and *no*, and *yes* both as *no* and *yes*). In the 1970s, many artists shared this approach, deeming zero to be something or black to be white and vice versa, and a multitude of artwork was produced that failed to differentiate the meaningful from the meaningless or entities with content from those without content, even identified as being similar.¹⁵ It is well worth a thorough investigation why people of our time deny differences so readily, why they are so susceptible to identifying reality and existence, and what are the psychological, sociological, or even genetic factors that have shaped the course of Western culture in this manner. I believe that the cultural history of the West has been shaped by perceived interests and by short-sighted pursuit of profit. A possible approach is to apply the Christian model and use the triad of *interest–habit–profit* to denote the profane trinity that defines existence as opposed to the transcendent trinity of *the good–the true–the beautiful*. In fact, the immanent trinity is the most abstract formulation of the rules of existence, while the transcendent trinity is the formulation of real values. This is how existence and reality, value and price, *the good–the true–the beautiful*, and the *interest–habit–profit* stand in opposition to each other in 20th-century Western culture. Only few

¹⁴ From Pseudo Manifesto [*Pszeudo kiáltvány*], 1970. www.pauergyula.hu.

¹⁵ For example, the Austrian *artist* Hermann Nitsch had Orgy-Mystery Games as early as in the 1970s. His compositions feature slaughtered and disembowelled animals, naked people covered in blood, often crucified.

people recognize this opposition, yet it does exist. And no matter how much effort is made to blur the distinction, the crisis of values cannot be denied and has increasingly severe consequences.

In conclusion, let me elaborate on the strange duality of existence and reality. It seems that human behaviour has basically four possible stages. The first one is when humans do not care about either reality or existence, live only for the moment, pursuing fleeting pleasures. A peculiar and saddening variant of this stage is utter deprivation, when the moment presents nothing but mere continued existence or, rather, vegetating, which does not bring pleasure but downright pain. Clearly, in this stage, humans care about neither existence nor reality. The second stage is when man attributes significance to existence, subordinating reality to it. Today, it is a general bourgeois concept, the most common approach and model of thinking. The production, collection, exchange, scientific cognition, and teaching of existent entities (that is, all that humans can do with existing entities) has grown into such an essential aspect, an end, or a passion for possession that it completely obscures real value, revealing the infinite world of existence, with all its mind-boggling bizarreness. The third stage is when the intellect radically turns inwards to such an extent that it understands: its whole life is a manifestation of values. As a result, there is nothing more to it than attachment to the reality of values. Here the human being pays attention to nothing else but to the transcendent world of values, that is, reality. If need be, he easily renounces all that exists – even his own existence. This is the knowledge of the certainty of reality, of a human condition that is more significant and essential than existence. This knowledge is more than the sum of all what one may know. In fact, it is faith. The fourth stage or option is that man takes equally into account the challenges of existence and the demands of reality. Such a way of thinking and living is an attempt to create harmony between needs and moral requirements, always distinguishing material and factual existence and the reasons that stem from normative reality and influence decisions. This is the self-conscious and dignified experience of bodily existence and spiritual reality. The life of man is marked by perpetual conflict, precisely due to the fact that he exists at a border. At the same time, life is also capable of exploring paradoxes. As John says, *then you will know the truth, and the truth will set you free.*

References:

- ALBERRO, Alexander – STIMSON, Blake (eds.) (1999): *Conceptual Art: A Critical Anthology*. The MIT Press.
- BAAS, Jacquelynn (2019): *Marcel Duchamp and the Art of Life*. The MIT Press.
- DE MELLO, Anthony (1988): *One Minute Wisdom*. The Crown Publishing Group.
- HONNEF, Klaus: (2015) *Warhol*. TASCHEN.
- GOMBRICH, E. H. (2000): *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. Princeton University Press.
- NIETZSCHE, Friederich (2016): *The Joyful Wisdom*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- POLKINGHORNE, John C. (1984): *The Quantum World*. New York, Longman Inc.
- SARTRE, Jean-Paul (1947): *Existentialism*. New York, Philosophical Library.

*ACKERMANNÉ KELŐ Kamilla*¹:

Református női sors és nőkérdés a 20. század első felében. I. rész. Victor Gabriella (1891–1971) élete és nőmozgalmakkal kapcsolatos álláspontja

Abstract. Calvinist Women's Fate and Women's Issues in the First Half of the 20th Century. Part I. The Life of Gabriella Victor (1891–1971) and Her Position on Women's Movements

The purpose of the research is to present the scientific and religious foundations of Gabriella Victor's pedagogy. The name of the Victor family is inseparable from the cause of the reformist revival and the internal mission. Gabriella Victor (1891–1971) is the first teacher of the Reformed Teacher Training School in Kecskemét, Head of the Lórántffy Zsuzsanna Association. She published a number of articles, children's Bible, juvenile novels, and informative books for parents and teachers. She was the Doctor of Philosophy (1917) and Theology (1950). The main topics of her scientific work are women's education, Christian family education, and school religious education. In this study, we present the activities of the Victor family in the internal mission, Gabriella Victor's opinion on women's issues, and her views on the characteristics of the female psyche.

Keywords: Hungarian Reformed internal mission, Reformed female education, women in theological academic education, Reformed Teacher Training School in Kecskemét

¹ Mesteroktató, Károli Gáspár Református Egyetem, Pedagógiai Kar; Kecskemét; e-mail: kelo.kamilla@kre.hu.



1. Bevezető

Victor Gabriella (1891–1971) a Kecskeméti Református Tanítónőképző első rendes tanára, aki az intézet 1918-as megalakulásától kezdve 1938-ig nem csupán annak nyelvi tanszékét vezette, de a képző lelki életének aktív formálója és vezetője is volt. Élete számos szállal kapcsolódik a 20. század elején kibontakozó gyermektanulmányhoz és a református belmissziói mozgalomhoz. Tizenhat önálló írása jelent meg, számos újságcikket publikált, nevét a gyermek- és ifjúsági írók között jegyzik. Kutató, tanár, lelki vezető, testvér, gyermek, feleség, előadó és irodalmár egy személyben. Mindezen szerepeken és kötelezettségeken túl és mindenekelőtt Isten és az egyház elhívott szolgájának vallja magát, akinek leghőbb célja és vágya, hogy mindenkihez eljusson a szeretet üzenete.

E tanulmány célja, hogy az 1925–1958 között megjelent szak- és szépirodalmi művein keresztül gazdagítsa a nőtörténetírást, ezen belül a református nőképzés eredményeit és bevezesse Victor Gabriella nevét a 20. század elején élt, sajátos státuszú tudós nők csoportjába. Jelen írás a teljes tanulmány első része.

2. Családja a belmisszió szolgálatában

Victor Gabriella 1891. október 9-én született Budapesten, a református belmisszió ügyében aktív szerepet vállaló család második gyermekeként. Az evangéliumi belmisszióval nagyapján, Victor Bernáton (1825–1923) keresztül találkozott először, aki Johann H. Wichern (1808–1881) tanítványaként, a hamburgi Raues Haus-ban dolgozott Bruder-ként. Ott ismerte meg a szeretetparancson alapuló szociális elkötelezettség és közösségteremtés elveit, valamint a vasárnapi iskola munkáját.² Wichern misszióteológiájának³ hatására életét a szolgálatnak szentelte. Később a Brit és Külföldi

² Johann Heinrich Wichern (1808–1881) nevelési koncepciójáról rövid áttekintést találunk itt: BÉKEFY Lajos (2008): „Az egyháznak kell az emberekhez mennie!” Kétszáz éve született a szociális protestantizmus atyja, Johann Hinrich Wichern, In: *Evangélikus Élet*. 5. <https://zope.lutheran.hu/ujzagok/evelet/archivum/2008/05/081> (utolsó megtekintés dátuma: 2023.09.18.).

³ Wichern misszióteológiájában kifejti, hogy a misszió minden keresztyén ember kötelezettsége, ezért a laikus egyháztagokat is ki kell képezni a munkára. Úgy vélte, hogy mindezeknek a gyülekezetekből kell kiindulnia, ugyanakkor az egyesületi formát is legitimnek tartotta.

Bibliatársulat munkatársaként találkozott a Skót Misszióval, amely 1841-ben küldte első misszionáriusát Magyarországra. Victor Bernát fiai, János és Ágoston a Skót Misszió budapesti munkájába kapcsolódtak be, Victor Ágoston (1862–1956) a misszió elemi iskoláját 1928-ig vezette. Victor János (1860–1937), Victor Gabriella apja az iskola tanára, a Vasárnapi Iskolai Szövetség utazó titkára, a Lorántffy Egyesület kórházának vezetője és lelkigondozója, a fasori gyülekezet presbitere, a Németajkú Református Egyházközség kántora, a *Hozsánna* címmel megjelent énekeskönyv összeállítója.⁴ Életrajzában Szabó Imrének (1881–1955), a Budapesti Református Egyházmegye első esperesének gyermeke, Szabó Éva (1924–2011) így emlékszik vissza munkájára: „Victor János bácsitól egész életre megtanultam, hogy a Jézus-követés harc, de már megküzdött harc. Jézus győzött a bűn, a Sátán és a halál fölött, és mi az Ő győzelmének részesei vagyunk.”⁵

A belmissziói mozgalomhoz tartozó lelkészek, teológus és világi tagok a misszió több területén is jelen voltak. A Victor család igehirdetésekkel, evangelizálással, hitmélyítő hetek szervezésével, egyesületi munkával, irodalmi tevékenységgel és külföldi iratok fordításával vette ki részét a missziói tevékenységből. Kiemelt szerepet szántak a gyermek- és ifjúsági munkának, az egyesületi élet szervezésének és a folyóirat-terjesztésnek. Victor Gabriella bátyja, ifj. Victor János (1888–1954) teológiai tanár, a Budapest-Szabadság téri Református Egyházközség lelkipásztora, a Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség (MEKDSZ)⁶ alapítója. Szerkesztésében 1909-ben jelent meg

Hangsúlyozta a belmisszió hazafias vonását, hitt abban, hogy Isten országának épülése a nemzetek felemelkedését eredményezi. FORGÁCS: *Belmisszió*. 137. idézi: SÍPOS Ete Álmos (2008): „*Kérjétek az aratás Urát!*”. *Forgács Gyula (1879–1941), a magyar református belmisszió úttörője*. Budapest, KRE – Harmat. 166.

⁴ Victor János írta az „Imádkozzatok és buzgón kérjétek” kezdetű dicséret szövegét Tinódi Lantos Sebestyén dallamára (*Református Énekeskönyv*. Kálvin Kiadó, 2022. 334. ének). VICTOR JÁNOS (összeáll.) (1901): *Hozsánna! Énekeskönyv. Vasárnapi iskolák, vallásos összejövetelek és a család használatára*. Budapest, Vallásos Iratokat Terjesztő Társaság. A családtörténetről és a missziós munkákról bővebben itt: HOSSZÚ Gyula: *Victor István*. Interjú. https://portal.kre.hu/images/eletutinterjuk/victor_istvan_eletutinterju.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2023.09.18.).

⁵ SZABÓ IMRÉNÉ SZABÓ ÉVA (2007): *Süt a nap!* Budapest, Open Art Kiadó. 28.

⁶ A MEKDSZ 1926-ban a Magyar Diákok Pro Christo Szövetsége nevet vette fel, 1989-ben pedig a régi nevén alakult újjá.

a Diákszövetség lapja *Diákvilág*⁷ címmel, amely egyben a Victor Gabriella által vezetett Leánydiákszövetség közlönye is volt. Bekapcsolódott a Lorántffy Zsuzsanna Egyesület *Olajág* című lapjának, majd 1917-től az *Erő* című diáklapnak a szerkesztésébe; 1928-ban társalapítója a Református Figyelőnek, id. Victor János pedig a Vasárnapi Iskolai Szövetség kiadásában jelentette meg a *Fecske* című kiadványt 1913-ban. E folyóiratokra egységesen jellemző az evangéliumi célkitűzés, az egyház megelevenedését célzó, felekezeti jelleg, valamint a diákszövetségi és a vasárnapi iskolai munka módszertanának bemutatása.

A család lelki ébredésének hátterében tehát egyaránt megjelennek a Wichern-i német és a skót missziói hatások. Később bekapcsolódtak az amerikai ébredés következményeként létrejövő diákegyesületek munkájába, de aktív kapcsolatot ápoltak nemzetközi keresztyén diákszervezetekkel is.

3. Nevelői tevékenysége

Pedagógiai gondolkodására elsősorban Nagy László (1857–1931) hatott, aki az 1907-ben felállított VI. kerületi állami tanítóképző intézetben tanította pedagógiára.⁸ Nagy László 1908-ban érkezett a tanítóképzőbe. Figyelme és tudományos munkássága ekkor már teljesen a gyermektanulmányozás felé fordult. A világszerte kialakított fejlődéslélektani központok mintájára a tanítónőképzőben 1909-ben felállította lélektani laboratóriumát, melyet egyrészt a hazai és külföldi érdeklődők, másrészt az intézmény tanulói számára nyitott meg. Az új diszciplína eredményeit beépítette

⁷ *Diákvilág*: 1909–1936. Közben: *Akarat*: 1917–1919; utóbbi címe: *Pro Christo*: 1936–1944. Társalapja a *Közlemények az Evangéliumi Leánydiák Szövetség Munkájából*, 1914–; *Olajág*: 1901–1928; *Erő*: 1917–1932; *Fecske*: 1913/14, 1920–1944, *Református Figyelő*: 1928–1933. Folytatás: *Református Élet*. In: DALLOS Eszter – LAKATOS Éva (összeáll.) (2018): *A magyar sajtó lelőhelyjegyzéke 1850–1952: A Magyarországon magyar és idegen nyelven megjelent, valamint a külföldi hungarika hírlapok és folyóiratok lelőhelyjegyzéke a magyar és külföldi könyvtárakban*. <http://mek.oszk.hu/18900/18916/18916.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2023.09.18.).

⁸ Victor tudományhoz való viszonyulását, témaválasztását és nevelői szerepértelmezését a továbbiakban is meghatározta a Nagy László-i örökség. Az 1933-ban megjelent *Mesedélután. Gyermeknek és azoknak, akik mesélni fognak* című művét az alábbi szavakkal ajánlotta tanárának: „Hálás kegyelettel ajánlom ezt a könyvet a gyermekek nagy barátja, tudós, lelkes tanárom, Nagy László emlékének.”

didaktikai és tantervelméleti előadásai. A kutatómunka és az adaptáció a gyakorló iskolában történt, ahol egyrészt a vizsgálati módszertan (megfigyelések, kísérletek) tökéletesítésére törekedtek, másrészt lehetőség nyílt az eredmények gyakorlatban történő kipróbálása. E műhelyben vetette meg alapjait Victor Gabriella tudományos gondolkodása. 1909-ben, az iskola önképző köre által kiírt pályázaton *A gyermekjátékok lélektana* című dolgozattal indult. Elemzésében foglalkozott a szépség megjelenési formáival, a természet, a művészet és a gyermeki játék esztétikumával, részletezte a játék lélektani motívumait, végül a játékosztön életkoronkénti megnyilvánulását tárgyalta. A dolgozat bírálatában Nagy László kiemelte a gazdag szakirodalmi áttekintést, valamint az önálló feldolgozást.⁹ 1908-ban a Magyar Gyermektanulmányi Társaság a gyermek érdeklődésének vizsgálata tárgyában országos felmérést végzett, amelynek keretein belül Nagy László a negyedéves tanítónövendékekkel adatgyűjtést végzett a gyakorló iskola 2–6. osztályaiban.¹⁰ Az írásban összegyűlt, mintegy 375 adatot Victor Gabriellának adta feldolgozásra, aki 122 oldalas elemző dolgozatban mutatta be az eredményeket.¹¹ Victor a lélektani jelenségek megfigyelésének módszertanát alkalmazta az 1923-tól induló, a gyermeki ima fejlődésére irányuló kutatásában is.¹²

A budapesti egyetemen magyar–német szakos bölcész diplomát szerzett. 1916–17-ben a Nagyváradi Református Tanítóképzőben tanított. Ekkor védte meg *A gyermek nyelve. A gyermeknyelv irodalmának ismertetése főként nyelvészeti szempontból* című doktori értekezését, amelyben elsősorban nyelvészeti megközelítésből, statisztikai

⁹ FARKAS Sándor (szerk.) (1909): *A Budapesti VI. Kerületi Állami Tanítónőképző Intézet Értésítője 1908–1909*. Budapest, Hungária Könyvnyomda. 24.

¹⁰ A vizsgálat körülményeiről és a kérdéssorról részletesen itt: NAGY László (1982): *A gyermek érdeklődésének lélektana* c. művében. Budapest, Tankönyvkiadó. 7.

¹¹ A dolgozat összefoglaló részét ld.: FARKAS Sándor (szerk.) (1910): *A Budapesti VI. Kerületi Állami Tanítónőképző Intézet Értésítője 1909–1910*. Budapest, Hungária Könyvnyomda. 11–12.

¹² A témával kapcsolatos korai ismereteket a *Gyermek imádsága* című előadásában mondta el a Vasárnapi Iskolai Szövetség 1923. évi Országos Konferenciáján. Az előadás nyomtatásban megjelent formájában a megfigyelési szempontsört is mellékeli. Eredményeit 1936-ban publikálta *A gyermek imádsága. Gyermeklélektani tanulmány a 12 éven aluli gyermekek vallásának köréből, pedagógiai vonatkozásokkal* című tanulmányában.

módszerekkel tárta fel a gyermeki nyelv szókészletét.¹³ Tudományos munkásságának elején továbbra is a gyermek nyelvi fejlődésének vizsgálatával foglalkozott.¹⁴ Már korai értekezésében is érinti a gyermeki figyelem terjedelmének jellemzőit, amely az 1920-as évektől, az ima fejlődésének kutatása során egyik központi kutatási kérdésévé vált.

1918-ban Nagyváradról a református egyháztanács meghívására Kecskemétre érkezett az újonnan alakuló református tanítónőképző nyelvészeti tanszékének élére. Hetessy Kálmán (1882–1944) igazgatótanácsi elnök a meghívásban Victort a tanári állás mellett az internátus lelki vezetésével is megbízta. Így a képző alakulása utáni évben Victor irányította az internátust, Muraközy Gyula (1892–1961) lelkésszel, mintegy közös lelki vezetőként. Nevelési elvei túlmutattak a keresztyén-nemzeti identitásformálás célján, a protestáns világnézet mellett „evangéliumi lelkületet” is igyekezett a gyermekekbe oltani, a „cselekvő szeretetet” pedig a tanulók a vasárnapi iskolában gyakorolhatták, ahol negyedévtől önálló köröket vezettek. Victor a nyelvészeti tárgyakon kívül a tanári kar felállításáig lélektant, módszertant, neveléstörténetet, szépírást és női kézimunkát is tanított, valamint irányította a diákok tanítási gyakorlatát.¹⁵ A képzőben szerzett lélektani tapasztalatait beépítette a nőnevelésről vallott nézeteibe, melyeket a későbbiekben

¹³ Megjelent a szerző saját kiadásában Nagyvárad, Béres és Held, 1917. A dolgozat első részében a hazai és külföldi irodalmat szintetizálja, második részében a Stern-féle vizsgálati módszereket alkalmazva, a nyolchónapos Kovács Matild nyelvfejlődésének vizsgálati eredményét közli. Ebben a munkájában megállapítja, hogy a magyar gyermektanulmány inkább a nyelvészetbe kapcsolódott be, szemben a külföldivel, amelyben több a lélektani elem. Elismerő kritikát közöl Rubinyi Mózes nyelvész, az MTA tagja. In: *Magyar Nyelvőr*. 47. 1918. 222–223. Értekezésére Bakonyi Hugó, az Országos Pedagógiai Könyvtár munkatársa *A gyermeknyelvi szókincs fejlődése* című tanulmányában hivatkozik, s a következő sorokkal illeti Viktor Gabriella dolgozatát: „Utóbbi munka főleg Stern és Meumann nyomán nagy alaposággal készült s emellett a szerzőnek igen szabatos és értékes megfigyeléseit, valamint a gyermeknyelvre vonatkozó teljes magyar bibliográfiát is adja.” E cikkben több példát is találunk Victor gyermekmegfigyelésen alapuló módszertanára. In: *A gyermek: A Magyar Gyermektanulmányi Társaság közlönye*. 12. 1918. 8. 337–382.

¹⁴ VICTOR Gabriella (1913): A magyar nyelv Amerikában, In: *Magyar Nyelvőr*. 42. 10. 466–468. Ebben a dolgozatában New York-i útjának vizsgálati eredményeit összegzi. Az 1913-as út eredetileg az amerikai leánymissziók működésének megismerésére irányult, de Victor nyelvészeti kutatómunkát is folytatott.

¹⁵ PÁSTHY Károly (szerk.) (1920): *A Kecskeméti Református Tanítónőképző Intézet I. Értesítője az 1918–19 és 1919–20 iskolai évről*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyház.

részletesen tárgyalunk. Kecskemétről 1938-ban nyugdíjba vonult, majd Karcagon és Sopronban óraadóként működött. 1931-ben Kolozsváron tett lelkészi vizsgát, 1950-ben pedig teológiából is doktorált; dolgozatának címe *A megújuló újszövetségi teológia feladatáról és módszeréről*. 1971 októberében halt meg.

4. Belmissziói munka, közéleti tevékenységek

Victor Gabriella életét és nevelői munkáját a 19. század végétől kezdődően kibontakozó belmissziói mozgalom határozta meg. Az ébredésben részt vevő egyházi és világi személyek célja elsősorban az egyház belső megújítása volt. A belmisszió mellé álló lelkészek az egyházon belül is erős ellenállásba ütköztek, hiszen sokan úgy vélték, hogy az „új reformáció” képviselői a kálvini tanokat veszélyeztetik. Ezt a kifejezést egyébként Forgács Gyula (1879–1941), a belmisszió hazai jeles képviselője használta először. Ifj. Victor János inkább a „részleges reformáció” fogalmával élt, amellyel jelezni kívánta, hogy a történelmi reformáció egyszer már végbement, jelen helyzetben az egyház belső feladata az egyháztagok lelki növekedésének támogatása, az evangelizálás és a diakónia.¹⁶ Victor Gabriella testvére álláspontját képviselte, belülről látta a Magyar Református Egyház népegyházi jellegének hibáit, amelyek elsősorban abból eredtek, hogy az egyházba beleszületettek a gyermekkeresztséggel és a konfirmációval egyháztaggá válhatnak.¹⁷ 1926-ban így fogalmaz: „Valóban keresztyénnek nem azt az embert nevezem, akinek a világfelfogása, hitvallása keresztyén, hanem azt, akinek életében érvényesülnek a keresztyénség erői. Érthetőbben próbálom kifejezni: a valóban keresztyén emberen – Krisztus tanítványán – Krisztus hatása látszik meg és az életet, jellemet átformáló újjáteremtő hatás.”¹⁸

¹⁶ SÍPOS (2008), 203.

¹⁷ VICTOR János (2003): *Az egyház bűnei* (1945). *Egyházi életünk válsága* (1948). Budapest, Traktátus Kiadó (reprint, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója; továbbiakban VICTOR (2003)). 114–119.

¹⁸ VICTOR Gabriella (1926b): Modern keresztyén női típusok. A Kecskeméti Protestáns Egyesületben 1920-ban elmondott előadás, In: *Krisztus szolgálóleányai*. Kecskemét, Első kecskeméti Hírlapkiadó- és Nyomda Rt. 15–27.

Victor Gabriella 1913–1935 között rendszeresen megjelent a protestáns folyóiratokban. Széles látókörére és evangéliumi célkitűzésére jellemző a cikkei által megszólított korosztály sokszínűsége. A Kecskeméten megjelenő *Reformátusok Lapja* Gyermeknek című rovatát vezette, ahol saját meséit is közreadta. Az 1920-30-as években több mesekönyvet és színművet írt.¹⁹

Jelentős missziói tevékenységet folytatott a református tanítónőképző hallgatói körében egyrészt a bibliaórák, másrészt a konferenciákon történt részvételei által. Ezek az alkalmakon buzdított a bibliaolvasásra, a rendszeres imára és a nőiség megélésére. A belmisszió ügyének elkötelezett család harmadikgenerációs-tagjaként rendelkezett a szükséges bibliaismerettel, teológiai, egyháztörténeti, módszertani tudással, habár nőként a század első évtizedében (1917-ig) nem járhatott teológiára. Előadásiban rendszeresen tartott bibliamagyarázatokat, ezzel előrevetítve teológusi szerepkörét. A képzőben folyó evangéliumi munkát a belmisszió különböző területeinek megismerése és gyakorlása céljából, 1923-ban a Lorántffy Zsuzsanna Egyesületbe szervezték. „Célunk Istent közös munkában, a Szentírás tanulmányozása által megismerni, életünkkel és munkánkkal szolgálni, hogy majdan, mint tanítónők, az egyházunkban ránkváró (sic!) feladatoknak is megfelelhessünk.”²⁰ Az Egyesületbe tömörítették a növedékek által vezetett bibliaköröket, a vasárnapi iskolai munkát, a diakóniát (szegényházakban, tanyákon, börtönben), az iratterjesztést, valamint az adománygyűjtést.²¹ A tematikus bibliaórákat évfolyamonként tartották; a tanulmányozás során érintett jelentősebb témakörök: Jézus példázatai, a Biblia nőalakjai, a Mester jelleme, Jézus Krisztus tanítási és nevelői módszerei. A bibliaköröket vezető növendékeket Victor Gabriella külön foglalkozások keretében készítette fel az alkalmakra. Megállapítható, hogy Victor érdeklődése már ekkor a nőkérdés, a lelki növekedés és Jézus Krisztus nevelő hatásának vizsgálatára terelődött. Gondolatait húsz év érlelés és teológiai tanulmányok után az 1958-ban megjelenő *Jézus a legnagyobb tanítómester* című tanulmányában összegezte.²²

¹⁹ Mesekönyvei: *Ella néni meséi* (1921); *Ella néni újabb meséi* (1922); *Mesedélután* (1933). Színművek: *Szegények karácsonya* (é. n.), *A költő anyja* (1922).

²⁰ ÖLLŐS Sarolta (szerk.) (1924): *A Kecskeméti Református Tanítónőképző Intézet Értesítője az 1923–24 iskolai évről*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyház. 12.

²¹ I. m. 13.

²² VICTOR Gabriella, Vásárhelyiné (1958): *Jézus, a legnagyobb tanítómester*. Budapest, s.n. possessor: Erzsébetnek szeretetem jeléül Ella, 1962. máj. 31.

Rendszeresen elvitte diákjait a belmissziói mozgalom nyári és téli konferenciáira (Pápa, Tahi, Budapest, Kecskemét), ahol előadott, vagy a vasárnapi iskolai munka módszertani bemutatóját tartotta. Az éves kecskeméti konferenciákra, melyek nyitottak voltak a város minden diáklánya számára, a hazai és külföldi belmisszió jelentős alakjait hívta meg. A Victor család nemzetközi kapcsolatrendszere révén gyakran jutott anyagi természetű (főként amerikai és holland) támogatáshoz a tanítónőképző,²³ ugyanakkor rendszeresen látogattak az intézetbe külföldi szövetségek utazótitkárai is.

Közeleti tevékenysége szerteágazó volt. Vezette a MEKDSZ Leánydiák-Bizottságát, tagja volt a Protestáns Irodalmi Társaság debreceni körének, az Országos Református Tanáregyesületnek, a Magyar Nők Missziói Szövetségének, a Tanítóképző Intézeti Tanárok Országos Egyesületének, a Kecskeméti Protestáns Egyesületnek, a Magyar Nyelvtudományi Társaságnak, valamint az Irodalomtörténeti Társaságnak. Mindezekben a szervezetekben aktívan vett részt, konferenciáikon – sokszor családtagjaival együtt – szervezőként és/vagy előadóként jelent meg.

5. Teológiai képzése

Victor Gabriella teológiai képzésének körülményeiben tetten érhetőek egyrészt a magyar Református Egyház nem egységes korabeli jogrendje, másrészt a társadalmi változások és a nőmozgalmi hatás következtében – ugyan korlátozott jogkörökkel – megnyíló lehetőségek. 1929-ben Muraközy Gyula írt ajánlást számára a teológiára.²⁴ Az 1929–30-as tanévre a kolozsvári fakultásra iratkozott be, vélhetően a női lelkészség magyarországitól eltérő megítélése miatt. Makkai Sándor püspök támogatta a belmissziói törekvéseket és a női lelkészség ügyét, s a két világháború közti időszakban Erdélyben a hallgatónők mindkét lelkészképesítő vizsgára jogosultak voltak.²⁵ Döntése hátterében

²³ ÖLLÖS Sarolta (szerk.) (1922): *A Kecskeméti Református Tanítóképző Intézet Értesítője az 1921–22 iskolai évről*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyház. 12.

²⁴ Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltára, C/147 Vásárhelyiné Victor Gabriella iratai (a továbbiakban Ráday Levéltár C/147.) 1. doboz (Muraközy Gyula: Lelkeszi bizonyítvány. 213/1929. Kecskemét, 1929. aug. 2.).

²⁵ PÜSÖK Sarolta (2023): A nők teológiai képzésének első száz éve Kolozsváron, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 2023. 2. 131–156. DOI: 10.24193/subbtref.68.11.09.

állhatott az 1928-as zsinati törvény, mely kimondta, hogy a nők lelkészképzés birtokában is csak vallásstanári, diakóniai szolgálatot végezhetnek, liturgikus szolgálatot nem. Mivel már rendelkezett középiskolai tanári és bölcsészdoktori oklevéllel, csak két félévet kellett Kolozsváron hallgatnia.²⁶ 1930 októberében, az első lelkészképzés bizonyítvány birtokában²⁷ a Dunamelléki Egyházkerületben kérte segédlelkészi státuszba történő felvételét. Válaszában Ravasz László püspök, aki sem akkor, sem később nem támogatta a női lelkészszeg intézményét,²⁸ „magasabb képzésű belmissziói munkatárssá” nevezte ki Kecskemétre, hivatkozva az 1924. májusi konventi döntésre. A kinevező levélben Ravasz külön megjegyzésben hívta fel Victor Gabriella figyelmét korlátozott jogkörére.²⁹ Új képzésével Victor a Tanítóképző Intézetben a belmissziói munkák mellett vallásórák tartására is jogosultságot szerzett.³⁰ A gyülekezeti munka felvétele kapcsán tetten érhető testvére, Victor János teológiai tanár belmisszióról alkotott véleménye, amelyben elismerte és fontosnak tartotta az egyesületeket, de „az egyházat és annak gyülekezeteit minden egyesület vagy csoport tevékenységei elé helyezte.”³¹ Úgy vélte, hogy az intézményes jelleg a mozgalmi elem érvényesülését segíti.³² A gyülekezettel történő szorosabb kapcsolódás ugyanakkor elősegítette az egyházközség mint fenntartó azon törekvését és elvárását, hogy a képzőből „ügybuzgó s a református egyház társadalmi munkába beillő tanítónők kerüljenek ki”.³³

1932-ben Debrecenben távolléti képzés keretében kívánta tanulmányait folytatni, azonban a kar a képzési rendjére hivatkozva ezt elutasította, csakúgy, mint a

²⁶ A „Lelkészképzésről és képzésről szóló szabályzat 223–224.” paragrafusa értelmében idézi Püsk, 2023. 143.

²⁷ Ráday Levéltár, C/147, 1. doboz (Bizonyítvány az első lelkészképzés vizsgálatáról. Az Erdélyi Egyházkerületi Theológiai Fakultásának Igazgatósága, 1930. szept. 26.).

²⁸ Ravasz László: *Férfi és nő az egyházban*. RÉ, 1942. február 21. 4. Idézi: Sári Szabó 2010, 45.

²⁹ Ráday Levéltár, C/147, 1. doboz (Ravasz László levele 3309-1930. szám, Budapest, 1930. nov. 3.).

³⁰ KREL III/1. Iktatott iratok 1926–1930. 5/53. (Dunamelléki Református Püspök levele a Kecskeméti Református Egyházközség Elnökének (3309-1930. sz.).

³¹ GAÁL Sándor: *A kezdeményező Egyház*. 48. Idézi SÍPOS (2008), 175.

³² VICTOR (2003), 116–120.

³³ ÖLLÖS Sarolta (szerk.) (1922): *A Kecskeméti Református Tanítóképző Intézet Értesítője az 1921–22 iskolai évről*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyház. 10.

teológiai doktori cím és a magántanári fokozat megszerzésére irányuló kérvényét.³⁴ 1932-ben Kolozsváron megszerezte második lelkészképesítő vizsgáját, azonban ennek nosztrifikálását a Dunamelléki Református Egyházkerület lelkészképesítő bizottsága 1933. november 17-ei ülésén a 33-1924. sz. konventi és a 82-1924. sz. Dunamelléki Egyházkerületi határozatra való hivatkozással elutasította, egyben megerősítette korábbi „magasabb képesítésű női egyházi munkás” beosztásában.³⁵ Victor ekkor ismét Debrecenbe írt, és kérvényezte magántanári habilitációját. Személyes hangvétellő válaszában Révész Imre prodékán megjegyezte, hogy a karon nők számára a teológiai doktorátus megszerzése a lelkési oklevél hiányában (mivel nők a II. lelkészképesítő vizsgát Magyarországon ekkor még nem tehették le) nem lehetséges.³⁶ Victort korábbi tanulmányai feljogosították a tanítóképzőben történő vallásstanári munkára, de a többi teológia helyzete korántsem volt ilyen egyértelmű. Sárai Szabó idézi Novák Olga 1936 májusában Ravaszhoz írt levelét, melyben a végzettség és az elhelyezkedés körüli bizonytalanságot ecseteli. Ugyan 1936-ban megszületett az egyházkerületi döntés a II. képesítő vizsga lehetőségéről, de az 1937–38-as tanévtől ismét korlátozták azt.³⁷ Victor ekkor már nem Kecskeméten tanított. Nyugdíjazása után Kunszentmiklóson Vargha Tamás mellett szolgált a Solti Egyházmegye nőszövetségi utazótíkáráként, ezután 1947-ben Karcagon, majd Sopronban volt óraadó tanár. 1949 januárjától kizárólag az újszövetségi teológiának szentelte idejét. Személyes iratai között őrizte a Konvent 1949. május 19–20. ülésének jegyzőkönyvi kivonatát. Ebben az évben azzal a kéréssel fordult a Konventhez, hogy a Sárospataki Teológián letehesse teológiai magántanári vizsgáját. Kérvényéhez mellékelte az 1917-ben szerzett bölcsészdoktori oklevelét és publikációs listáját. A Sárospataki Teológiai Akadémia 1949. április 28-án tartott ülésén a döntést a Konvent jogkörére bízta. A Konvent a vizsga letételéhez hozzájárult, azonban arra vonatkozóan, hogy a magántanári cím birtokában taníthat-e tanszéken, a döntést a

³⁴ Ráday Levéltár, C/147, 1. doboz (Debreceni Egyetem HTK, dékán, 362/1931-32. Debrecen, 1932. febr. 8.).

³⁵ Ráday Levéltár, C/147, 1. doboz (Ravasz László levele 609-1934. szám, Budapest, 1934. márc. 9.).

³⁶ Ráday Levéltár, C/147, 1. doboz (Révész Imre levele 746/1933-34. Debrecen, 1934. július 20.).

³⁷ RL A/13 b. A Theológia Választmányának jegyzőkönyve, 1937–1943. VIII. kötet, 1938. jún. 14. 96. pont. idézi Sárai Szabó Katalin (2010).

Zsinat jogkörébe helyezte át.³⁸ 1950. augusztus 8-án, Sárospatakon nyújtotta be magántanári értekezését és szerzett teológiai doktori fokozatot.³⁹ Vágya, hogy teológiai katedrát nyerjen, nem valósult meg.

6. A nőmozgalmakkal kapcsolatos álláspontja

A feminizmus kérdéskörével kapcsolatban leánykörökben elhangzott előadásában fejt ki véleményét. A feminizmus fogalmat használja, ezért ezt a kifejezést használjuk jelen tanulmányban is, habár Kéri Katalinnal értünk egyet a tekintetben, hogy érdemes különbséget tenni a 19. század végén kibontakozó női törekvések és a 20. század elején megjelenő feminizmus között. A feminizmus Kéri értelmezésében keveseket érintő, tartalmában azonban bővebb, magában hordozva a nemek közötti kapcsolatrendszerben bekövetkező forradalom hatásait.⁴⁰ Megállapítható, hogy Victor a nőmozgalmak korai szakaszáról beszél, amikor a feminizmus kifejezést használja. Az anya, feleség, háziasszony feladatkör a korszakban kiegészült a honleányi szereppel, ugyanakkor egyre nagyobb hangsúlyt kapott a nők társadalmi szerepvállalása, mely először az oktatási terek megnyitásában valósult meg, majd a közéleti részvételt is lehetővé tette. A korabeli református sajtó nőképét vizsgálva megállapítható, hogy a református egyház sajátos szemszögből reflektált a nőmozgalomra. A református nőideál a középosztálybeli, az egyházhoz szorosan kapcsolódó lelkész, tanító, értelmiségi és hivatali réteg nőképen alapszik, egyre táguló, de erősen kontrollált tevékenységi körökkel,⁴¹ ugyanakkor a két világháború között a „református” vagy „kálvinista” kifejezés már a hitvalló felekezetiiséget

³⁸ Ráday Levéltár, C/147, 1. doboz (Kivonat az egyetemes konvent ülésének jegyzőkönyvéből. Budapest, 1949. május 19–20.)

³⁹ Ráday Levéltár, C/147, 1. doboz (Magántanári értekezés mellékleteként benyújtott önéletrajz. Sárospatak 1950. aug. 8.).

⁴⁰ AMBRUSNÉ KÉRI Katalin (2015): *Lánynevelés és női művelődés az újkori Magyarországon* (nemzetközi kitekintéssel és nőtörténeti alapozással). Akadémiai doktori értekezés, Pécs. 108. http://real-d.mtak.hu/837/7/dc_1067_15_doktori_mu.pdf (letöltve: 2023. 09. 18.).

⁴¹ SÁRAI SZABÓ Katalin (2001): Nőkép a református sajtó tükrében. 1867–1918, In: *Egyháztörténeti Szemle. 2.* https://epa.oszk.hu/03300/03307/00004/egyhaztorteneti_szemle_2001_02_003-034.htm (letöltve: 2024. 01. 19.).

is jelentette a „beleszületettséggel” szemben. Sárai Szabó utal rá, hogy a belmissziói mozgalom tagjai a „keresztyén nő” kifejezést használták, utalva a Krisztust követő, újjászületett életre. Victor aktív véleményformáló a korszakban. Az 1920-as évektől jelentette meg nyomtatott formában is előadásait, sajátos nézőpontból, a tudós, egyedülálló keresztyén nő nézőpontjából (első házasságát 1932-ben kötötte). Ekkorra már a nők művelődéshez és oktatáshoz való joga adott, s habár a női munkavállalás az első világháború alatti és utáni években általánossá vált, az önálló egzisztencia kialakítása még nem jellemezte a nőket. Mivel a református egyházban a női társadalmi szerepvállalással és a nőneveléssel kapcsolatos nézetek ekkor még konzervatívak voltak, ha a megközelítés nem is, de a szerző személye új színfoltnak számított (Novák Olga volt akkoriban a legismertebb hasonló végzettségű és társadalmi státuszú nő). Tanulmányaiban jellemzően a korábbi sajtóorgánumokban, konferenciákon és az egyházi életben vita tárgyát képező tárgyköröket történeti kontextusba ágyazva rendszerezte a társadalmi diskurzus addigi eredményeit, valamint a tanítóképzéshez kötődő mindennapi pedagógiai gyakorlatban felmerülő problémákat igyekezett orvosolni.

Victor Gabriella, habár értette és elismerte a feministák törekvéseit a nők politikai, gazdasági, társadalmi, valamint jogi helyzetének javítására, véleménye szerint a fenti törekvések helyett fontosabb a „női lélekkel” foglalkozni. Úgy vallotta, hogy a lélekben bekövetkező változás hatására a nő sikeresebben meg tud felelni kora igényeinek, mint az emancipációs törekvések eredményeinek segítségével. A nőmozgalmakkal kapcsolatos álláspontját befolyásolták a nyugat-európai hatások, elsősorban angol és német kapcsolatai. Az ideális női vezetőről alkotott véleményét amerikai látogatása után fogalmazta meg. A nyugati, belmissziói munkában néhány évtizeddel előttünk járó egyháztagok, mindenekelőtt Baart de la Faille, a német keresztyén leánydiákszövetség vezetőjének hatására alakította ki a nőmozgalomról alkotott véleményét is, aki szerint a keresztyén nőknek nem szabad kivonniuk magukat a nőmozgalmakból, sőt a keresztyénségből származó nagyobb erkölcsi erőt latba vetve kell a mozgalmak élére állniuk. A nők helyzetével kapcsolatos társadalomtörténeti elemzése *A nő hivatása* című előadásában hangzott el.⁴² A korszak egyházi sajtója jellemzően sokat foglalkozott az egyház erényeivel,

⁴² Nyomtatásban megjelent: VICTOR Gabriella (1926a): A nő hivatása, In: *Krisztus szolgálóleányai*. Kecskemét, Első kecskeméti Hírlapkiadó- és Nyomda Rt. 3–14.

mely a nőt kiemelte alárendelt szerepéből, s mely a nők vallásosabb buzgalmához vezetett.⁴³ Victor sem távolodott el a korabeli nézettől, nőörténeti vizsgálódásai eredményeként megállapította, hogy a középkor hozta meg a nők számára a társadalmi változást, melyben az egyház kiterjesztette áldásait a nőkre, s ezáltal ők is az üdvösség birtokosává válhattak. Ugyanakkor szembeállította kora egyházi rendjét és az őskeresztyén gyakorlatot. Az első keresztyén gyülekezetek egyik fő erényét abban látta, hogy a nőknek feladatuk volt, aktív résztvevői voltak a közösségnek, a családi teendőkön túl a szegények, betegek gondozásába is bekapcsolódtak. A nők háttérbe szorulásának okait egyrészt az ősegyháztól történő eltávolodásban, másrészt a világi örömök és a szépség megvetésében, a test elhanyagolásában látta, amelynek jelképe a nő zárdába vonulása. Victor számára a szépségkultusz olyan női jellemvonás, amelynek kialakítása a lánynevelés feladata (bővebb kifejtése a következő részben a *Női jellemvonások* című fejezetben). A zárdában élő, a világtól elkülönített nő képe a társadalmi életből kirekesztett nő szimbóluma, aki mély lelki életet él ugyan, de nem hat a világra, s így a közéletre sincs befolyással. Ezen a ponton reflektált arra az egyházi körökben sokak által képviselt gondolatra, hogy a nő elsődleges feladata a család erkölcsi életének biztosítása és a gyermekek vallásos nevelése. Kiemelte a női szerepvállalás fontosságát, a köz- és egyházi életre gyakorolt női hatás szükségességét. Véleménye szerint a reformáció sem mutatott túl a hagyományos női szerepértelmezésen. Kálvinra hivatkozott, aki szerint a nő fő erényei a szemérmesség, az engedelmesség és a háziasság. Bírálta a felvilágosodás korát is, Locke és Rousseau nézeteit, akik szintén csak a családi szolgálatban találták meg az asszonyok helyét. A 19. század végéig „a nő élvezője a műveltségnek, de nem vesz részt tevékenyen annak létrehozásában; a kor szellemi kincseit megszerezheti, de nem gyarapíthatja; hazája sorsáért lelkesül, de rajta változtatni nincs módjában. Hivatása az, hogy anya legyen s hogy megossa férjével most már nemcsak annak anyagi, de szellemi javait is.”⁴⁴ Támogatta a nőmozgalmi törekvések azon eredményeit, melyek lehetővé tették a nők családon kívüli érvényesülését, az egyetemi végzettség megszerzését és a hivatásgyakorlást. Victor szerint belátható, hogy a nők bizonyították a különböző (orvosi, tanári stb.) pályákon való alkalmasságukat. Hangsúlyozta ugyanakkor, hogy nemcsak több jogot vállalnak, de új kötelezettségeket is,

⁴³ SÁRAI SZABÓ (2001).

⁴⁴ VICTOR (1926a), 6.

hiszen ezeken a pályákon a férfiakkal való kemény küzdelem az osztályrészük. Úgy látta, hogy ez a 20. század elejétől kialakuló önálló, mások segítségére nem támaszkodó, a munka világában megedződött új nőtípus a férfiakra jellemző tulajdonságokkal is bír, mint az erő és a bátorság. Sárjai Szabó megállapítja, hogy a társadalmi szerepvállalásból, valamint a munkába állásból következő nőies jellemvonások sérülése gyakori témája a korabeli protestáns sajtónak.⁴⁵ Victor is reflektált a társadalmi vitára, mely a családanya és a karrierért élő nőideál között feszült. Felhívta a figyelmet, hogy a közéleti, hivatásbeli helytállás legnagyobb veszélye, az eldurvulás fenyegeti a nőt, mely végső soron a nőiséget, az érzékenységet és a kifinomultságot törli el, s így a női lelket az önzővé és kíméletlenné válás fenyegeti. Megértette azokat a szülőket, akik féltették leányukat a haladó gondolatoktól, ugyanakkor igyekezett a korszellemnek megfelelő választ adni. A két nőeszmény – a családcentrikus, gyermekeit nevelő anya és a céljaiért élő karrierista – szembeállítását nem tartotta helyes megközelítésnek. E választási kényszer helyett más utat javasolt. Úgy vélte, nem az okoz szerepkonfliktust, hogy egy nő a családban vagy a hivatásban áll-e helyt. A női hivatás a nő természetes hajlamaiból fakad, vagyis akkor tud érvényesülni, ha a munkaköre személyiségével harmóniában van, ha önazonos. „Mi az a lelkiület, ami a nő bármilyen munkáját hivatássá avatja? Mi lehet, ha nem az édesanya lelkiülete; az önfeláldozás. Ez teszi nővé a nőt, ez teszi igazán nőivé bárminemű munkáját [...] Amikor Isten megalkotta a nőt, akkor azt szabta hivatásul, hogy segítőtárs s hogy édesanya legyen. Hogy ne magának éljen és ne magáért, hanem életét másokért áldozza fel. Ezen az örök női hivatáson nem változtathat az idő forгатaga.”⁴⁶ Ebben az értelemben tehát a nő bármely hivatásban megtalálhatja a boldogságát, ha megéli abban az önzetlen, másokért végzett munka örömet. Ezt a felfogást és női részvételt Sárjai Szabó „társadalmi anyaságnak” definiálja, mely szeretetmunka Nyugaton ekkor már a háború, a társadalmi és szociális problémák hatására életre kelt és működött, de hazánkban a belmissziói mozgalomban vált széleskörűvé.⁴⁷

⁴⁵ SÁRAI SZABÓ (2001).

⁴⁶ VICTOR (1926), 10–11.

⁴⁷ 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: 2024. január 20.) 55.

Victor Gabriella ideálja az „önfeláldozó nő”, amely mai szóhasználattal élve legközelebb az altruizmushoz áll. A kifejezést egyébként Sebestyén Jenő, a történelmi kálvinizmus képviselője egy évvel később megjelent *A református nő lelkivilága* című teoretikus művében is használta. Sebestyén nőideálja a Bibliát naponként olvasó és szolgáló nő. Ez a szolgálat az Isten által rendelt életfeladat betöltése, önfeláldozó és alkotó élet.⁴⁸ Nőképek tehát teológiai antropológiai értelemben megegyezik.

Victor vallotta, hogy ezt a fajta önfeláldozást leginkább Krisztus keresztye alatt értheti és tanulhatja meg az ember. Mivel a keresztyénség az önfeláldozó szeretet vallása, tanítása felé a nő természetes hajlamainál fogva vonzódik. Az ilyen, Krisztustól tanult önfeláldozással dolgozó nőt szívesen követik mások is. Sára Szabó Gill-re hivatkozva a nők egyházi munkában való térnyerését összefüggésbe hozza a korabeli Jézus-kutatásokkal, melyek eredményeként a női szerepértelmezés is változáson ment keresztül.⁴⁹ Korábban láthattuk, hogy Victor a bibliakörök számára is szívesen választotta az új típusú megközelítést (a Mester jelleme, Jézus Krisztus tanítási és nevelői módszerei). Saját kutatásait a *Jézus, a legnagyobb tanítómester* című munkájában összegezte 1958-ban.⁵⁰

A korszak nőideáljának szereptartalmai egyrészt bővülnek és egyre nagyobb felelősséget rónak a nőkre (önálló egzisztencia, művelődés, társadalmi és egyházi megjelenés), ugyanakkor a református nőideál hordozta a hagyományos kálvini normákat (férjének és családjá szolgálatnak alárendelt művelt nőt, aki gondoskodik a család erkölcsi életéről és a gyermekek vallásos neveléséről). Victor ezt a szerepértelmezést saját helyzetéből adódóan előadásában, később tudományos írásaiban is tágitja, hiszen magánéletében sem töltötte be maradéktalanul ezt a református nőideált. Kétszeri válása és gyermektelensége miatt – naplói tanúsága alapján – sok lelki vívódásban volt része. Írásban fennmaradt imádságai tükrözik a gyermektelenség miatti fájdalmát és a hagyományos női szerepértelmezés elleni berzenkedését. Két sikertelen házassága után önálló, független, tudós nőnek definiálta magát, és felhagyott az ideális családmodell megvalósítására való törekvésével. Naplórészletei, imái azonban nem a dekadenciáról árulkodnak, sokkal inkább a rossz választás, a férjhezmeneteli vágy, a meggondolatlan döntés következményeiről. Mégsem rendelte magát alá a korabeli elvárásoknak és a családi mintának, saját boldogsága

⁴⁸ SEBESTYÉN Jenő (1927): *A református nő lelkivilága*. I–III. Budapest, Sylvester. 168.

⁴⁹ SÁRAI SZABÓ (2010), 56.

⁵⁰ VICTOR Gabriella, Vásárhelyiné (1958): *Jézus, a legnagyobb tanítómester*. Budapest, [k. n.].

érdekében vállalta házasságai felbontását. Első férje leginkább háziasszonyi szerepben kívánta látni, amire Victor Gabriella személyiségénél fogva nem volt alkalmas, ugyanakkor intellektuális partnerét sem találta meg benne. „Főleg szellemi lény vagyok. Az időmet sokszor sajnálom az anyagi dolgoktól és a házi munkától. Vannak nagyobb képességeim ennél. Nem az én érdemem, de így van. Viszont ma is kisgyermekkel álmodtam. Anya rejtőzik bennem. Én Istenem, a te kezében lehetek valami, én magam elhibáznám!”⁵¹ A házasság bontását férje kezdeményezte, a válási dokumentumokban a „válásban bűnös” fél megnevezésénél is ő szerepel. Második házasságáról és a válás okáról nem sokat tudunk meg. Victor önéletrajzában a „szerencsétlen házasság nagy próbájaként” említi, melynek a „felszabadulás vetett véget”.⁵² Victor Sári Szabó értelmezésében ahhoz a női generációhoz tartozott, amely már élt az elődök által megteremtett javakkal és tapasztalatokkal, de szükségszerűen konfrontálódott annak elvárásaival és értékrendjével.⁵³ A belmissziói munkában végzett aktív szerepvállalás személyes életükben is egyfajta emancipációhoz vezetett, azonban céljuk nem a világi értelemben vett önmegvalósítás volt, hanem az egyház által elfogadott sajátos cél, így ezt a folyamatot „normakövető emancipációnak” nevezi.⁵⁴ Victor Gabriella 1952-ben, 61 éves korában kötött harmadszorra házasságot Vásárhelyi László vegyész mérnökkel, akiben megtalálta a korábban vágyott lelki társat. Gyermek nem született. A feminizmussal kapcsolatos felvetések kapcsán saját szavaival így összegezzük gondolatait: „Az igazi nőnek mindig vannak jogai, mert a kötelességet tekinti legnagyobb jogának – és ha újabb jogokat kap, azokban mindig szent kötelességet lát.”⁵⁵ Victor Gabriella buzdított mind a családban betöltött szerep boldog megélésére, mind a nők előtt megnyíló új hivatások betöltésére, mert „A nő önfeláldozó szeretete nyomában hit támad és reménység.”⁵⁶

⁵¹ Ráday Levéltár, C/147, 1. doboz (naplórészlet).

⁵² Ráday Levéltár, C/147, 1. doboz (Magántanári értekezés mellékleteként benyújtott önéletrajz. Sárospatak 1950. aug. 8.).

⁵³ SÁRAI SZABÓ (2010), 253.

⁵⁴ I. m. 72.

⁵⁵ VICTOR (1926), 13.

⁵⁶ I. m. 14.

Felhasznált irodalom:

- A jövőbe mutató reformátor – Kálvin – évforduló. A Confessio körkérdése: Mit jelentett a kálvinizmus a magyar nép és az egyes ember számára a történelem folyamán, és mit jelenthet ma? In: *Confessio*. X. (1986). 4. 20.
- AMBRUSNÉ KÉRI Katalin (2015): *Lánynevelés és női művelődés az újkori Magyarországon (nemzetközi kitekintéssel és nőtörténeti alapozással)*. Akadémiai doktori értekezés, Pécs. http://real-d.mtak.hu/837/7/dc_1067_15_doktori_mu.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2023.09.18.).
- BAKONYI Hugó (1918): A gyermeknyelvi szókincs fejlődése, In: *A gyermek: A Magyar Gyermektanulmányi Társaság közlönye*. 12. 8. 337–382.
- BALLAI Károly (1932): *Nagy László élettörténete. Nagy László emlékére*. Budapest, Magyar Gyermektanulmányi Társaság Nagy László Emlékbizottsága.
- BÉKEFY Lajos (2008): „Az egyháznak kell az emberekhez mennie!” Kétszáz éve született a szociális protestantizmus atyja, Johann Hinrich Wichern, In: *Evangelikus Élet* 5. <https://zope.lutheran.hu/ujsagok/evelet/archivum/2008/05/081> (utolsó megtekintés dátuma: 2023.09.18.).
- DALLOS Eszter – LAKATOS Éva (összeáll.) (2018): *A magyar sajtó lelőhelyjegyzéke 1850–1952. A Magyarországon magyar és idegen nyelven megjelent, valamint a külföldi hungarika hírlapok és folyóiratok lelőhelyjegyzéke a magyar és külföldi könyvtárakban*. Budapest. <http://mek.oszk.hu/18900/18916/18916.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2023.09.18.).
- FARKAS Sándor (szerk.) (1909): *A Budapesti VI. Kerületi Állami Tanítónőképző Intézet Értesítője 1908–1909*. Budapest, Hungária Könyvnyomda.
- (szerk.) (1910): *A Budapesti VI. Kerületi Állami Tanítónőképző Intézet Értesítője 1909–1910*. Budapest, Hungária Könyvnyomda.
- HOSSZÚ Gyula: *Victor István*. Interjú. (utolsó megtekintés dátuma: 2023.09.18.) https://portal.kre.hu/images/életutinterjuk/victor_istvan_életutinterju.pdf.
- NAGY László (1982): *A gyermek érdeklődésének lélektana*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- ÖLLÖS Sarolta (szerk.) (1922): *A Kecskeméti Református Tanítónőképző Intézet Értesítője az 1921–22 iskolai évről*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyház.
- (szerk.) (1924): *A Kecskeméti Református Tanítónőképző Intézet Értesítője az 1923–24 iskolai évről*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyház.
- PÁSTHY Károly (szerk.) (1920): *A Kecskeméti Református Tanítónőképző Intézet I. Értesítője az 1918–19 és 1919–20 iskolai évről*. Kecskemét, Református Egyház.

- PÜSÖK Sarolta (2023): A nők teológiai képzésének első száz éve Kolozsváron, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 2023/2. 131–156. DOI: 10.24193/subbtref.68.11.09 (utolsó megtekintés dátuma: 2024.02.28.).
- SÁRAI SZABÓ Katalin (2001): Nőkép a református sajtó tükrében. 1867–1918, In: *Egyháztörténeti Szemle*. 2.
https://epa.oszk.hu/03300/03307/00004/egyhaztorteneti_szemle_2001_02_003-034.htm (utolsó megtekintés dátuma: 2024.01.19.).
- (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 megtekintés dátuma: 2024. január 20.).
- SEBESTYÉN Jenő (1927): *A református nő lelkivilága*. I–III. Budapest, Sylvester.
- SÍPOS Ete Álmos (2008): „Kérjétek az aratás Urát!” *Forgács Gyula (1879–1941) a magyar református belmisszió úttörője*. Budapest, KRE – Harmat.
- SZABÓ IMRÉNÉ SZABÓ Éva (2007): *Süt a nap!* Budapest, Open Art Kiadó.
- VICTOR Gabriella (1913): A magyar nyelv Amerikában, In: *Magyar Nyelvőr*. 42. 10. 466–468.
- (1917): *A gyermek nyelve. A gyermeknyelv irodalmának ismertetése főként nyelvészeti szempontból*. Nagyvárád, Béres és Held.
- (1925): *A keresztyén családi nevelés*. Tahitótfalu, Sylvester Könyvnyomda.
- (1926a): *A nő hivatása*, In: *Krisztus szolgálóleányai*. Kecskemét, Első kecskeméti Hírlapkiadó- és Nyomda Rt. 3–14.
- (1926b): Modern keresztyén női típusok. A Kecskeméti Protestáns Egyletben 1920-ban elmondott előadás, In: *Krisztus szolgálóleányai*. Kecskemét, Első kecskeméti Hírlapkiadó- és Nyomda Rt. 15–27.
- (1942): A gyermek lelki életének első megnyilvánulásai, In: *A fecske*. 24. 8. 2–5.
- VICTOR Gabriella, Fehérné (1936): *A gyermek imádsága. Gyermeklélektani tanulmány a 12 éven aluli gyermekek vallásának köréből, pedagógiai vonatkozással*. Debrecen, Városi Nyomda.
- VICTOR Gabriella, Vásárhelyiné (1958): *Jézus, a legnagyobb tanítómester*. Budapest, [k. n.].
- VICTOR János (összeáll.) (1901): *Hozsanna! Énekeskönyv. Vasárnapi iskolák, vallásos összejövetelek és a család használatára*. Budapest, Vallásos Iratokat Terjesztő Társaság.
- (²2003): *Az egyház bűnei* (1945). *Egyházi életünk válsága* (1948). Budapest, Traktátus Kiadó (reprint, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója).

Levéltári források

Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltára, C/147 Vásárhelyiné Victor Gabriella iratai, (a továbbiakban Ráday Levéltár, C/147) a dokumentumok időbeli sorrendjében:

Ráday Levéltár, C/147 1. doboz (Muraközy Gyula: Lelkeszi bizonyítvány. 213/1929. Kecskemét, 1929. aug. 2.).

C/147 1. doboz (Bizonyítvány az első lelkészképesítő vizsgálatról. Az Erdélyi Egyházkerületi Theológiai Fakultásának Igazgatósága, 1930. szept. 26.).

C/147 1. doboz (Ravasz László levele 3309-1930. szám, Budapest, 1930. nov. 3.).

C/147 1. doboz (Debreceni Egyetem HTK, dékán, 362/1931-32. Debrecen, 1932. febr. 8.).

C/147 1. doboz (Ravasz László levele 609-1934. szám, Budapest, 1934. márc. 9.).

C/147 1. doboz (Révész Imre levele 746/1933-34. Debrecen, 1934. július 20.).

C/147 1. doboz (Kivonat az egyetemes konvent ülésének jegyzőkönyvéből. Budapest, 1949. május 19–20.).

C/147 1. doboz (Magántanári értekezés mellékleteként benyújtott önéletrajz. Sárospatak 1950. aug. 8.).

C/147 1. doboz (naplórészlet é. n.)

KREL III/1. Iktatott iratok 1926–1930. 5/53. (Dunamelléki Victor Gabriella iratai, 1. Református Püspök levele a Kecskeméti Református Egyházközség Elnökének (3309-1930. sz.).

BAK Ágnes¹:

Az erdélyi reformátusok kulturális öröksége a könyvtáralapításkor.

*A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet
könyvállományának kialakulása*

*Abstract. The Cultural Heritage of Transylvanian Calvinists at the
Establishment of the Library. The Development of the Book Collection of the
Protestant Theological Institute of Cluj*

The study examines the intellectual heritage of Transylvanian Calvinism, analysing the formation of the library collection of the Protestant Theological Institute in Cluj. As the sole documentation institution for Hungarian Protestant pastoral training in Transylvania, it represents a unique cultural legacy. The library served as an essential component of Calvinist ministerial and theological education in Transylvania. The creation of the collection was influenced by financial constraints, and its growth was determined by the annual budget, community support, and donations. The library reflected a demand for modernization and played a crucial role in elevating the cultural literacy of the Transylvanian society. The study highlights the organizational structure of the

¹ Bak Ágnes (Kolozsvár, 1977.): a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar egyháztörténet szakán II. éves mesterképzős hallgató; e-mail: bakagnes@gmail.com.



library, the leadership roles of Szász Domokos and Pokoly József, and the library's societal responsibility in preserving and disseminating knowledge.

Keywords: Transylvania, Cluj, 19th century, Calvinist church history, school history, pastoral training, library history, library foundation (1895), library development, acquisitions, donations, Domokos Szász, József Pokoly

A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtára az egyetlen erdélyi magyar protestáns lelkészképző dokumentációs intézménye. Ettől az egyediségtől függetlenül is páratlan kulturális örökséget képvisel. Kialakulása egyedülálló évszázados hagyományokra épül, és nem mindennapi intézményesített tevékenységhez kötődik, amely 400 éves történelmet tud maga mögött a Bethlen Gábor-alapította akadémia (1622) révén.² A gyűjtemény vizsgálatakor nem feledkezhetem meg erről a történelmi múltról, de jelen dolgozatban csak a Kolozsvárhoz kötődő, majdnem 130 éves könyvtári tevékenység kezdetét, az 1895–1902 közötti időszakot elemzem a könyvtáralapítás és gyűjteményszervezés részleteinek felderítése érdekében.

Történeti áttekintés

Az erdélyi teológiai oktatás történetét ismerve megállapítható, hogy szemerjai Szász Domokos (1838–1899) rendkívül előrelátóan emelte át a lelkészképzést egy nagyváros pezsgésébe, ahol a már 1872-től jól működő egyetem létezett.³ Annak, hogy mikor és hogyan került Kincses Kolozsvárra, kulturális, politikai és gazdasági okai voltak.

² Az erdélyi lelkészképzés intézményesített formában Gyulafehérváron kezdődött (1622–1658), és kisebb megszakításokkal Nagyenyeden folytatódott (1662–1895).

³ A Szemerjai Szász Károly (1798–1853) elődjének, Eötvös József (1813–1871) vallás- és közoktatásügyi miniszter javaslatára megalakult Kolozsvári Magyar Királyi Tudományegyetem 1881-től a Magyar Királyi Ferenc József Tudományegyetem nevet viselte. Eredetileg ennek jog- és államtudományi, orvostudományi, bölcsészeti-, nyelv- és történettudományi és matematikai/természettudományi kara mellé képzelték el a Teológiai Fakultást. In: SZÁSZ Domokos (1875): *A kolozsvári M. Kir. Tudományegyetemmel kapcsolatban felállítandó Ev. Ref. Fakultás és Tanárképezde tervezete*. Kolozsvár. 10.

Tudjuk, hogy az „ezüsfodró Szamos mindkét partjára épített magyar Athén”⁴ nemegyszer jelentett menedéket a magyar értelmiség, a protestáns lelkészek képzésében. Szász Domokos a létező tudományegyetem közelsége mellett Kolozsvár erős központjellegét hangsúlyozta, és a protestáns egyházi, jogi és közigazgatási székhely voltát is kiemelte érvként a Teológia helyének kiválasztásánál.⁵ Ennek érdekében 1842-től érlelődött a gondolat, míg az 1874-ben megszületett indítvány nyomán megkezdődött az intézkedés. Végül az 1892-es Budapesti Zsinat hozott döntést a kolozsvári Teológia felállításáról a debrecenivel egyidőben.

Az egyházi szervezőbizottság célja az akadémiai szintű, „teljes központi, a közszellemnek és a theol. tudományok jelen fejlettségének magaslatán álló theol. szeminárium” létrehozása volt, „egy értelem, egy akarat jelszó alatt, a 2Kor 12,20 alapján kizárva a versengést, irigységet, fondorlatot, önteltséget és pártoskodást”.⁶ Alapos szervezkedés után egy év alatt mindennel elkészültek, és 1895-ben megkezdődött az oktatás. Ferenc József itteni látogatásakor kijelentette: „Ugyebár ilyen több nincs Magyarországon?”⁷ Nemcsak építészeti és az intézményszervezésben, az oktatói testület összeállításában teremtettek nagyot, hanem a könyvtárleítésben is.

Kétségtelen, hogy a társadalom fejlődése a közművelődésnek és a rendszeresített, intézményesített oktatásnak köszönhető. Ennek alapját az írás és az olvasás szintje képezi, vagyis az információ, az ismeretállomány, amelyet a könyvtár biztosít. Ahogy azt az 1895-ös *Sárospataki Lapok*ban olvashatjuk, Kolozsváron az intézményalapításkor nem volt könyvtár.⁸ A nagyenyedi kollégium könyvvállományának megosztásáról pedig szó sem lehetett. Azonban könyvtár nélkül a református lelkészképzés pont úgy elképzelhetetlen volt, mint Biblia nélkül szószékre lépni. Újat kellett létesíteni. Természeteszerű az, hogy a tanítást, a hallottakat az önképzés, az olvasás állandósítja, teszi maradandóvá, majd termővé és teremtővé.

⁴ A kolozsvári újságíró, Longhy A. István (1884–?) *Kolozsvár békebeli évei* című írásában nevezi így Kolozsvárt. Ebben az írásában Barcsay fejedelmi alakja után Szász Domokos képét idézi fel, amint „hatalmas természetével sétál barátai között”, In: LONGHY A. István (1934): *A régi Kolozsvár – egy volt kolozsvári újságíró naplójából*. Budapest. 5–8.

⁵ SZÁSZ Domokos (1875): *A kolozsvári M. Kir. Tudomány-egyetemmel kapcsolatban felállítandó Ev. Ref. Fakultás és Tanárképzede tervezete*. Kolozsvár. 11.

⁶ I. m. 5.

⁷ A király látogatása Kolozsvártrt (1895), In: *Vasárnapi Újság* 39/638.

⁸ A kolozsvári theol. akadémiáról (1895), In: *Sárospataki Lapok*. 833.

Az állománylétesítés pont úgy, mint annak alakítása, mindig a könyvtár rendeltetéséhez igazodik. Az olvasók igényeinek és – jelen esetben – egy felsőoktatási tanrendnek kellett megfelelnie. Az anyagiak szűkössége vagy ezek mértékletes beosztása folytán ez kezdettől fogva jellegzetesen alakult. A könyvtár sosem dúskált a pénzben.

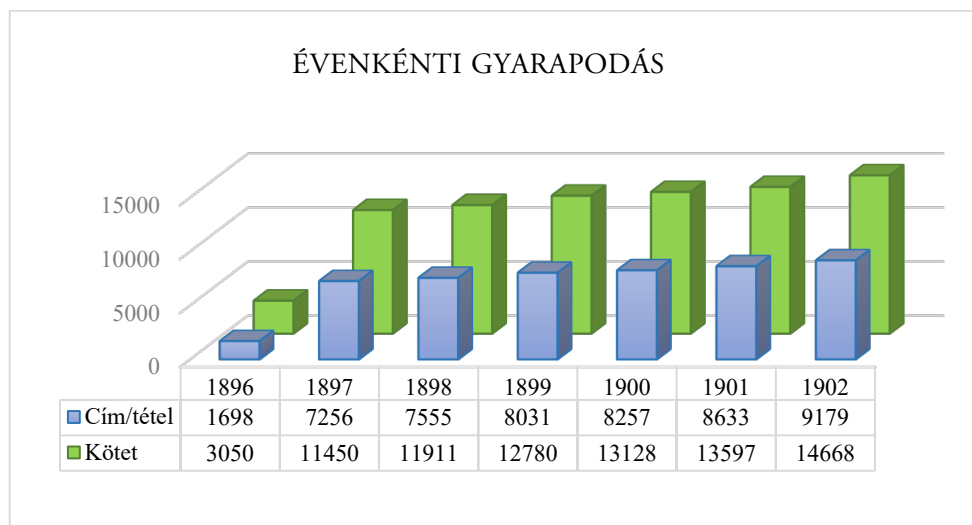
Tudjuk, hogy a református egyház létrejöttét befolyásoló egyik ok épp az anyagiasság volt, mégsem feltételezhető, hogy az egyházi vezetés annyira mereven vette a Mt 6,19–21,24 tanítását, és a mammontól óvakodva az Isten szerinti gazdagságot tartotta elsőrendűnek (Lk 12,13–21), amikor a lelkészképzés színvonaláról volt szó. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint azok az esetek, amelyekben a könyvtárvezető a feladatok eredetéből adódó költségtervezet-túllépéskor az Erdélyi Egyházkerület Igazgatótanácsához⁹ bizonyítékokkal fordulva mindig jószándékú hozzáállást tapasztalt. Viszont az is tény, hogy eszményi anyagi keretek hiányában erdélyi kultúránkra jellemző gyakorlatiassággal kellett eljárni.

A kezdeti évek gyarapodását tanulmányozva látható, hogy nulláról indulva a könyvbeszerzés a reneszánszát élte Szász Domokos püspök jóvoltából, megfontoltságának és célirányosságának köszönhetően, illetve az első könyvtáros, Pokoly József (1866–1933) szorgoskodásának eredményeképpen. Már az első tanévben (1895–1896) 1698 mű, azaz 3050 kötet volt a nyilvántartásban.¹⁰ Ez a második tanévben szinte megháromszorozódott: 8400-zal nőtt. Így 1897-re a könyvtári dokumentumok száma 11450-re emelkedett.¹¹ Az alábbi grafikomból (*1. ábra*) egyértelműen leolvasható az első kétévi beszerzés hirtelen emelkedése, majd egyenletes növekedése.

⁹ Ezután IgTan.

¹⁰ Az első évkönyvben közölt szerzeményezés adatai és az összesített között 10 egységnyi eltérés van: 10-zel több cím és 10-zel kevesebb kötet tűnik fel. Ld. KENESSEY Béla (szerk.) (1896): *Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Theologiai Fakultásának Értesítője az 1895–96. iskolai évről*. Kolozsvár, 23.

¹¹ Ebbe nem számoltam bele az 1500 kötetet (630 cím) a duplumtárból. Ld. KENESSEY Béla (szerk.) (1897): *Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Theologiai Fakultásának Értesítője az 1896–97. iskolai évről*. Kolozsvár, 33. Itt jegyzem meg, hogy az első évkönyv könyvtári összesítőjének elírása miatt eltérések vannak az általam újrászámolt és az évkönyvekben szereplő összes, további számadat között. Amint azt az előző lábjegyzetben említettem, a Teológia 1896-os évkönyvének tanúsága szerint 3050 beérkező könyv helyett 3040 szerepel az összegzésnél és az 1698 cím helyett 1708.



1. ábra: A könyvtár évenkénti gyarapodása 1896–1902 között

1895–1902 között 22 intézményi és 88 magánszemélytől kapott adományt tartunk nyilván. Ezek közül azokat emelem ki, amelyekről levéltári dokumentumok maradtak fent az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban.¹²

Adományok és vásárlások

Alig kezdődött meg az első tanév, az IgT an 1895. szeptember 19-én Pokoly József könyvtáros rendelkezésére bocsátotta azt az 500 Ft-ot, amelyet költségvetés gyanánt a könyvtárnak szavaztak az alapvető könyvek és folyóiratok beszerzésére. Pokoly fűrgén cselekedett, és az egészségi állapota miatt hiányzó intézményigazgatót, Kenessey Bélát (1858–1918) helyettesítve,¹³ szeptember 28-i beszámolójában nem hanyagolta el közölni, hogy ez az összeg „későre lesz elegendő ahoz, hogy ifjaink abból vágyaiknak s hajlamaiknak

¹² Ezután: EREK Levéltár.

¹³ A jelentése megjelent a *Protestáns Közlöny* 1895. október 3-i számában is. Pokoly szeptember közepétől december 2-ig látta el Kenessey helyett az intézetvezetési feladatokat tanári és könyvtárosi teendőivel párhuzamosan. Ld. NAGY Géza (1995): *A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás története*. Kolozsvár. 28.

megfelelő táplálékot nyerjenek”.¹⁴ Közismert, hogy ez később se történt másképp. Viszont az IgTan, tudatában az összeg csekélységének,¹⁵ ugyanezen a napon tartott ülésén a Pokoly-féle javaslatnak eleget téve, az enyedi tanintézetet kivéve az összes erdélyi református kollégiumot a nélkülözhető szakirodalom átengedésére kérte fel, a 3282/1895 szám alatt iktatott levelében. A zilahi, kolozsvári, marosvásárhelyi, székelyudvarhelyi, sepsiszentgyörgyi és szászvárosi főiskola vezetősége készségesen állt a felkérés elé.

A Zilahi Kollégium 1895. október 15-én elsőként reagált a felhívásra, s nemcsak másodpéldányait, hanem egyes művek további kiadásait is felkínálta.¹⁶ Ezek a könyvek csak 1898 júliusában kerültek a Teológiára a hepehupás Szilágyságból.¹⁷ A Kolozsvári Református Kollégiumban épp szakkatalógus-készítéssel voltak elfoglalva, ezért elfogadták az IgTan döntését, miszerint egy bizottság felmérni szándékozott a kollégiumi nagykönyvtár állományát a duplumok átszolgáltatását illetően. Leszögezték, hogy készek kölcsönözni a teológusoknak a többségében egypéldányos és értékes teológiai irodalmat.¹⁸

A Székelyudvarhelyi Kollégium is nyitott volt a Teológia állományának gyarapítására. Megosztotta könyvtári fölpéldányainak másolt nyilvántartását válogatás végett, és felajánlotta azoknak a számukra sokat érő könyveknek a kölcsönzését, amelyekről az adakozókra való tekintettel nem szándékoztak megválni.¹⁹ Az IgTan az udvarhelyiek levelét 1895. november 12-én továbbította a Teológiai Fakultásnak a mielőbbi visszaküldést siettetve.²⁰ Az igénylés 1896 elején érkezett be 398 tételként (482 db).²¹

¹⁴ Kolozsvári theol. fakultás igazgatójának jelentése az intézet berendezkedéséről és működése megkezdéséről. In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/2.

¹⁵ Uo.

¹⁶ A Zilahi Államilag Segélyezett Evang. Reformált Kollégium részéről Nalácsi Miklós 1895. október 15-én levele az IgTan-nak, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/4.

¹⁷ Értesítés a Theol. Fakultás Igazgatóságának a zilahi kollégium duplumaival kapcsolatban, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/34.

¹⁸ Gyarmathy Miklós 1895. október 17-én kelt levele az IgTan-nak, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/3.

¹⁹ Székelyudvarhelyi Ev. Ref. Kollégium Elöljáróságának 1895. október 31-én kelt levele, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/8.

²⁰ A Theol. Fakultás nt. Igazgatóságának, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/8.

²¹ KENESSEY (1897), 32.

Az IgTan az 1895. év végén, december 24-én terjesztette a püspök elé a Marosvásárhelyi Kollégium november 21-én tartott gyűléshatározatát közlő levelét, a duplumjegyzékükkel együtt. A vásárhelyi iskolai vezetőség fenntartotta annak lehetőségét, hogy összeállítja az oktatási intézményükre nézve történelmi jelleggel nem bíró, egy példányos teológiai könyvek listáját, felajánlva az abból való válogatás lehetőségét is.²² Az első intézeti évkönyv könyvtári jelentésében a 184 címet tartalmazó (401 db) vásárhelyi donáció bejegyzése után a Sepsiszentgyörgyi Székely Mikó Kollégiumtól átvett duplumok szerepelnek, amelyről a Teológia igazgatósága 1896 januárjában értesült. A ládányi könyvet téma szerint csoportosított jegyzékkel küldték, megjegyezve, hogy csak 85 művel, azaz 146 darab kötettel/füzettel szolgálhattak, mert 1882-ben 900 másodpéldányt adtak át két helybeli polgári iskolának és a megyei tanszermúzeumnak.²³

A Szászvárosi Kollégium vezetősége 1896. november második felében postázta azt a 42 darab teológiai munkát, 87 kötetben, amelyet a Teológia vezetőségének kellett megköszönnie.²⁴

Mindenekelőtt azonban szakkönyvtárunk alapjánál egy tekintélyes, püspökhöz méltó, önzetlen adakozás áll. A kollégiumi adományfolyósítással egyidőben a könyvtár számára kijelölt, az épület keleti oldalán levő, főbejárat melletti két teremben elsőként nem intézményi, hanem magánszemély általi adomány került polcra. Miután Szász Domokos 1895. október 7-i egyházkerületi, 1177/1895-ös számú körlevelében adakozásra bátorította a lelkészeket, tanárokat és tanítókat, október 30-án tudatta az IgTan-nal, hogy tulajdon könyvtárából kiválogatott 452 darab, 2300 korona értékre becsült kötetét jegyzékkel együtt átadta és elhelyeztette a Református Teológiai Fakultás könyvtárában

²² A Marosvásárhelyi Ev. Ref. Kollégium elöljáróságának levele az IgTan-nak, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/12.

²³ A Székely Mikó Kollégium elöljárósága az 1895. január 12-én kelt levélben a következőképpen csoportosítja a küldemény tartalmát: ismerettár és folyóirat 6, hittudomány 15, filozófia és nevelés 7, nyelv és irodalomtudomány 9, klasszikus írók művei 20, történelem 18, jog- és államtudomány 5, természettudomány 5 munka. Ld. A Sepsiszentgyörgyi Ev. Ref. Székely-Mikó-Kollégium Elöljáróságának levele, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/13.

²⁴ Szászvárosi Ev. Ref. Kún-Kollégium november 18-án kelt levele, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/27.

azzal a feltétellel, hogy külön kezeljék általa történő gyarapítás céljából.²⁵ Szász Domokos a dokumentumok kiválogatásánál figyelembe vette azt is, hogy az intézetbe nemcsak „papjelöltek”, hanem „tanárjelöltek” is beköltöztek, akiknek „széles körű tudományos kiképzésére” kellett „segédeszközül szolgálgjon” ez a kezdeti 290 „bölcészeti, teológiai s történelmi” alkotást tartalmazó gyűjtemény.²⁶ Bizonyosak lehetünk afelől, hogy a püspök elvárásának megfelelően raktározta Pokoly a megfizethetetlen adományt, amelyet a Polcz Albert (1851–1906) főtéri papírkereskedéséből megvásárolt leltárkönyvbe elsőként vezetett be. Ennek beazonosítása nem egyszerű feladat, holott 1897-es könyvtári beszámolójában a könyvtáros külön kiemelte, hogy az egyházfő-vette és az általa ajándékozott könyveket „az elkülönítés céljából, volt tulajdonosuk nevét feltüntető cédulákkal” ellátta.²⁷ Tisztázatlan okokból ez a friss irodalmat kínáló hagyaték nem maradt egyben.²⁸ A könyvfeldolgozások rendjén pedig nem mindig készült analitikus leírás a dokumentumokról az egyszerűbb visszakereshetőség érdekében. Az viszont világos, hogy Kurta József a Szász-hagyaték felmérésekor 2005-ben 414 tételt számolt 640 kötetben, kolligátumokkal és az időközben eltűnt példányokkal együtt.²⁹ Ezek szerint a püspök terve, gyűjteményének gyarapítása megtörtént a szuperintendens életében és halála után özvegye, Nagy Ilka révén.

A leltárba másodikként bevezetett nagy könyvadomány Incze János (1825–1890) hagyatékából származik.³⁰ Incze rövid ideig kolozsi és lukailencfalvi, majd enyedi és szászvárosi lelkész volt. Özvegye, Molnár Mária, 1895. október 21-én Szászvároson írt levelének tanúsága szerint, Kolozsváron jártában támadt az a gondolata, hogy férje

²⁵ Szász Domokos 1895. október 30.-án az IgTan-nak írt levele, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/6. A melléklet tartalmazza a könyvtárnak ajándékozott dokumentumok lajstromát.

²⁶ Uo.

²⁷ Pokoly József 1897. február 7-én kelt beszámolója Szász Domokosnak, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/29.

²⁸ „A könyvtár pedig az 1910/11-es év folyamán alakul át gyökeresen.” Ld. NAGY Géza (1995): *A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás története*. Kolozsvár. 96–97.

²⁹ KURTA József (2005): *A kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárának lelkészi hagyatékai, különös tekintettel a könyvtáralapító Szász Domokos püspök adományára*. Kézirat.

³⁰ A Nagy Gézánál megjelenő Imre Jánosné nyomdahibának minősíthető. In: NAGY Géza (1995): *A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás története*. Kolozsvár. 35.

„kincseinek” a Teológiai Fakultáson vehetnék leginkább hasznát. Fel is ajánlotta könyvtárunk teológiai témájú darabjait, kiemelve, hogy férjének fő jellemvonása volt: „mindenkinek használni és szolgálatot tenni”.³¹ November 23-i értesítéséből tudjuk, hogy vasúton indított útjára 190 darab könyvet két ládában, amelynek a költségét az IgTan utasítására Kádár János³² igazgatótanácsi titkár, „teológiai gazdagondnok” fizette ki.³³ A püspöknek címzett levél könyvlistás mellékletét át is adták decemberben Pokoly József könyvtárosnak.³⁴

Az Intézet előljárósága Incze feleségének igényére reagálva válaszevélben jelezte, hogy minden egyes általa ajándékozott dokumentumba bejegyzik a hagyaték eredetét.³⁵

Sejthető, hogy Incze könyvtára, akárcsak a Szász Domokosé, nem lehetett jelentéktelen, hiszen csak a teológiai témájú dokumentumokat juttatta el az özvegy a Teológiának, megjegyezve, hogy ezeken kívül régebbi és újabb kiadványokat már átadott „öccsének, Molnár A-nak”.³⁶

A leltárkönyv alapján Pokoly a Szász-hagyaték leltározása után nyomban az értékes Incze-gyűjtemény feldolgozásához fogott. 216 tételt, 242 kötetet írt be elég egységesen.³⁷ Tartalmi szempontból ennek az állományrésznek a java teológiai munka és magyar nyelvű. A gyakorlati teológián belül a prédikációirodalom van túlsúlyban (2. ábra). A kiadási éveket tekintve 3 darab 17. századi és 19 darab 18. századi kivételével itt is 19. századi kortárs kiadványokkal szembesülünk.

³¹ Incze Jánosné 1895. október 21-én kelt adománylevele Szász Domokos püspöknek, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/5.

³² 1895–1902 között a lelkészképző intézet épületében lakó dr. Kádár János rendezte a Teológia gazdasági ügyeit.

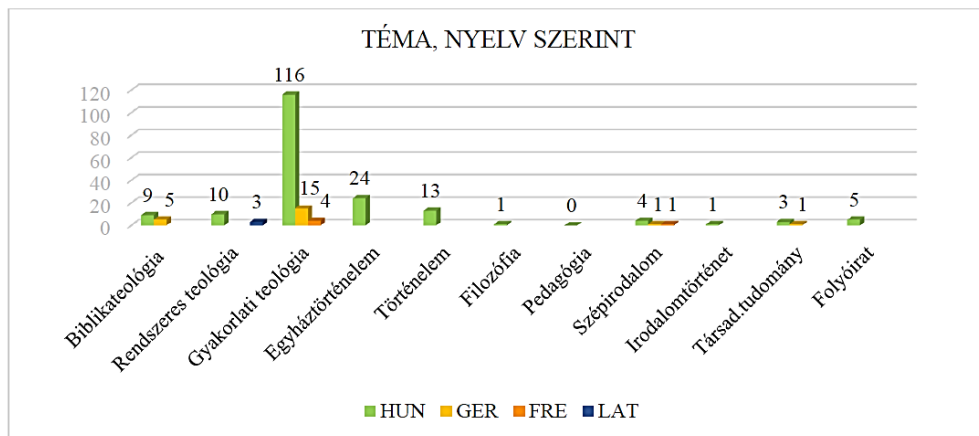
³³ Incze Jánosné 1895. november 23-án kelt levele Szász Domokos püspöknek, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/10.

³⁴ Incze Jánosné 1895. október 21-én kelt adománylevele Szász Domokos püspöknek, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/5.

³⁵ Kádár János fogalmazványa Incze Jánosnénak, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/26.

³⁶ Incze Jánosné levele Szász Domokos püspöknek, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/5. Minden bizonnyal Molnár Albert (1849–1901) Kolozsváron gyakorlati teológiát oktató tanárról van szó, aki unokaöccse volt Incze Jánosné Molnár Máriának bátyja, Molnár György héderfaji lelkész révén. Ld. KENESSEY Béla (szerk.) (1901): *Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Theológiai Fakultásának Értesítője*. Kolozsvár. 40.

³⁷ Az Értesítő 145 mű 240 kötetéről tudósít. In: KENESSEY (1896), 22.



2. ábra: Incze János könyveinek téma és nyelv szerinti elemzése

A beírást kisebb tételű magánadakozók mellett Koncz József (1829–1906) marosvásárhelyi kollégium könyvtárosának és tanárának szintén nagytételű, személyes adománya, 153 mű 241 kötete szakítja meg.³⁸ Erről levéltári bizonyíték még nem került elő, de az 1896-os könyvtári jelentésből kiderül, hogy Koncz küldeményének beérkezése megelőzte az Incze-hagyatékot.

Herepei Károly (1802–1871) vízaknai lelkipásztor özvegye, Krizbay Kata szintén 1895 késő őszi jelentkezett Vízaknáról 1871-ben meghalt férje könyvtárának átadása miatt.³⁹ Az IgTan Borbáth Pál helyi lelkészt kérte fel a könyvek költöztetésére.⁴⁰ A várthoz képest elhúzódott a fuvarozásuk, mert az ehhez szükséges 4 láda elkészítésével

³⁸ Uo.

³⁹ Nagy Géza Herepei Jánosnak (1891–1970) a Kolozsvári Református Egyházközség anyakönyvében talált adatgyűjtése nyomán Herepei Károly születési idejeként 1799 szeptemberét jelöli meg. Ld. NAGY Géza (1942): A Herepeiek belmissziós törekvései, In: *Protestáns Szemle*. 9. 267. Szász Károlynak az MTA 1871. november 27-i ülésén Herepei Károlyról tartott emlékbeszéde megerősíti, hogy a Herepeiek és a Szászok között az apáktól örökölt szoros családbaráti kapcsolat állt fenn. Ld. SZÁSZ Károly (1871): Szász Károly rendes tag rövid gyászbeszéddel bejelenti Herepei Károly lev. tagnak folyó évi october 26-án történt halálát, In: *Akadémiai Értesítő*. Budapest, MTA. 296–303.

⁴⁰ Fogalmazvány Herepei Károlynénak és Borbáth Pálnak, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/7.

megkészt az erre felkért asztalos.⁴¹ Borbáth januári levele kapcsán tett utasításból kiderül, hogy Herepei „hátrahagyott könyvtárának” a vasúton történt érkeztetése a könyvtári költségvetést terhelte.⁴² 1896. március 25-én az Egyházkerületi Közgyűlésen az Incze- és a Herepei-hagyatékról „együtt mintegy 300 kötettről” számoltak be, holott jóval nagyobb mennyiségről van szó.⁴³ Úgy tűnik, az Igazgatótanácsi ülésen összekeveredett a mű és a kötet meghatározása, mert az 1895-ös Évkönyv tényszerű közlése alapján az Incze- és Herepei-hagyaték többségében magyar és német nyelvű műveinek összege 368, a kötetszámok pedig 690-re rúgnak.⁴⁴ A Herepei-hagyatékot 2012-ben felmérő Varga Gabriella, a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészkarának informatikus-könyvtáros hallgatója megállapította, hogy a 337 tételként bekebelezett 223 munkából „már csak 66 található meg ténylegesen a gyűjteményben”.⁴⁵ Ez 21, kolligátumot is tartalmazó kötetet jelent számadatai szerint.

Deák Lajos Maros-Torda vármegye királyi tanfelügyelője és királyi tanácsos a püspöki körlevélre reagálva küldött saját költségén a „kolozsvári pap és tanárképző intézet könyvtárának” 11 magyar, angol és francia, többségében történelmi könyvet.⁴⁶ A vásárhelyi születésű Deák Lajos (1850–1918) az ottani református kollégiumban tanult, árvasága miatt a Teleki és Vay családnál vállalt nevelőséget. Pesten tanult jogot, és minisztériumi kinevezéssel lett vármegyei tanfelügyelő. Könyvei a leltárban egymás után vannak bejegyezve a 918–929-es tételszám alatt, de csak egy, a sorban a 8. tételnél jelenik meg az adományozó neve, nem úgy, mint a Szász- és az Incze-könyvek esetében,

⁴¹ Borbáth Pál nov. 29-én kelt levelében tudatja az IgTan-nal a késés okát, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/9.

⁴² Borbáth Pál 1896. január 7-én kelt levele, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/17.

⁴³ Jelentés az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület theol. fakultása könyvtárának megalapítása és gyarapítása érdekében tett intézkedésekről, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/14.

⁴⁴ „Herepei Károlyné úrnő 223 mű, 650 kötet vagy füzet.” Ld. KENESSEY (1896), 22.

⁴⁵ VARGA Gabriella (2014): A Herepei család könyves műveltsége, In: Muzs Krisztina (szerk.): *Egyházi, családi és asszonykönyvtárak: (könyvtártörténeti szakdolgozatok)*. Szeged. 489. A 2012-ben megírt szakdolgozat kéziratának melléklete tartalmazza a KPTI leltárkönyvének Herepei-hagyatékra vonatkozó átirását is.

⁴⁶ Deák Lajos 1895. október 17.-én kelt adománylevele, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/11.

ahol a lap tetején található folyamatos jelölésből kikövetkeztető, hogy az oldalon levők mind egy helyről származnak.

Az 1896. február 9-i közgyűlésen Bihari Sándor (1823–?) marosvásárhelyi tanártól és igazgatótanácsostól származó „Nagyváradon 1660-ban kiadott” Szentírásról tettek említést, amely 1808-tól Antal János tulajdona volt, amint azt „az első lapon látható sajátkezű aláírása bizonyít”.⁴⁷ Kurta József 2022-ben megjelent 9 Váradi Bibliánkat bemutató tanulmányában nem található nyoma ennek a kiadványnak, sem annak, amely a leltár 415-ös tételénél az Incze-hagyaték első beírt példányaként került be, és az IgTan jóváhagyásával Szász Domokos püspöknek adtak át.⁴⁸

1896-ban a kollégiumi másodpéldányok beérkeztetése folyamatban volt,⁴⁹ amikor a Kolozsváron lakó Sárkány Ferencné szétsi Seress Mária (1826–1915) felajánlott lelkészcsaládból származó kollégiumi tanárférje könyvtárából 90 művet. Így 1896 tavaszán újabb 151 kötettel gazdagodott a teológiai könyvtár.⁵⁰

1896. március 21-én Zsilinszky Mihály (1838–1925) miniszterhelyettes államtitkár engedélyezte a budapesti Egyetemi Könyvtárhoz intézett kérés teljesítését, miszerint a Teológia Intézete igényt tartott az egyetemi könyvállomány fölösleges teológiai, történelmi és filozófiai többpéldányaira. A jóváhagyáson túl a Teológia könyvtára előnyben részesült a Kolozsvári Egyetemi Könyvtárral szemben a duplumok jegyzékéből való válogatásban.⁵¹

⁴⁷ Közgyűlési határozat Bihari Sándor adományáról, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/15.

⁴⁸ KURTA József (2022): A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárának Váradi Bibliái, In: *AUCP*. I. 45–53.

⁴⁹ A Székely-udvarhelyi és Marosvásárhelyi ev. Ref. Kollégiumok könyvtárainak többes példányaiból a fakultás könyvtára részére kívánt könyvek megszerzése tárgyában írt fogalmazvány, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/20.

⁵⁰ Sárkány Ferenc (1822–1896) kolozsvári református egyház gondnoka, pénztárnoka, az egyházkerület törvényszéki bírója is volt jogi és teológiai végzettségének köszönhetően. Az IgTan 1896. április 24.-én köszönte meg az adakozást, és utasította a könyvtárat az átvételre. Ld. Sárkány Ferencné 1896. április 19-én kelt levele, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/19.

⁵¹ Zsilinszky Mihály levele az IgTan-hoz, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/16.

Április 16-án az IgTan megsürgette a jegyzékkészítést,⁵² és Kenessey Béla a hónap végén felterjesztette az 2–3000 kötetes igénylést az Egyházkerülethez.⁵³ A budapesti intézmény a szállítmányt a Kolozsvári Egyetemi Könyvtárhoz irányította, csakhogy az nem adott alkalmat a könyvek átvételére.

Ezzel párhuzamosan a könyvtáralapító egyházfő újabb adományozást szervezett. Utasítására 1896 októberében Pokoly Budapesten járt, mert a kolozsvári kötődésű történészigazgató, Szilágyi Sándor (1827–1899) nagyapja, Szilágyi Ferenc (1762–1828) rendezetlen, lista nélküli teológiai, filozófiai és irodalmi könyveit a Teológiának szánta.⁵⁴ A Teológia könyvtárosa október 5-én a budapesti Egyetemi Könyvtárban tett látogatásán a feladattal megbízott Dézsi Lajos könyvtártiszttól⁵⁵ átvette a felkínált, 400–450 műnek saccolt, de a feldolgozás során 750-re kerekedett, 1000 kötetnyi, nagyra becsült Szilágyi Ferenc-hagyatékot, és gyorsan három ládába csomagolva előkészítette a postázásra.⁵⁶ A püspök értesült az eredményről, és az IgTan utasította Kádár Jánost a magánjellegű ajándék hazaszállíttatásának költségei mellett a könyvtárnok kiadásainak

⁵² A Közoktatási minister úr által felajánlott könyvek jegyzékének betérjesztése, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/18.

⁵³ Az egyetemi könyvtár többes példányaiból beszerzendő könyvek tárgyában, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/21.

⁵⁴ Utasítás Kádár Jánosnak a Budapesti Egyetemi Könyvtárból érkező könyvadománnyal kapcsolatban; Pokoly beszámolója a Budapesti Egyetemi Könyvtárból érkező könyvadománnyal kapcsolatban, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/25. Szilágyi Sándor révén került Szilágyi Ferenc kolozsvári református kollégiumi rektor, könyvtárfelügyelő kéziratának egy része fia, ifj. Szilágyi Ferenc (1797–1876) kollégiumi történelem és filológiai tanárával együtt a kollégiumba, 1878-ban (Ld. KOLOZSVÁRI József (2007): *Litteris et pietati, Adalékok a Kolozsvári Református Kollégium történetéhez*. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület. 284.). A másik részét a KPTI könyvtárának küldte el 1897 februárjában (Ld. *Jegyzőkönyv az erdélyi evang. reform. egyházkerület kolozsvári theol. fakultása előljáróságának 1897 évi februárius hó 11-én tartott gyűléséről*. 3/VI., In: *Theológiai Fakultás Előljáróságának jegyzőkönyve 1896–1906*. EREK Levéltára). A többi a budapesti Egyetemi Könyvtárban maradt a Szilágyi-hagyatékban (ld. ELTE Egyetemi Könyvtár, Elektronikus könyvek–Kéziratok).

⁵⁵ Dézsi Lajos (1868–1933) 1895-ben került az Egyetemi Könyvtárba sikertelen nagyenyedi kollégiumi tanári állásfoglalása után. Ld. POGÁNY György (2015): Dézsi Lajos bibliográfusi működése, In: *Könyv, könyvtár, könyvtáros*. 7–8.

⁵⁶ KENESSEY (1897), 32.

kifizetésére.⁵⁷ 1897 elején Szilágyi Ferenc előbbi könyvadományát kipótolja édesapja gyűjteményéből származó kéziratokkal.⁵⁸

Pokoly beszámolójában nem tett említést az fővárosi Egyetemi Könyvtártól igényelt beszerzés késleltetett érkezteséről, amely a vártnál jóval hosszabbra nyúlt. A Teológia vezetősége 1901-ben az ügyet újra az IgTan asztalára tette, de 1902 januárjában kénytelenek voltak a Vallás és Közoktatási Minisztérium segítségét kérni. Ennek következtében július végén 698 darab könyvtári egységet (246 művet) sikerült megszerezni a budapesti könyvrakományból.⁵⁹ A Kolozsvári Egyetemi Könyvtár 1950-es években megfigyelt irattárból előkerült ennek az intézkedésnek néhány bizonyítéka, amely tanúsítja az adomány beérkezését. A beszerzés folyamatát támasztják alá a budapesti Egyetemi Könyvtár Egyetemi Levéltárában megtalált iratok is, ám a körülmények igazolására nem került elő több adat. A könyvjegyzék hiányában első könyvtárosunk beszámolójára támaszkodhatunk csupán, és megfejtetlenül marad az érkeztes késedelmének oka.

Ezt megelőzően, 1896 nyarán zajlott a könyvtártörténet egyetlen óriás tételű szerzeményezése, amelyet eddig vásárlásként tartottuk számon, de tulajdonképpen ez is adomány. Ugyanis Szász püspök a Pap Gábor (1827–1895) dunamelléki püspök könyvtárát vásárolta meg a Teológiai Fakultásnak. Ennek a példaértékű eseménynek az iratanyaga – bár még tartogat rejtélyeket – elég jól dokumentált, és nem egy tanulmányt érdemel a beszerzés lebonyolítása, a hagyaték összetétele miatt pedig annál inkább. Szász Domokos leírása szerint 4200 mű beszerzéséről volt szó, közel 7000, többnyire igényes és egységes kötésű kötetben.⁶⁰ Nagy Géza 6278 kötetről számolt be, mint amennyiről az

⁵⁷ Pokoly József beszámolója a püspöknek budapesti kiszállása után, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/25.

⁵⁸ Jegyzőkönyv az erdélyi evang. reform. egyházkerület kolozsvári theol. fakultása előjáróságának 1897 évi februárius hó 11-én tartott gyűléséről, In: *Theológiai Fakultás Előjáróságának jegyzőkönyve 1896–1906*. EREK Levéltára, 3/VI.

⁵⁹ Az IgTan felterjesztései a Vallás és Közoktatási Minisztériumba a A budapesti Egyetemi Könyvtár könyvadományával kapcsolatban, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/36–39.; KENESSEY Béla (szerk.) (1902): *Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Theológiai Fakultásának Értesítője az 1901–02. iskolai évről*. Kolozsvár. 30.

⁶⁰ Néhai Méltóságos Pap Gábor püspök ur könyvtára megvétele, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/23.

az évi Teológiai Évkönyvben is jelentést tettek.⁶¹ A tekintélyes mennyiségű magángyűjtemény 1896. július 19-én érkezett meg Komáromból, és Pokoly egy teológiai hallgató segítségével haladéktalanul hozzáfogott a feldolgozásához.

A könyvtári vásárlások felsorakoztatásakor nem hagyható ki az a tény, hogy kezdetben 12, majd 45–50 egyházi és politikai folyóiratot, szépirodalmi, napi-, és élclapot rendelt meg az Intézet az ifjúság és a könyvtár előfizetésében,⁶² és az sem, hogy a Magyar Tudományos Akadémia⁶³ 50–80%-os árengedményt ígért nyomtatványaira.⁶⁴ A Teológia Fakultás elöljárósága élt is ezzel a lehetőséggel. Már az első évben 14 friss kiadvánnyal szaporodott az állomány a kedvezménynek köszönhetően.⁶⁵ A következő tanévben az IgTan 150 forintos céladományával kipótolt költségvetésből és a Széki Református Egyházmegye 100 Ft-os, szintén gyarapításra rendelt adományából már 149 művet, 447 kötetet szerzett be, beleértve az időszaki kiadványokat is. A széki egyházmegye pénzbeli könyvtártámogatása egyházkerületi szinten egyedi volt. Más egyházmegye nem követte e példát. Kenessey Béla az IgTan-nak intézett, 1897. április 30-i felterjesztésből megtudjuk, hogy ebből a széki befizetéséből vették meg a „nagy művet,” a *Corpus Reformatorum* 79 kötetét.⁶⁶

Könyvtárellenőrzés

Még az 1895–1896-os tanévzárás előtt, májusban Pokoly József pontosan elszámolta a könyvtári költségvetést. Ebből tudható, hogy az egyházkerület pénztárából kiutalt összegből (500 Ft) és a bentlakók könyvtárhasználati díjából (65 Ft) gazdálkodott.

⁶¹ NAGY Géza (1995): *A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás története*. Kolozsvár. 35.; KENESSEY (1897), 32.

⁶² Ld. A Theológiai Értesítők (1896–1902) beszámolóit.

⁶³ Ezután MTA.

⁶⁴ Jelentés az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület theol. fakultása könyvtárának megalapítása és gyarapítása érdekében tett intézkedésekről az Egyházkerületi Közgyűlésnek, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/14.

⁶⁵ KENESSEY (1896), 23.

⁶⁶ Kenessey Béla felterjesztése az IgTan-hoz, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/31.

A 19 Ft 47 krajcár többletkiadást az egyházkerületi számvevő kipótolta. Az elszámolásból kiderül az is, hogy tagsági díjat fizetett az MTA-nak, a Magyar Történelmi Társulatnak és a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságnak.⁶⁷ Ez igazolja azt az egyértelmű szándékot, amely szerint a teológiai intézmény és gyűjtemény szorosabb kapcsolatot kívánt kiépíteni a tudományos közösséggel és szervezetekkel a szakmai kutatásokból való részesedés és az azokhoz való hozzájárulás céljával. Ennek köszönhetően adományok is származtak a Magyar Történelmi Intézettől, és ebből eredt az MTA már említett árengedménye is.⁶⁸

1897. február 5-én Pokoly tájékoztatta a gyűjteményi teljesítményéről a püspököt. Jelentette, hogy a Pap-hagyatékot, a marosvásárhelyi és szentgyörgyi kollégiumi anyagot a magánadományokkal együtt leltárba vezette, és szakkatalógust készített róluk.⁶⁹ Pokoly szakrend szerint csoportosított könyvtárat szervezett, szakok szerint csoportosította és beszámolta. Az állomány tehát feldolgozott volt és nyitott az épületben lakó tanárok és diákok előtt. Szakmai körökben Zsitvay Tibor (1884–1969) szavaival valljuk, hogy „a rendezett könyvtár olyan, mint a harcrakész hadsereg, amely bármikor felhasználható a legeszményibb, de egyúttal a leggyakorlatibb nemzeti célok szolgálatára [...]”.⁷⁰ Pokoly készen állt a könyvtárfelügyelő bizottság ellenőrzésére is.⁷¹ Az IgTan az eredményes munka felmérésére az erre legmegfelelőbb személyt, Ferenczi Zoltánt kérte fel.⁷² Az Egyetemi Könyvtár igazgatója egy másik szakember, Széplaky János társaságában 1897. február 22-én készségesen megvizsgálta a könyvtári ügyvitel alapját: a gyűjteménykezelés és a

⁶⁷ Az utóbbi kettőnek Pokoly rendes és alapító tagja volt. Ld. KENESSEY (1896), 15–16.

⁶⁸ Kimutatás a kolozsvári ev. Ref. theologiai fakultás könyvtára s az ifjusági olvasó egyesület részére nyert bevételekről s kiadásokról, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/22.; KENESSEY (1896), 23–24.

⁶⁹ Pokoly József 1897. február 7-én kelt beszámolója Szász Domokosnak, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/29.

⁷⁰ ZSITVAY Tibor (1929): Előszó, In: Nagy Miklós (szerk.): *Közjog és közigazgatási jog. 1866–1928*. Budapest. III.

⁷¹ Pokoly József 1897. február 5-én kelt beszámolója Szász Domokosnak, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/29.

⁷² Ferenczi Zoltán (1857–1927) 1891-től a Kolozsvári Egyetemi Könyvtárban dolgozott, míg 1999-ig a a budapesti Egyetemi Könyvtár igazgatója nem lett. Tevékenysége folytán újultak meg és gyorsultak fel a könyvtári munkafolyamatok az egyetemi könyvtárban, folyamatos könyvtárlátogatásai során nyújtott szakmai segítségével pedig az erdélyi könyvtárak. Ld. Ferenczi Zoltán. In: Wikipédia.

katalógusrendezés folyamatait.⁷³ A bizottság részletes jelentésében, amely kitér Pokoly jutalmazására is, megtalálható a Pokoly-féle osztályozási rendszer váza is.⁷⁴ Külön katalógusba jegyezte és külön gyűjtötte a duplumokat, és természetesen elkülönítve tárolta a kéziratokat és hungarikumokat is. a budapesti Egyetemi Könyvtár katalógusának mintája alapján összeállított betűrendes katalógust szakszerűnek ítélték. Helyeselték a dokumentumokról készített teljes bibliográfiai leírásokat, de a rövidített címekre nem mulasztottak megjegyzést tenni.⁷⁵ A cédulák egyszerű és törekeny írópapírja helyett az időtálló, diósgyőri Median merített lapot javasolták.⁷⁶

Könyvtárminősítés

Könyvtárnokunk mindennapjait nem csak a gyűjteménykezelés töltötte ki. Az egyháztörténeti oktatói kötelezettsége mellett cikkeket, tanulmányokat jelentetett meg, előadást tartott az Intézet eseményein, és az ifjúsági ének- és zeneegylet elnöke is volt.⁷⁷ Ezzel magyarázható, hogy a könyvek beazonosítása az alapleltárból gyakran időt igénylő a rövidítések vagy az összefoglaló címfogalmazás miatt. Nehéz összesíteni a leltárkönyvi adathiányok következtében, kitől pontosan hány dokumentum jött be.

⁷³ Széplaki János (1868–?) a mostani építészeti egyetem épületében működő Kereskedelmi Akadémia oktatója volt. Tapasztalata bőven volt könyvtárrendezés terén az EME és az Egyetemi Könyvtár alkalmazottjaként.

⁷⁴ Ferenczi Zoltán 1897. február 27-i jelentése a theol. könyvtár megvizsgálásáról, In: *A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról*. EREK Levéltár, XXII.44.95/30.

⁷⁵ Az előírások alapján az adatokat a címlap szerint kell felvenni, szövegűen, jelölve a nyomdahibákat.

⁷⁶ 1839–1842 között és az 1900-as évek elején a diósgyőri papírmalomban a kisebb papíralakhoz DIOS GYŐRI MEDIAN vízjelet használtak. Ld. PELBÁRT Jenő (2018): A 235 éves diósgyőri papíripar rövid története (1782–2017), In: *Magyar Grafika*. 4. 54–55.

⁷⁷ GÁLFY Zoltán (1996): Pokoly József, 1866–1933, In: Kozma Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonyosságot nyertek, A Kolozsvári Református Theologia tanárai, 1895–1848*. Kolozsvár. 89.; KOLUMBÁN Vilmos (2019): Pokoly József (1866–1933), In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): *Őrállóvá tettek, Műhelytanulmányok [...]*. Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerület, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 531–536.; Pokoly József (teológus), In: Wikipédia; KENESSEY (1897), 36.; KENESSEY (1901), 28.

Ezért főleg a Teológiai Értesítők adataira kellett támaszkodni. Az elemzésből azonban így is nagyon jól látszik a beszerzés módjainak aránya. A könyvtárgyarapítás, mint látjuk, elsősorban adakozás és vétel útján történt. A köteles példányok nincsenek feltüntetve, de találtam néhány „Szerző ajándéka” megjegyzést. Ezeket a kiadványokat állománygyarapítási, dokumentummegőrzési és -használati céllal adták át az intézmény könyvtárának, és nem annyira a kötelezettség miatt. Cseréről az első években egyetlen bejegyzés van a leltárban. A könyvtári jelentésekben nincs említés erről az 1898-ban. Cseréről az első években egyetlen bejegyzés van a leltárban 12 db könyv, köztük egy 1732-es nagyszombati Káldi-féle Biblia esetében. A könyvtári jelentésekben nincs említés erről az 1898-ban, az Erdélyi Múzeummal történt szerzeményezésről.⁷⁸

Ferencziék alapos vizsgálatot tartottak. A szakkatalógus alapján összesítést állítottak össze, amelyből kiderül, hogy a 29 szakcsoportban 6237 mű, azaz 9826 kötet szerepelt. Ebből 17 tétel (24 db) kézirat volt. A tudományágak szerint a 9 betűvel (A–I) jelölt főszakba sorolt állományból négy nagy csoportot emeltek ki (A, F, G, H), amely az állományt tartalmilag meghatározta. Az a könyvgyűjtemény legnagyobb hányadát, a teológiai anyagot ölelte fel, az *F* a filozófiát, a történelem a *G* csoportot alkotta és a *H* az irodalmat. Természetesen jelen volt a többi tudományág is, de jóval kisebb mértékben. Ez egyértelműen érzékelteti a gyűjtemény szakkönyvtárjellegét, az érdeklődést elsősorban az intellektuális, vallási és kulturális területek iránt, valamint a fejlődést támogató szemléletet, lehetőséget adva a tudományágakban való elmélyülésnek és serkentve az interdiszciplináris gondolkodást.

Összegzés

A gyűjteményszervezést a 19. század előrelátó, nemzetszolgáló, egyházépítő püspöke, Szász Domokos műveltsége nagyban befolyásolta.⁷⁹ A könyvtártörténet másik meghatározó személyisége, az állományrendszerező Pokoly József jogosan kapott elismerést a felettesein kívül az akkori szaktekintélyektől. Az állománygyarapítás szakaszait akár tudatosan, akár ösztönösen, de az előírásoknak megfelelően követte.

⁷⁸ A 8037–8045, 8068–8070-es tételszám, In: *A kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárának beszerzési naplója, 1896–1899*. KPTI, IMS4/II.

⁷⁹ NAGY Géza (1938): Szász Domokos emléke, In: Erdélyi Múzeum. 107. 113.

Bizonyos adományok esetében tartalmi válogatás történt, nem került be minden az állományba.⁸⁰ Az esetenkénti időeltolódások ellenére az egyházi intézmények, személyek között a kommunikáció jól működött. Nagy hangsúlyt fektettek a visszajelzésekre. Nem hanyagolták el az értesítések megírását és a hivatalos köszönőleveleket sem a jóakarató áldozatvállalóknak, intézményeknek.

A kezdeti események sokaságát feltárva elmondható, hogy Pokolynak mozgalmas időszaka volt, de az elsődleges cél, az erdélyi lelkészképzéshez szükséges szakanyag beszerzése megvalósult. Újat, nagyot, hosszú távút sikerült megvalósítani önerőből. Külföldön szerzett tapasztalataikat felhasználva példát vettek fejlettebb társadalmak felsőfokú intézményeiről, és igazolták a képességet és az összefogást, arra hivatkozva – Szász Domokos Apáczait idéző szavaival –, hogy „a külföldi egyetemek gyámsága alatt élni a nemzeti becsület ellen van”.⁸¹

Pokoly József a tudományokban való jártasságán kívül híve volt a rendnek, a pontosságnak, a részletességnek. Cselekedeteiből, munkásságából felismerhető elkötelezettsége, munkaszeretete és a könyvek, a felhasználók iránti tisztelete. Mindezek alapfeltételei a jól szervezett könyvtárnak, amely egy tanintézet fundamentumánál a hazai kultúrát és tudományosságot segíti. A Református Fakultás könyvtára megfelelt annak az elvárásnak, amelyet Ferenczi Zoltán fogalmazott meg 1903-ban kiadott könyvtártudományi szakkönyvének előszavában.⁸²

A gyűjtemény széles látószögű, javarészt 19. századvégi tudásbázist kínált a lelkészgenerációknak. Tükrözi a korszak tudományosságigényét, szakirodalmát, az akkori egyházi társadalmi réteg érdeklődési körét, gondolkodásmódját, de könyvkötőművészetét is. Az intézmény elöljárósága tudatában volt annak, hogy a könyv gyorsabban korszerűsödik, mint a társadalmi, művelődési intézmények, és mint sűrített tapasztalat-, adathordozó, illetve ismeretközvetítő visszahat a társadalomra és segíti az intézmények fejlődését. Az új ismeretanyag beszerzésével a naprakész információ, új tananyag szolgáltatása volt a cél, hogy ezáltal a felhasználók gondolkodására, a kortárs szemléletmódra ösztönzőleg hathassanak, és hozzájárulhassanak a vallástudomány előrehaladásához és gyakorlatához.

⁸⁰ KENESSEY Béla (szerk.) (1898): *Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Theologiai Fakultásának Értesítője az 1897–98. iskolai évről*. Kolozsvár. 36.

⁸¹ SZÁSZ Domokos (1875): *A kolozsvári M. Kir. Tudomány-egyetemmel kapcsolatban felállítandó Ev. Ref. Fakultás és Tanárképezde tervszövege*. Kolozsvár. 8.

⁸² FERENCZI Zoltán (1903): *A könyvtártan alapvonalai*. Budapest. 7.

Az adakozók mind tanult, egyházi vagy egyházhoz tartozó és ragaszkodó, másokat szolgáló értelmiségiek, akik a társadalom lelki és szellemi felemelésén munkálkodtak. Felajánásaikkal nemcsak az állomány összetételét alakították, hanem a felhasználók által az erdélyi társadalom műveltségi szintjét is emelték. Ezeket a személyeket és hozzátartozóikat az egyház és a nemzet iránti elkötelezettség, szolgálatkészség sarkallta arra, hogy saját tulajdonukról lemondva a közösség fejlődését segítsék. Cselekedetük semmiképp sem hivalkodás, annál inkább becsületbeli kérdés és alázatos megnyilvánulás volt az erdélyi református közösség, a hazai közművelődés és vallásos élet gyakorlásának érdekében. Jóvoltukból tekinthetjük ezt a dokumentumgyűjteményt örökségünknek. Ha foglalkozunk vele, használjuk, akkor ez az ismeretanyag még inkább a sajátunkká válik.

Mint annak idején a századfordulón, a könyvtáralapításkor az egyházi vezetés bizonyított, akadályoktól meg nem riadva, magas rendű szempontok érdekeit képviselve, közösségi célt szolgálva, jól lefektetett alapokra építve kell nekünk is közösen munkálkodnunk ennek az örökségnek a megismerésén, használatának gördülékeny megvalósításán, az ismereteink továbbadásán és az állomány megőrzésén.

Források:

- A Theol. Fakultás Előljárási Bizottságának jegyzőkönyve 1896–1906, In: *Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár*.
- ELTE Egyetemi Könyvtár: Elektronikus könyvek–Kéziratok
<https://edit.elte.hu/xmlui/static/pdf-viewer-master/external/pdfjs-2.1.266-dist/web/viewer.html?file=https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/32256/Catalogus%20manuscriptorum%20Tomus%20II%20Pars%203.pdf?sequence=5&isAllowed=y> (utolsó megtekintés dátuma: 2024. márc. 1.).
- KENESSEY Béla (szerk.): *Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Theológiai Fakultásának Értesítője*. Kolozsvár. 1896–1902.
- A kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárának beszerzési naplója*. KPTI, IMS 4/I–II.
- A kolozsvári Theol. Fakultásunk könyvtárának gyarapításáról, In: *Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár*. XXII.44.95.1–40.
- POKOLY József (1895): Igazgatói jelentés, In: *Protestáns Közlöny*. 320–322.

Felhasznált irodalom:

- *** A király látogatása Kolozsvárrt (1895), In: *Vasárnapi Újság*. 39. 637–638.
- *** A kolozsvári theol. akadémiáról (1895), In: *Sárospataki Lapok*. 833.
- *** POKOLY József (teológus). In: Wikipédia. https://hu.wikipedia.org/wiki/Pokoly_J%C3%B3zsef (utolsó megtekintés dátuma: 2024. márc. 1.).
- BÁNYFY Dezső (1895): Visszapillantás a theol. fakultástörténetére, In: *Protestáns Közlöny*. 361–363.
- BÍRÓ István (2021): Egyháztörténeti pályatételek és pályamunkák a kolozsvári teológiai fakultáson 1898 és 1944 között, In: *Református Szemle*. 114. 3. 339–354.
- BUNTA Magda (1970): A kolozsvári ötvöscéh középkori pecsétje, In: *Folia Archaeologica*. Budapest. 151–154.
- GÁLFY Zoltán (1996): Pokoly József, 1866–1933, In: Kozma Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonyosságot nyertek*. Kolozsvár.
- FERENCZI Zoltán (é. n.). In: Wikipédia. https://hu.wikipedia.org/wiki/Ferenczi_Zolt%C3%A1n (utolsó megtekintés dátuma: 2024. március 1.).
(1903): *A könyvtártan alapvonalai*. Budapest.
- HORVÁTH József (1896): *A Marosvásárhelyi Ev. Ref. Kollégium Értesítője az 1894–95. iskolai évről*. Marosvásárhely.
- KOLOZSVÁRI József (2007): *Litteris et pietati, Adalékok a Kolozsvári Református Kollégium történetéhez*. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület.
- KOLUMBÁN Vilmos (2019): Pokoly József (1866–1933), In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): *Őrállóvá tettek, Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez*. Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 531–536.
- KURTA József (2005): *A kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárának lelkészi hagyatékai, különös tekintettel a könyvtáralapító Szász Domokos püspök adományára*. Kézirat.
(2022): A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárának Váradai Bibliái, In: *AUCP*. I. 45–53.
- LONGHY ADORJÁN István (1934): *A régi Kolozsvár – egy volt kolozsvári újságtíró naplójából*. Budapest.
- NAGY Géza (1938): Szász Domokos emléke, In: *Erdélyi Múzeum*. 107–116.
(1942): A Herepeiek belmissziós törekvései, In: *Protestáns Szemle*. 9. 262–272.
(1995): *A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás története*. Kolozsvár.

- Zsitvay Tibor (1929): Előszó, In: Nagy Miklós (szerk.): *Közjog és közigazgatási jog. 1866–1928.* III. Budapest.
- PELBÁRT Jenő (2018): A 235 éves diósgyőri papíripar rövid története (1782–2017), In: *Magyar Grafika.* 4. 53–56.
- POGÁNY György (2015): Dézsi Lajos bibliográfusi működése, In. *Könyv, Könyvtár, Könyvtáros.* 7–8.
- SZÁSZ Domokos (1875): *A Kolozsvári M. Kir. Tudomány-egyetemmel kapcsolatban felállítandó Ev. Ref. Fakultás és Tanárképezde tervezete.* Kolozsvár.
- SZÁSZ Károly (1871): Szász Károly rendes tag rövid gyászbeszéddel bejelenti Herepei Károly lev. tagnak folyó évi october 26-án történt halálát, In: *Akadémiai Értesítő.* Budapest, MTA. 296–303.
- TÓTH András (1964): *A kötelezpéldány-szolgáltatás története Magyarországon.* Budapest.
- VARGA Gabriella (2014): A Herepei család könyves műveltsége, In: Muzs Krisztina (szerk.): *Egyházi, családi és asszonykönyvtárak: (könyvtártörténeti szakdolgozatok).* Szeged. 456–505.

*BOGNÁRNÉ KOCSIS Judit*¹:

Valdensek: az elmúlt századok egyedülálló életvitele

Abstract. Waldensians: The Unique Way of Life of the Past Centuries

The Waldensians are fundamentally Protestants living in the valleys of the Alps. This group of people could be written about from numerous perspectives, examining various historical periods. The present study undertakes to focus on the main characteristics of the Italian Waldensians during the period from the medieval world to the early modern and modern ages. Although the examined period covers a quite broad span of time, I dared to highlight it; thus, beyond introducing the Waldensian culture, I find their attitude towards life particularly noteworthy. Although this presentation is not deep enough, it can provide sufficient information for those interested in the topic to continue reading about it. Within the marked theme, I would like to discuss the Waldensians' physical appearance, their dress, their mental, spiritual, and physical activity, their attitude towards learning, problem solving, and their social competencies.

Keywords: Waldensians, Protestants, culture, Italian, history

¹ Egyetemi docens, Veszprémi Érseki Főiskola, Pápai Református Teológiai Akadémia; e-mail: bkjudit07@gmail.com.



1. Bevezetés

A valdensesk alapvetően az Alpok völgyeiben élő protestánsok. Ezen népcsoportról számos nézőpontból, különböző történelmi korszakokat vizsgálva lehetne írni. Jelen tanulmány arra vállalkozik, hogy az olasz valdensesk konstruktív életvitelét, közösségi és egyéni szinten megjelenő értékeit, legfőbb jellemzőit helyezze a fókuszba a 13–19. század közötti időszakban. Bár a vizsgált korszak meglehetősen hosszú időtartamot foglal magába, a cél, hogy a valdens kultúra alapjaira, állandóságára és kiszámíthatóságára rámutasson.² Jóllehet ez a bemutatás töredékes és nem elég mélyreható, de a téma iránt érdeklődőknek kellő információval szolgálhat ahhoz, hogy tovább olvassanak e témában. A megjelölt témakörön belül szeretnék kitérni a valdensesk fizikai megjelenésére, öltözködésükre, lelki, szellemi és fizikai aktivitásukra, a tanuláshoz, a problémamegoldáshoz való attitűdjükre, szociális kompetenciáikra.

2. A valdensesk viselkedése, öltözködése

2.1. A valdensesk magatartása

A valdensesk már a 13. században az Alpok hegyláncai között éltek zárt közösségekben. Földrajzi elhelyezkedésük miatt a szociális-gazdasági berendezésüket tekintve eltérőek voltak a más földrajzi helyen élőktől. De nem csupán ebben tűntek ki környezetükből, hanem amiatt is, hogy az első keresztyén közösségeket alkották abban a térségben. Független, önálló népként éltek, újszerű, előremutató gyülekezeti formákat alakítottak ki, és misszionálással, prédikálással is foglalkoztak. A valdensesk egészen a 16. századig egyházi értelemben függetlenek voltak, amely jórészt a pénzügyi autonómia miatt volt lehetséges.³

Az elmúlt századokban a valdensesket józan, megfontolt, tevékeny, az egyházukért szolgálatot végző, munkájukban becsületes, megbízható emberekként tartották számon. Nem zavarta őket a szegénység, a magány, nem akartak mindenáron modernnek lenni. Puritánok voltak, nem szerették a kihágásokat, a Bibliában leírtaktól eltérő viselkedést. Az egyén felelősségét és azok betartását hangsúlyozták.

² BOGNÁRNÉ Kocsis Judit (2020a): A valdens kutatások aspektusai, a valdens vallás jelképei, In: *Studia Wesprimiensia*. 21. I–II. 57–70.

³ BOGNÁRNÉ Kocsis Judit (2021): *A valdensesk nyomában. A valdens értékközvetítés és nevelés a kezdetektől a 19. századig*. Budapest, L'Harmattan. 23–34.

2.2. A valdensek korabeli viselete

A valdensek számára fontos volt, hogy ruházatukkal is kifejezzék összetartozásukat. Fontos megjegyezni, hogy a valdensek vallási közösségként szerény és egyszerű ruházatot választottak. A nőkre bízta ezt a feladatot, s talán ennek köszönhető, hogy csak női hagyományörző ruha létezik. A nők selyemből, gyapjúból készülő egyberuhát terveztek, amelyhez különböző színű és mintájú selyemsál tartozik.⁴ Legérdekesebb ruhadarabjuk a főköttő, aminek viselése az asszonyok számára kötelező volt (1. ábra).

A 16 évnél fiatalabb lányok főköttője fekete, majd egyháztaggá válásukat követően fehérrel hordhattak. Ezt a ruházatot ünnepnapokon hordták. Az 1800-as évektől kezdődően csak évente kétszer öltötték magukra a nők, amikor az egyház teljes jogú tagjává váltak és február 17-én.



1. ábra: Valdens asszonyok a templom előtt (Paolo Paschetto képe)⁵

⁴ BOGNÁRNÉ Kocsis Judit (2020b): A valdens nők és a valdens család a középkorban, In: *Polymatheia: Művelődés és Neveléstörténeti Folyóirat*. 17. 1–2. 86–99.

⁵ DI HELGA, Marsala: *Il Ministro Bray firma il primo protocollo dei Beni Culturali con le Chiese Valdesi. Cultura, storia, paesaggio: quando la conservazione passa anche per la tradizione religiosa. Non solo quella cattolica, una volta tanto*. <http://www.artribune.com/tribnews/2013/08/il->

3. Nevelés és tanítás a valdensek körében

A valdensek oktatási-nevelési elkötelezettségét, lelkületét jól jellemzi, hogy nem építettek – anyagi források hiánya miatt – sok esetben iskolát, hanem a templomként is szolgáló épületben tanítottak. Vagyis az épületeik több funkciósak voltak: templom, gyülekezeti, közösségi ház és iskola. A helyi iskolákat a gyülekezet tartotta fenn (vagy támogatásból tartották fenn).

A valdensek szívügyüknek tekintették a gyermekek oktatását, mely mindennapjaik szerves részét alkotta. A fiatalok nevelését a családban, az iskolában és a gyülekezetben (templomban) is nagyon komolyan vették. A tantárgyak választéka bibliai szövegekre alapozott vallástanításra és írás-olvasásra korlátozódott.⁶ A vallásos nevelés és lelkület alapjaiban meghatározta nevelésüket. A Biblia volt a gyermekek olvasókönyve, így sokszor találkoztak az Igeversekkel mind az iskolában, mind a családban esténként, amikor gyakorolták az olvasást. Az elmúlt századokról elmondható, hogy minden valdens családban volt legalább egy példány belőle. Sőt minden gyermek saját Bibliát kapott az iskolakezdésre.

A valdens nevelés a család és az iskola szoros kapcsolatára épült. Egy 1884-es cikk alapján képet kapunk különböző családi hátterekről a tanulás támogatása szempontjából. A különbség a családok anyagi helyzetével magyarázható: főként a vidéki, falusi diákoknak iskola után dolgozniuk kellett, ami a jobb módú, támogató családok esetében nem jellemző, sőt a gazdagabb gyerekek még segítséget is kaptak a tanuláshoz.⁷ Vagyis abban a korban is a jobb anyagi háttérrel rendelkező tanulónak volt könnyebb tanulnia, majd továbbtanulnia.

Itáliában a 12. századtól az elemi iskolák száma gyorsan emelkedett köszönhetően a községeknek és a magánkezdeményezéseknek. Általában minden iskola egy tanítót alkalmazott. A magániskolák a tanulóktól befolyt összegből fizették a pedagógust, a községek pedig a diákok számától függően határozták meg a fizetés

ministro-bray-firma-il-primo-protocollo-dei-beni-culturali-con-le-chiese-valdesi-culturalistoria-paesaggio-quando-la-conservazione-passa-anche-per-la-tradizione-religiosa-non-solo-quella-cattoli/attachment/paolo-paschetto-donne-al-tempio-olio-su-tela-1917-19-fondazione-centro-cultura-valdese/ (utolsó megtekintés dátuma: 2024.01.11).

⁶ MIOLO, Gerolamo (1971): *Breve e vera degl'affari dei Valdesi delle Valli. (Storici Valdesi 3.)*. Torino, Claudiana. 152–155.

⁷ *L'Italia Evangelica*. V.(1984), 7. 210–214.

nagyságát. Egy tanító akár száz-százötven diákot is taníthatott. Ha a tanulók száma magas volt, akkor alkalmazhattak egy segédtanítót is. A 13. században a világi középiskolák is fejlődésnek indultak; két típus alakult ki: első az olasz hagyományokon alapuló, számolást előtérbe helyező iskolák, míg a második a latin nyelvet hangsúlyozó, klasszikus irodalmat tanító intézmények. De néhány község például jogi tanulmányokat oktató iskolát hozott létre. A reneszánsz korban az iskolák száma jelentősen megnőtt. Az iskolába járók nagy többségben fiúk voltak. Például Firenzében 1480-ban a 10–13 éves iskolás fiúk aránya 28% volt. Az analfabetizmus aránya még ennél is magasabb volt a fiúk körében ebben az életkorban, például Velencében 1587-ben 33%. Azok a fiúk, akik rendszeresen iskolába jártak, leginkább kézműves, kereskedő családból származtak. Az iskolás lányok aránya mindegyik korcsoportban rendkívül alacsony volt.⁸

A valdensesk körében a gyülekezet, a család és az iskola (a nevelők) kapcsolata szoros volt, de helytől függően nem volt minden esetben idillikus, zökkenő- és konfliktusmentes. Az egyik 18. századi forrásban olvashatunk a szülők által megfogalmazott panaszáradatról a nevelők munkájára vonatkozóan – a korabeli írás hanyagságról, tisztességtelen, megbízhatatlan és felelőtlen magatartásról szól.⁹ A családok összetartó, határozott és öntudatos viselkedését mutatja, hogy nem tűrték meg maguk között az ilyen magatartást. Felemelték a szavukat, és elhatárolódtak az iskolától, a nevelőtől. Előfordult az is, hogy ennek következményeképp a családok nem küldték gyermekeiket iskolába.

A valdens vezetők tudták, felismerték a tanítás fontosságát, látták a külföldi tanulásban rejlő lehetőségeket a közösségeik, gyülekezeteik és megmaradásuk szempontjából. Érthető, hogy a figyelmük az oktatásra irányult. Megpróbálták határozott intézkedésekkel rendet tenni az iskolákban (pl. a nem megfelelő nevelőket elküldték), nagyobb anyagi támogatást nyújtottak a gyülekezeti iskoláknak, valamint a fiatalokat ösztöndíjakkal motiválták, hogy külföldi teológiai akadémián tanuljanak tovább, vagy valamilyen nem egyházi végzettséget szerezzenek. De nem csupán a család részéről volt gond a tanulás finanszírozása. Az elemi oktatás anyagi hátterét biztosító, például Angliából vagy Svájcból érkező támogatás csak részben vagy egyáltalán nem érte el a célját. Több esetben a gyülekezetek nem a nevelésre, hanem más célra fordították az összeget. A zsinat ezért

⁸ GRENDLER, Paul F. (1991): *La scuola nel Rinascimento italiano*. Roma – Bari, Laterza. 50–117.

⁹ MANNUCCI, Andrea (1989): *Educazione e scuola protestante*. Firenze, Manzuoli.

rájlesztett a gyülekezeteire, hogy nem ad pénzt, ha legalább a téli időszakra nem nyitják ki iskoláikat, azaz nem az oktatásra fordítják a kapott adományt.

Összességében elmondhatjuk, hogy a valdens gyerekek megszerezték az elméleti alapokat az iskolákban, de gyakorlati tudást inkább a kevésbé jó anyagi körülmények között élő családokban szereztek meg, hiszen nekik iskola után dolgozniuk kellett a ház körül. A mindennapi tevékenységek tervezését, az ahhoz kapcsolódó feladatok ellátását megtanulták, gyakorlati képességeik, tudásuk biztos alapokon állt.

4. Közösségi aktivitásuk

A szociális kompetenciák a valdensek körében egyrészt vallási, másrészt a helyi, zárt közösségeikben fejlődtek. Keresték és megtalálták azokat a szociális, vallási közösségeket, ahol aktív támogatóként, segítőként jelen lehettek. Hiába közösségi emberek, a szórakoztató közösségi alkalmakat, amelyeknek csupán a kikapcsolódás a célja, nem kedvelték.

A valdensek nem voltak szenvedélyes táncosok, mivel idő- és energiapocsékolásnak tartották. Egyetlen tánc képezett kivételt, az ún. *curenta*, amely főként a dél-franciaországi völgyekre, régióra jellemző tradicionális páros tánc volt. Az éneklést azonban szerették, egyházi kórusokban szívesen énekeltek.

Szociális kapcsolataikban figyeltek egymásra; ha kellett, segítséget nyújtottak. Gyülekezeti kapcsolataikat ápolták, a megmaradásukért képesek voltak új, akár külföldi kapcsolatok kialakítására is (anyagi támogatás és fejlesztés céljából). Visszafogottan, de a társadalmi elvárásoknak és szabályoknak megfelelően viselkedtek. Munkavégzésük megbízható és serény volt. A valdensek munkaszeretete legendásnak mondható. Az olvasható róluk, hogy a munkát is csak a templomba menés idejére hagyták abba. De még akkor is versenyeztek, hogy ki milyen szolgálatot végzett az egyházban, például kántorizálás, adománygyűjtés, kórusban éneklés, a Bibliából való felolvasás stb. Az 1800-as években a nők több helyen varróközségeket hoztak létre gyülekezeteikben, de közösen szerveztek különböző eseményeket is, például zsbivásárjellegű pénzgyűjtő akciókat, ahol a már megunt vagy kevésbé használt holmikat, tárgyakat lehetett eladni. E kezdeményezések idővel lassan veszítettek erejükből.

Tevékeny életmódjuk miatt a valdenseknek kevés szabadidejük volt. Hat napon át dolgoztak, a hetediken az Úr házába mentek, illetve gyülekezeti feladatokat láttak el, s így a vasárnapjaik legalább annyira zsúfoltak voltak, mint hétköznapjaik. Mindenesetre az jól látszik, hogy tudatosan irányították életüket. Alapvetően bizalmatlanok voltak az újítással szemben, hiszen elsődlegesen a hagyományaikat kívánták megőrizni. Ugyanakkor belátták, hogy a fennmaradásuk miatt szükség van a fejlődésre és a fejlesztésre. Valójában egy felmerülő probléma megoldására vezettek be újításokat, nagyon jól felismerték és kezelték a helyzetet. Megküzdési stratégiájuk az évszázadok során folyamatosan fejlődött. A katolikus Itáliában sok nehézséggel, megpróbáltatással kellett szembenéznük. A kritikai gondolkodásukra, döntéshozó és együttműködő képességre nagy szükség volt, csakúgy, mint a konfliktuskezelésre. Az biztos, hogy a fennmaradásuk érdekében megtanultak felelősséget vállalni önmagukért, társaikért és munkájukért.

Azonban nem csupán a közösségeiken kívül, hanem azokon belül is akadtak problémás helyzetek. Az egyik ilyen kényes kérdés volt a valdens lelkipásztorok házasságainak megromlása. Már az 1700-as évek végén tapasztalható a lelkészek zűrös házassálete, ami kisebb felháborodást okozott a közösség életében. Az 1900-as évek végére lelkészeik több mint fele elvált feleségétől. Ezek az aggasztó adatok rámutattak arra, hogy beszélni kell a szexualitásról, a házasságban felmerülő esetleges problémákról.

Pedig a fiúk számára szinte ideálisnak mondható karriert jelentett a lelkészi állás. Kitörhettek a paraszti létből, tanulhattak, utazhattak, társadalmilag előrelépést jelentett ez a hivatás. Ugyanakkor a lányoknak a lelkészfeleséggé válás tűnt kedvezőnek, hiszen „csupán” a család ellátása, a gyermekek nevelése és a vallásoktatás volt a feladatuk. A lányok számára még jó lehetőség volt az is, ha gazdag polgárokhoz, nemesekhez mehettek szolgálni. A jómódú családok egyébként is szívesen alkalmazták a protestáns lányokat, mivel egyrészt tanultabbak voltak, másrészt megbízhatóan végezték munkájukat. Ha jól beszéltek nyelveket, előkelőbb helyekre mehettek. Arisztokratákhoz, hercegkisasszonyok mellé szegődhettek magántanárnak vagy nevelőnek.

A valdens nők szerepe, kitartó helytállásuk, erkölcsi példaadásuk a közösségeikben, egyházuk életében jelentőséggel bírt. Ez azonban nem mindenki számára volt szimpatikus – például a férfiak és a katolikusok számára nem. Hugon írásában azt olvashatjuk, hogy a savoyai herceget arra kérik a papok, hogy ne legyen elnéző a valdens asszonyokkal, mert

radikálisabbak a férfiaknál.¹⁰ Scipione Lentolo (1525–1599) protestáns lelkész azonban elismerően szól a valdens nők tevékenységéről. Kiemeli, hogy üldöztetésük, elnyomásuk idején ők voltak azok, akik lelkesen imádkoztak a közösségért és biztatták a népet.¹¹ Szilárd hitüknek, szorgos, szívós munkájuknak nagyon fontos szerepe volt a valdens identitás megtartásában. Ezenkívül a gyermekek hitre nevelésében, a valdens értékek átadásában, a hagyományok ápolásában nagyobb részt vállaltak a férfiaknál.

A valdensok többnyire kisvárosban, családi közösségekben, illetve jól felépített vidéki ökoszisztémában éltek. Gyakran egymás között házasodtak, hogy megőrizzék a „vérvonalat”. A származásukra büszkék voltak. A valdens identitást a ruházat mellett névválasztásaikban is próbálták kifejezni: nem raktak magánhangzót a vezetékneveik végére (például Pons, Long, Peyrot, Tourn stb.). Annak érdekében, hogy pontosan tudni lehessen, melyik családról van szó, a származási helyet is feltüntették neveikben (például Rostan di San Germano Chisone). Az előkelőbb családok kiváltsága volt a kettős névválasztás, például Armand-Hugon.

5. A valdensok ünnepei

A valdensok tevékeny hétköznapjait a keresztyén egyházi ünnepeken túl az alábbi napok megünneplése tették rendkívülivé.

Február 17. Carlo Alberto 1848. február 17-én írta alá azt a nyilatkozatot, amelyben a valdens egyházat egyenjogú partnerként ismerte el és polgárjogot adományozott nekik. A valdensok a valdens egyház „születésnapjának” tartják ezt a dátumot. Az eseményt nagy ünneplés kíséri minden évben. Máglyatűz gyújtása, koncertek, különböző közösségi

¹⁰ HUGON, Augusto Armand (1980): *La donna nella storia valdese*. Torre Pellice, Società di Studi Valdesi. 7–8.

¹¹ LENTOLO, SCIPIONE – GAY, TEOFILO (1906): *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto e favore raccolta fedelmente da Scipione Lentolo, Napoletano in tempo ch'egli era ministro della Parola di Dio nelle valli d'Angrogna, Lucerna, Bobio e San Martino (in Piemonte) 1559–1566*. Copiata alla Biblioteca di Berna, ed edita da Teofilo Gay con Prefazione ed Appendice; Torre Pellice. 224–226.

alkalmak, találkozók színesítik az alkalmat, valamint istentisztelet teszi ünnepélyessé a programot.¹²

Augusztus 15. Olaszországban augusztus 15. munkaszüneti nap. A katolikusok Szűz Mária menybemenetelét ünneplik ezen a napon, a valdensek azonban nem találták ennek bibliai magyarázatát, így nem vették át ezt az ünnepet. Valahogy azonban szerették volna értelmesen eltölteni ezt a szabadnapot, így minden évben egy domboldalon, réten pikniket szerveznek a valdens gyülekezetek számára. Viszont minden évben más helyen és más témakört vitattak meg. A Val Pellicetól Valle Germanascáig húzódó terület különböző részein gyűlnek össze a valdensek ezrei, hogy valamilyen érdekes témáról beszélgessenek (a valdens történelemtől a bioetikáig bármi lehet).

Augusztus utolsó hete a zsinat ülésének időszaka. Az egyházi önkormányzat legfelsőbb vezetésének tanácskozási számos kulturális, művészeti és folklórprogram kíséri. Nemzetközi eseménynek számít ez a Torre Pellice-i egyházi program.

Helyi valdens ünnepek: Az egész olasz valdens egyházat érintő ünnepeken túl vannak helyi kötődésű megemlékezések is. A Lucca megyében található Barga település felett elhelyezkedő Renaio falu és térsége július 14-én azért ünnepel, hogy emlékezzen a 19. század második felében alakult és évtizedekig aktív vallási életet élő valdenses közösségéről. Ezt a vidéket a toszkán valdens völgyeknek is szokták nevezni (*Valli valdesi della Toscana*). Sajnos napjainkra ezek a valdens közösségek szinte már eltűntek, kihaltak.

Összegezve elmondhatjuk, hogy a valdensesk szeretik és fontosnak tartják a megemlékezéseket. Szeretnek tisztelettel és méltó módon ünnepelni, emlékezni. A hagyományörzés szerves részét képezik az ünnepek. Ugyanakkor szeretik a közösségben megélni az ünnepnapokat, vagy értékes tartalmakkal, jókedvű összejövetelekkel megkoronázni a napot.

6. A valdensesk és a Biblia

A valdensesk történetét, életvitelét vizsgálva kijelenthető, hogy a gyerekek oktatása, erkölcsi nevelése központi helyet töltött be mindennapjaikban. Három szintéren is segítették, erősítették a szülők, a nevelők és a gyülekezeti tagok a gyermekek

¹² <https://www.chiesavaldese.org/aria cms.php?page=7> (utolsó megtekintés dátuma: 2024.01.11).

nevelését: a családban, az iskolában és a templomban. A nevelési elveik forrása a Biblia volt. Sőt minden gyermek saját Bibliát kapott az iskolakezdésre. A valdensek nem csupán a Bibliaolvasást, hanem a Biblia terjesztését is fontosnak tartották. Utazásaik során vittek magukkal Szentírást, hogy másoknak is adhassanak.

A valdensek közül sokan fejből tudták a Bibliának számos részét, hogy ha mindenük elvész, akkor legalább ez a tudásuk megmaradjon. Egy (1260 körüli) passzui feljegyzésben azt olvashatjuk: „Hallottam és láttam egy tudatlan parasztot, aki szóról szóra felmondta Jób könyvét, és több olyat, akik az egész Újtestamentumot tökéletesen tudták.”¹³ A valdensek bibliaolvasása nem csupán a népükre, a közösségeikre gyakorolt nagy hatást, hanem az analfabetizmus felszámolásában is sokat segített az észak-itáliai régióban.

1532. szeptember 12-én az Angrogna-völgyben található Chanforanban megrendezett zsinaton a református francia és svájci vezetők arról döntöttek, hogy közösen megjelentetik az első francia nyelvű Bibliát.¹⁴ Olivetano (1506–1538) svájci reformátor a valdens völgyekbe utazott, tanítói fizetést kapott, de valójában franciára fordította a Bibliát, és nyomdakész állapotba hozta az anyagot. Tizennyolc hónap alatt készült el; az 500 arany tallért, az 1535-ben kiadott Biblia költségét a valdensek fizették ki.¹⁵

Fontos megemlíteni, hogy Charles Beckwithnek (1789–1862) köszönhetően valdens nyelven is megjelent a Biblia. Beckwith felkarolta a Szentírás és a katekizmus beszélt valdens nyelvre történő fordítását, így könnyítve meg annak olvasását, megértését. Beckwith a fordítás érdekében Pierre Bert (1776–1833) valdens lelkipásztort, moderátort hívta segítségül, aki Lukács és János evangéliumát és Ostervald katekizmusát (1702) fordította le valdens dialektusban.

Kijelenthető, hogy a valdensek, illetve a valdensek megmaradásáért küzdő jómódú emberek segítségével a valdenseknek az európai népek közül elsőként és már a könyvnyomtatás előtt számos példányuk volt a teljes Bibliából. A valdensek számára fontos volt, hogy minden egyes ember maga értelmezhesse az Igét, ne csupán a papok kiváltsága legyen.¹⁶

¹³ MAP, Walter (1923): *De Nugis Curialium*. London, Chatto & Windus.

¹⁴ BEDOUELLE, Guy (1993): *La storia della chiesa*. Milano, Jaca Book.

¹⁵ <https://www.casadellabibbia.it/content/42-14-olivetan-e-la-bibbia-francese> (utolsó megtekintés dátuma: 2023.12.20.).

¹⁶ CSERBIK János – TONHAIZER Tibor (2008): *A Biblia évszázada. Bibliafordítások a reformáció korából*. Budapest. BIK Könyvkiadó.

1816-ban létrehozták a *Società Biblica Valdese* egyesületet Torre Pellicében, amely a Biblia nyomtatását, terjesztését végezte. A *Società Biblica Valdese* a *Società Biblica Britannica e Forestiera di Londra* mintájára alakult meg. A *Società Biblica Valdese* tevékenysége 1829-ben megszűnt. Ezt követően Charles Beckwith karolta fel a Biblia és egyéb kiadványok beszerzését; főként Londonból és Genfből érkeztek könyvszállítmányok. E felajánlásoknak köszönhetően sikerült kollégiumi könyvtárat kialakítani Torre Pellicében. Az 1848. március 4-én kihirdetett törvény értelmében a könyvnyomtatás szabaddá vált. A valdensek megragadták a lehetőséget, és öt hónappal később, 1848. július 13-án megjelentették az *L'Écho des Valles* c. folyóiratukat francia nyelven. Olasz nyelvű kiadványt 1851-ben adtak ki először *La Buona Novella* címen. 1853-ban jelent meg a *L'Amico di casa*, amely egy népszerű illusztrált évkönyv volt, mely népszerűsége folytán 1942-ig folyamatosan megjelent. 1855-ben alapították meg Torre Pellicében a *Société des Traités religieux pour l'Italie*, amely vallásos könyvek, írások terjesztésével foglalkozott. 1858-ban külföldi adományoknak köszönhetően megalakult a *Claudiana* nyomda Torinóban. A kezdetektől 1900-ig közel nyolc és fél millió könyvet, prospektust, évkönyvet és közel hat millió újságot nyomtattak itt.

A valdensek bibliai alapokon nyugvó gondolkodása, keresztyén életvitele példaértékű volt évszázadokon át. „Aki nem káromkodik, aki nem esküdzik, nem bolond, aki nem házasságtörő, nem gyilkos, nem rabló, nem bosszúálló, azt valdensnek hívják.” – olvasható egy régi költeményben.¹⁷ Ragaszkodtak a Bibliában olvasott kijelentésekhez, és azon dolgoztak, hogy tiszta, egyszerű, Istennek tetsző életet éljenek. Elutasították a misét, a purgatórium (tisztítóűz) létezését, a Mária-kultuszt, a szentek kultuszát és azok segítségül hívását, mivel nincsenek bibliai alapjai. Az egyetemes papság elvét vallották, és az apostoli szegénységet hirdették. Az egyházi hierarchiát, a körmeneteket, a böjti napokat is elutasították. A valdens hitelvek szinte minden lényeges kérdésben szemben álltak a katolikus dogmákkal. Templomaik egyszerű kőházak voltak.

¹⁷ JAHIER, Davide (1927): *I valdesi italiani*. Torre Pellice, Società di Storia Valdese per le Famiglie delle Chiese Evangeliche. 3–4.

7. Összegzés

Kutatásaim alapján arra jutottam, hogy a valdensok életvitele azért volt egyedülálló, mert nem törődve a katolikus Itália elnyomásával, kitartottak és megőrizték hagyományaikat, a Bibliához való ragaszkodásukat. Az identitásuk megtartása mindenekfelett állt, ezt az öltözködésükkel is próbálták kifejezni.

A valdens identitás átadásának fő helyszíneit a család, az iskola és a gyülekezet jelentette. Ezek voltak azok a közegek, amelyek közvetítették szellemiségüket generációról generációra. A nevelésnek, az oktatásnak kiemelt szerepet tulajdonítottak már a kezdetektől. Az elemi oktatás, az olvasás adta meg számukra azt a lehetőséget, hogy bibliai szövegeket önállóan olvassanak, értelmezzenek.

A valdens völgyekben szoros kapcsolatban éltek közösségeik. Ezek a közösségek egymást támogatták, védelmezték és az egyedi életmódjuk megőrzésében összetartottak. Mivel üldözték őket, ezért valamilyen szinten elszigetelődtek, ami segített nekik megőrizni sajátos identitásukat is.

A közösségeikre jellemző volt, hogy a munkát, a feladatokat és az ezzel járó felelősséget megosztották egymás közt. Az egység és az együttműködés érzése így erősödhetett bennük. A közösségi élet alapvetően a vallási gyakorlatok körül forgott. A rendszeres összejövetelek, istentiszteletek és a közösségi imák mindennapi életük szerves részét képezték.

Felhasznált irodalom:

*** <https://www.chiesavaldese.org/aria cms.php?page=7> (utolsó megtekintés dátuma: 2024.01.11).

*** *L'Italia Evangelica*. V. évf. 1984/7. 212.

BEDOUELLE, Guy (1993): *La storia della chiesa*. Milano, Jaca Book.

BOGNÁRNÉ KOCSIS Judit (2020a): A valdens kutatások aspektusai, a valdens vallás jelképei, In: *Studia Wesprimiensia*. 21. I–II. 57–70.

(2020b): A valdens nők és a valdens család a középkorban, In: *Polymatheia: Művelődés és Neveléstörténeti Folyóirat*. 17. 1–2. 86–99.

(2021): *A valdensok nyomában. A valdens érték közvetítés és nevelés a kezdetektől a 19. századig*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

- CSERBIK János – TONHAIZER Tibor (2008): *A Biblia évszázada. Szentírás-fordítások a reformáció korából*. Budapest. BIK Könyvkiadó.
- DI HELGA, Marsala: *Il Ministro Bray firma il primo protocollo dei Beni Culturali con le Chiese Valdesi. Cultura, storia, paesaggio: quando la conservazione passa anche per la tradizione religiosa*. <http://www.artribune.com/tribnews/2013/08/il-ministro-bray-firma-il-primo-protocollo-dei-beni-culturali-con-le-chiese-valdesi-cultura-storia-paesaggio-quando-la-conservazione-passa-anche-per-la-tradizione-religiosa-non-solo-quella-cattoli/attachment/paolo-paschetto-donne-al-tempio-olio-su-tela-1917-19-fondazione-centro-cultura-valdese/> (utolsó megtekintés dátuma: 2024.01.11).
- GRENDLER, Paul F. (1991): *La scuola nel Rinascimento italiano*. Roma – Bari, Laterza.
- HUGON, Augusto Armand (1980): *La donna nella storia valdese*. Torre Pellice, Società di Studi Valdesi.
- JAHIER, Davide (1927): *I valdesi italiani*. Torre Pellice, Società di Storia Valdese per le Famiglie delle Chiese Evangeliche.
- LENTOLO, SCIPIONE – GAY, TEOFILO (1906): *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto e favore raccolta fedelmente da Scipione Lentolo, Napoletano in tempo ch'egli era ministro della Parola di Dio nelle valli d'Angrogna, Lucerna, Bobio e San Martino (in Piemonte) 1559–1566*. Copiata alla Biblioteca di Berna, ed edita da Teofilo Gay con Prefazione ed Appendice; Torre Pellice. 224–226.
- MANNUCCI, Andrea (1989): *Educazione e scuola protestante*. Firenze, Manzuoli.
- MAP, Walter (1923): *De Nugis Curialium*. London, Chatto & Windus.
- MIOLO, Gerolamo (1971): *Breve e vera degl'affari dei Valdesi delle Valli*. (Storici Valdesi 3.). Claudiana, Torino.

*KISS Endre*¹:

A „Gondviselés fia” – Márton Áron püspökké szentelésének néhány előzménye a korabeli erdélyi sajtóban

Abstract. The “Son of Providence” – Some Background to the Episcopal Consecration of Áron Márton in the Transylvanian Press of the Time

The consecration of Áron Márton as bishop was an unusual event in the life of the parish of Cluj-Napoca. His attachment to the parish and the organization of the ecclesiastical infrastructure of Cluj-Napoca led Áron Márton to be consecrated Bishop of Alba Iulia (Gyulafehérvár) on 12 February 1939 in the Church of St Michael in Cluj-Napoca.

Áron Márton’s appointment as bishop was preceded by his appointment as apostolic administrator. He had to take over the governance of the Diocese of Alba Iulia under difficult circumstances, as the Dutch loan was a heavy burden on the parish of St Michael in Cluj-Napoca.

The press releases preceding and accompanying the consecration of a bishop carefully cover the events leading up to, during, and following the consecration.

¹ Egyetemi tanársegéd, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Római Katolikus Teológiai Kar, Gyulafehérvár; e-mail: kicsikeendre@yahoo.com.



In the first part of my short study, I will focus on some of the interesting press releases that preceded the consecration of Áron Márton as bishop, as well as on the major events of the days immediately preceding the consecration, and then briefly describe the consecration and the receptions and greetings that followed.

Keywords: Áron Márton, episcopal ordination, press, Cluj-Napoca, St Michael parish

Márton Áron püspöki kinevezését apostoli kormányzói megbízása előzte meg – éppen kolozsvári papi munkájának teljében. A holland kölcsön miatt súlyos válságba került kolozsvári Szent Mihály egyházközség anyagi gondjai mellett mint buzgó lelkipásztor nem hanyagolta el a lelkipásztori munkát sem. Mindenképpen nehéz körülmények között kellett vállára vennie a gyulafehérvári egyházmegye kormányzását.²

A püspökszentelést megelőző és kísérő sajtóközlemények Márton Áront a Gondviselés fiának minősítették, és kinevezését úgy ítélték meg, hogy életében elérkezett az a pillanat, amikor magasabbra léphet: „nem a polcok fokozatán, hanem a kötelességteljesítés meredek létráján”.³

Előzmények az erdélyi sajtó tükrében

A püspökszentelést megelőző napokban a *Magyar Lapok* keresztény politikai napilap néhány szép, Gyergyószentmiklóson⁴ történt emléket idéz fel Áron püspökkel kapcsolatban. A beszámolók Márton Áron papi kisugárzásáról, egyszerűségéről és humoráról árulkodnak. Például 1926-ban, az alig ötéves csíkszentdomokosi Szakács

² Ehhez a témához lásd bővebben: MARTON József (2022): Márton Áron püspökségének első éve (1939), In: Marton József: „A püspök”. *Tanulmányok Márton Áronról*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó. 70–88.

³ *Magyar Lapok*. 1939. február 12. VIII. 29. 2.

⁴ Márton Áron 1925. július 1-én segédlelkészi és hitoktatói kinevezést kap Gyergyószentmiklósról. Vö. MARTON József (2020): *Márton Áron élete és munkássága. Kronológia (1896–1944)*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó. I. 25.

Matild, aki a gyergyószentmiklósi Irgalmas Nővérek zárdájában nevelkedett, megjövedölte, hogy Márton Áronból püspök lesz. A nővérek már akkor figyelmeztették a tisztelendő urat, hogy készüljön a nagy hivatásra. A fiatal káplán tréfával ütötte el a dolgot: „Akkor csak ketten leszünk az egyházmegyében, Orbán Dénes⁵ és én.” 1931-ben Márton Áron mint püspöki udvari káplán és levéltáros elkíséri bérmaútván Mailáth G. Károly megyéspüspök vikáriusát, Zomora Dániel nagyprépostot. Miután a püspök helynöke kíséretével bevonult a templomba, a tömeg izgatottan kíváncsiskodott, mintha még várna valakit. Ekkor, „jó negyedórai késedelem után szerényen, kicsit meghajolva, egyszerű, kopott reverendájában, megérkezik Márton Áron püspöki titkár. Hatalmas zúgás suhant végig a templomon – »Itt van«. Valami boldog megnyugvást sugároz a hatalmas tömeg. Akit várt, megérkezett.”⁶

1933. szeptember 2-án, Gyergyószentmiklóson, az Erdélyi Római Katolikus Népszövetség közgyűlésén *Kiszélesztett iskola*⁷ című előadásával nagy sikert aratott.⁸ Az előadást megelőzően egy pap arra lett figyelmes, hogy az irgalmas nővérek nagy buzgósággal dolgoznak egy reverendán. „Hála Istennek, megérkezett Áron is!” – jegyezte meg a paptestvér. A nővérek megkérdezték: „Találkozott vele?” „Még nem, csak látom a reverendáját.” „Honnan ismert rá?” „Ilyen kopott reverendája az egész egyházmegyében senkinek sincs, csak neki.” A közgyűlésen, neves és közismert szónokok után, Márton Áron emelkedett fel, hogy megtartsa előadását. „Mint orkán zúgott fel a taps. Percekig nem tud szóhoz jutni. Látszik, hogy terhére van a nagy tüntetés.” A beszéd után újra tapsvihar tör ki. Ekkor Pacha Ágoston temesvári püspök képviselője meghatottan csak ennyit mond: „Nem tudtam, hogy ma is támadnak próféták.” Márton Áron fáradhatatlan a munkában és kifogyhatatlan a humorban. Püspöki jelmondatát – *non recuso laborem* – pappá szentelésének első pillanatától élte, és azt szentelésének napján ismertette.⁹

⁵ Orbán Dénes (1906–1986) káplántársa volt Márton Áronnak. Lásd: FERENCZI Sándor (2009): *A gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár, Szent István Társulat – Verbum. 360.

⁶ *Magyar Lapok*. 1939. február 16. VIII. 32. 6.

⁷ Az előadás teljes szövegét lásd: MARTON József (szerk.) (2012): *Márton Áron hagyatéka (Nevelés)*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó. VIII. 31–38.

⁸ MARTON (2020), 35.

⁹ *Magyar Lapok*. 1939. február 16. VIII. 32. 6.

Ugyancsak püspökké szentelésének előzményei között tartjuk számon Albert Istvánnak,¹⁰ a *Magyar Lapok* kiküldött munkatársának látogatását Márton Áron szüleinél, Csíkszentdomokoson.¹¹ Az újságíró érkezését a helyi plébános, Boga István jelentette be, mert „fajtája egyik dicsérendő erényeinek megfelelően, Ágoston bácsi székelésén bizalmatlan kissé”, különösen azok iránt, akik aktatáskát szorongatnak a hónuk alatt. Márton Áron szülőházáról és a fogadtatásról így emlékezik vissza a tudósító:

„Módos, magas tetejű, zsendelyes, farkasfogba rakott, patinás fenyőfaépület az ősi ház. Habfehér, csipkével szegett szőttes függöny és mosolygó muskátli árulja el, hogy fiatalasszony van a háznál. Bőrhúzóval járó ravasz székel zár nyitja a kiskaput. Minden ragyog a tisztaságtól. Az épületek rendes, gondos gazdára vallanak. A rácsos tornáccal körülvelt házba kieresztett fedelű, kettős kőlépcsőn tessékel be egyszerű, elfogulatlan szíves székel vendégszeretettel Ágoston bácsi. Korát meghazudtoló frissességgel mutatja az utat a magyar csizmás, fehér harisnyás, fekete mellényes, kabátos, rövidre nyírt ezüstös hajú és bajuszú, közepesenél valamivel alacsonyabb székel házigazda: Erdély püspökének édesapja. A tágas, nagy szobában a csíkszentdomokosi székel viseletnek megfelelő, szőttes ruhában, fáradtarcú, feketeszemű, erős szemöldökű, fekete kendős, öreg székel asszony fogad szíves szóval. Rá hasonlít legjobban az új püspök. Csodálatosan illik, fiatal, jóarcú menyével együtt a háziszőttekkel, varrottasokkal, eredeti székel bútorokkal berendezett szoba környezetébe. Sokáig betegeskedett. Kilenc ízben szenvedett tüdőgyulladásban, ahogyan mondja. Hozzá tartozói gondosan

¹⁰ Albert István: újságíró, novellista. Bővebben lásd: Albert István (szócikk), In: BALOGH Edgár (szerk.) (1981): *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon I. (A–F)*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó. 38–39.

¹¹ Márton Áron Csíkszentdomokoson született, 1896. augusztus 28-án, szüleinek második gyermekeként. Édesapja: Márton Ágoston római katolikus vallású földműves. Édesanyja: Kurkó Julianna római katolikus vallású háztartásbeli. Vö. MARTON József (2020): *Márton Áron élete és munkássága. Kronológia I. (1896–1944)*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó. 17. Életéről részletesebben: SZŐKE János – BARANYI Mária (1990): *Márton Áron életrajza*. Nyíregyháza, szerzői magánkiadás; VIRT László (2002): *Nyitott szívvel. Márton Áron erdélyi püspök élete és eszméi*. Budapest, Teleki László Alapítvány.

ápolták, Ó-év utolsó napján kinevezett püspök fia is meglátogatta. Sokáig ült betegágya mellett imádkozva. *A Jóisten meghallgatta fiam imáját, meggyógyított, talpra segített. De bennem is dolgozott az isteni kegyelem, erővel meg akartam gyógyulni, hogy részt vehessek fiam felszentelési ünnepségein...*¹²

Márton Ágoston így emlékszik vissza fiára: „Nagyon komoly fiú volt Áron gyermekkorában is. Míg társai »cserepeskedtek, helytelenkedtek«, csínyeken törték fejüket, addig Áron szokatlanul, öregesen gondolkodott, és hozzám csatlakozott erdőn, mezőn, őrizte a marhákat, szántott, vetett, kaszált, takart, aratott velünk még a nyári szünetidőben is, pedig világért sem kényszerítettük rá. Nagyon szerette a dolgot.” A választott püspöki jelmondatra így felelt az ősz édesapa:

„Hát ez igazán talál rá! Az elemi iskolában, a gimnáziumban, a teológián, a harctéren, vagy bárhová állította a sors, mindig dolgozott, munkált legjobb tudása szerint. A harctéri szolgálat alól is kivonhatta volna magát, de nem tette. Végigküzdötte a világháborút, és amikor tisztként visszatért, éppen úgy dolgozott, miként elhagyta. Olyan jó gyermek volt, hogy nem igen akartam figyelmeztetni, hogy neki magasabb céljai is lehetnek. Ritkán említette, hogy jó lenne befejezni a teológiát és aztán valahol, közelünkben, megyéspap lenni. Ez volt minden szülővágyunk. Nincs is szebb beteljesült álma egy székely katolikus szülőnek, mint mikor fia Isten szolgálatára adja magát, vezetője lehet véreinek, községének és tekintélyével megbecsülést szerez nemcsak a családnak, hanem egész fajtájának. Egyszer aztán mintegy két év múlva még jobban elkomolyodott. Láttuk rajta, hogy valami nagy elhatározás előtt áll. Nem kérdeztünk semmit, de sejtettük, hogy a jó Isten munkál a lelkében. Úgy is lett. Egyik őszön éppen nálunk csépelet a gép. Áron is elől járt a munkában. Egyszer aztán abbahagyta a munkát, bejött a szobába, megmosakodott, és közölte velünk, hogy elutazik Mailáth akkori püspök úrhoz, és tovább kívánja folytatni a teológiát. Három nap múlva már örömmel közölte, hogy Mailáth püspök úr szívesen fogadta, és gondjaiba vette. Áldott jó embere is volt Áronnak mindig. Áronnak minket is be kellett mutatnia neki.

¹² *Magyar Lapok*. 1939. február 12. VIII. 29. 9.

Egyszer a vasútállomáson fogadott átutaztában. Hogy mit éreztünk mi, szülők lelkünkben Áron isteni elhivatása fölött? Annál egyszerűbb emberek vagyunk, hogy azt szóval ki tudnók fejezni. A hála, köszönet és boldogság mindig könnyet csal szemünkbe.”

Az édesanya ezalatt szóltanul tett-vett a lakásban, majd bort hozott és leült az asztaltól szerény távolságra. „Amikor Áron püspöki kinevezésére gondolok, mindig csak az van az eszemben, álomországban járok, és mindig harmatos a szemem az örömkönnyektől. Engedelmes, jó gyermek volt mindig, csak éppen vígabbnak kellett volna lennie, gyermekesebbnek.”¹³ Márton Áron mindvégig gyermeki szeretettel ragaszkodott szüleihez és szülőfalujához; édesanyjának és édesapjának fényképét az íróasztalán tartotta. Ebből a családi fészekből hozta sziklaszilárd katolikus hitét és a halálos szerelmet népe és az emberek iránt.¹⁴

*

A püspökszentelést megelőző nap is mozgalmas volt. Ekkor szerveződött újjá a Katolikus Akadémia¹⁵ Pázmány Péter Társaság néven. A Társaság szombaton irodalmi estet tartott a piarista főgimnázium dísztermében, melyet a Marianum énekkara nyitott meg. Dr. Pakocs Károly szatmári kanonok, nagybányai plébános ünnepi beszédében Márton Áront, az új püspököt, irodalomszerető és -művelő embernek mutatta be. Kiss Jenő költő ezen az estén szavalta el a későbbiek során oly sokat idézett versét: *Márton Áron*.¹⁶ Bíró Vencel piarista történész, aki súlyos betegsége miatt nem vehetett részt az irodalmi esten, tanulmányt küldött az erdélyi székely püspökökről és működésükről, melyet Reischel Artúr piarista tanár olvasott fel. Eröss Alfréd teológiai tanár és papköltő a székelyekről szóló verseit szavalta. Gyárfás Elemér szenátor, a Pázmány Péter Társaság alelnöke Pázmány Péter személyiségéről tartott imponáló előadást. Az est különlegessége,

¹³ ALBERT István (1939): Látogatás Márton Áron püspök szülőfalujában, szüleinél. In: *Magyar Lapok*. 1939. február 12. VIII. 29. 9.

¹⁴ Márton Áron beszéde a képviselőtestület közgyűlésén 1938. szeptember 29-én, in: MARTON József (szerk.) (2009): *Márton Áron hagyatéka (Papság)*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó. V. 70.

¹⁵ A Katolikus Akadémia 1929-ben Nagyváradon alakult, Karácsonyi János c. püspök vezetésével.

¹⁶ Kiss Jenő költő, műfordító, *Márton Áron* c. verse megjelent itt: *Erdélyi Iskola*. 1938/39. VI. 371.

hogy a vendégek első soraiban foglaltak helyet Márton Áron szülei és fiútestvérei. A Pázmány Péter Társaság tagjai az *Apostol* kiadásában elkészítették a *Szentelik a püspököt* című emlékfüzetet, melyet a piarista főgimnázium dísztermének bejáratánál osztogattak. Az ünnepi előadás után a Katolikus Kör termében leleplezték az új püspök arcképét.¹⁷ A vidékről érkező vendégek fogadására és elhelyezésére nagy gondot fordított a szervezőbizottság. A Katolikus Kör a vidéki vendégek számára ismerkedési vacsorát szervezett. „Fontosnak tartjuk, hogy Kolozsvár katolikus társadalma a vidékről érkezőkkel szemben a katolikus testvéri együttérzésben jó példát mutasson.” A fogadás egyben tisztelgés az új főpásztor, Márton Áron előtt, aki a Katolikus Kör tiszteletbeli elnöke.¹⁸

Márton Áron püspökké szenteléséről

Az 1938. december 24-én kinevezett Márton Áron püspök szentelésének helyéül a kolozsvári Szent Mihály templomot választotta (ahol három hónappal azelőtt plébánosnak iktatták be), és szentelésének időpontjául 1939. február 12-ét jelölte meg.¹⁹ 1939. február 12-én, vasárnap, a püspökszentelés napján a Szent Mihály templom bejárata előtti téren már reggel nyolc órakor gyülekeztek a hívek. A belépőjeggyel rendelkező meghívottak fél kilenckor elfoglalták a Szent Mihály templomban kijelölt helyeiket. A szentély második padsorában foglaltak helyet Márton Áron püspök szülei. Az egyházmegyéből érkezetteknek 624 ülőhelyet, a kolozsvári híveknek 200 ülőhelyet, valamint 2000 állóhelyet biztosítottak a templomban. A szentelésen több mint kétszáz pap vett részt, a brádi *Domus Historia* szerint négyszázan.²⁰ A latin nyelvű pápai bullát dr. Troján Károly teológiai tanár olvasta fel. Az apostoli kinevezőlevél felolvasása után a vallásügyi miniszter megbízottja a szentelő nuncius elé járult, és bejelentette, hogy ehhez

¹⁷ HEGYI Endre (1939): Fölszentelték Márton Áron püspököt, In: *Szentelik a püspököt*. Az *Apostol* katolikus folyóirat különkiadása. Kolozsvár. 13–16.; MARTON József (2013): Márton Áron Episcopul Ardealului, In: *Márton Áron. Un episcop catolic pe calea crucii*. Cluj-Napoca, Verbum. 16–17.

¹⁸ *Magyar Lapok*. 1939. február 9. VIII. 26. 4.

¹⁹ KISS Endre (2020): Márton Áron miért Kolozsváron szenteltette magát püspökké? In: *Studia Theologica Transylvaniensia*. 23. 1. 25.

²⁰ Lásd Boicai Historia Domus, 1939. évből.

a püspöki kinevezéshez az állam részéről a király is hozzájárult. A gyulafehérvári papnevelde növendékei és a Mailáth főgimnázium énekkara a szentélyben dr. Faragó Ferenc vezetésével tették szebbé a szentelési szentmisét.²¹ A Szent Mihály templomi énekkar, valamint a Báthory–Apor szeminárium egyetemi hallgatóinak kórusa Domokos Pál Péter tanár vezetésével a kóruson foglaltak helyet és kapcsolódtak bele a liturgiába. Andrea Cassulo bukaresti nuncius végezte a szentelést Pacha Ágoston²² temesvári és Fiedler István szatmár–nagyváradai és Robu Mihály jászvásári püspök segédletével. A felszentelt új püspök, Márton Áron celebrálta tovább a szentmisét. Az áldásosztáskor először idős szüleit áldotta meg, és megcsókolta kezeiket. Az ünnepség végén latin nyelven köszönetet mondott Andrea Cassulo bukaresti nunciusnak és a társszentelő püspököknek. „Neked, kegyelmes Atya, akiben a Szentszék képviselőjét tiszteljük, aki szokásos jószággal engem annyi szeretettel iktattál be, lelkem mélyéből kívánok köszönetet mondani. Fogadd ezért fiad erős ígéretét, hogy erőmet és életemet az evangéliumnak és testvéreimnek akarom szentelni.”

Az új püspököt az egyházi és világi méltóságok és egyesületek részéről a kolozsvári plébánia nagytermében üdvözölték: a kormány részéről Moise Jenciu kultuszminiszteri vezérfelügyelő, a Szamos tartomány nevében dr. Tătaru Coriolan királyi helytartó, Bornemisa Sebastian, Kolozsvár polgármestere, dr. Stanca Sebastian görögkeleti kolozsvári püspöki vikárius, dr. Iuliu Hossu görögkatolikus püspök, Vásárhelyi János

²¹ Márton Áron szentelése után 10 napra a kispapok gratulációjára válaszolva: „Köszönöm nektek a sorokat, külön köszönöm a munkátokat, fáradságtokat, amellyel emeltétek felszentelésem fényét.” Lásd: MÁRTON Áron (2020): Köszönet a gyulafehérvári kispapoknak, In: Marton József (szerk.): *Márton Áron hagyatéka (Levelek-1)*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó. XX. 101–102.

²² MARTON József (2023): Márton Áron kapcsolata Pacha Ágoston temesvári püspökkel, In: Marton József: *Az Úr feddhetetlen szolgája. Márton Áron püspök küzdelmei és segítőtársai*. Budapest, Szent István Társulat. 27.: „Pacha Ágoston és Márton Áron között igen szoros és baráti kapcsolat alakult ki. A politikai és társadalmi körülmények alakulása nagyban erősítették kettejük jó viszonyát. Főpásztori szolgálatuk közös esztendeit 1940–1944 között a háború és abban a Ion Antonescu-féle katonai diktatúra nehezítette meg. Azt követően a kommunista rezsim vallásellenes erőinek kibontakozásakor együtt védték egyházuk ügyét, egészen börtönbe jutásukig.”

református püspök, dr. Varga Béla unitárius püspök, Alberti Richárd kolozsvári lutheránus főlelkész, Glasner Akiba és dr. Moshe Carmilly-Weinberger főrabbi, Anton Durcovici bukaresti általános helynök, báró Bothmer Károly magyar konzul, dr. Boga Alajos az egyházmegyei tantestület nevében, Sulyok István az újságírók részéről, dr. Gyárfás Elemér, az Egyházmegyei Tanács elnöke. Gyárfás Elemér többek között a következőket mondta: „A Gondviselés kegyelme eddig megóvott a nehéz küzdelemben az elbukástól, s most Nagyméltóságod személyében olyan harcedzett, tetterős, fiatal vezért állított élünkre, kinek szívére mindaz, ami nekünk drága, s akinek nem kell pártfogásába ajánlanunk féltett értékeinket, mert lelkével tudja és szívével érzi, hogy mindez a saját kincse.”²³ Márton Áron 1931. november 19-én a Római Katolikus Státus gyűlésén találkozott először Gyárfás Elemérrel. Barátságuk és kölcsönös nagyrabecsülésük viszonylag rövid ideig, Gyárfás haláláig, mindössze hét évig tartott: 1938–1945 között.²⁴

A gyulafehérvári káptalan és papság nevében Balázs Ferenc prelátnak, a magyar újságírók nevében dr. Sulyok István, a Katolikus Népszövetség nevében dr. Betegh Miklós, az egyházmegyei tanárok és tanítók nevében Anghi Dénes igazgató, a Katolikus Nőszövetség nevében Veress Marianne szociális nővér, az egyházközség nevében Veress Ernő helyettes plébános mondott beszédet.²⁵

Boga István, Csíkszentdomokos plébánosa is köszöntötte Márton Áront. Szülőfalujának ajándékát nyújtotta át, mely a püspök szülőházának és udvarának kicsinyített mása, székely bicskával kifaragva.²⁶ Márton Áron „[k]önnybe borult szemmel nézte pillanatig a szülőház kicsiny mását. Bizonyára átviharzott lelkében: mi minden történt vele a Gondviselés csodálatos útjain azóta, hogy 43 év előtt megpillantotta ebben

²³ Gyárfás Elemér világi elnök üdvözlő beszéde Márton Áron püspökhöz felszentelése alkalmából. In: *Csíki Lapok* 1939. február 12. 7. 1.

²⁴ Ehhez a témához lásd bővebben: MARTON József (2016): Gyárfás Elemér kapcsolata Márton Áron püspökkel, In: Holló László (szerk.): *Gyárfás Elemér a „civil püspök”*. Budapest – Kolozsvár, Szent István Társulat – Verbum. 132–147.

²⁵ *Magyar Lapok*. 1939. február 14. VIII. 30. 4. Lásd még: DOMOKOS Pál Péter (1989): *Rendületlenül. Márton Áron Erdély püspöke*. Szeged, Eötvös Kiadó – Szent Gellért Egyházi Kiadó. 139–142.

²⁶ PAÁL Árpád (1939): Vasárnap délelőtt megtörtént Márton Áron erdélyi püspökké szentelése, In: *Magyar Lapok*, 1939. február 14. VIII. 30. 1–4. Lásd még: DOMOKOS (1989), 137–144.

a kis székely házban a csíki hegyek mögül előbukkanó napot.”²⁷ Szüleinek háza sem kívülről, sem belülről nem változott meg, még püspökké szentelése után sem. Néhány hónap múlva Márton Áron kolozsvári barátai, Vámszer Géza és Venczel József a falusi házakban szokásos félhomályban levő betegágyon, huzat nélküli csergével takarózva találták haldokló édesanyját. „A fehérvári összeköttetést csupán egy Rózsamáli felírású, püspöki pincéből származó butélia mutatta, amit a püspök hozott beteg anyjának.”²⁸

A plébánia fogadótermében történt üdvözlések után Márton Áron szólalt fel. Érdemes a beszédét egészében közölni:

„Vallom és hirdetem, hogy vannak olyan igazságok, amelyeknek alapján minden igaz embernek találkozniuk kell. Ahogy Erdély földjén a hegyek völgyekkel, a mezők erdőkkel, hófödte bércek a síksággal váltakoznak, éppen úgy váltakoznak a népek Erdély földjén, ahol három nyelven beszélnek és 6-7 féle szertartás szerint imádják Istent, de van a krisztusi evangéliumnak ereje, amely hozzásegít ahhoz, hogy a különféle ellentétek összhangba[n] olvadjanak fel, és a testvéri együttműködés útját egyengessék. Ígérem, püspökkészítésemnek ezen a felejthetetlen ünnepnapján, hogy ezekkel a történelmi adottságokkal számot vetek, amint azt a múltban is tettem, a sorsközösségnek ezt a szavát megfogadom, és az együtt haladás útját egyengetem. Minden küzdő emberben testvéremet akarom látni, és amennyire segítségükre tudok lenni, leszek, és terhüket vállaimra venni igyekszem. Papjaim munkásságukat ajánlották fel, engedelmességet ígértek, amelyet szükséges is lesz, hogy igénybe vegyek. De meg kell itt vallanom, hogy milyen nehéz feladat parancsolni, engedelmességet igénybe venni, és mennyivel könnyebb a parancsot végrehajtani, mint a tennivalókat felmérni, terveket készíteni és azok végrehajtására a felelős parancsot kiadni. [Ezeknél a megrázó szavaknál könnybe lábadtak szemei, majd elcsukló hangon így folytatta:] Ha az Úristen azt akarta, hogy ezt a nehéz terhet én vegyem a vállamra, mától kezdve zúgolódás nélkül hordozom azt, lelkiismeretesen engedelmeskedem ennek az isteni parancsnak, a gondok elől nem

²⁷ P. JÁNOSSY Béla (1939): Püspökszentelés Kolozsvárt, In: *A Hírnök*. XXXVI. 2. 54–55.

²⁸ Venczel József feljegyzése. In: Márton Áron Múzeum (MÁM), Gyulafehérvár VI. 22/h. 3. d. 104. dos. 2. sz. 4.

futok meg. Amit Isten keresztként vállamra rakott, ha vérző térdekkel is, vinni akarom, vinni fogom. Kérem paptársaimat, hogy kövessenek engem ezen a golgotás úton. Ezt kívánom tőlük. A tanárokhoz és tanítókhoz az az üzenetem, hogy munkájukban – nem félek ettől a kijelentéstől – esett népünk felemelését, hitünknek a sodrásos történelmi időkben való szilárd megköttetését kívánom tőlük és a kétségbeesés szélére sodort közösség lelkének reménnyel és bizakodással való megtöltését, a nép műveltségének fokozását és az erkölcsi alap erőteljes tudatosítását. Ezért a nemzetmentő munkáért csak köszönet és ima tud lenni részünkről a fizetség. Az egyházmegyei tanács üdvözlésére az a válaszom, hogy a múlt megszentelt és jónak bizonyult hagyományait megbecsülöm és továbbfejlesztem. A Népszövetséggel együtt dolgoztam, ismerem célkitűzéseit, és segítségére leszek a megsemmisítésére törő törekvésekkel szemben. A Nőszövetségnek munkáját nagyra értékelem. Tagjainak ösztönössége, gyöngédsége, összhangzatosan egészíti ki a férfiak munkáját. A kolozsvári Szent Mihály egyházközség vezetésének átvétele hozta meg fejemre az első ősz hajszálakat. Sokat dolgoztam, éjszakákat nem aludtam, hogy az egyházközség súlyos helyzetén tehetségem szerint javítsak. Arra kérem az egyházközség tagjait, hogy ne felejtessenek el, amint én sem feledkezem meg soha a vállvetett munkában megszilárdult összetartozásunkról. Ez az udvar és ház, melynek kicsinyített mását szülőfalum népe elhozta ide, nem az én szülőházam. Édesapám építette azt később, de ebben az udvarban nőttem fel, itt hallottam először, hogy vannak emberek, kiknek fáj az élet, de azt is, hogy az emberek felett van az Isten, aki részükre törvényt adott, és ezeknek a törvényeknek az útján kell járni. Ezen a szent napon szülőfalumra, egyházmegyéim minden népére szabadjon azt a szent fogadalmat tenni, hogy fajtámnak szívósságát, kiállását a magam erényének akarom tekinteni, sorsát vállalni akarom. Az Isten hivatást adott nekem, és én életem ennek a hivatásnak szentelem, és jó népemért becsületesen dolgozom. Búcsúzóul töletek is csak azt kérem: imádkozzatok értem!”²⁹

²⁹ Erdély új püspökének első szózata. In: *Magyar Lapok*. 1939. február 15. VIII. 31. 3. HEGYI (1939), 15–16.

Az ünnepi ebédet a Marianum Intézetben szervezték meg. A főasztalnál a püspökkel szemben idős szülei foglaltak helyet. „Alig lehet jellemezni a ragyogó tisztaságot, a kifogástalan rendet, a finom, csendes, pontos felszolgálat, a páratlan kedvességet és nagyszerű menüt, amelyek együttvéve valóban emlékeztetéssé tették ezt a szokványostól teljesen eltérő és nagyszerű közébedet. A Marianum kedves nővérei és felszolgáló derék növendékei is boldogok lehetnek: intézetük pompás hírnevét újból 330 lelkes ember vitte szét.”³⁰ Veress Mária, aki akkor negyedéves marianumi gimnazista diák volt, 93 éves korában így emlékezett vissza a szentelésre és Márton Áron püspökre:

„Az Úristennek nem tudok eléggé hálás lenni, hogy megköszönjem azt a kegyelmet, amelyben részesített, személyesen is találkozhattam Márton Áron püspök úrral. Az első találkozásom ezelőtt 77 évvel történt. A Marianumban voltam IV. éves gimnazista, az internátusban laktam. A püspökszentelés napján ott volt az ebéd a vendégekkel együtt. Az asztalterítés három teremben történt. A termeket nagy nyitott szárnyasajtók kötötték össze. Soha nem felejttem el a nagy püspökünk megjelenését. Tekintélyt parancsoló alakja és beszéde ellentétben állott szelíd nézésével és hangjával. Minket, diáklányokat már a megjelenése is lenyűgözött. Amikor felszolgáltuk az ebédet, ott nem volt szónoklat csak az egymás mellett ülők beszélgettek. Csodáltuk, hogy mennyire tiszteli és szereti szüleit, különösen édesanyját. Már plébánosként is bejött a Marianumba és szentmisét mutatott be, utána azt mondta: »olyan szépen énekeltek, hogy szinte belevétem a szentmisébe.« A harmadik személyes találkozásom Vámosgálfalván történt, akkor az a község Romániához tartozott, és ő Gyulafehérvárt lakott. Az akkor hallott szavaira ma is szeretettel emlékszem: A megtartó családi vagy akár országos környezetből kiszakítva is mindig kiálljunk hitünk mellett, hogy soha ne veszítsük el azt. Gondolva az akkor is elhangzott útmutatásaira, mai napig is imáimba foglalom nevét, és kérem közbejárását, hogy az Úr Jézus Krisztus maradjon mellettem és drága családom mellett. Ezekre a fent leírt találkozásokra ma, 93 évesen is tisztán és nagy-nagy szeretettel emlékszem.”³¹

³⁰ Venczel József feljegyzése. In: MÁM VI. 22/h. 3. d. 104. dos. 2. sz. 4.

³¹ Veress Mária (szül. 1923. jún. 11.) mint volt marianista diák személyesen számolt be 2016 májusának első péntekén Márton Áron püspökkel való találkozásairól.

A Kolozsváron született Poszler György irodalomtörténész, aki mindössze nyolcéves volt Márton Áron szentelésekor, így vall: „Nem élhettem a világában. De boldog vagyok, hogy találkozhattam vele. Gyerekként, amikor püspökké szentelték. És kiskamaszként, amikor bérmálkoztam, és amikor beszédét hallgattam... Beszédeinek logikáját kőbe vésni és tanítani kellene, hogy felnövő nemzedékek a jövőre készüljenek belőle.”³²

A gyulafehérvári egyházmegye reményekkel tekintett új püspökére, akit az akaraterős „saját lábón haladó gondolkodás és cselekvés”, higgadt megfontoltság és okosság jellemezte.

Nemcsak Erdély katolikus hívei, hanem a protestáns egyházak püspökei és hívei is nagy tisztelettel és reménnyel tekintettek Márton Áronra. Az új főpásztort köszöntő levelek közül figyelemre méltó az *Új Cimbora* főszerkesztőjének, az unitárius vallású Ferenczyné László Marcellának a köszöntője:

„Kegyelmes Uram, felszentelésének felemelő szép ünnepélye alkalmából az ünneplők sorába állnak az Új Cimbora kis olvasói is, az erdélyi magyar gyermekek, s kívánják, hogy Kegyelmességedben a székely püspököt, az igaz magyart minden kegyelmével árássa el a jó Isten. A magyar gyermekek, ha nem ismerik még fel ma ésszel, hogy mit jelent Márton Áronnak, a püspöknek élő valósága, de hallják a családban, hallják a nagyoktól, hogy – 'hála Istennek, végre jó magyar püspökünk van. Mégis csak más lesz az ő keze alatt a nép sorsa is.' A gyermek hallja ezeket a megjegyzéseket, és nem felejt el. S a lelkükben keletkezett jó érzés áthullámszik hozzánk is, nagyokhoz. Mi már tudjuk, hogy mit jelent az, hogy Márton Áron lett Erdély püspöke... Mi, Erdély magyarjai, úgy tekintünk most Kegyelmességedben drága vérünkre, a székely püspökre, aki füledt és áporodott levegőjű magyar életünkbe új szint, frissességet, új életet hoz majd. - S most, hogy ünnepel egész Erdély magyarsága, valláskülönbség nélkül, az ünneplők közé felsorakoznak az erdélyi magyar gyermekek is, a kis cimborák, Bukovinából, Konstancából, Bräilából, Bukarestből és szerte Erdélyből, ahová csak jár ez a kis magyar újság... s kéri, hogy felkent tisztségében se felejtkezzék meg róluk. Hajoljon le hozzájuk az eddigi szeretetével, s legyen patrónusuk, legyen ezután is jó barátjuk.”³³

³² POSZLER György (2016): *Az erdélyi magyarság száz évéről*. Kolozsvár, Korunk – Komp-Press. 23–24.

³³ GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKI LEVÉLTÁR: Num. 250–1939.

Márton Áron mint kolozsvári plébános és apostoli kormányzó mindezeket már tettekkel bizonyította. Ezekkel a „nem gyakori emberi erényekkel” vette át egyházmegyéjének vezetését. A székely katolikus nép rég óhajtott vágya teljesült. Márton Áron, akárcsak nagy püspök elődei, „az egyházmegye valamennyi hívójének egyformán, megkülönböztetés nélkül kíván főpásztora, püspöke lenni”, egyelőre úgy, hogy kolozsvári plébános is marad.³⁴

Irodalomjegyzék:

GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKI LEVÉLTÁR

DOMUS HISTORIA BRADIENSIS

ALBERT István (1939): Látogatás Márton Áron püspök szülőfalujában, szüleinél. In: *Magyar Lapok*. VIII. 29. 9.

BALOGH Edgár (szerk.) (1981): *Romániai Magyar Irodalmi Lexikon I. (A–F)*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó. 38–39.

DOMOKOS Pál Péter (1989): *Rendületlenül. Márton Áron Erdély püspöke*. Szeged, Eötvös Kiadó – Szent Gellért Egyházi Kiadó.

FERENCZI Sándor (2009): *A gyulafehérvári (erdélyi) főegyházmegye történeti papi névtára*. Budapest – Kolozsvár, Szent István Társulat – Verbum.

Gyárfás Elemér világi elnök üdvözlő beszéde Márton Áron püspökhöz felszentelése alkalmából. In: *Csiki Lapok*. 1939. február 12. 7. 1.

HEGYI Endre (1939): Fölszentelték Márton Áron püspököt, In: *Szentelik a püspököt*. Kolozsvár, Az Apostol különkiadása. 1939. február 12. 13–16.

KISS Endre (2020): Márton Áron miért Kolozsváron szenteltette magát püspökké? In: *Studia Theologica Transsylvaniensia*. 23. 25–34.

Márton Áron. Un episcop catolic pe calea crucii. A Keresztény Szó különkiadása (2013). Kolozsvár, Verbum.

MARTON József (szerk.) (2009): *Márton Áron hagyatéka V. (Papság)*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.

(szerk.) (2012): *Márton Áron hagyatéka VIII. (Nevelés)*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.

(2016): Gyárfás Elemér kapcsolata Márton Áron püspökkel, In: Holló László (szerk.): *Gyárfás Elemér a „civil püspök”*. Budapest – Kolozsvár, Szent István Társulat. 132–147.

³⁴ TREFÁN Leonárd (1939): Az új püspök, In: *A Hírnök*. XXXVI. 1. 3–4.

- (szerk.) (2020): *Márton Áron hagyatéka 20. kt. (Levelek-1)*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.
- (2020): *Márton Áron élete és munkássága. Kronológia I. (1896–1944)*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.
- (2022): *„A püspök”. Tanulmányok Márton Áronról*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.
- (2023): Márton Áron kapcsolata Pacha Ágoston temesvári püspökkel, In: Marton József: *Az Úr feddhetetlen szolgálója. Márton Áron püspök küzdelmei és segítőtársai*. Budapest, Szent István Társulat. 27–37.
- P. JÁNOSSY Béla (1939): Püspökszentelés Kolozsvárt, In: *A Hírnök*. XXXVI. 2. 54–55.
- PAÁL Árpád (1939): Vasárnap délelőtt megtörtént Márton Áron erdélyi püspökké szentelése, In: *Magyar Lapok*. VIII. 30.
- POSZLER György (2016): *Az erdélyi magyarság száz évéről*. Kolozsvár, Korunk – Komp-Press.
- TREFÁN Leonárd (1939): Az új püspök, In: *A Hírnök*. XXXVI. 1. 3–4.
- Venczel József feljegyzése, In: Márton Áron Múzeum (MÁM), Gyulafehérvár, VI. 22/h. 3. d. 104. dos. 2. sz. 4.

KÓNYA Annamária¹:

Protestáns konfessziók együttélése – szövetségek, uniók mint egzisztenciális stratégia²

*Abstract. The Coexistence of Protestant Confessions – Alliances,
Unions as an Existential Strategy*

It is generally known that during the Reformation, there was no good relationship between the Protestant denominations, and rather discord and intolerance characterized the relationship between the Lutheran and Calvinist churches in particular. The same applied to the rejectionist and sometimes-persecutory attitude of the two leading Protestant doctrines towards radical tendencies. This was manifested on several levels and for different reasons. First and foremost, it was caused by theological differences, i.e. each Reformation doctrine was convinced of the sole truth of its own doctrine. These disagreements were manifested in the first joint Protestant synods and later in disputes between individual theologians, in polemical writings, but also in the denial of any unification of religions. Another important factor that influenced the bad relationship was, of course, the loss of believers. Especially the Evangelical Church, which had been established in the mid-16th century, feared that the later spreading Swiss Reformation doctrines would cause a loss of believers. However, there have been individual, local examples where different Protestant religions

¹ Kónya Annamária, PhD, Institute of History, Faculty of Arts, University of Prešov; e-mail: annamaria.konyova@unipo.sk.

² A tanulmány a VEGA 1/0527/23 *Pramene k dejinám reformácie a rekatolizácie a inych aspektov ich doby na Slovensku* című tudományos projekt keretében jött létre.



have been able to cooperate and ally with each other very well and profitably when mutual benefit or even existential motivation was at stake. The paper would like to outline some examples of this: the union between the Protestants and the Reformed in Zemplín County existing throughout six decades in the 17th century, the union between the Reformed Church and the Bohemian brethren concluded in 1647, and the union in the form of smooth coexistence between the Protestants and the Reformed in Košice in the first half of the 17th century.

Keywords: union, Protestant denominations, 17th century, intolerance, cooperation, Hungarian Kingdom

Általánosan ismert dolog, hogy a reformáció időszakában nem volt a protestáns konfessziók között jó viszony, és inkább viszálykodás és intolerancia jellemezte, főképpen a lutheri és kálvini egyház viszonyát. Ugyanez vonatkozott a két vezető protestáns tanítás elutasító, nemegyszer üldöző magatartására a radikális irányzatokkal szemben. Ez több szintéren is megmutatkozott, és különböző okai voltak. Elsősorban teológiai eltérések okozták, tehát minden reformációs tanítás meg volt győződve a saját tanának egyedüli igazságáról. Ezek a viszályok az első közös protestáns zsinatokon, később pedig egyes teológusok közti vitákban, polemikus iratokban nyilvánultak meg, de persze meghatározták a vallások mindennapi együttélését is. Ez legtöbbször a szabad királyi városokban mutatkozott meg, ahol az evangélikus városvezetők, felbőszítve az evangélikus papoktól, támadták a beáramló református tanítás terjesztőit, gátolták azok működését a városokban, elbocsátották vagy egyenesen elűzték a városokból a református lelkészeket, tanítókat. Ez a magatartás aztán az úgynevezett titkos- vagy kriptokálvinizmushoz vezetett, amikor is a református hívek csak titokban, otthonukban gyakorolhatták vallásukat. De voltak példák olyan arisztokrata családokra is, akik birtokaikon nem tűrtek meg más protestáns vallás híveit. Erről voltak például ismertek Zemplén vármegyében a Perényiek vagy az Alaghyak.

A másik fontos tény, amely befolyással volt a rossz viszonyra, természetesen a hívek elvesztése. Tehát elsősorban a 16. század felétől megalakuló evangélikus egyház tartott attól, hogy az időbelileg később terjedő svájci reformációs tanok a hívek elvesztését fogják okozni, ami természetesen nem volt alaptalan. Hiszen a második reformáció koncepciója

szerint a helvét reformációs tanítást a már egyszer reformáción átment lutheri hívek fogadták el. De ugyanez a tendencia mutatkozott meg a református egyház és unitarizmus viszonyában is, ezúttal viszont fordított sorrendben. Tehát a reformátusok tartottak a terjeszkedő unitarizmustól. Így sikerült például Felső-Magyarországon sikeresen megállítani az antitrinitarizmus teológiáját terjesztő Egri Lukács prédikátort, aki néhány sikertelen zsinati találkozás után végül börtönbe lett zárva, és ott is halt meg.³ Ezek a felvázolt események az általános helyzetet mutatják be a protestáns konfessziók viszonyában Magyarországon a 16–17. századok folyamán. Viszont léteztek egyedi, lokális példák arra, hogy különböző protestáns vallások tudtak egymással nagyon jól és hasznosan együttműködni és szövetségre lépni, ha kölcsönös haszon vagy éppen egzisztenciális motiváció volt a tét. Erre szeretnék néhány példát felvázolni a következő részekben.

Evangélikus–református uniók

Habár a reformáció két legnagyobb irányzatának viszonyát az elejétől fogva inkább a konfrontáció, kölcsönös ellenszenv és állandó teológiai viták jellemezték, nem számítottak egyedi jelenségnek a többé-kevésbé sikeres törekvések sem a protestáns egység kialakítására, ha nem is hitvallási, de legalább igazgatási szempontból. Az európai protestantizmus egységének vagy szövetségének gondolata már a reformáció kezdetén megszületett, és mindkét irány oldalán támogatókra talált. Az egyik közülük Melanchthon Fülöp volt. Habár a 16. század második felében már nyilvánvaló volt, hogy a teológiai különbségeken a lutheranizmus és kálvinizmus hívei nem lesznek képesek túllépni, ennek ellenére mindkét tanítás vezető személyiségei igyekeztek az együttműködésre és az egységes fellépésre, már csak az erősödő katolikus egyház és a kezdődő rekatolizáció miatt is.⁴

³ Bővebben pl. SÍMEN Dániel (1943): Magyar reformáció és unitarizmus, In: *Keresztény Magvető*. 75. 1. 4–12.; SZABÓ András (1984): Egri Lukács „megtérése”. (Az antitrinitarizmus Északkelet-Magyarországon 1565–1574), In: *Irodalomtörténeti közlemények*. 88. 5–6. 543–557.

⁴ Vö. LUKÁCS Olga (2017): The Irenical Impact of David Pareus' Work on the Hungarian Protestant Churches, In: *Transylvanian Review*. 2017/3. 38–53.; LUKÁCS Olga (2018): David Pareus hatása a magyar protestáns egyházakra, In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 2018/2. 105–119.

Ilyen próbálkozásokra került sor Magyarországon is a 16. század második felében. A legismertebb ilyen, egy területen élő evangélikusok és reformátusok közti unió a közös lutheri–helvét egyházkerület létezése volt a Dunántúlon Beythe István püspöksége idején a 16. század 80-as és 90-es éve alatt (1595-ig).⁵

Körülbelül ugyanabban az időszakban a református gyülekezetekkel való unió mellett döntöttek a felső-zempléni evangélikus prédikátorok is. Ezen a területen a Perényiek, a Drugethek vagy a Báthoryak birtokain számos lutheri egyházgyülekezet jött létre. Mivel Perényi Gábor és más földesurak a birtokaikon sokáig akadályozták a svájci reformáció terjedését, feltételezni lehet, hogy a század második felében itt megerősödött a lutheri egyházigazgatás. Valószínűleg azok megmaradását a lutheri hit mellett az öt szabad királyi város esperességének közelsége is hozzásegítette. A lutheranizmust akkor is megtartották, mikor földesuraik a helvét irányba tértek át. A földesurak viszont elfogadták, pontosabban respekálták jobbágyaik hitét, és nem kényszerítették őket a kálvinizmus elfogadására. A legtöbb ilyen evangélikus gyülekezet a 16. század végén Zemplén vármegyében Báthory István országbíró birtokain, a mogyoróskai uradalomhoz tartozó falvakban létezett. Ezek a gyülekezetek azon kívül, hogy evangélikusok voltak, egyben szláv (szlovák) lakossággal is bírtak, ami bizonyosan szintén befolyásolta a lutheri hit melletti megmaradást.

Báthory István,⁶ aki házassága után Drugeth Fruzsinaival bizonyára a legnagyobb számú szlovák protestáns lakosság birtokosa volt az ország keleti részén, nem avatkozott bele jobbágyainak vallásába, és elfogadta azoknak lutheri hitét.⁷ Valószínűleg éppen Báthory volt a reformátusok és evangélikusok közti unió megkötésének fő kezdeményezője, mely 1597 májusában lett megkötve a sátoraljaújhelyi zsinaton. A zempléni esperesség zsinatán az összes jelenlévő, a négy esperes jelenlétében (zempléni, abaúji, borsodi és ungi) megbízta a varannói szlovák papot az összes Varannó és Mogyoróska⁸ környékbeli

⁵ ZOVÁNYI Jenő (1977): *Magyarországi protestáns egyháztörténelmi lexikon*. Budapest.

⁶ DIENES Dénes (2018): Egy 16. századi református arisztokrata olvasási szokásai. Ecsedi Báthory István két könyve Sárospatakon, In: *Reformácia v strednej Európe/Reformáció Közép-Európában/Reformation in Mittel-Europa. I*. Prešov, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. 443–445.

⁷ DIENES Dénes (2009): Református–evangélikus unió Zemplén vármegyében a 16–17. században, In: *Nezameniteľné je dedičstvo otcov...* ACEP X. Prešov, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. 173–174.

⁸ Szlovákul *Skrabské*.

szlovák egyházi gyülekezeteknek igazgatásával és felügyeletével. Az első társesperes Mednenszky András lett, és azóta ezt a tisztséget egészen az unió végéig a varannói szlovák prédikátor (káplán) töltötte be.⁹ A választás ezért eset Varannóra, mert az adott szlovák evangélikus gyülekezetekhez földrajzilag is ez a mezőváros állt közel. Egy másik fontos tény volt, hogy a mezővárosban, úgy, mint általában, két egyházi személy működött: a pap, aki az uraság és egyben a magyar lakosság vallási igényeit szolgálta, és a káplán, aki a leányegyházakban és sokszor a helyi szlovák híveknek prédikált.

Az unió létrejöttének pontos okai máig sem teljesen tisztázottak. Csak feltételezni lehet, hogy a hívek valószínűleg aggódtak a svájci reformáció továbbterjedése miatt, de bizonytalanok is lehettek a saját egyházigazgatásuk gyengesége okán. Másrészt inspirálódhattak a hasonló helyzetben lévő sárosi református gyülekezetből, melyek az öt szabad királyi város esperességéhez, később pedig a sáros-zempléni vidéki esperességhez tartoztak abban az időben.¹⁰

A varannói társesperes hatáskörébe közel húsz gyülekezet tartozott, melyek a várostól északi és déli irányban működtek. Az egyházlátogatási jegyzőkönyvek szerint ezek: Agyagos (f. Tótjlesztreb és Mernyik), Mogyoróska (Feketepatak és Mihalkó), Tótízsep (f. Kvakóc és Tótkajnya), Sókút (f. Zamutó), Csákyó (f. Vehéc a Komaróc) voltak. Hozzájuk még nagy valószínűséggel Nagydomása, Nagydobra, Szacsur és Szécspolyánka tartozott.¹¹ Természetesen hozzájuk kell számolni magát Varannót is leányegyházaival együtt: Hosszúmező, Csemernye, Szedliszke, Benkóc és Hencóc.

Az unió több mint hat évtizedig létezett, egészen 1663-ig, és a zempléni evangélikusok annak részei maradtak még az országos evangélikus egyház magalakulása után is 1610–14 közt. Ez a tény nagyban bizonyíthatja azt, hogy az unió jól működött, mindkét fél, de elsősorban az evangélikus gyülekezetek meg lehettek elégedve, amiért is nem kérelmezték hamarabb az unió felbontását és csatlakozásukat az evangélikus egyházszervezethez. Csak az 1663-as év elején kezdődtek el a tárgyalások a sárosi vidéki esperesség és a varannói társesperes közt. Az akkori varannói szlovák prédikátor, illetve társesperes Hegedűs Mikolai János volt; általa ment aztán végbe az adott szlovák á. h. evangélikus gyülekezetek hozzácsatolása az esperességhez. A kölcsönös megegyezés után 1663 nyara elején

⁹ DIENES (2009), 173.

¹⁰ De adatok az unióról nem maradtak meg.

¹¹ DIENES (2009), 172.

megalakult a sáros-zempléni á. h. evangélikus egyház esperessége.¹² Azután a Tiszáninneni Református Egyházkerület kilépett a zempléni és ungi esperességéből, és ebből következően az újonnan magalakult á. h. evangélikus sáros-zempléni esperességhez 38 lutheri gyülekezet lett hozzácsatolva.¹³

Úgy ahogyan nem ismertek az unió létrejöttének pontos okait, annak felbomlásának okairól sem tudunk többet. Mindenesetre a zempléni evangélikusok az evangélikus esperesség igazgatása alatt bizonyosan jobb körülmények közé kerültek a további fejlődésükhöz képest.

A több mint hat évtizedes református–evangélikus szövetség után a zempléni evangélikus gyülekezeteket a református vizitátorok látogatták (a varannói szlovák prédikátoron kívül), és más módon is beleszóltak egyházi életük fejlődésébe. Mindennek ellenére ez az együttélés egészében véve konfliktusoktól mentes volt. Természetesen bizonyos problémák itt is kialakultak időnként. Adatokat ilyen összetűzésekről, problémákról a megmaradt egyházlátogatási jegyzőkönyvek szolgáltattak, elsősorban a varannói gyülekezetből, ahol egymás hatáskörébe ütközött a református pap és az annak alárendelt szlovák káplán, aki egyúttal társesperes is volt, és ebből fakadóan a pap felettese is. Bizonyosan ez a tény volt a legtöbb nehézség okozója.

Természetesen az együttműködési nehézségeket anyagi tényezők is okozták. Ezek főképpen maga Varannó mezővárosában mutatkoztak meg, ahol nem voltak összhangban a magyar pap és szlovák káplán járadékai. A szlovák káplán – egyben társesperes – sokszor panaszkolt, hogy a több munka ellenére nem kap annyi járulékot, mint a magyar pap, aki csak a helyi gyülekezetet szolgálja. A káplán rámutatott arra, hogy neki szolgálnia kell a leányegyházakban is, s egyben látogatni a szlovák evangélikus gyülekezeteket sokkal kevesebb fizetségért. Ezek az összetűzések úgy kerültek megoldásra, hogy a szlovák káplán több földet kapott, amiből aztán szedte a járulékokat. Végül 1639-ben megkapta a Varannó-Hosszúmező összes járadékát.¹⁴

De a közelben levő evangélikus gyülekezetek viszonylag zavartalanul működtek. Mindennek ellenére a zempléni evangélikusok együttélése a többségben lévő reformátusokkal

¹² I. m. 174–175.

¹³ HÖRK József (1885): *A Sáros-zempléni evangélikus esperesség története*. Kassa. 353.

¹⁴ DIENES Dénes (2008): *Zempléni vizitációk*. Sárospatak, Sárospataki Református kollégium tudományos gyűjteményei. 30., 112.

egészében véve békés, nagyobb nehézségektől vagy konfliktusoktól mentes volt, és egyedi szimbiózisnak számított a két protestáns irányzat egymással szembeni intoleranciája tükrében a konfliktusok időszakában. Egyúttal az unió tisztán megmutatja a magyar és szlovák reformátusok együttélését a szlovák lutheránusokkal, akik ezen a területen zavartalanul vallhatták hitüket. Továbbá több összetűzésnek a zempléni evangélikusok és a református esperesség között nem szlovák–magyar etnikai jellege volt, hanem sokkal inkább az akkori helvét–lutheri ellentétekből alakult ki.

Ebből a szempontból fordított helyzet alakult ki a szomszédos Sáros vármegyében, ahol szintén létezett majdnem két tucat református gyülekezet. Azok viszont nagyobb nyomásnak voltak kitéve a többségben lévő evangélikus egyház részéről. A sárosi reformátusok sokszor panasszal fordultak a vármegye vezetéséhez, és az evangélikusokkal fennálló konfliktusaikba nemegyszer a szomszédos Abaúj vármegyének is be kellett avatkoznia.

A 16. és 17. századok folyamán Zemplén vármegye területéről, de a környező vármegyékből, illetve az azok területén fekvő esperességekből is számos további adat maradt fenn, amely valami formális, főképpen igazgatási együttműködésről tanúskodik a két egyház gyülekezete és igazgatása közt. Mivel a források hiányosak, sokszor csak elvétett információkból lehet következtetni arra, hogy esetleg regionális szinten létezhetett valamilyen fajta együttműködés. Például Zemplén vármegyében Varannón és környékén kívül szlovák evangélikus gyülekezetek más területeken is léteztek, melyek viszont az ungi református esperesség hatáskörébe tartoztak.¹⁵ Ezek a gyülekezetek a homonnai Drugeth család birtokain léteztek Homonna közelében, és etnikailag főleg ruszin lakosú falvak voltak. De éltek ott protestánsok is, elsősorban Homonna mezőváros közelében, a Drugeth birtokokon, akiket a vizitátorok ruszinnak neveztek (Szerelmes, Izbugya-Hosszúmező, Izbugyarabóc, Tótalmád, Alsóberek).¹⁶ Az 1652-ből származó egyházlátogatási jegyzőkönyvebe be lett jegyezve, hogy Szerelmes falu templomának kiegészése után az istentiszteleti tárgyakat (pohár, tányér és terítő) a varannói szlovák prédikátor, Chalupka János vette magához, és megtagadta azok kiadását a

¹⁵ A vármegyék és esperességek területe nem volt mindig teljes átfedésben. Sokszor a határmenti vidékek a szomszédos esperességbe tartoztak.

¹⁶ DIENES (2009), 175.

vizitáló esperesnek. Csak a gyülekezet papjainak volt hajlandó azokat odaadni.¹⁷ Ez az adat vagy arra utal, hogy protestánsok/evangélikusok lehettek ott, és ezért járt vizitálni őket a varannói társesperes, vagy arra is utalhat, hogy Chalupka azért tartotta velük a kapcsolatot, mert szláv lakosokról volt szó.

Sajnos az adatok hiányossága végett nem lehet bizonyosan az ungi esperesség területén rögtön egy unió létezésére vagy Szerelmes, illetve más Homonna környékbeli falu lutheránus jellegére következtetni. Hasonlóképpen lehetséges, hogy a varannói szlovák prédikátor nyelvi vagy más okoknál fogva fokozatosan átvette az igazgatást vagy valami felügyeleti formát az összes zempléni szlovák (tehát szintén református) gyülekezetekben Felső-Zemplén területén, melyek messze voltak az esperesi székhelytől. A Drugethek reformációs tevékenységére való tekintettel a homonnai uradalom területén inkább kálvinista gyülekezetek létezését lehet feltételezni, melyek talán egyidejűleg léteztek a lutheránusokkal.¹⁸ Ezeknek a gyülekezeteknek a lutheránus jellegét tekintve, illetve azok hozzácsatolását a sáros-zempléni á. h. evangélikus esperességhez a 17. század 60-as éveiben más körülmények is formálhatták. Az egyházlátogatási jegyzőkönyvekből kiderül, hogy ezek a gyülekezetek kis létszámúak, tagjai vallásilag semlegesek voltak, és a római katolikus vagy ortodox, illetve később görögkatolikus egyház komoly hatásának voltak kitéve. Az is valószínű, hogy a szlovák lutheránus gyülekezetek elszakadásának idejében nem volt érdeke a református egyházkerületnek ezeket a problémás és periferikus leányegyházzal bíró gyülekezeteket megtartani.

Fontos szerepet ebben a folyamatban a varannói szlovák prédikátor, társesperes is játszhatott. Ezekbe a gyülekezetekbe talán célzottan hozzá közelebb álló evangélikus papokat küldhetett egyházi szolgálatra. Mivel már néhány évtizede igazgatta az összes szlovák gyülekezetet Zemplén vármegye északi területein, talán ő maga kezdeményezhette az említett, vallásilag semleges, nagymértékben elnéptelenedett Homonna környékbeli gyülekezetek kilépését a zempléni és ungi esperességből. Az ungi esperesség területén bizonyosan más falvakban is léteztek á. h. evangélikus gyülekezetek. A 17. század közepén ilyen volt például Pazdics gyülekezete leányegyházaival együtt a közeli falvakban (Sámogy,

¹⁷ DIENES Dénes (szerk.) (2001): *Református egyházlátogatási jegyzőkönyvek a 17. században*. Budapest, Osiris. 254.

¹⁸ RÉZ László (1899): *A Drugethek és Homonna reformációja*. Sátoraljaújhely, Zemplén Könyvnyomtató Intézet. 15.

Krásznóc, Mocsár, Suha, Lask), valamint hasonlóképpen néhány gyülekezet északkeleten, Varannó környékén (Kladzány, Kucsin, Alsóhrabóc, Nagy- és Kisdomása). Adatok egy unió megalakulásáról ebben az esperességben nem maradtak fenn, és a már említett társesperes tevékenységére nézve nem is lehet ezt feltételezni.

Szlovák evangélikusok létezését a Tiszáninneri Református Egyházkerületen belül az abaúji esperességben is lehet feltételezni, legalábbis Bolyár, Lengyelfalva és Ránk falvakban, melyek szintén még 1666 előtt a sáros-zempléni á. h. evangélikus esperességhez lettek hozzácsatolva.¹⁹ Ebből az espereségből sem maradtak fenn semmilyen adatok unió vagy a lutheri gyülekezetek más autonóm igazgatási formájának létezéséről.

Ezek az uniók vagy feltételezett szövetségek általában helyi kezdeményezésre jöttek létre és céljuk volt elsősorban a leghatékonyabban biztosítani a gyülekezetek működését, melyek konfesszionálisan már egyházigazgatási területen léteztek, és legtöbbször gyakorlati okok miatt sokkal hatékonyabbnak mutatkoztak azok becsatolása egy másik egyházigazgatás alá.

A Cseh Testvérek és a reformátusok szövetsége Alsó-Magyarországon

A Cseh Testvérek (*Jednota Bratská*) a csehországi előreformáció különös produktuma volt. A huszita mozgalom megtorlása után létrejött mint kompromisszum az úgynevezett kétszín alatti (utraquista) egyház. Az eredeti huszita követelmények közül csak nagyon keveset értek el (kétszín alatti Úrvacsora, saját egyházkormányzási hivatal, ún. Konzisztórium, július 6. ünneplése,²⁰ részleges anyanyelvhasználat az istentiszteleteken). Az önálló utraquista egyház csak formálisan létezett, mert továbbra is a katolikus egyház igazgatása alatt volt.²¹

¹⁹ HÖRK (1885), 290–296.

²⁰ Husz János halálának napja.

²¹ Bővebben: Kolektív autorov (1956): *Jednota bratská 1457–1957. Sborník k pětistému výročí založení*. Prága, Kalich; ŘÍČAN, Rudolf (1957): *Dějiny Jednoty bratské: s kapitolou o bratské theologii od ThDr Amadea Molnára*. 1. vyd. Prága, Kalich; MÜLLER, Josef Theodor (1923): *Dějiny Jednoty Bratské*. 1. vyd. Prága, Jednota Bratská.

Ez a helyzet azt eredményezte, hogy az elégedetlen husziták, a radikálisabb utraquisták, akik továbbra is Husz János tanítását akarták követni, fokozatosan fraternitásokat kezdtek kialakítani. A legfontosabbak Peter Chelčický (1390–1460) és Gergely testvér (Řehoř Krajčí 1420–1474)) vezetése alatt alakultak a 15. század közepén. Fokozatosan saját vallási tanításokat, liturgiai szabályokat, egyházigazgatást stb. alakítottak ki. Teológiai tanításukkal sok szempontból közeledtek a jövőbeni reformációs tanításokhoz: mint szentségeket csak a keresztelest és Úrvacsorát ismerték el, az egytlen autoritás számukra a Biblia volt, egyszerűsített istentiszteleteket tartottak. Természetesen sokáig üldözte őket az állam, az utraquisták és a katolikus egyház is.

Formálisan a Cseh Testvérek 1467-ben alakultak meg egy közösségi találkozás során Lhotka u Rychnova településnél, ahol az egyes „testvéri vezetők” maguk közül hármat megválasztottak egyházi vezetőnek és közülük egyiket püspöknek (később aztán négy püspöke lett a Testvéreknek). Az 1485-ben kiadott kuttenerbergi dekrétumban megfogalmazott vallásszabadság még rájuk nem vonatkozott. A 16. század elején a cseh- és morvaterületeken kb. 300-400 gyülekezet létezett.²²

Bár a 16. század elején a Cseh Királyság lakosságának többsége az utraquistákhoz tartozott, a Cseh Testvérekkel való kapcsolatuk meglehetősen feszült volt. A Testvérek megújulása és hitreformja a 16. század elején Lukács prágai püspök (1460–1528) nevéhez fűződik. A reformáció megjelenése az ország vallási helyzetének további törését jelentette. Maga az utraquista egyház két ágra szakadt: a konzervatív vonal egyre közelebb került a katolikus egyházhoz, követőit utraquistáknak nevezték, míg a radikálisabb (progresszív) vagy új utraquisták vonalára egyre nagyobb hatást gyakoroltak a reformáció, különösen Luther és Melanchthon tanításai. A Cseh Testvérek sok tekintetben, különösen teológiájukban megfeleltek a kálvinizmusnak, viszont szigorúan figyeltek függetlenségük és vallási különállásuk megőrzésére. A reformáció terjedésével a konfessionális helyzet még jobban bonyolódott, és a terjedő reformációs tanokat gátoló törvények megint csak a Testvéreket sújtották a legjobban. Ez már 1547-ben is erősen megmutatkozott, amikor a cseh rendek nem voltak hajlandóak részt venni a schmalkaldeni háborúban I. Ferdinánd

²² KÓNYOVÁ, Annamária – KÓNYA, Peter (szerk.) (2018): *Konfesionálny vyvin Uhorska v ranom novoveku*. Presov, VPU. 195.

oldalán. Az azt követő megtorlások pont a Testvérek gyülekezeteit érintették, ekkor indult el az első emigrációs hullám Csehországból Morvaországba.²³

A 16. század közepére esik az a folyamat, amikor is a Cseh Testvérek vezetői felvették a kapcsolatot a reformáció legfontosabb képviselőivel, köztük Kálvin Jánossal. Teológiai szempontból sokkal közelebb álltak ehhez a tanításhoz, de az esetleges összeolvadást gátolta, hogy nem ismerték el a predesztinációt, eltérés volt az úrvacsora tanításában, és akkor még a Testvérek nem ismerték el a papok házasságát sem (ezt csak 1580 után módosítják). A 16. század második felében a Testvérek fiatalabb nemzedéke már sokkal jobb kapcsolatokat tartott fent az európai reformációs környezettel. A Testvérek fiatalabb tagjai²⁴ szorosabban működtek együtt a kálvinista tanítás vezetőivel is. Szintén a világi tagok²⁵ a kálvinizmus fontos egyetemi központjaiban, így Genfben, Zürichben, Heidelbergben, Bázelen és Strasbourgban tanultak. Egyes Cseh Testvéri gyülekezetek így fokozatosan kálvinista gyülekezetekké alakultak át. II. Rudolf uralkodása alatt fokozatosan lendületet vett a Cseh Testvérek vallási üldözése. Ezt a fokozódó nyomást a cseh protestánsok 1609-ben enyhítették, amikor is kicsikartak az uralkodótól egy olyan dokumentumot, amely az ország minden lakosának a cseh hitvallás szerinti vallásszabadságot engedélyezte. A felség által biztosított vallásszabadság rövid életű volt. A katolikus klérus nem volt hajlandó elfogadni a felségrendelet rendelkezéseit, és minden alkalmat megragadott, hogy a cseh felekezet ellen fellépjen. A fokozódó rekatolizáció és centralizáció végül a csehországi rend felkeléséhez vezetett, viszont ez 1620. november 8-án az ismert fehérhegyi csatánál katasztrofális vereséget szenvedett.

A vesztes fehérhegyi csata után II. Ferdinánd uralkodó kíméletlenül leszámolt a protestáns oppozícióval; a katolikus egyház hatására ismét a Cseh Testvérek gyülekezetei voltak a leginkább üldözve.²⁶ Fokozatosan az 1622-es, 1623-as és 1624-es években mandátumokat adtak ki, melyek a nem katolikus papok kiköltözését írták elő; a templomokból és a nyilvános életből el lettek távolítva a protestáns szimbólumok, Husz

²³ Itt később két püspökséget alapítottak (Ivančice és Přešov). A Testvérek gyülekezeteinek nagy koncentrációja alakult ki a kelet-morvaországi Uherský Brod városában és az idősebb Zserotini Károly (Karol zo Žerotína) birtokain. KÓNYOVÁ – KÓNYA (szerk.) (2018), 186–197.

²⁴ Juraj Strejc, Bartoloměj Němčanský, Zachariáš Ariston.

²⁵ Václav Budovec of Budov, Karol Žerotín.

²⁶ KILIÁN, Ján (2023): *Třicetiletá válka. Stručná historia*. Prága, Paseka.

ünnepe be lett tiltva. A prágai egyetem 1622-ben a jezsuiták kezébe került. 1621. június 21-én a prágai óvárosi téren 27 cseh protestáns nemest ítétek halálra. A vallásszabadságot Csehországban 1627-ben, Morvaországban pedig egy évvel később szüntették meg. Ezekhez az eseményekhez kapcsolódik a Cseh Testvérek második nagy emigrációs hulláma a szomszédos országokba, köztük a Királyi Magyarország területére.²⁷

A Cseh- és Morvaországból menekülő protestánsokat gyakran szokás cseh-morva exulánsokként említeni anélkül, hogy pontosan meg lehetne határozni, hogy anabaptisták, Cseh Testvérek, vagy más protestáns felekezethez tartozó keresztények voltak-e. Magyarországra való kiűzésük után a határmenti vidékeken telepedtek le abban a reményben, hogy hamarosan visszatérhetnek hazájukba. Ezek a remények a harmincéves háború végén szertefoszlottak. A száműzöttek főként protestáns földbirtokosok, például az Illésházayak, Nyáryak, Thurzók, Révaiak vagy Rákócziak birtokain éltek. Utóbbiak nemcsak vallási közelségük miatt, hanem gazdasági okokból is befogadták őket, mivel jó kézművesek, különösen posztószövetszővők és kerámiakészítők voltak. Az exulánsok igyekeztek együtt, egy közösségben maradni, és ennek köszönhetően meg tudták őrizni vallási identitásukat. A Cseh Testvérek közösségeinek érdekesen fejlődött a magyarországi protestánsokkal való kapcsolatuk. Egyrészt a szlovák protestánsokkal, akik Alsó-Magyarország északnyugati vidékein²⁸ konfesszionálisan evangélikus lakosságot képeztek, a nyelvi közelség miatt jó volt a kapcsolatuk, viszont teológiaiag sokkal közelebb álltak a kálvinista, ebben az országrészben magyar nemzetiségű lakossághoz. Végül a hit győzött a nyelvi rokonság felett. A testvérek legnagyobb koncentrációja Púho (Púchov), Lednic (Lednice), Szakolca (Skalica) környékén volt. Más falvakban és mezővárosokban is éltek

²⁷ A száműzöttek első nagyobb csoportjai többek között Erdélybe érkeztek. A Testvérek legnagyobb kolóniája Alvinc városában alakult meg. Még a saját vallásgyakorlásukhoz való jogukat is garantálta az 1622. évi 23. törvénycikk, majd ezt az 1631. évi erdélyi országgyűlésen I. Rákóczi György uralkodása alatt megerősítették. SZILÁGYI Sándor (szerk.) (1882): *Erdélyi Országgyűlési Emlékek* (EOE). VIII. kötet. 13.; EOE IX. kötet. 168. A morva–magyar (szlovák) határvidéken és Erdélyen kívül a cseh és morva száműzöttek egy része az ország keleti felére került. Viszonylag nagy tömegben voltak jelen a Miskolc-környéki Boršoda és Zemplín Stocices egyes falvaiban (Tiszakeszi, Hernádkak, Megyasztó), ahol a Rákóczi családnak ismét kiterjedt birtokai voltak, de például a Szepességben a Máriássy család birtokain is.

²⁸ Itt elsősorban gondolva a mai Nyugat-Szlovákia területén lévő Túróc, Trencsén, Nyitra, Pozsony vármegyékre.

Testvérek, de általában jóval kevesebben, csak néhány család. Elég sokan voltak Szenicén (Senica) és Farkasdon (Vlčany). Hogy hol és hányan éltek, azt a Cseh Testvérek egyháza utolsó püspökének, Comenius Jánosnak köszönhetően tudjuk, aki 1650-ben végiglátogatta a Testvérek gyülekezeteit, és ebből a látogatásból feljegyzések maradtak fenn, melyekből lehet kikövetkeztetni, hogy körülbelül 2-4 ezren lehettek.²⁹

Az utolsó cseh-morva exulánsok hulláma a harmincéves háború után érte el Magyarországot. Viszont abban az időben már nálunk is elkezdődött Pázmány Péter esztergomi érsek hatása alatt a rekatolizáció, és a Testvérek helyzete sem volt már olyan biztonságos. Már ekkor felmerült, hogy Lengyelországba, Radziwill Kristóf birtokaira költöztetik őket,³⁰ vagy pedig külföldön, különösen Hollandiában és Angliában adománygyűjtést szerveznek támogatásukra. Ebből a támogatásból finanszírozták például a leendő prédikátorok külföldi tanulmányait vagy templomok felépítését is. A testvéreknek kb. 100 lelkésze lehetett. A mai Szlovákia területén kulturális központjuk Púho volt a Rákócziak birtokán. Nyomdát is létesítettek maguknak. A Testvérek vezetői tisztségét hosszú éveken át Justinus Lőrinc prédikátor töltötte be, a seniorok pedig Hladík Pál, Polidor Mátyás és Sapor János voltak. Púhóban nyomdát is alapítottak, ahol egyházi irodalmi műveket adtak ki a Testvérek számára.

Természetesen a Cseh Testvérek egyháza nem volt jogilag Magyarországon elismerve, tehát a vallás ügyében tulajdonképpen törvényen kívül éltek. Ez a fokozódó rekatolizáció idején súlyos aggodalmakra adott okot a Testvérek vezetői számára. Ezért 1644-ben Szakolcára zsinatok hívtak össze, és döntést hoztak abban, hogy a helyzetük és létezésük biztosítása érdekében elfogadják a svájci hitvallást. Ezután megbeszélést tartottak a református egyház vezetőségével, és 1647-ben a Farkasdon³¹ tartott református zsinaton nyilvánosan csatlakoztak a református egyházhoz. Ez az egyesülés formális volt, ami azt jelenti, hogy a Testvérek külsőleg csatlakoztak a református egyházhoz, de

²⁹ ODLOŽILÍK, Otakar (1931): Čestí bratři a Slovensko, In: *Časopis Matice Moravské*. XX. 9. 338–339.

³⁰ KRASINSKI, Valerjan (1903): *Zarys dziejów reformacji w Polsce 1*. Varsó, Nakładem „Zwiastuna Ewangelicznego”. 111.

³¹ Komjáti egyházmegye – 1647-ben mint esperes szerepel Tolnai Borbély Gergely. KÖBLÖS József – KRÁNITZ Zsolt (2009): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I.: 1526–1760*. Pápa, Pápai Református Gyűjtemények. 55.

megtartották hitbéli tanításukat. A Testvérek gyülekezetei a Felső-Dunántúli Református Egyházkerülethez csatlakoztak, amelynek élén akkoriban Samarjai János (1585–1652) püspök állt. Samarjai mint református pap, később pedig mint egyházi vezető működött, de egyházi irodalmi tevékenysége révén is ismert volt. Magyarországon elsőként jelentetett meg 1636-ban Lőcsén ágendás- és liturgiakönyvet. Szintén nagy híve volt az evangélikusok és reformátusok közti egyesülésnek, amit bővebben kifejtett az 1628-ban megjelent *Magyar harmónia...* című műben.³²

Ebben a helyzetben teljesen természetes volt, hogy amikor a Cseh Testvérek vezetői az egyesülés kérelmével fordultak hozzá, nem volt semmi ellenvetése. De mivel egyelőre nincs semmi további forrás ehhez az eseményhez kapcsolódóan, feltételezni lehet azt is, hogy fordítva is lehetett a dolog, tehát hogy maga Samarjai volt a kezdeményezője ennek a formális egyesülésnek. A Cseh Testvérek esetében a már említett növekvő rekatolizáció, de a protestáns földbirtokosok és földesurak elvesztése is lehetett az oka az adott formális unió megkötéséhez. A Testvérek Egységének vezetősége számára nyilvánvaló volt, hogy nem remélhetnek állami elismerést, s így csak az egyesüléssel biztosíthatták létüket és némi legitimitást. A célhoz való teológiai közelség, valamint a református földbirtokosok támogatása szerepet játszhatott a református egyházzal való végső szövetségükben. A szövetség vagy egyesülés Samarjai János és két másik református esperes, Ág Magyarai Jákob komáromi és Perlaki Könczöl Márton barsi esperes,³³ valamint a testvérek képviselői közötti megállapodásként jött létre. Mivel a nyelvi különbségek továbbra is fennálltak, a testvéreknek saját zsinataik, saját lelkészeik voltak, de református templomokat használtak és református kollégiumokban tanultak. Ugyanakkor – főként külföldi támogatásnak köszönhetően – kezdeményezés született arra, hogy Púhóban és Szakolcán saját templomot építsenek. Így az Egység tagjai formálisan a református egyház tagjaivá váltak, ugyanakkor megtartották teológiai és közigazgatási önállóságukat.

³² Magyar harmonia: az az, Augustana es az Helvetica confessio articulussinac eggyezoe értelme / melyet Samaraeus Janos superattendens' ... rendoelt oeszve. Szepes-Varallyai Bernhard Máthé által, Nyomtattatot Papan. RMK 1 573; RMNy 1419.

³³ KÖBLÖS – KRÁNITZ (2009), 497., 552.

A legkeményebb rekatolizáció időszakának Magyarországon csak az 1681-es soproni országgyűlés vetett véget, amelynek 25. és 26. törvénycikkei kompromisszumos módon próbálták megoldani az ország nehéz vallási helyzetét.³⁴ A császári hatalom által ellenőrzött országrészekben a protestánsok szabad vallásgyakorlását csak az úgynevezett artikuláris helyeken hagyták meg. Minden vármegyében két ilyen helyet jelöltek ki, az egyiket a reformátusok, a másikat az evangélikus hívek számára. Pozsony vármegye területén a protestánsok számára Pusztafödémés községet, a református hívek számára pedig Réce községet jelölték ki. Trencsén vármegyében Szulyóváralkja és Ugróc községek voltak kijelölve artikuláris helyeknek, de mivel ezek evangélikus gyülekezetek voltak, Réca lett az Cseh Testvérek tagjai számára az egyetlen vallásgyakorlási hely, amely a következő évtizedekben a Testvérek második vallási központjává vált.

A Cseh Testvérek tagjai hosszú és meglehetősen nyomasztó történelmi utat jártak be. Magában az anyaországban csak rövid ideig, kevesebb mint harminc éven keresztül voltak elismerve és tolerálva. Létük következő szakaszát a száműzetésben, külföldön való élet jellemezte, ahol a törvényes elismerés és az egyre erősödő rekatolizáció határán való élet mellett belső harcok is gyengítették őket. Bár nyelviileg sokkal közelebb álltak a szlovák evangélikusokhoz, hitük megőrzése érdekében mégis a magyar református egyházzal kötötték össze útjaikat, amely nagyon toleránsan és segítőkészen közeledett hozzájuk. A sok nehézség és megpróbáltatás ellenére a Testvérek tagjai meg tudták őrizni „atyáik hitét”, sőt az utánuk következő nemzedékek a 18. század végétől kezdve segítették a csehországi és morvaországi protestáns gyülekezetek helyreállítását.

Íratlan unió a kassai protestánsok közt

Bizonyos formális szövetség jött létre lokális szinten is, például Kassa szabad királyi város vallási helyzete alakulásában a 17. század első felében. A magyarországi reformáció terjedésének a szabad királyi városokban egyik jellemzője volt a vallási

³⁴ KÓNYOVÁ, Annamária (2016): Náboženské články Šopronského snemu z r. 1681, In: Kónya Péter – Németh István H. (szerk.): *Mestá na sneme [print] : ochrana mestských záujmov v období stavovského a občianskeho parlamentarizmu* [Városi érdekvédelem a rendi és polgári parlamentarizmus időszakában]. Prešov, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. 328–338.

intolerancia, ami abban nyilvánult meg, hogy az evangélikus városvezetések, prédikátorok erőteljesen gátolták a helvét reformációs tanok beszivárgását és elterjedését a területeiken. A kálvini tanok terjesztőit igyekeztek eltávolítani a prédikatori, tanítói helyeikről, a hívek csak titkosan gyakorolhatták a vallásukat és saját gyülekezet alapításáért sokszor évtizedekig kellett küzdeniük a városok evangélikus vezetésével. Ilyen helyzet állt fenn Kassa szabad királyi városban a 16. század közepétől kezdve. Állandóan visszatérő konfliktusok voltak a magyar református prédikátorok és a kassai evangélikus előjáróság között a tanok tisztaságának betartása, a kriptokálvinizmus gyanúja vagy a kálvinizmus elemeinek nyílt terjesztése miatt a vallási életben.³⁵

A reformáció eszméinek első kassai terjesztője Schustel Farkas (Wolfgang) volt, aki közvetlenül a városból származott. Miután a krakkói egyetemen tanult, rövid eperjesi tartózkodás után 1519-ben visszatért szülővárosába, és prédikatori állást töltött be. A humanista Henckel János, aki bár nem tekinthető reformátornak, de humanista nézeteivel szintén hozzájárult a reformáció tanításának későbbi elfogadásához, szintén prédikátorként működött rövid ideig Kassán. Kassán már 1531-ben tevékenykedett a magyar Lutherként nevezett Dévai Bíró Máté, de ezzel párhuzamosan fokozatosan kezdtek behatolni a városba a kálvinizmus elemei, ami a város 1536-os Szapolyai János általi elfoglalása után erősödött meg, amikor sok német család elhagyta a várost, mellyel párhuzamosan felerősödött a kálvinizmus felé hajló magyar elem. Luther reformációs tanításainak teljes elfogadása Kassán az 1940-es évek végén következett be, amikor Sommer János kassai plébános ismertté vált arról, hogy az új tanítás minden elemét bevezette a vallási életbe (elutasította a szentmisét, a keresztség régi módját, a szentek tiszteletét, a kereszt jelét, mindkét szín alatt hirdette az áldozást, ellenezte a szerzetességet, bevezette a népnyelvet a szertartásokba, nem ismert el semmilyen katolikus egyházi hierarchiát, változtatásokat eszközölt a templom díszítésében stb.).³⁶

Az 1550-es évek közepén azonban a svájci reformációs tanítások is egyre inkább elterjedtek. Felső-magyarországi elterjedésének kezdetétől fogva az összes szabad királyi

³⁵ RÉVÉSZ Kálmán (1894): *Százéves küzdelem a kassai református egyház megalakulásáért 1550–1650*. Budapest. 3–15.

³⁶ BODNÁROVÁ, Miloslava (1998): Reformácia vo východoslovenských mestách v 16. storočí, In: ULIČNÝ, Ferdinand (szerk.): *Reformácia na východnom Slovensku v 16–18. storočí*. Prešov, Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku. 27.

város közül Kassán voltak a legjobb feltételek a meghonosodásához. Egyrészt itt élt egy viszonylag erős és nagyszámú magyar polgárság, amely az új svájci tanok első számú befogadjává vált. A kálvinizmus térhódításában fontos szerepet játszott az Erdélyi Fejedelemség közelsége is, amelynek későbbi fejedelmei (Bethlen Gábor, I. Rákóczi György) a kálvinizmus hívei voltak. Az első egyértelműen a kálvinizmus szellemében prédikáló prédikátor az 1555-ben a városban tevékenykedő Szentkirályi Anton volt. Szolgálata kiváltotta a pentapolis-városok³⁷ felháborodását, amelyek felszólították a kassai elöljáróságot, hogy bocsássa el a lelkészt.³⁸

Az 1960-as években Huszár Gál magyar református prédikátor, majd utána Gyarmathy Bíró Máté rövid ideig Kassán működött, és határozottan ellenezte a templomokban elhelyezett festményeket. A felvidéki főkapitány közbenjárására azonban neki is el kellett hagynia Kassát.³⁹

Több református reformátori munkája és a lakosság tagadhatatlan szimpátiája ellenére azonban sem a 16. század végére, sem a következő század első évtizedeiben nem jött létre református egyházközség Kassán. A legfőbb akadályt a városi tanács jelentette, amely más felső-magyarországi szabad királyi városokhoz hasonlóan szigorúan figyelt a lutheri hitvallás, mint a városban egyedüliként megtűrt vallás kizárólagosságának biztosítására. A kálvinizmus hívei csak otthonukban, titokban⁴⁰ vagy a vidéki gyülekezetek egyikében gyakorolhatták hitüket.⁴¹

Érdekes helyzet alakult ki Kassán Alvinczi Péter prédikátor vezetésével. Alvinczi Péter 1570 körül született Nagyenyeden, ahol a helyi református kollégiumban kezdte meg, majd Nagyváradon folytatta tanulmányait. Egyetemi tanulmányait Wittenbergben és Heidelbergben végezte. Hazatérve 1601-ben hazájába, rövid ideig a debreceni iskola rektora volt, majd 1603-ban elfogadott egy prédikatori állást Nagyváradon, a következő évben pedig bihari esperes lett. Tanulékonyságának és elhivatottságának köszönhetően

³⁷ Öt felső-magyarországi szabad királyi város szövetsége: Kassa, Eperjes, Bártfa, Kisszeben és Lőcse, később, 1660-tól pedig Késmárk is.

³⁸ BODNÁROVÁ (1998), 28.

³⁹ DIENES Dénes (2011): A történelmi Tiszáninneri Református Egyházkerület a 16. században, In: *Historia Ecclesiastica*. 1. 2. 113.

⁴⁰ Kriptokálvinizmus.

⁴¹ SZABÓ Lajos (1944): *Kassai kálvinista krónika (1644–1944)*. Kassa. 6–7.

Bocskai István udvari prédikátora és közeli tanácsadója lett. Amikor Bocskai 1604-ben elfoglalta Kassát, a városi tanács az ő javaslatára hívta meg az akkor már ismert kálvinista teológust az evangélikus egyházközség magyar prédikátorának.⁴²

Ez nagyon érdekes helyzet volt, már csak azért is, mert Kassán a 16. század közepe óta állandóan visszatérő konfliktusok voltak a magyar prédikátorok és a kassai elöljáróság között a tanok tisztaságának betartása, a kriptokálvinizmus gyanúja, illetve a kálvinizmus elemeinek nyílt terjesztése okán a vallási életben. Valószínűleg a fejedelem tanácsára, vagy talán még inkább sürgetésére, a városi tanács úgy döntött, hogy engedményt tesz, és meghívja Alvinczit prédikátornak. Másrészt ígérte, hogy respektálni fogja a lutheri tanítást, tehát be kellett tartania az ágostai hitvallás formáit és külső jeleit (eskü az Augusztánára és a Concordia könyvére, az úrvacsorai ostya használata, a templomi berendezés tiszteletben tartása stb.). Mindennek ellenére a kálvinizmus számos elemét vezette be Kassa vallási életébe (megtagadta az alba viselését és az egyéni gyónást). Bizonyos mértékig Alvinczi a saját korában egy haladó ökumenikus prédikátort képviselt, akinek a lutheri és kálvinista tanítások közötti ilyen ingadozás a protestáns tábor egyesítésére tett erőfeszítéseiből fakadt. Alvinczi szerint a tanítás külső jegyei nem lehetnek fontosabbak, mint a reformáció tanításának alaptételeihez való tényleges ragaszkodás, amelyek elismerése valójában minden hívőt a keresztény közösség egyenrangú tagjává tett. Alvinczi valószínűleg nagyon jó megfigyelő és politikus volt, és pontosan érzékelt a fokozatosan bevezetett rekatolizáció veszélyeit, de azt is, hogy a reformáció két legjelentősebb irányzatának egymással szembeni intoleranciája és a kölcsönös tanbeli viták miatt a protestáns tábor meggyengült.

E magatartás következtében Alvinczi nemcsak a katolikus, hanem a protestáns egyházvezetés részéről is támadások célpontjává vált. Alvinczi protestánsegységesítő tevékenységét Kassán sok protestáns lelkész is rosszállással fogadta. A pozsonyi országgyűlésen 1619-ben Kanizsai Pálfi Ján, a Dunántúl református püspöke hevesen felszólalt ellene, szemrehányást téve neki, amiért az úrvacsorán ostyát szolgáltatott ki, és számos beszéde ellentmondott a helvét tanításnak. A dunántúli püspök vádjai miatt Alvinczinek magának a fejedelemnek, Bethlen Gábornak kellett magyarázatot adnia,

⁴² <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-eletrajzi-lexikon-7428D/a-a-744F8/alvinczi-peter-745DC/> vagy bővebben itt: *IMRE Sándor (1898a): Alvinczi Péter kassai magyar pap élete. Hódmezővásárhely, H.-M.-Vásárhelyi Ny.*

akinél az udvari prédikátori tisztséget is betöltötte. A püspöknek ezután egy írással válaszolt, az 1622-ben Kassán megjelent *Egy rövid buzdítás az úrvacsoráról* című írásával.⁴³

Természetesen Alvinczi hozzáállása a tanításhoz és a vallási élet külső formáihoz nem maradt állt vitán felül magán Kassán sem, ahol leghevesebb vitája a helyi német evangélikus prédikátorral, Michael Bussaeusszal volt. Utóbbi már 1614-ben szemrehányást tett Alvinczinek, amiért az nem hajlandó albát viselni vagy egyéni gyónást végezni, és ezzel nyíltan kálvinistának nevezte. Alvinczit ekkor kihallgatásra idézték a városi magisztrátus elé, ahol a következőképpen magyarázta álláspontját. Hitvallása szerint az úrvacsorán kenyeret kell szolgáltatni, de nem tulajdonított neki nagy jelentőséget. Mivel Kassán az volt a szokás, hogy ostyát szolgálnak fel, ezt tiszteletben tartotta, de ha valaki kenyeret akart kapni, akkor eleget tett ennek. Alvinczi azt is megerősítette, hogy az abauji esperesi tisztségét is betölti, látogatja a református gyülekezeteket, és Sárospatakon gyakran prédikál a templomban a református kollégium diákjainak. Alvinczi tehát nem titkolta, hogy a református felekezet áll közelebb a szívéhez, ugyanakkor hajlandóságot mutatott az ágostai hitvallás számos elemének elfogadására, illetve tiszteletben tartására. A református pap magyarázata nem elégítette ki a szóban forgó evangélikus prédikátort, sőt még inkább gyanússá tette, hogy végső soron a kálvinizmus fokozatos bevezetésére törekszik. Kölcsönös vitáik tehát elmérgesedtek, és 1625 nyarán tetőztek, amikor ezúttal Alvinczi Péter fordult az előljáráshoz. Megfenyegette a városi tanácsot, hogy ha Bussaeus nem hagy fel a személye elleni állandó vádaskodásokkal, akkor lemond prédikátori állásáról, és elhagyja a várost. Az előljárást meglepte Alvinczi döntése, és azonnal levelet intézett magához Bethlenhez, mivel attól tartottak, hogy a befolyásos prédikátor távozása magának a fejedelemnek a rosszindulatát vonhatja magukra.⁴⁴

Így kezdődött a hosszú kihallgatások sorozata, ahol Alvinczi részletesen kifejtette nézeteit, de a viták a vallási kérdések mellett nemzeti jellegűvé váltak, ahol például szemrehányást tett a városi tanácsnak, hogy nem támogatja anyagilag eléggé a magyar diákok tanulmányait, de más rendezvényekre (országgyűlés, fejedelem előtti audiencia, fővárosi gyűlések stb.) ahol a várost kell képviselni, csak a magyar polgárokat küldi a magisztrátus. Alvinczi így nyilatkozott magáról: „Én Calvinista nem vagyok, sem

⁴³ IMRE Sándor (1898b): Alvinczi Péter életéből, In: *Protestáns Szemle*. 10. 9.

⁴⁴ Uo.

luteranista nem vagyok, mert megtanultam azt a szent Pál írásától, hogy sem Apostoltól, sem Kefástól nem kell nevezetni senkitek, hanem mi igaz keresztényeknek nevezettünk az Jézus Cristusról.”⁴⁵ Az evangélikus prédikátort is részletesen kikérdezték, és határozat nélkül a városvezetés arra kérte Alvinczit, vonja vissza döntését, már csak azért is, mert az végső soron a katolikusoknak kedvezne. Az evangélikus prédikátort viszont figyelmeztették, hogy ne higgyen el mindent, amit Alvincziről hallott. Ráadásul a szenátorok közül egy öttagú bizottságot neveztek ki, hogy lebeszéljék őt arról, hogy Kassán maradjon. Alvinczi a maradásának feltételül szabta meg, hogy Bussaeus nyilvánosan, a szószékről kijelentse, tévedett a vele szemben tanúsított magatartásában, és nem tartja kálvinistának. Az egész ügy azonban néhány hónapig elhúzódott, ami Alvinczi neheztelését még a tétlen előljárával szemben is kiváltotta, és 1626. március 21-én tartott prédikációjában erélyesen felszólalt ellene. A város vezetői ismét megdöbbentek azon, hogy a prédikátorok vitája végül Alvinczi távozásához és Bethlen haragjához vezet, ezért elhatározták, hogy az egész ügynek radikálisan véget vetnek. Ezúttal Zabler Péter evangélikus püspököt és az eperjesi prédikátort kérték fel, hogy a korábban kijelölt öttagú bizottsággal, valamint a két érintett féllel együtt vizsgálják ki újra a panaszt.⁴⁶ Az eredmény ugyanaz lett, azaz az evangélikus prédikátornak nyilvánosan vissza kellett vonnia az Alvinczi ellen felhozott vádakat, de az utóbbi lelkiismeretére hivatkozva ezt megtagadta, így a városi tanács úgy látta, hogy az egyetlen megoldás az, ha elválnak útjaik Bussaeusszal. Teljesen egyet lehet érteni Imre Sándorral, aki a *Protestáns Szemle* című folyóiratban közölte a vita lefolyását, és így kommentálta azt: „A vita kiemelte Alvinczi népszerűségét, de egyben tekintélyét is a városban. Bussaeus bizonyára nem számolt azzal, hogy a határozottan evangélikus kassai magisztrátus, aki 1579-ben a kenyéradó Károlyi Andrást néhány évtized múlva elküldte, a kálvinista irányultságú Alvinczi mellett fog dönteni.”⁴⁷

Mindenesetre Alvinczi, mint fontos kassai egyházi tekintély, hozzájárult ahhoz, hogy a kálvinizmus elemei békésen szüremkedjenek be a magyar lutheri gyülekezet életébe, és amaz fokozatosan átalakuljon. Alvinczi hivatali ideje alatt Kassán létrejött egy íratlan unió a protestánsok és a reformátusok között, amely 1634-ben bekövetkezett

⁴⁵ I. m. 518.

⁴⁶ I. m. 516–518.

⁴⁷ I. m. 525.

haláláig fennállt. Teológiai szinkretizmusa vagy ökumenizmusa miatt már szolgálatának idején sokan kálvinistának minősítették a kassai magyar gyülekezetet. Alvinczi halála után azonban a két reformációs irányzat békés egymás mellett élésének időszaka véget ért, és ismét viták törtek ki a kassai protestánsok között.⁴⁸

Felhasznált irodalom:

- BODNÁROVÁ, Miloslava (1998): Reformácia vo východoslovenských mestách v 16. storočí, In ULIČNÝ, Ferdinand (szerk.): *Reformácia na východnom Slovensku v 16–18. storočí*. Prešov, Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku. 27.
- DIENES Dénes (2008): *Zempléni vizitációk*. Sárospatak, Sárospataki Református kollégium tudományos gyűjteményei.
- (2009): Református–evangélikus unió Zemplén vármegyében a 16–17. században, In: *Nezameniteľné je dedičstvo otcov...* ACEP X. Prešov, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. 173–174.
- (2011): A történelmi Tiszáninneri Református Egyházkerület a 16. században, In: *Historia Ecclesistica*. 1. 2.
- (2018): Egy 16. századi református arisztokrata olvasási szokásai. Ecsedi Báthory István két könyve Sárospatakon, In: *Reformácia v strednej Európe/Reformáció Közép-Európában/Reformation in Mittel-Europa*. I. Prešov, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. 443–445.
- HÖRK József (1885): *A Sáros-zempléni evangélikus esperesség története*. Kassa
- IMRE Sándor (1898a): *Alvinczi Péter kassai magyar pap élete. Hódmezővásárhely, H.-M.-Vásárhelyi Ny.*
- (1898b): Alvinczi Péter életéből, In: *Protestáns Szemle*. 10. 9.
- KILIÁN, Ján (2023): *Třicetiletá válka. Stručná historia*. Prága, Paseka.
- Kolektív autorov (1956): *Jednota bratrská 1457–1957. Sborník k pětistému výročí založení*. Prága, Kalich.
- KÓNYOVÁ, Annamária (2016): Náboženské články Šopronského snemu z r. 1681, In: Kónya Péter – Németh István H. (szerk.): *Mestá na sneme [print] : ochrana mestských záujmov v období stavovského a občianskeho parlamentarizmu* [Városi érdekvédelem a rendi és polgári parlamentarizmus időszakában]. Prešov, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. 328–338.

⁴⁸ A kálvinista egyházközség csak I. Rákóczi György erdélyi fejedelem Habsburg-ellenes felkelése idején, 1644 tavaszán alakult meg. SZABÓ (1944), 6–7.

- KÖNYOVÁ, Annamária – KÓNYA, Peter (szerk.) (2018): *Konfesionálny vyvin Uhorska v ranom novoveku*. Presov, VPU.
- KÖBLÖS József – KRÁNITZ Zsolt (2009): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I.: 1526–1760*. Pápa, Pápai Református Gyűjtemények.
- KRASINSKI, Valerjan (1903): *Zarys dziejów reformacji w Polsce 1*. Varsó, Nakladem „Zwiastuna Ewangelicznego”.
- LUKÁCS Olga (2017): The Irenical Impact of David Pareus’ Work on the Hungarian Protestant Churches, In: *Transylvanian Review*. 2017/3. 38–53.
- LUKÁCS Olga (2018): David Pareus hatása a magyar protestáns egyházakra, In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 2018/2. 105–119.
Magyar harmonia, az az, Augustana es az Helvetica confessio articulussinac eggyezoe értelme / melyet Samaraeus Janos superattendens’ ... rendoelt oeszve. Szepes-Varallyai Bernhard Máthé által, Nyomtatattot Papan.
- MÜLLER, Josef Theodor (1923): *Dějiny Jednoty Bratrské*. 1. vyd. Prága, Jednota Bratrská.
- ODLOŽILÍK, Otakar (1931): Čestí bratři a Slovensko, In: *Časopis Matice Moravské*. XX. 9.
- RÉVÉSZ Kálmán (1894): *Százéves küzdelem a kassai református egyház megalakulásáért 1550–1650*. Budapest.
- RÉZ László (1899): *A Drugethek és Homonna reformációja*. Sátoraljaújhely, Zemplén Könyvnyomtató Intézet.
- ŘÍČAN, Rudolf (1957): *Dějiny Jednoty bratrské: s kapitolou o bratrské theologii od ThDr Amadea Molnára*. 1. vyd. Prága, Kalich.
- SÍMEN Dániel (1943): Magyar reformáció és unitarizmus, In: *Keresztény Magvető*. 75. 1. 4–12.
- SZABÓ András (1984): Egri Lukács „megtérése”. (Az antitrinitarizmus Északkelet-Magyarországon 1565–1574), In: *Irodalomtörténeti közlemények*. 88. 5–6. 543–557.
- SZABÓ Lajos (1944): *Kassai kálvinista krónika (1644–1944)*. Kassa.
- SZILÁGYI Sándor (szerk.) (1882): *Erdélyi Országgyűlési Emlékek (EOE)*. VIII. kötet. 13.; EOE IX. kötet.
- ZOVÁNYI Jenő (1977): *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. Budapest.

*KÓNYA Péter*¹:

Sztropkó – a felső-magyarországi reformáció ismeretlen fejezete²

Abstract. Stropkov – An Unknown Chapter of the Upper Hungarian Reformation

The history of the Reformation in the Upper Zemplin town of Stropkov has remained outside the interest of history and church history. Nevertheless, Stropkov was Protestant for several decades. The establishment of the Reformation in the town was made possible by the lordship of Peter and Gábor Perényi in the second third of the 16th century. The existence of a Reformed parish is evidenced by three mentions from the late 16th and early 17th centuries. The Protestant period in the history of Stropkov ended with a change of landlords when János Pethő of Gerse became the owner of the entire estate. Baron István Pethő invited Franciscans from Poland to the town, who re-Catholicized Stropkov in a short time. The town, along with the estate, thus became the first re-Catholicized area in the Zemplin region and one of the first in the whole of Upper Hungary.

Keywords: Stropkov, Reformation, Reformed Church, re-Catholicization, Franciscans

¹ University of Prešov / Eperjesi Egyetem: professzor, jelenlegi rektor; e-mail: peter.konya@unipo.sk.

² A tanulmány a VEGA 1/0527/23 *Pramene k dejinám reformácie a rekatolizácie a iných aspektov ich doby na Slovensku* című tudományos projekt keretében jött létre.



A reformáció és a rekatolizáció két olyan jelentős történelmi folyamat, amely döntő mértékben irányította a koraujkori Európa nemcsak szellemi, hanem társadalmi, kulturális, ill. politikai fejlődését. A reformáció Magyarországon is jelentősen befolyásolta mindegyik országrész további fejlődését. Hasonlóan a következő században az ellenreformáció az ország szellemi és nagymértékben politikai fejlődésének is irányt szabott.

Mind a reformáció, mind az ellenreformáció Felső-Magyarországon is egymástól eltérő, különös jelleget öltött, és sajátos következményekkel járt, összefüggésben a terület etnikai, társadalmi, gazdasági vagy politikai adottságaival.³

Felső-Magyarország már a középkortól etnikailag vegyes területet alkotott, ahol századokon át több etnikum lakott: magyarok, északon a szlovákok, nyugaton és a városokban a németek, és északkeleten a ruszinok. A felső-magyarországi szabad királyi városokban még Mohács előtt megjelentek a reformációt terjesztő lelkészek. Kassán Henckel János működött ezeken a területeken, őt pedig, ahogy a királyi udvarra távozott, Luther közismert híve, Schustel Farkas váltotta fel, aki még nem régen kiűzetett Eperjesről, ahol konfliktusba került a plébánia vezetésével.⁴ Még korábban, 1524-től, Szebenben prédikált János prédikátor.⁵ Így a szabad királyi városok lettek a reformáció első központjai. Már a század 20-as éveiben több előkelő mágnás és főméltóság vallotta magáénak Luther tanítását. Keleten a lutheri reformáció jelentős hívei és pártfogói közé tartoztak a következők: Perényi Péter koronaőr és kancellár, Perényi Gáspár, Drágffy Gáspár, Dersffy Ferenc, valamint a Csáky, Báthory és Bebek családok több tagja is.⁶ A

³ Felső-Magyarországot, mint a királyság legkeletibb, azaz a Habsburg-monarchiától legtávolabbi és legnagyobb országrészét, tizenhárom vármegye alkotta: Szepes, Sáros, Zemplén, Ung, Bereg, Ugocsa, Abaúj, Torna, Gömör, Borsod, Heves, Szabolcs és Szatmár. Területén öt, majd később hat szabad királyi város volt (Kassa, Eperjes, Lőcse, Bártfa és Kisszeben, 1660-tól még Késmárk), és a jelentős bányavidék – igaz, nem olyan gazdag, mint az ún. felső-magyarországi bányavárosokkal (Szomolnok, Rozsnyó, Gölnicbánya, Dobsina stb.). Az országrész központját Kassa képezte, ahol mind a felső-magyarországi főkapitányság, mind a Szepesi Kamara, valamint más állami hivatalok voltak elhelyezve.

⁴ BODNÁROVÁ, Miloslava (1998): Reformácia vo východoslovenských mestách v 16. storočí, In: Uličný, Ferdinand (szerk.): *Reformácia na východnom Slovensku v 16–18. storočí*. Prešov. 22.

⁵ BODNÁROVÁ, Miloslava (2000): Sabinov v stredoveku, In: Kónya Péter (szerk.): *Dejiny Sabinova*. Prešov. 109–110.

⁶ ZSILINSZKY Mihály (1907): *A Magyarhoni protestáns egyház története*. Budapest. 65–66.

harmincas években további mágnások is csatlakoztak a reformációhoz, köztük Drugethek (egyik legjelentősebb ősi arisztokrata család) is, akik rendszerint északkeleten, Zemplén és Ung vármegyékben birtokolták terjedelmes uradalmakat.⁷

Felső-Magyarország területén tartották 1546-ban az Eperjesi zsinatot, amelyet az egyháztörténelmi irodalom az első magyarországi lutheri zsinatnak tekint. Több fontos döntés között ott jött létre az első lutheri esperesség a királyság területén. Három évvel utána, 1549-ben az öt szabad királyi város kidolgozta és átadta a királyi biztosoknak az első magyarországi lutheri hitvallást: a Confessio Pentapolitanát.

A század közepén Felső-Magyarországon is megjelentek a svájci reformáció hívei, melyet követően a helvét irányzat villámgyorsan elterjedt. Néhány évvel később, 1561-ben a tarcali zsinaton a zempléni prédikátorok többsége fogadta a Kálvin és Béze által kidolgozott genfi hitvallást. A helvét reformáció rövid időn belül 11 vármegyét hódított meg magának a 13 felső-magyarországi vármegye közül – a szabad királyi városokon és két vármegyén kívül (Szepes és Sáros) az országrész egész területét. Ott, ahol az uraságok csak a század közepén fogadták el a reformációt, ill. mentek át a svájci reformációhoz, mint például a homonnai Drugethek vagy Perényiek, csak a helvét irányzat terjedt el. Így bizonyosan Sztropkón is.

Mivel Zemplén vármegye területén nem voltak királyi városok, a mezővárosok lettek a reformáció központjai. Ott, a nagy földesuraknak (Perényiek, Rozgonyiek, Homonnai Drugethek, Alaghyék, Mágócsiék) köszönhetően a század közepétől elterjedt a helvét reformáció, és a városok nemsokára az új, református egyház igazgatási és iskolai központjaivá váltak.

Más helyzet alakult ki azonban a katolikus vagy a rekatolizált mágnások uradalmaiban, ahol a földesurak elkezdték a református lakosság rekatolizálását. Közismert eset Homonna, amely a 17. század elejéig szintén erős református központ volt, és Drugeth György konverziója után alig két évtized alatt katolikussá vált, néhány tucat faluval egyetemben. Már kevésbé ismert, hogy ugyanabban az időben, vagy még inkább néhány évvel korábban, egy másik felső-zempléni mezővárost, Sztropkót, és további környékbeli szlovák református falvakat rekatolizált a katolikus földesúr. Sajnos mind Sztropkó reformációjáról, mind pedig ellenreformációjáról nagyon kevés adat maradt fenn.

⁷ RÉZ László (1899): *A Drugethek és Homonna reformációja*. Sátoraljaújhely. 60.

Sztropkó mezőváros Zemplén vármegye északi részén, majdnem közvetlenül a lengyel határ mentén terjedt el, és a 15. századtól nemcsak vásárjoggal rendelkezett, hanem egy hatalmas, mindössze 28 falut felkaroló uradalom központja volt. A város, az uradalom és a sztropkói vár ura a 15. századtól a Perényi család volt.

A mohácsi csata után Sztropkó elkerülte ugyan a török pusztítást, de a következő évtizedre a belső hatalmi harcok központjává lett, amit főleg urainak, Perényiék politikai tevékenységének köszönhetett. Még a század első felében, az oszmán hódítás nyomása alatt áthelyezte Perényi Péter családi székhelyét Zemplén vármegye területére, Sárospatak várába. E sárospataki domíniumba tartozott annak idején Sztropkó és uradalma is.⁸

A dinasztikus harcok alatt Sztropkót gyakran veszélyeztették mind Ferdinánd, mind János király hadai, esetenként lengyel szövetségesei. Más 1527 decemberében nagyszámú katonaság tartózkodott a város környékén. A városi tanács a Bártfáról behozott fegyverekkel erősítette védelmét. A következő három éven át, 1540-ig viszont többször foglalták el Sztropkót Ferdinánd, János király, Hieronymus Lascy vagy Kassa katonái.⁹

Perényi Gábor halála után Sztropkó és uradalma átkerült az uralkodó tulajdonába. Miksa király azonban nem sokáig tartotta meg magának a határmenti uradalmat. Hasonlóan, mint a többi, elkobzással vagy más úton szerzett vagyont, Sztropkót is tovább adományozta, éspedig egy kevésbé ismert, de az uralkodóhoz hű, katolikus mágnásnak, Gersei Pethő Jánosnak. Azt egyébként még 1565-ben meg is ígérte neki.¹⁰ A sztropkói uradalmat I. Miksa király Pethő Jánosnak az 1568. szeptember 28-án kelt adományokirattal ajándékozta, 20 ezer forint befizetése ellenében. Mivel ez ellen Perényi Gábor özvegye tiltakozott, néhány hónappal később felemelte ezt az összeget 35 ezer forintra.¹¹ Az adomány Sztropkó városára és várára s vele együtt 42 felső-zempléni falura vonatkozott.¹²

⁸ MNL OL Budapest, UC, 4/48: *A Perényi birtokok összeírása*, 1557.

⁹ BEŇKO, Ján (1994): *Stropkov*. Košice. 48.

¹⁰ I. m. 52.

¹¹ I. m. 52; ROVNÁKOVÁ, Stanislava (2019): Rod Petheő. História a genealógia rodu, In: Kušník, J. (szerk.): *Nové obzory*. 35. Prešov. 20–21.

¹² ŠA Prešov (Štátny archív Prešov – Eperjesi állami levéltár), Pető Stropkov, 88: A donáció leírása 1569-ből.

Sztropkó a reformáció korába a kőtemplommal rendelkező katolikus plébánia székhelyeként lépett be. Akár az egész országban, ott is már néhány évvel a mohácsi csata után a reformáció döntő módon irányította a felekezeti viszonyokat. A város akkori földesura, Perényi Péter is a reformáció fontos támogatói közé tartozott. Még a század harmincas éveiben fogadta Luther Márton tanítását, és sárospataki székhelyébe meghívta a híres reformátort, Gálszécsi Istvánt.¹³ Más uradalmaiban is támogatta az új tanítás híveit, akiket elhelyezett saját parókiáiba, mint például Siklósi Mihályt, a tőketerebesi s később sátorlajújhelyi prédikátort.¹⁴ Néhány évvel később rövid ideig tevékenykedett a városban a Zwingli és Kálvin elveit hirdető Kálmáncsehi Sánta Márton. Sárospatakra viszont Dévai Bíró Mátyás, a híres „Magyar Luther” került, aki akkor konfliktusba keveredett a lutheri álláspontot szigorúan tartó Perényivel.¹⁵ Nagy gondot fordított Perényi Péter az iskolaügy fejlesztésére. Sárospatakon átszervezte és átépítette a helyi iskolát, és az így létrehozott lutheri gimnázium alapja lett a híres református kollégiumnak.

Perényi Péter halála után özvegye és fia, Perényi Gábor folytatta a reformáció terjesztését, amely időközben a svájci irányt követte. Akkor meghívták Sárospatakra Kopácsi István reformátort, aki már nyíltan prédikált Kálvin elvei szerint.¹⁶ Befolyása alatt 1561-ben a tarcali zsinaton a zempléni prédikátorok többsége elfogadta Kálvin és Béze genfi hitvallását. A zsinatot Kopácsi István hívta össze, amelyen az egri egyházmegye területén működő helyveti prédikátorok többsége részt vett. A Tarcali hitvallás több alapvető ponton különbözött az Augusztánától: elutasította a püspöki hivatalt és az ostyát.¹⁷ Ebben viszont a prédikátorokkal nem egyezett meg Perényi Gábor, aki továbbá is hű maradt a lutheri elvekhez, s ugyanazt követelte az uradalmában működő lelkészekről.

Csak Perényi Gábor halála után vált lehetővé a svájci reformáció teljes győzelme Zemplén vármegye egész területén. Sztropkón azonban a fejlődés más irányba indult. Perényiék után az uralkodó Pethő Jánosnak adományozta a mezővárost a nagy kiterjedésű uradalommal együtt. Pethő egyike volt az utolsó magnásoknak, aki nem volt híve semmilyen protestáns vallásnak, hanem hű maradt a katolicizmushoz.

¹³ DIENES Dénes (szerk.): *A történelmi Tiszáninneni Református Egyházkerület*. [kézirat]. 12–13.

¹⁴ I. m. 14.

¹⁵ I. m. 16–20.

¹⁶ I. m. 21.

¹⁷ I. m. 43–44.

A források hiánya miatt nagyon nehéz képet alakítani a sztropkói vallási életéről a 16. század második felében. Abból kiindulva azonban, hogy a következő század elejéről bizonyítékok vannak protestáns lelkészek jelenlétére Sztropkón, feltételezhetünk néhány dolgot. Elsősorban biztos, hogy a város lakosai legkésőbb a 16. század második felében fogadták a reformációt, valószínűleg Perényi Péter reformatori munkásságának köszönhetően. Mivel Perényi Péter és Gábor nem túrték meg birtokaikon a reformátusokat, feltételezhető, hogy Sztropkón sem működtek a 60-as évek végéig református prédikátorok, csak a lutheri elvek követői. Kérdőjeles és bizonytalan a sztropkói protestantizmus további sorsa az uradalom tulajdonosváltása után. Mivel a protestáns lelkészek legalább a 17. század első évtizedéig a városban maradtak, tudható, hogy Pethő János nem avatkozott a lakosok vallási életébe. Nagy valószínűséggel nem lehet megmondani, melyik protestáns valláshoz tartoztak a sztropkói prédikátorok. Ismét csak feltételezhető, hogy úgy, mint Homonnán, Nagymihályban vagy Varannón, áttértek a svájci reformációra, és reformátusok lettek, nem lehet azonban azt sem kizárni, hogy hasonlóan, mint Varannó környékén, megmaradtak a lutheri állásponton.

Mindössze három forrás, vagy inkább korabeli említés maradt fenn a sztropkói protestáns lelkészekről. Az első a helybeli protestáns lelkészek dézsmajegyzékei 1598-ból, ill. 1601-ből. Ezek a sztropkói protestáns, valószínűleg református prédikátorok voltak: Sziszbálint 1598-ban és Polonus Bálint 1601-ben.¹⁸ A mezőváros protestáns, valószínűleg református lakosságára¹⁹ nem utal közvetlenül az a tény, hogy az 1580-as évektől Sztropkó teljesen abbahagyta a dézsmafizetést az egri püspök felé. A harmadik forrás volt a dicális összeírás 1602-ből, amelyben a taxalisták között szerepelt a helyi prédikátor.²⁰

Valószínű, hogy a 16. század második felében nem volt Sztropkón más felekezeti lakosság, mint protestáns, ill. református. Csak feltételezhetjük az ortodox vallású jobbágyok, leginkább zsellérek jelenlétét, akik ideköltöztek a környékbeli falvakból. Legnagyobb számban bizonyosan a helyi majorságban laktak, s így nem szerepeltek a dicális vagy az úrbéri összeírásokban. Ugyanúgy semmilyen forrás nem bizonyítja a zsidók jelenlétét a városban, noha nem lehet kizárni, hogy Sztropkón rövidebb vagy hosszabb időre nem tartózkodtak lengyel zsidó kereskedők.

¹⁸ ZOVÁNYI Jenő (1928): Protestáns lelkészek nyugtatóványai régi tizedjegyzékek mellett, In: *Magyar protestáns egyháztörténelmi adattár XIII.* Budapest. 136.

¹⁹ Mivel a református egyház már a 60-as években létrejött, és jóval korábban szakított a római katolikus egyházzal, mint a lutheri.

²⁰ MNL OL Budapest, E 158, 57, Taxalistae 1602.

Már a középkortól fogva része volt a sztropkói parokiának az iskola. A helyi, mezővárosi, ill. plébániai iskola már a 15. századtól forrásokkal bizonyítható. Már 1409-ben beiratkozott ugyanis a krakkói egyetemre egy bizonyos Sztropkói István, ami világosan bizonyítja az iskola létezését, legkésőbb a 15. század elejéről. Utána több sztropkói diák tanult tovább ezen az egyetemen.²¹ Ebben a korszakban az iskola nem nagyon különbözött a középkori iskolától. A tanítást a helyi plébános vezette, közvetlenül a plébánián. A sztropkói tanítót először 1515-ben említik (Brassói János). Az első helyi rektor, Leonard, 1540-ben kerül említésre a forrásokban.²²

A 17. század első éveit jelentős változásokat hoztak a város felekezeti fejlődésében a rekatolizáció következtében, amelyet abban a korszakban Felső-Magyarországon csak néhány katolikus mágnás terjesztett. Hasonlóan Homonnai Drugeth Györgyhez és fiához, Bálinthoz, Sztropkón is megjelentek a rekatolizátorok, a Pethő grófok személyében. Nekik köszönhetően a város nagyon hamar visszatért a katolikus egyházhoz.

Világos, hogy Sztropkó lakossága a 17. század első éveiben református (vagy lutheri) volt, ahogy azt bizonyítják az említett források. Lelki szükségleteiket a felsorolt összeírásokban említett protestáns (református) lelkészek elégítették ki.²³ Ezek a prédikátorok legkésőbb a 17. század második évtizedéig maradtak a városban, mivel a zempléni református espereseket az első egyházlátogatási jegyzőkönyvek már nem említik.

Törés Sztropkó felekezeti fejlődésében legkésőbb II. Pethő István báró alatt következett be. A Pethő család amúgy is a katolikus egyház erős támogatói közé tartozott, és már II. Pethő István apja, I. Pethő István is lépéseket tett a ferencesek betelepítése érdekében, amikor 1609-ben a szomszéd lengyel területekről, Krosno városából hívta be őket. Minden bizonnyal nem kis szerepe volt ebben lengyel feleségének is (Kiscsanka Anna Ciechanowcyból). Két évvel utána bekövetkezett korai halála a nádor sikertelen erdélyi hadjárata során azonban meghiúsította szándékát.

Így terveit fia vitte tovább, aki már több sikerrel valósította meg a kezdeményezést egy ferences kolostor alapítására Sztropkón, amely idővel átvette a város vallási életének irányítását.²⁴ Így 1616-ban kezdte el Sztropkó rekatolizálását, amikor is Lengyelországból

²¹ BEŇKO (1994), 35.

²² I. m. 44.

²³ MNL OL Budapest, E 158, 57, Taxalistae 1602.

²⁴ BEŇKO (1994), 35.

meghívta Radzinowski Benedek ferences apátot, és még ugyanabban az évben kolostort alapított a városban. Az épületet egy olyan parlagon lévő paraszttelken emeltette, amelyhez mezők és rétek is tartoztak a határban. Ezt nagybátyjával, Pethő Ferenc jászói préposttal együtt Radzinowskinak és négy szerzetestársának ajándékozta.²⁵

Természetesen a lengyel ferenceseket a lakosság nem kis ellenszenvvel fogadta. De a szerzeteseknek nemcsak a protestáns lakosok ellenségeskedésével kellett szembenéznük. Egyik fő ellenfelük I. Pethő István özvegye, Kiscsanka Anna lett. Az özvegy nem akart kibékülni a leányai örökségének tekintett birtokának feldarabolásával. Így 1618 márciusában tiltakozott az adomány ellen, és a paraszttelkek visszaadatását követelte.²⁶ Minden bizonnyal ezért történhetett, hogy a ferencesek végül elhagyták az új kolostort és Sztropkót, és visszatértek Lengyelországba.²⁷ Ezután Bethlen Gábor hajdúi haladéktalanul megszállták a várost, és megsemmisítették a kolostor épületét, így megakadályozva a ferencesek visszajövetelét.²⁸

Erre csak 1619-ben került sor, amikor a felkelés és a hajdúk visszavonulása után a város újból a Pethő család birtokába került. A már említett Pethő Ferenc jászói prépost ekkor újból meghívta a városba Radzinowski Benedeket és a lengyel ferenceseket. Ez 1622-ben már mint a sztropkói kolostor guardiánja, a magyarországi provincia biztosával együtt szerződést kötött a Pethő családdal, amelynek értelmében a ferencesek meg voltak bízva a helyi plébánia vezetésével. Magukat viszont arra kötelezték, hogy erkölcsileg példaértékű életet fognak élni, és nem fognak sérteni semmilyen idegen, főleg földesúri jogokat, köztük a bor- és sörkimérésre vonatkozókat. A Pethő család tagjai a szerzetesek fenntartására és védelmére kötelezték el magukat, azonban mindezt ingatlan vagyonuk adományozása nélkül tették.²⁹

A sztropkói ferences kolostor évi jövedelmeinek legrégebbi összeírása 1629-ből maradt ránk. Eszerint a szerzetesek Pethő Ferenc jászói préposttól a következőket kapták: 10 köböl rozst, 4 köböl árpát, 4 köböl csicseri borsót, 8 köböl borsót, 12 köböl zabot, 8 hordó sört, két ökröt vágóállatként, három hizott disznót és két sókövet.³⁰

²⁵ I. m. 61.

²⁶ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 148.

²⁷ BEŇKO (1994), 61.

²⁸ I. m. 62.

²⁹ I. m. 62.

³⁰ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 166.

Pethő Zsigmond báró 1665-ben alapítványt hozott létre a sztropkói ferences kolostor számára. Az alapítványi okirat tanúsága szerint a század második felében jelentősen kibővült a kolostor személyzete, amely már kilenc szerzetesből és három laikusból állt. A báró az alábbi évenkénti szállításokra kötelezte el magát irányukban: 20 köből búza, 40 köből rozs, 12 köből árpa, 2 köből köles, 10 köből hajdina, 24 köből zab, 4 köből borsó, 6 hordó bor, 24 hordó sör, hat hizott disznó, 60 icce vaj, négy hordó savanyú káposzta, hat sókő, négy szekér tűzifa és 100 rajnai forint hús- és fűszervásárlásra. A ferencesek vezették a városi plébánosi hivatalt és gondozták a vártemplomot. A plébániatemplomban két szerzetesnek kellett prédikálnia, egy lengyelnek és egy magyarnak. Az Alapítvány további előírásai megerősítették az 1622-es szerződésben foglaltakat az ingatlanszerzés, kereskedés vagy sör- és borkimérés tilalmáról. A továbbiakban a ferencesek kötelezték magukat vásár- és ünnepnaponkénti, valamint az elhunyt földesurakért tartandó misézésekre.³¹

Hét évvel később az alapítvány már valamivel szegényebb ellátást biztosított a ferenceseknek, ui. Pethő Gáspár gróf 1672-ben a következő évi járulékokat ígérte meg nekik: hat köből búza, nyolc köből rozs, két köből káposzta, négy köből borsó, egy köből lencse, négy köből hajdina, négy köből árpa, húsz icce vaj, két hordó juhtúró, négy hizott disznó, 27 rajnai forint hús- és fűszervásárlásra, 24 hordó sör, két hordó bor, 30 szekér tűzifa, nyolc rajnai forint gyertyákra, papírra és irodaszerekre. A ferencesek az idő tájt a vártemplomot gondozták, ahol miséztek is. A város lakosai kötelesek voltak nekik dézsmát fizetni és különböző szolgáltatásokat tenni.³²

Az utolsó szerződést a sztropkói ferencesek ellátásáról Pethő Zsigmond báró kötötte Tiburcius Hermanowskival 1674-ben. Ez tizenkét szerzetest érintett, akiknek az uradalom évente a következőket adományozta: 25 köből búza, 50 köből rozs, 12 köből árpa, két köből köles, 10 köből hajdina, 40 köből zab, négy köből borsó, 12 hordó bor, 24 hordó sör, öt hizott disznó, 80 icce vaj, négy hordó káposzta, hat sókő, 50 szekér tűzifa, hat tinó, 100 tallér ruházatra, 20 forint hal helyett, 20 mécses olaj, öt szekér széna, 32 libát, 64 tyúk, négy birka és négy üsző.³³ Pethő Zsigmond halála után viszont fiai

³¹ I. m. 280.

³² I. m. 330.

³³ BEŇKO (1994), 67.

már a következő évben csökkentették e nagylelkű ellátást hat szerzetesre és a nekik járó élelmiszermennyiségre, noha 1686-ban azt ígérték, hogy ha a hazai válság elmúlik, újból teljes kapacitásával fogják működtetni.³⁴

A sztropkói szerzetesek viszont más személyektől is kaptak ajándékokat, pénzt és ingatlanokat. Új alapítványt a kolostor számára Perényi Mária alapított 1706-ban 500 Ft-nyi értékben, amiből tartaniuk kellett egy misét minden kedden a Boldogságos Szűz Mária tiszteletére, egy másikat pedig havonta egy csütörtökön Krisztus agyonkínzása tiszteletére. Mindegyik miseért kaptak hat forintot.³⁵

Komoly problémákat és károkat okoztak a sztropkói ferenceseknek az utolsó Habsburg-ellenes felkelések. Mivel annak idején nem voltak már a városban reformátusok, a plébánia továbbra is a szerzetesek gondozásában maradt. Különböző problémák miatt 1705-ben Zemplén vármegyéhez fordultak védelemért és segítségért.³⁶

A város rekatolizálása után, amikor a ferencesek közbenjárása révén az teljes lakosság katolikus lett, 1675-ben az uraság új kolostort kezdett építeni egy hozzá tartozó templommal, és átépíttette a régi vártemplomot.³⁷ Ezt viszont a század végéig nem sikerült befejezniük, s így 1698-ban a ferencesek a vármegyéhez fordultak segítségért.³⁸

A sikeres rekatolizáció közvetett módon más felekezet is bevonzott Sztropkóra. Ilyen volt a jelentéktelen számú görögkatolikus lakosság, amely kis létszámban szüremkedett be a környékbeli ruszin falvakból. A 17. század végén, 1691-ben belépett Sztropkó a görögkatolikus egyház történetébe. November 17-ére hívták össze a városban a görögkatolikus zsinatot, amelyen a felső-zempléni ortodox papok jelentkeztek az Ungvári unióhoz.³⁹

³⁴ MNL OL Budapest, 449.

³⁵ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 594.

³⁶ MNL BAZML ZL Sátorajújhely, SFL, IV. 2001 p. Vegyes közgyűlési iratok 1560–1849 (1898). Mondy Miklós által rendezett iratok, 1. csomó, No. 1–170, 1560–1701, No. 168.

³⁷ BEŇKO (1994), 67.

³⁸ MNL BAZML ZL Sátorajújhely, SFL, IV. 2001 p. Vegyes közgyűlési iratok 1560–1849 (1898). Mondy Miklós által rendezett iratok, 1. csomó, No. 113.

³⁹ UNGHVÁRY Ede: Sztropkó és várának története, In: *Adalékok Zemplén vármegye történetéhez 1912.* 355–356.

A város rekatolizálása után a helyi iskola is katolikus lett, melyet kezdetben minden bizonnyal a ferencesek vezettek. A sztropkói katolikus iskolát 1650-ben említik első ízben, amikor is az uradalmi urbárium elrendelte a lakosoknak az iskola és a rektor fenntartását.⁴⁰

Sztropkó, ez a felső-zempléni mezőváros az országhatáron, a 16. században a Perényi birtokokhoz tartozott. Annak idején elterjedt a városban a reformáció, és a középkori plébániát a vártemplomban átvették a református prédikátorok, akiket a források a 17. század első évtizedéig vezetnek vissza. Az uradalom tulajdonosváltásával azonban Sztropkóba megérkezett a rekatolizálás. Az új tulajdonosok, a Pethő család az utolsó katolikus mágnások közé tartozott. Pethő István és fia, II. Pethő István meghívta 1609-ben, ill. 1616-ban Sztropkóra a ferenceseket, akiket megbízott a plébánia vezetésével. A szerzetesek a földesurak támogatásával, legkésőbb az 1620-as években végrehajtották a város rekatolizálását. Így Sztropkó lett az első mezőváros Zemplén vármegyéjében, amely reformátusból katolikussá vált.

Felhasznált irodalom:

*** MNL BAZML ZL Sátoraljaújhely, SFL, IV. 2001 p.

*** MNL OL Budapest, E 158, 57, Taxalistae 1602.

*** MNL OL Budapest, UC, 4/48: *A Perényi birtokok összeírása, 1557.*

*** ŠA Prešov (Štátny archív Prešov – Eperjesi állami levéltár), Pető Stropkov, 88: A donáció leírása 1569-ből.

BEŇKO, Ján (1994): *Stropkov*. Košice.

BODNÁROVÁ, Miloslava (1998): Reformácia vo východoslovenských mestách v 16. storočí, In: Uličný, Ferdinand (szerk.): *Reformácia na východnom Slovensku v 16–18. storočí*. Prešov.

(2000): Sabinov v stredoveku, In: Kónya Péter (szerk.): *Dejiny Sabinova*. Prešov. 109–110.

DIENES Dénes (szerk.): *A történelmi Tiszáninneni Református Egyházkerület*. [kézirat].

RÉZ László (1899): *A Drugethek és Homonna reformációja*. Sátoraljaújhely.

ROVNÁKOVÁ, Stanislava (2019): Rod Petheő. História a genealógia rodu, In: Kušník, J. (szerk.): *Nové obzory*. 35. Prešov. 20–21.

⁴⁰ ŠA Prešov, Pethő Stropkov, 226.

UNGHVÁRY Ede: Sztropkó és várának története, In: *Adalékok Zemplén vármegye történetéhez* 1912. 355–356.

ZOVÁNYI Jenő (1928): Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjegyzékek mellett, In: *Magyar protestáns egyháztörténelmi adattár XIII.* Budapest. 136.

ZSILINSZKY Mihály (1907): *A Magyarbani protestáns egyház története.* Budapest.

LÁNYI Gábor¹:

Bereczky Albert (1893–1966) budapesti lelkipásztor szerepe a németellenes ellenállásban és az embermentésben (1944–45)

Abstract. The role of the Rev. Albert Bereczky (1893–1966) in the Anti-German Resistance and in the Rescue of People (1944–45)

Albert Bereczky, the pastor of the Reformed Congregation on Pozsonyi Street (Budapest), joined the anti-German resistance after the German invasion of Hungary on 19 March 1944 and became one of its most committed activists. His friendship with Zoltán Tildy, President of the Smallholders Party, led Bereczky into the resistance movement, and he helped him to organize one of the main bodies of the movement, the Hungarian Front. Miklós Mester, State Secretary at the Ministry of Religion and Public Education, and Ottó Komoly, President of the Hungarian Zionist Federation, also became important associates. It is mainly in the light of the memoirs and diaries of the latter two that our study gives an insight into Bereczky's multifaceted and varied activities, the main elements of which were liaising between different resistance groups and hiding those who had been persecuted on racial or political grounds. Bereczky also played a major role in the Reformed Church in Hungary's outreach to Jews, for example, in organizing the ultimately unsuccessful public church protest against the deportations.

¹ Dr. habil. Lányi Gábor János a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Tanszékének habilitált egyetemi docense; e-mail: lanyi.gabor@kre.hu.



Keywords: Albert Bereczky, Holocaust, German occupation of Hungary (1944–45), anti-German resistance movement, Zoltán Tildy, rescue of Jews 80 évvel ezelőtt Bereczky

Albert, mint a budapesti Pozsonyi úti református egyházközség lelkipásztora, a németellenes ellenállás és az embermentés egyházi mindenese volt. Tanulmányunk főleg a fennmaradt visszaemlékezések és naplóbejegyzések tükrében ad képet sokoldalú és változatos tevékenységéről, amelynek legfőbb elemei a különböző ellenállói csoportok közötti kapcsolattartás és a faji vagy politikai alapon üldözöttek bújtatása volt. Emellett Bereczky oroszlánrészt vállalt a magyar református egyház zsidók irányában végzett segítő tevékenységében is, például a deportálások elleni, végül sikertelen nyilvános egyházi tiltakozás megszervezésében.

1. Bereczky mint az ellenállás összekötője

1.1. Kapcsolat Tildy Zoltánnal

Bereczky Albert ellenállásba való bekapcsolódásának eredője Tildy Zoltánnal való bizalmas, baráti kapcsolata volt. Bereczky még gimnazista korában, a pápai református kollégiumban barátkozott össze a nála négy évvel idősebb Tildyvel,² akinek példája hozzájárult ahhoz, hogy maga is a helyi teológiai akadémián folytassa tanulmányait.³ Tildyvel együtt vettek részt a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség nyári konferenciáján a felvidéki Felsőszeliben,⁴ ahol Bereczky megtérésélményen ment át, és

² KISS Réka (2006): Bereczky Albert lelkipásztori, püspöki működése, In: Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten 1.* Budapest, Argumentum. 601. Tildy mellett Bereczky Szabó Imrével és kákicsi Kiss Gézával is Pápán kötött szoros barátságot. Szabóval a második világháború utáni eltérő politikai tájékozódásuk okán különváltak útjaik.

³ ZSINDELYNÉ TÜDŐS Klára (1978): *Arcképek.* Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 16.

⁴ HAJDÚ Péter (1986): Bereczky Albert hagyatéka, In: *Theológiai Szemle.* 29. 5. 305.

egyre kritikusabb szemmel figyelte a református egyházban zajló folyamatokat.⁵ A teológia elvégzése után (1916) Tildy – akkor mint Szenna lelkipásztora – adta össze Bereczkyt feleségével. Magyar Traktátus Társaság és Sylvester Nyomda néven Tildyvel nyomdát és kiadóvállalatot alapítottak Tahitótfaluban, amelyet aztán Budapestre költöztettek. A Bethesda Kórház telkén építettek neki többemeletes épületet, ahova együtt költözött be a Tildy és a Bereczky család. Bereczky legfiatalabb lánya, Katalin, ifj. Tildy Zoltán felesége lett: Bereczky és Tildy rokonná, „nászokká” váltak.

Tildy már az 1910-es évek végétől kezdve egyre komolyabban mutatott érdeklődést a világi politikai aktivitás iránt. 1929-ben részt vett a Független Kisgazdapárt megszervezésében, amelynek alelnöke lett, 1936-tól pedig országgyűlési képviselői mandátumot szerzett. Mester Miklós szerint: „A Bereczky családban Tildy Zoltán kultusz uralkodott. Kritikátlanul fogadták Tildy minden megnyilatkozását, állandóan valósággal áradoztak róla.”⁶

1944 márciusára már komolyan számolni lehetett a német megszállás lehetőségével, ezért Tildyt sem érthette meglepetésként, amikor március 19-én a kora reggeli órákban Bajcsy-Zsilinszky Endrétől figyelmeztető telefonhívást kapott, és így idejében el tudta hagyni Mányoki úti lakását, és Bereczkyhez ment. Bereczky először a Pozsonyi úti parókia toronyszobájában bújtatta el. A rákövetkező napokban a Gestapo és az SS budapesti lakásán és szeghalmi házában is kereste, végül helyette fiát, ifj. Tildy Zoltánt ejtették túsul március 22-én.⁷ Bereczky Tildyt temploma után egy Munkás utcai lakásban majd a Skót Misszió Wesselényi utcai épületében, illetve Péter János Bethesda kórházi üresen álló igazgatói lakásában bújtatta. 1944. május 9. és szeptember 5. között Tildyt Rácz Endre lelkipásztorhoz és családjához költöztették a Ráday utca 54. szám alá.⁸ 1944. október

⁵ SZABÓ IMRÉNÉ SZABÓ Éva (2001): „Ég de meg nem emésztetik”, *Szabó Imre a Budapesti Református Egyházmegye Első Esperese Naplók 1914–1954*, Budapest, Budahegyvidéki Református Egyházközség. 201.

⁶ MESTER Miklós (2012): *Arcképek, Két tragikus kor árnyékában*. Budapest, Tarsoly. 260

⁷ VIGH Károly (1979): Tildy Zoltán életútja (1889–1961), In: Petőc Károly (szerk.): *Szeghalom. Történelmi, néprajzi és földrajzi tanulmányok*. Szeghalom, Szeghalom Nagyközség Tanácsa. 329–415. 394–395.

⁸ RÁ CZ Erzsébet (1995): *Feljegyzések a vihar kapujában. Emlékezés Tildy Zoltánra*. Budapest, Ráday Gyűjtemény. 10–14, 25.; RÁ CZ Erzsébet (1984): „Itt bujdosott Tildy Zoltán”, In: *Új Tükör*. 21. 51. 19. Rácz Erzsébet szerint Tildy bújtatását nem is annyira Bereczky, hanem inkább a felesége szervezte.

15-e után Jéhl Frigyeshez került,⁹ majd Budapest ostromát már többekkel, például a Bereczky családdal együtt a Skót Misszió alagsorában élte át.¹⁰

Egyik bújtatója, Rácz Erzsébet szerint Tildy csak akkor ment ki a szabad levegőre, ha egyik rejtékelyéről a másikra ment át, tehát a 119 nap alatt, amíg náluk bujkált, nem hagyta el a lakást. Tildy mindeközben elősorban az ekkor elsőszámú bizalmasának számító Bereczky révén tartotta a kapcsolatot a külvilággal, az ellenállással, a formálódó Magyar Front vezető személyiségeivel. Nem véletlen tehát, hogy a Magyar Front 1944 májusában való megalakulása után Bereczky annak egyházi vonalában meghatározó szerepet töltött be.

1.2. Bereczky és Mester Miklós kapcsolata

„Az egyháznak minden munkájában Mester Miklós kultuszállamtitkár volt a legjobb segítség”¹¹ – jellemezte Bereczky ellenállási feladatainak ellátásban másik kiemelkedő kapcsolatát. Nem tudjuk, hogy Mester és Bereczky pontosan mikor került egymással közelebbi kapcsolatba. Mester visszaemlékezéseinek kifejezése nyomán – „1944. március 19-e után nagyon mozgalmas napokat éltem át”¹² – arra következtethetünk, hogy közvetlenül a német megszállás utáni napokra datálódik együttműködésük kezdete. Ekkor Mesternél Bereczky Békefi Benő¹³ társaságában jelent meg. Felvilágosítást adtak Tildy Zoltán illegálitásba vonulásáról és, hogy biztos helyen tartózkodik, illetve maguk is információkat szerettek volna kapni a német megszállás miatt kialakult helyzetről. Mester ekkor maga sem tudott sokat megosztani velük, de megállapodtak abban, hogy „én politikai körökben tájékozodom, és Bereczkyvel, aki nem is lakott messze tőlem – a Pozsonyi úton –, ezután szorosabb, állandó jellegű kapcsolatot tartunk fenn.”¹⁴

⁹ VIDA István (2001): *Fejezetek a Független Kisgazdapárt történetéből 1930–1956*. Budapest. 122.

¹⁰ Erről Gombos Gyulának van rendkívül részletes és izgalmas beszámolója: GOMBOS Gyula (1999): Képek zord időkből, In: *Hitel*. 12. 4. 17–30.

¹¹ MESTER (2012), 81.

¹² I. m. 247

¹³ Nem tudunk más forrásból arról, hogy Békefi ezidőtájt Pesten járt.

¹⁴ MESTER (2012), 247.

Mester 1944. április végi, államtitkári kinevezése kapcsán már sokatmondó összefüggések között szerepel Bereczky: Ravasz László Bereczky közvetítésével adta Mester tudtára, hogy „jónak látja” Mester kinevezését.¹⁵ Ezután szintén Bereczky volt a közvetítő Tildy Zoltán felé is, aki rejtkehelyéről vele üzentte meg, hogy ő is helyesli azt, hogy Mester vállalja az államtitkárságot.¹⁶ Visszaemlékezéseink más pontján még sarkosabban fogalmaz, még jobban aláhúzza kinevezése folyamatában Bereczky szerepét, illetve, hogy Ravasz és Tildy nemcsak beleegyezésüket adták, hanem kifejezetten szorgalmazták is a kinevezést: „Bereczky Albert 1944 áprilisában Tildy Zoltánnal és Ravasz László református püspökkel tárgyalt államtitkári kinevezésem ügyében bizalmasan, és azt az üzenetet hozta tőlük, hogy a kinevezést feltétlenül vállaljam el.”¹⁷

Mester még 1939-ben Zsindelyné Tüdös Klára és férje, Zsindely Endre – vallási és közoktatási államtitkár, majd miniszter –, javaslatára kapott képviselőjelöltséget a Teleki Pál vezette Magyar Élet Pártjában (MÉP).¹⁸ Csalódva Teleki földreform iránti elkötelezettségében 1940-ben ahhoz a 22 képviselőhöz tartozott, akik Imrédy Béla vezetésével kiszakadtak a MÉP-ből és megalapították a Magyar Megújulás Pártját. Mester, közismert németellenessége ellenére – ha lélekben nem is, de hivatalosan –, mint Imrédy pártjában megmaradt képviselő, 1944. április 30-án a németbarát Sztójay-kormány kultuszminisztériumának politikai államtitkára lehetett. A két világháború közti időszak szokása szerint a vallás- és közoktatási miniszter mindig katolikus, az államtitkára pedig protestáns, elsődlegesen református volt. Emiatt volt Mesternek szükséges kinevezéséhez bírnia Ravasz támogatását, amelynek megnyeréséhez valószínű, hogy ismételten a Zsindely házaspár közbenjárása segítette. Mester kinevezését még az Erdélyi Párt támogatása, illetve legfőképpen Horthynál az érdekében közbenjárt

¹⁵ „Ravasz nem is csalódott bennem, mert támogattam őt a református egyház többi képviselőjével együtt a zsidóság védelme érdekében tett erőfeszítéseiben.” I. m. 35.

¹⁶ Uo.

¹⁷ I. m. 248.

¹⁸ SZEKÉR Nóra (2013): Adalékok a történelmi fogalmak bonyolultságához, In: Kahler Frigyes – Bank Barbara (szerk.): *Utak és útkereszteződések*. Budapest, TIT. 215–235. 219.; MESTER (2012), 20. Zsindely naplójában csak rövid utalásokban emlékezik meg Mesterrel való kapcsolatáról: SZEKÉR Nóra (2021): *Miniszter a frontvonalban. Zsindely Ferenc naplója 1941. február 25. – 1946. március 9.* Budapest, ÁBTL – Kronosz. 519., 530., 554., 576., 607., 710.

Herczeg Ferenc tette lehetővé, akit az ellenállásban kiemelkedő szerepet vivő Csomóss¹⁹ Miklós győzött meg Mester alkalmasságáról; de beszédes a már említett részlet, hogy Bereczky révén az illegálitásban lévő Tildy szava is számított.²⁰ Mester kinevezése ugyanis arra szolgált, hogy ő a németekkel szembeni ellenállás magas pozíciójú beépített embere legyen a megszállás utáni németbarát kormányokban.²¹ Kiválasztásában tehát együttműködött a Csomóss-féle ellenállási mozgalom, a Ravasz vezette református egyház, az illegálitásba került Tildy és végső sorban maga Horthy is. Mester maga úgy fogalmazta meg helyzetét, hogy a németekkel szembenálló Horthynak volt a bizalmi embere egy németeknek feltétlen hűséget fogadó kormányban.²²

Az, hogy Mester kinevezése körül, mint Ravasz és Tildy szócsöve Bereczky, működött közre, mutatja, hogy a kinevezés az ellenállás erősítésének céljából történt, és aláhúzza Bereczkynek az ellenállásban betöltött korai, központi szerepét is.

Mester egy helyen így vall Bereczkyvel való kapcsolatáról: „Ő azok közé a kevesek közé tartozik, akikkel az életben egyszer lelkileg valóban találkoztam...”²³ Más helyen pedig: „Bereczky református lelkész korában rendkívül megnyerő modorú ember volt.”²⁴

Bereczky ellenállási tevékenységét mindenképpen segítette lelkipásztori és gyülekezetszervezői háttéréből táplálkozó emberismerete, kapcsolat- és közösségépítő, vezetési és meggyőzési képességei és különösképpen is lelkipásztori szolgálatának évtizedei alatt kiépült egyházi kapcsolatrendszere. Ebbe a kapcsolatrendszerbe tartozott bele a református presbiter Mester Miklós, de ki lehet itt emelni Bereczky Tildy mellett másik régi pápai teológus barátját, Szabó Imre budapesti esperest; Zsindelyné Tüdős Klárát, aki Bereczky hatására lett elkötelezett református; de akár magát Ravasz László református püspököt is, aki így emlékezett vissza rá: „szerettem, nagyra becsültem, vele baráti és munkaközösségben éltem”.²⁵

¹⁹ Az 1920-as években még nemzeti szocialista pártot alapító Csomóss, látva, hogy a nemzeti szocializmus a németek térhódítását hivatott elősegíteni a német megszállás idején, egy illegális kommunistákat is magába fogadó ellenállási szervezkedés, a Magyar Hazafiak Szabadság Szövetsége vezető személyisége lett. SZEKÉR (2013), 224.

²⁰ MESTER (2012), 35.

²¹ SZEKÉR (2013), 220.

²² BOKOR Péter (1982): *Végjáték a Duna mentén*. Budapest, RTV – Minerva – Kossuth. 143.

²³ MESTER (2012), 265.

²⁴ I. m. 264–265.

²⁵ RAVASZ László (1992): *Emlékezéseim*. Budapest, Zsinati Sajtóosztály. 320.

2. Bereczky az ellenállás postása

Bereczkyt elsősorban mint hírvivőt, követet láthatjuk. Mester szerint szinte naponta járt be hozzá a minisztériumba, bizalmas információkat adott az illegalitásba vonult, bujkáló politikusok, például Szakasits Árpád és Tildy rejtekhelyéről, hozta-vitte az ellenállás híreit. Bereczky maga így vallott erről:

„Összeköttetésben voltam az ellenállási mozgalommal és vállaltam olyan szolgálatokat, amikre éppen az tett alkalmassá, hogy mindenki jámbor papnak gondolt, akinek most az a bogara, hogy mindenáron a zsidókat akarja menteni. Táskámban zsidókat mentesítő iratokkal együtt hordoztam az illegalitásban dolgozó Magyar Frontnak különböző terveit és akcióit, s derülten néztem a várban a német Gestapo embereit, akik lenéző mosollyal nézték járás-kelésemet, s arra gondoltam, hogyha tudnák, miket hordozok ebben a táskában.”²⁶

Bereczky igyekezett ellenállási kapcsolatrendszerét bővíteni, magának az ellenállás céljaink elérése érdekében is, de azért is, hogy az ellenálláson belül a Tildy-féle vonal súlyát növelje, illetve, hogy Tildynek több és megbízhatóbb információt szolgáltatasson. Ezen szándékában Mester volt az egyik legbefolyásosabb segítője, aki megismertette vele az ellenállásnak közvetlenül a Kormányzóhoz bejáratos és kötődő vonalát, például Ambrózy Gyula kormányzói kabinetfőnököt és ifj. Horthy Miklóst, de az ellenállás zsidó és cionista irányzatát is. például Stern Samut, Rusznyák Istvánt és főképpen Komoly Ottót,²⁷ akiről lentebb még részletesebben szólnunk. Bereczky arra is ígéretet tett, hogyha

²⁶ BERECKZY Albert (1950): Felszabadultam, In: Fekete Sándor – Finta István – Kádár Imre (szerk.): *A magyar protestantizmus öt éve 1945–1950*. Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya. 7–13. 10. Újraközlése: BERECKZY Albert (1953): Felszabadultam, In: Bereczky Albert (szerk.): *A keskeny út*. Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya. 265–270.

²⁷ MESTER (2012), 77.

a helyzet úgy hozza, el tudja rejteni Mestert és családját – „mert van benne gyakorlata”²⁸ –, illetve megbeszélték, hogyha Mestert eltávolítanák, akkor Bereczky fogja helyette tartani a kapcsolatot Ambrózyval. Kérte, hogy Stern Samu már kilátásba helyezett látogatását szervezze meg helyette Horthynál.²⁹ Bereczky Péter Jánossal ismertette össze Mestert.³⁰ Mester Bereczky és Komoly jelenlétében tárgyalt Kasztner Rezsővel.³¹

3. Egyházi vonalon

Az egyházak elsősorban a zsidó származású, de megkeresztelt egyháztagjaik érdekeit képviselhettk, védhettk. Mester szerint viszont „Bereczky volt az egyedüli keresztény egyházi vezető férfi, aki nyíltan hangoztatta, hogy az egyházaknak a zsidókérdést nem saját felekezetük szempontjából, hanem általános, emberi, ha úgy tetszik, tiszta evangéliumi szempontból kell megítélni, és eszerint kell állást foglalni.”³² Bereczky ezen erkölcsi, lelkiismereti és hitbeli indíttatás alapján tette a zsidókérdést szószéki prédikációk témájává már 1938-ban az első zsidótörvény elfogadása idején,³³ majd 1942 októberében az egyik fő kezdeményezője volt a „Jó Pásztor” bizottság megalapításának.³⁴ A bizottság célja eredetileg a munkaszolgálatos és internálótáborokban lévő zsidó származású reformátusok pásztori és szociális-karitatív gondozása volt, de a német megszállás, és különösen is a nyilas hatalomátvétel után az üldözöttek feltétel nélküli segítségét, bújtatását, keresztlevelekkel való ellátását végezte.

²⁸ I. m. 78.; Bereczky tartotta magát ígéretéhez. Mesternek a nyilaspuccs után menekülnie kellett. Miután 1944 decemberében klastrompusztai menedékhelye bizonytalanná vált, Mester Bereczky révén tudott menedéket találni a Bethesdában, még álnéven lelkészigazolványt is kiállítottak számára, Madarász József, debreceni menekült lelkész nevére, amit Ravasz László írt alá. I. m. 258., 615.

²⁹ I. m. 78.

³⁰ I. m. 93.

³¹ I. m. 204.

³² I. m. 205.

³³ BEREZKY ALBERT (1938): *A zsidók titka*. Budapest, Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet Rt.

³⁴ MAJSAI TAMÁS (1994): A protestáns egyházak az üldözés ellen, In: Szita Szabolcs (szerk.): *Magyarország 1944. Üldöztetés–embermentés*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Pro Homine – 1944 Emlékbizottság. 150–184.

Az, hogy a zsidók deportálásának végső célja megsemmisítésük volt, 1944. április végén, május elején nyilvánvalóvá vált Bereczky számára, aki szerepet vállalt a Soós Géza által vezetett akcióban, amely a haláltáborokban folyó eseményeket tanúsító, úgynevezett auschwitz-i jegyzőkönyvek magyarra fordítását és magyar egyházi vezetőkhez való eljuttatását célozta. Ravasz a maga példányát személyesen Bereczkytól kapta meg.³⁵

3.1. Jaross Andor belügyminiszternél a zsidó származású református presbiterek, diakónusok mentesítésének ügyében

Bereczky része volt annak a református egyházi küldöttségnek,³⁶ amely az ekkor már lebetegedett és Leányfalun tartózkodó Ravasz megbízásából Mester Miklós közbenjárásával 1944 nyarán felkereste Jaross Andor belügyminisztert, hogy a református egyházban szolgáló zsidó származású presbiterek részére mentességet biztosíthassanak a zsidótörvények következményei alól.³⁷ Jaross szóbeli ígéretet tett a bizottságnak mentesítő rendelet kiadására, amely viszont – Mester szerint Baky László és Endre László „gáncsoskodása” miatt – végül nem jelent meg.³⁸ Bereczky is megerősíti, hogy a belügyminisztérium „állandó sürgetésre sem adta ki ezt a rendeletet írásban.”³⁹ Ennek ellenére a szóbeli ígéreten felbátorodva az egyházkerületek maguk adtak mentesítő dokumentumokat a presbitereknek és házastársaiknak. Bereczky szerint a „tájékozatlan hatóságok” sok helyen elfogadták ezeket a dokumentumokat, ami által „sok zsidó származású presbiter megmenekült”.⁴⁰

³⁵ BRAHAM, Randolph L. (1997): *A népiirtás politikája: a holocaust Magyarországon*. Budapest, Belvárosi Könyvkiadó. 787.

³⁶ Mester Bereczky mellett még Szabó Imre esperest említi meg név szerint, de utal „több lelkész társ” jelenlétére is. MESTER (2012), 56.

³⁷ A diakónusok és diakonisszák egy korábbi rendelet révén már mentességet kaptak. Ebbe a rendeletbe kívánták befoglalni a presbitereket is.

³⁸ I. m. 56.

³⁹ BERECKY Albert (1945): *A magyar protestantizmus a zsidóüldözéssel szemben*. Budapest, Református Traktátus Vállalat, 1945. 16.

⁴⁰ I. m. 17.

3.2 Bereczky részvétele a deportálások elleni nyilvános egyházi tiltakozás megszervezésében (1944. június–július)

Bereczky Albert deportálásokkal szembeni véleménye széles körben nyilvánvalóvá vált, amikor a Budapesti Református Egyházmegye 1944. június 16-i közgyűlésén javasolta, hogy a Szabó Imre esperes által megfogalmazott és a közgyűlés által elfogadott deportálások elleni tiltakozást terjesszék fel a kormányhoz. Az indítvány az egyházmegyei főgondnok, Tasnádi Nagy András machinációja révén végül nem került megszavazásra; Bereczky és a németbarát Tasnádi, aki „civilben” a képviselőház elnöke volt, még össze is szólalkozott emiatt a gyűlés alatt.⁴¹

Bereczky ezután aktív szerepet vállalt a magyarországi egyházak zsidók deportálásával szembeni közös, nyilvános tiltakozásának előkészítésében. „Azt reméltük ugyanis” – írja Bereczky – „hogy – a holland és a dán egyházak mintájára – nálunk is sikerülni fog a kormány antiszemita intézkedéseit megfékezni, ha az összes keresztény egyházak egységesen járnak el, és közösen tiltakoznak a gyalázatosságok ellen.”⁴² Ravasz szándéka, hogy a fellépésbe a katolikus egyházat is bevonja, nem valósult meg. A protestáns püspököknek és főgondnokoknak a parlament felsőházában Serédi Jusztinián hercegprímással tartott informális megbeszélése nyilvánvalóvá tette, hogy „a keresztyén egyházak, ha nem is együtt, de külön-külön, azonos szellemben”⁴³ lépnek fel elsősorban a keresztyénné lett zsidó származású tagjaik védelméért. Miután a református egyházkormányzat nyugtalanító híreket kapott arról, hogy a kassai gettóból már folyik a zsidók külföldre szállítása, Ravasz László a magyarországi protestáns egyházak vezetőinek közös tiltakozását szervezte meg. Ennek eredménye egy Ravasz által megfogalmazott memorandum volt, amelyet mind a kilenc református és evangélikus püspök aláírt, és amelynek Sztójay Döme miniszterelnöknek 1944. június 21-i⁴⁴ átadásán Bereczky Albert is jelen volt.⁴⁵ A

⁴¹ Ez az eseménysor tanulmányunkban azért nem kerül bővebben kifejtésre, mert részletes összefoglalóját adja: ERDŐS Kristóf (2024): Szabó Imre budapesti esperes embermentő tevékenysége (1944), In: *HIT*. 1. 1. [megjelenés alatt; ezúton is köszönöm a szerzőnek a kézirat rendelkezésre bocsátását].

⁴² BERECKZY (1945), 17.

⁴³ I. m. 18.

⁴⁴ I. m. 20. Bereczky itt tévesen június 23-t ír. Braham is ezt veszi át. BRAHAM (1997), 1139.

⁴⁵ BERECKZY (1945), 20.

memorandum azzal az ultimátummal próbálta Sztójajt a deportálások leállítására ösztönözni, hogy ellenkező esetben a protestáns egyházak tagjaik tudomására hozzák a deportálások kegyetlenségét és az ez ellen megvalósuló egyházi tiltakozás figyelmen kívül hagyását. Arról, hogy már magának a találkozónak a légköre sem lehetett túlságos bizakodásra okot adó, tanúskodik, hogy Zsindelyné Tüdös Klára szerint Bereczky „sírva, jajgatva, kétségbeesve” került haza a megbeszélésről.⁴⁶

„A miniszterelnök úr, bár határozott ígéretet semmi irányban nem tett, úgy nyilatkozott a küldöttség előtt, hogy az nem zárta ki az emlékirathoz fűzött remények beteljesülését. De bizonyára magad is megállapíthattad, hogy a helyzet az emlékiratban általunk kívánt irányban nem változott, s így reánk vár annak a végső kötelességnek a teljesítése, amit emlékiratunkban ünnepélyesen magunkra vállaltunk”⁴⁷ – írta öt nappal később, 1944. június 26-án Ravasz László püspöktársainak.

A levélhez egy, a protestáns templomok szószékeiről kihirdetett deklaráció tervezetét is csatolta, amely szerint: „...kérve kértük a magyar királyi Kormányt, vessen véget a kegyetlenkedéseknek (...) Fájdalommal kell megállapítanunk, hogy könyörgésünk eredményét nem látjuk. Mint a két evangéliumi egyház püspökei, mindezekről kötelességünknek tartottuk híveinket, egyházunk minden tagját és Krisztus anyaszentegyházának egyetemes közösségét tájékoztatni.”⁴⁸

A nyilatkozat tervezetének a püspökökhöz való eljuttatását, jóváhagyásuk, véleményük, módosítási javaslataik begyűjtését Bereczky fiatal lelkipásztorok bevonásával szervezte meg.⁴⁹ A nyilatkozat elvi alapjait egyik püspök és a némelyük által gyorsan összehívott egyházi testületek sem vitatták, de hangvételének súlyosságáról, illetve arról, hogy nemcsak a zsidókkal szembeni bánásmód ellen, hanem a totális háború egyéb kegyetlenségei, például a terrorbombázások ellen is fel kell emelnie a szavát, további egyeztetés vált szükségessé, amelynek érdekében Ravasz 1944. július 3-ra Leányfalura hívta a protestáns püspököket vagy delegáltjaikat. A meghívókat Bereczky küldte ki táviratokban, amely után a legtöbb meghívottal telefonon is beszélt. Közvetítői közül Péter Jánost nevesíti, aki Vásárhelyi János erdélyi püspökkel tárgyalt az ügyben.⁵⁰

⁴⁶ ZSINDELYNÉ (1978), 34.

⁴⁷ Dunántúli Református Egyházkerület Levéltára 1/b, 2595/1944.

⁴⁸ Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltára (továbbiakban RL) C/141. 16.d.

⁴⁹ Bereczky Albert jelentése Ravasz Lászlónak, 1944. június 28. RL C/141. 16.d.

⁵⁰ Uo.

Péter szerepéről nem tudhatunk többet, de az alapján, hogy a nyilatkozattal kapcsolatosan főképpen az erdélyi egyházkerület részéről érkeztek vonakodásként is értelmezhető módosítási javaslatok,⁵¹ talán nem volt véletlen az ellenállásban is az egyik legaktívabb egyházi szerepet vállaló és már ekkor kifinomult diplomáciai érzékkel és kimagasló meggyőzőképességgel rendelkező Péter bevetése az irányukban.

A július 3-i találkozón végül Ravasz mellett Enyedy Andor református, Kapi Béla, Raffay Sándor, Kuthy Dezső evangélikus püspökök, Balogh Jenő és Bereczky vettek részt. A találkozó részletes, négy gépelt oldalas memorandumát Bereczky Albert készítette el,⁵² mint ahogyan Ravasz diktálására ő vetette gyorsírással papírra a nyilatkozat új szövegét, amelybe a megbeszélés eredményeképpen belekerült a terrorbombázások elleni tiltakozás is.

Mindeközben a katolikus egyház is elkészítette a maga tiltakozó pásztorlevelét, amelynek postai kézbesítését Antal István miniszter (ebben az időben egyaránt vezette az igazságügyi és a kultuszminisztériumi tárcát is) leállította, és július 6-án – az aznapi, a deportálást leállító kormányzói döntés ismeretében – felkereste Serédi Jusztinián hercegprímást. A kormány és a katolikus egyház közötti kétnapos (július 7 és 8) intenzív tárgyalások következtében Sztójay írásba is foglalta Serédi számára, hogy a budapesti zsidóság deportálását leállították, illetve, hogy a kereszténnyé lett zsidók a deportálás esetleges felújításakor is az országban maradnak, valamint, hogy a keresztény felekezetek lelkészeinek hozzátartozói mentességet kapnak a sárga csillag viselése és az ahhoz fűzött következmények terhei alól.⁵³

Július 6-án Antal István miniszter Mester Miklós révén Ravasztól is sürgős találkozót kért.⁵⁴ Ugyanakkor az, hogy a találkozóra végül csak öt napra rá, július 11-én

⁵¹ Az Erdélyi Egyházkerület állásfoglalása. Jegyzőkönyv az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsának tanácskozástermében (Kolozsvárt) 1944. június hó 29-én de. megtartott igazgatótanácsai értekezletről. Idézi: MAJSAI Tamás (1995): A Magyarországi Református Egyház és a Holocaust, A nyilvános tiltakozás története, In: *Világosság*. 36. 5. 59.

⁵² RL A/1d „nem iktatott iratok”.

⁵³ MAJSAI (1995), 66.

⁵⁴ Pro Memoria a Leányfalun 1944. július 11-én este 7 órakor tartott értekezletről, RL A/1d “nem iktatott iratok”; bár ez a memorandum nem tartalmaz névalírást, mivel megfogalmazása nagyon hasonló Bereczky 1945-ös beszámolójához, feltételezhetjük, hogy ezt is ő szövegezte meg.

került sor, mutatja, hogy mind a püspök, mind pedig a miniszter számára egyértelművé vált, hogy Horthynak a deportálást felfüggesztő július 6-i döntése következtében a protestáns nyilatkozat okafogyottá vált. Ravasz szerint ekkor még csak az előkészületek folytak a szöveg sokszorosítására és szétküldésére, ugyanakkor Bereczky szerint ekkorra már meg is történt a sokszorosítás.⁵⁵

A püspök és a miniszter közti találkozót Bereczky készítette elő, aki július 10-én ezügyben megelőző és véleménye szerint érdemi tárgyalást folytatott Antallal.⁵⁶ Antal az ország nehéz helyzetére irányította Bereczky figyelmét, amelyen csak rontana, ha az egyházak szembefordulnának a kormányzattal. Elmondta, hogy „Serédiék” is lemondtak a pásztorlevelük hívekkel való közléséről, csak a papság körében osztják majd szét. Bereczky kérdésére, hogy a kormány milyen ígéretet tett Serédinek, Antal azt válaszolta, hogy „legalábbis egyelőre” nem deportálják a budapesti zsidóságot. Bereczky rákérdezett a „legalábbis egyelőre” megjegyzésre, mire Antal azzal védekezett, hogy a deportálások német nyomásra történnek, és a magyar kormány mozgástere korlátozott, de azon dolgoznak, hogy legalább azt el tudják érni, hogy a németek a keresztyénné lett zsidókat ne deportálják.⁵⁷

A találkozó napján Bereczky újabb levelet írt Ravasznak, amelyben kérte, hogy egy rövid memorandum mindenképpen kerüljön majd felolvasásra vasárnap a gyülekezetekben. Kérését azzal indokolta, hogy féltő, hogy azon lelkészek, akik tudomást szereztek a nyilatkozat tervéről annak visszavonását hallva esetleg meggondolatlan nyilatkozatokat tesznek az ügyben, amelyek alapján világi eljárások, felelősségre vonások indulhatnak ellenük. Bereczky arra is rámutatott, hogy a nyilatkozat külső nyomásra történő visszavonása bizalmatlanságot teremthet az egyházkormányzattal szemben.⁵⁸

⁵⁵ „2000 lelkészi hivatal címére különböző színű borítékokban, több kéz írásával, az ország különböző részein, vidéki postahivatalokban és vasúti állomásokon akartuk feladni.” BEREZKY (1945), 24.

⁵⁶ Bereczky Albert levele Ravasz Lászlóhoz, 1944. július 10., RL C/141. 16.d.

⁵⁷ Csak érintőlegesen idetartozó részlet, hogy Mester Miklós szerint miután Antalt a háború után a népbíróság halálra ítélte, a Bereczky tanúvallomásaiban szereplő enyhítő körülmények, illetve Bereczky külön közbenjárása Tildynél eszközölte ki számára az elnöki kegyelmet. MESTER (2012), 60.

⁵⁸ Bereczky Albert levele Ravasz Lászlóhoz, dátum nélkül, de feltehetően 1944. július 11., RL C/141. 16.d.

Ezen előkészületek alapján került sor július 11-én este héttől Leányfalun – „Ravasz László püspök betegágyánál”⁵⁹ – a püspök és a miniszter közti találkozóra, amelyen Mester Miklóson⁶⁰ kívül Lőrinczy Szabolcs miniszteri tanácsos, Kapi Béla evangélikus és Révész Imre református püspökök, valamint Bereczky Albert vettek részt.

A találkozón Antal ugyanazokat az érveket hangoztatta, mint egy nappal korábbi, Bereczkyvel folytatott megbeszélésén: ha az egyház szembekerül a kormánnyal, akkor a kormány vagy kénytelen lesz erőszakosan fellépni az egyházzal szemben, vagy lemondásra kényszerül, amely esetben a nyilasok kezébe kerül a kormányzás, és „a még itthon lévő zsidók közül egyetlen egyet sem lehet megmenteni”.⁶¹ Antal kiemelte, hogy ugyanazokat az ígéretek, amelyeket a hercegprímásnak megtett, a protestánsoknak is megerősíti, és az ellen sem emelt kifogást,⁶² hogy a templomokban ne hangozhasson el egy olyan közlemény, „amely nem tartalmaz többet, csupán annak a közlését, hogy a zsidókérdésben az egyház vezetősége mindent megtett, amit megtehetett, és ez irányú fáradozásait tovább is folytatja”.⁶³

A találkozó másnapján, ezen utóbbi, miniszteri megjegyzés alapján került megfogalmazásra és az egyházközségeknek való kiküldésre az Egyetemes Konvent Elnökségének aláírásával az alábbi rövid körlevél:

„Nagytiszteletű Lelkipásztor Úr! Felkérjük, hogy a legközelebbi (július 16-án) délelőtti istentisztelet végeztével szíveskedjek felolvasni a következő üzenetet: a magyarországi református egyház és a magyarországi evangélikus egyház püspökei tájékoztatni kívánják a gyülekezeteket arról, hogy mindkét evangéliumi egyház

⁵⁹ Ravasz ebben az időszakban sokat volt beteges (májgyulladással) és jórészt leányfalui nyaralójában tartózkodott. RAVASZ (1992), 215.

⁶⁰ Meglepő módon Mester Miklós emlékirataiban nem számol be az ebben a találkozóban betöltött szerepéről, mint ahogyan magának a tiltakozó nyilatkozat körüli szervezkedésnek sem szentel különösebb figyelmet (ahol röviden utal rá: MESTER (2012), 205, illetve érintőlegesen 31.)

⁶¹ Pro Memoria a Leányfalun 1944. július 11-én este 7 órakor tartott értekezletről, RL A/1d „nem iktatott iratok”

⁶² BEREZKY (1945), 25. szerint a miniszter a rövid közlemény lehetőségét a másnapi minisztertanácsi ülés jóváhagyásához kötötte, amelynek pozitív eredményét Bereczkyvel közölték.

⁶³ Pro Memoria a leányfalun 1944. július 11-én este 7 órakor tartott értekezletről, RL A/1d „nem iktatott iratok”

vezetősége a zsidókérdés kapcsán, különösen a megkeresztelkedett zsidók érdekében, ismételten eljárt az illetékes kormánytényezőknél, és ez irányú fáradozásait tovább is folytatja.”^{64,65}

Bereczky szerint – és itt feltehetően nemcsak a tiltakozó nyilatkozat bővített, július 3-a utáni formájának kiadatlanságára, hanem a kegyetlenkedésekkel szembeni katolikus-protestáns összeresztván fellépésre gondol – „a püspök úrnak [Ravasz] mérhetetlen fájdalmat okozott, hogy akcióját elgáncsolták”.⁶⁶ A tiltakozásnak ez a legyengített formája valóban kudarcélmény volt sokak számára,⁶⁷ azonban Bereczky, ahogyan azt 1945. április 10-i felszólalásán a dunamelléki egyházkerület tanácsülésén, illetve 1945-ös kiadványában⁶⁸ is hangsúlyozza, sikert látott benne abból a szempontból, hogy szerinte az egyházi tiltakozásoknak már a szervezése is nyomást gyakorolt a kormányzatra, és szerepe volt abban, hogy 1944 júliusa és szeptembere között szüneteltetve voltak a deportálások.

Mester Miklós rendkívül magasra értékelte Bereczkynek a tiltakozó nyilatkozat körül végzett tevékenységét, sőt szerinte Bereczky volt ennek az első kezdeményezője, még Ravaszt is ő vette rá a Serédinek írt levele megírására.⁶⁹ Bár Bereczky aktivitása a nyilatkozat körüli operatív tevékenységekben kimagasló volt, mégis arra vonatkozóan, hogy az egész az ő kezdeményezéséből fakadt volna, más forrást nem találhatunk. Ravasz visszaemlékezése szerint meghagyja magának a kezdeményező szerepet, de ugyanakkor kimagasló jelentőséget tulajdonít Bereczkynek: „Bereczky Albertre mint a kerületi missziói bizottság előadójára szignáltam az ügyek nagy részét, aki velem egyetértve, az én nevemben járva bizalmat ébresztett maga iránt az üldözöttek között és a kabinetirodában [Ambrózy Gyula] egyaránt.”⁷⁰

⁶⁴ Az Egyetemes Konvent elnökségének közleménye, 1944. július 12. RL 3828/1944.

⁶⁵ Az eseménysor Ravasz László emlékirataiban is olvashatunk: RAVASZ (1992), 215–216.

⁶⁶ Feljegyzés a Dunamelléki Református Egyházkerület 1945. április 10-én megtartott tanácsüléséről, RL A/1b 91/1945.

⁶⁷ 1945. április 10-i dunamelléki egyházkerület tanácsülés jegyzőkönyvében Benkő István, Muraközy Gyula, Lázár Andor, Victor János, Kováts J. István ezzel kapcsolatos csalódottságáról szerezhetünk tudomást.

⁶⁸ BEREZKY (1945).

⁶⁹ MESTER (2012), 205.

⁷⁰ RAVASZ (1992), 215.

Mindez tovább vezet bennünket Bereczky ellenállási tevékenységének egy másik érdekes elemére, mégpedig Bereczkynak a magyar zsidóság vezetőivel való 1944. szeptember 14-i találkozójára. A fentebb említett egyházkerületi tanácsülésen is megemlíti, hogy ezen a bizonyos megbeszélésen is azzal érvelt, hogy a nyilvános tiltakozás szervezése következtében szüneteltek a deportálások 1944 júliusa és szeptembere között.

3.3. Bereczky Albert találkozója a budapesti zsidóság vezetőivel (1944. szeptember 14.)

A találkozó a terve megvalósulása előtt csak két nappal, szeptember 12-én merült fel, amikor Komoly, Éliás József, Török Sándor és Bereczky a pozsonyi úti parókián tartottak egyeztetést. Ezen Török Sándor felvetése alapján került elő a német megszállók elűzése utáni zsidó megtorlás lehetősége és esetleges jogossága. Bővebb részleteket a megbeszélésről Komoly nem árul el, de úgy tűnik, hogy a jelenlévők egyetértettek abban, hogy az intézményes számonkérés teljességgel megalapozható, ugyanakkor nem szabadna utat engedni az önbíráskodásnak, egyéni bosszúálló akciók elharapódzásának. Ennek megelőzésére merült fel, hogy Bereczky találkozzon a zsidó lelki vezetőkkel.

A találkozóra 1944. szeptember 14-én 12:15-től került sor a Wesselényi utca 7. szám alatti rabbinatusi hivatalban. Komoly Ottó naplója a megjelent rabbik közül név szerint kiemeli Groszmann Zsigmond és Hevesi Ferenc pesti főrabbiakat és Berend Béla⁷¹ szigetvári főrabbit, ekkor a Magyarországi Zsidók Szövetségének Ideiglenes Intéző Bizottságának Jaross Andor németbarát belügyminiszter által kinevezett tagját, Benoschofsky Imre budai főrabbit, valamint Török Sándort, aki a Zsidótanácsban a kikeresztelkedett zsidók képviselője volt.⁷² Bereczky megemlíti, hogy a katolikus P. Jánosi József jezsuita szerzetes, a Magyar Szent Kereszt Egyesület elnöke kísérte el őt a találkozóra.⁷³ Komoly naplója nem örökíti meg P. János jelenlétét vagy hozzászólásait, ellenben a megbeszélés főszereplőjeként egyértelműen Bereczkyt mutatja be.⁷⁴

⁷¹ Berend Béla (1911–1987) világháború alatti szerepének megítélése ellentmondásos. Míg egyes nézőpontok szerint túlságosan is kereste a megszállók és kiszolgálóik akaratát, más vélemények kiemelik, hogy kollaborációját sokak megmentésére, sorsuk enyhítésére használta fel. MUNKÁCSI Krisztina (1996): Berend Béla főrabbi népbírósi pere, In: *Századok*. 130. 6. 1525–1552.

⁷² Komoly Ottó naplója (1984), In: Benda Kálmán (szerk.): *Ráday Gyűjtemény Évkönyve III.* Budapest. 238–306. 286–287.

⁷³ BEREZKY (1945), 29.

⁷⁴ KOMOLY (1984), 287.

Komoly feljegyzi, hogy Bereczky érkezése előtt feszült hangulat alakult ki, mivel Groszmann főrabbi sérelmezte, hogy a megkérdezése nélkül hívták össze a megbeszélést a hivatalába, Berend pedig cinikusan azt hangoztatta, hogy igaz ugyan, hogy majd a háború után arról fognak a rabbik prédikálni, hogy ne legyen megtorlás, „de hát nem tehetünk róla, ha mégis lesz”.⁷⁵ Hevesi főrabbi szerint minden keresztény bűnös, aki nem lépett fel a aktívan a zsidók érdekében, amely érvelést Komoly azzal próbálta enyhíteni, hogy a magyar zsidóság sem emelte fel a szavát más országok zsidóságának érdekében, amikor azt még tehetette volna.

Bereczky azt a képet vázolja fel a megbeszélés kapcsán mintha a zsidó vezetők az ő elbeszéléséből értesülhettek volna először a református egyház deportálás elleni tevékenységéről.⁷⁶ Komoly színezi a képet, ő úgy emlékszik, hogy az érkező Bereczkyt már azzal fogadta Groszmann főrabbi, hogy „ismeri a működését, amelyet a deportálás ellen a református egyház kebelén belül végzett”.⁷⁷ Mindenesetre biztos, számára is voltak addig nem felfedett információk, amikor Bereczky a keresztény egyházak zsidóellenes intézkedésekkel szembeni tevékenységét részletesebben közreadta. Ezután arra kérte a zsidóság vezetőit, hogy a német megszállástól való felszabadulás után tegyenek meg mindent, hogy „az iszonyatos szenvedések után elkövetkezzék a kiengesztelődés és a lelkek megbékélésének⁷⁸ korszaka”.⁷⁹ Hevesi és Groszmann megjegyezték, hogy Bereczky éppen arra a szeretetre apellál, amely a keresztények nagy részéből hiányzott a zsidókkal szemben, amire Komoly szó szerinti igénnyel próbálja visszaadni Bereczky választát: „Mi ismerjük a mi hibáinkat, azt hiszem, önök is ismerik a saját hibáikat. Célunkat nem azzal segítjük elő, ha kölcsönösen egymás hibáira mutatunk rá, hanem ha saját hibáinkon igyekszünk javítani és mindent megtenni ügyünk érdekében.”⁸⁰ Végül Komoly szerint, legalábbis látszatra, sikeresen zárult a találkozó. A jelenlévő rabbik megígérték, hogy ünnepi beszédeikben a „ne légy haragtartó, ne légy bosszúálló!” szellemiséget fogják előtérbe helyezni.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ BERECKZY (1945), 29.

⁷⁷ KOMOLY (1984), 287.

⁷⁸ A „lelkek megbékélése” kifejezést Komoly is szó szerint hozza: KOMOLY (1984), 287.

⁷⁹ BERECKZY (1945), 30.

⁸⁰ KOMOLY (1984), 287.

4. Bujtatások: a Pozsonyi úti templom mint az ellenállás egyik bázisa

Bereczky ellenállási tevékenységének fontos eszköze volt gyülekezetének, a Budapest-Pozsonyi úti egyházközségnek 1943-ban elkészült modern temploma. „Ez egy érdekes, zezugos épület volt, ha az ember bement a főkapun, esetleg a templomon át jött ki, de még rejtett kijáratok is voltak”⁸¹ – emlékezik vissza Mester. A több, kisebb-nagyobb teremmel, szolgálati lakásokkal és több kijáratral is rendelkező „zezugos parochia”⁸² a faji vagy politikai alapon üldözöttek mentshelyeként, de emellett titkos találkozók alkalmas helyszínéül is szolgált. Ide szervezett Bereczky találkozót Tildy és Szakasits Árpád, szintén rejtőzködő szociáldemokrata vezető, valamint Tildy és az illegális kommunisták vezetői, Kállai Gyula és Losonczy Géza között. Maga Mester Miklós már a Szakasitscsal és Kállaival való találkozás után tett látogatást Tildynél a pozsonyi úton, feltehetően 1944 augusztusának első napjaiban.⁸³

Gombos Gyula visszaemlékezése szerint,⁸⁴ amikor a sikertelen kiugrási kísérletet követően a Soos Géza koordinálta Magyar Függetlenségi Front (MFM) újra fel akarta venni a kapcsolatot a szövetségesekkel, mivel a még Horthy delegálta moszkvai fegyverszüneti bizottság illetékessége kérdésessé vált, ismételten szerepet kapott Bereczky és parókiája. A tervek szerint egy ellopott német géppel repültek volna Siófokról az MFM és a Magyar Front delegáltjai a szovjetekhez. A Siófokra utazáshoz 1944.

⁸¹ BOKOR Péter (1981): Egy naív ember – bársonyszékben (Bokor Péter interjúja Mester Miklóssal), In: *Valóság*. 24. 10. 72.

⁸² MESTER (2012), 248.

⁸³ I. m. 250–255.: Az augusztus eleji datálás ellentmond Rácz Erzsébet beszámolójának, aki szerint amíg Tildy május 9. és szeptember 5. között náluk bujkált, nem hagyta el a lakást. A Mester által visszaidézett beszélgetésben megemlítésre kerülnek a háború menetét befolyásoló legfontosabb események (pl. a normandiai partraszállás, Hitler-ellenes merénylet), de Románia átállása még nem. Tehát nem harmonizálhatjuk a két forrást úgy, hogy esetleg a beszélgetésre mégsem augusztus elején, hanem a szeptember 5. utáni napokban került sor. A Bokor Péter-féle Mester-interjú sem tisztázza egyértelműen a dátumot. Sőt itt Mester egy második Tildy-találkozót is megemlít. BOKOR (1981), 72.

⁸⁴ GOMBOS (1999), 18–19.

november 13-án⁸⁵ a Pozsonyi úti templomban gyülekeztek a résztvevők. Gombos Hőgye Mihállyal ment el a pozsonyi útra, ahol egyébként október 15-e óta a családja már menedéket kapott. A kapualjban a kommunista Kállai Gyulával és Péter Gáborral találkoztak. Kállai bemutatta Gombosnak Pétert mint a Magyar Front kommunista párti megbízottját.⁸⁶ Végül a leutazás az értük érkező gépkocsi meghibásodása miatt nem valósult meg. Lehet, hogy erre az eseményre utal Mester azon megjegyzése, hogy tudomása szerint Péter Gábor is bujkált a Pozsonyi úton, de az is lehet, hogy az említettekénél is több alkalommal találhatott ott menedéket.⁸⁷

Bereczky kapcsolatban állt Soos Géza irányítása által az ellenállói tevékenységekbe bekapcsolódó fiatal SDG⁸⁸-sekkel is. A Pozsonyi úti templom szerepét nézve beszédes egyikük, Sóvágó Gábor visszaemlékezése: „Volt rá eset, hogy soha eddig nem látott embereket kellett elkalauzolnom Bereczky Albert református lelkészhez a Pozsonyi úti református templomba, s megmondotta Bognár István, hogy azok ott fognak rejtőzni, mert üldözöttek. Ennek a megbízásnak eleget tettem. Maga Bereczky Albert »vette át« az embereket, akiket azóta nem láttam. Nekem annyit kellett mondanom, hogy ők azok, akiket István küldött. Bereczky mosolygott, és azt mondotta, üdvözli Istvánt.”⁸⁹

Majoros Tamás későbbi színművész, ekkor kommunista agitátor, akit az SDG tagjai Rákoshelyen egy olyan nyugalmazott ezredes házában rejtettek el, ahol a padláson már nyolc zsidó lány bujkált, azt a benyomást szerezte, hogy: „ezeknek a fiataloknak Bereczky Albert püspök volt a vezetőjük, inspirálójuk”.⁹⁰ Egy, a református egyetemistákat szintén nagy számban magába foglaló ellenállási csoport, a Szabad Élet Diákmozgalom képviselőit – Kiss Sándort és Vatai Lászlót – szintén Bereczky kapcsolta össze a Magyar Fronttal.⁹¹

⁸⁵ VIGH (1979), 397.

⁸⁶ MESTER (2012), 250.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Soli Deo Gloria Református Diákszövetség.

⁸⁹ Sóvágó Gábor visszaemlékezései (kézirat), idézi: DENKE Gergely (1993): Az SDG kapcsolata a népi irokkal, a népi mozgalommal, a Márciusi Fronttal és az ellenállással, In: Tenke Sándor (szerk.): *Református ifjúsági egyesületek és mozgalmak Magyarországon a XX. században*. Budapest, Magyarországi Református Egyház. 433.

⁹⁰ ILLÉS Jenő (1979): Forró színpad. Major Tamás visszaemlékezései, In: *Lobogó*. 21. 30. 16.

⁹¹ DENKE (1993), 436.

A Pozsonyi úti templom és parókia még akkor is a menekültek rendelkezésére áll, amikor Bereczkyék az ostrom alatt már a Skót Misszió épületében kerestek menedéket. Például Horváth Jánost nyilas fogságból való megszökötése után odaküldte Bereczky tanácsára Gombos, és ekkor az is említésre kerül, hogy a torony alatti pincében mindvégig zsidókat is bújtattak.⁹² Nem kifogás hangoztatni, hogy nem rekonstruálható hitelesen, kik és mennyi ideig bujdosnak ott, hiszen, ahogyan a bújtatások egyik szervezője, Zsindelyné Tüdős Klára is megjegyzi: „Hogy mikor, ki és meddig húzódt meg a Pozsonyi úti házban, azt senki sem tartotta számon.”⁹³

Mindeközben Bereczky gyülekezetében a zsidótörvények káros következményeinek szigorodásával, hatókörük bővülésével párhuzamosan növekedett a kikeresztelkedő zsidók száma, amely különösen is megugrott német megszállás után, és végül a vidéki zsidóság deportálásának idején: „A legnagyobb keresztelkedési hullám 1944 nyarán volt. Főleg öregek, nők, gyerekek jöttek, a férfiak többségét már elvitték munkaszolgálatra. Mi töltöttük ki az anyakönyveket. Már rég nem hitről volt szó. Az életüket próbáltuk menteni.”⁹⁴ Bereczky és segédlelkészei – Pákozdy László Márton és Szántai Ede – az 1943 óta hatályos egyházi törvények által előírt egyéves előkészítő periódus⁹⁵ figyelmen kívül hagyásával, minden feltétel nélkül keresztelték át a jelentkezőket, és a gettókba is belátogattak házi úrvacsoraszervezés ürügyén, élelem és gyógyszer bejuttatása céljából. Munkájuk eredményeként 1944 augusztus végén a Pozsonyi úton keresztelték meg a Budapesten áttérni kívánók 40%-át, mintegy 1300 embert,⁹⁶ míg a gyülekezet „Kaláka” becenevű ifjúsági csoportja szintén Bereczky tudomásával vált az embermentés aktív részesevé.⁹⁷

⁹² GOMBOS (1999), 22.

⁹³ ZSINDELYNÉ (1978), 34.

⁹⁴ Adorján Józsefné visszaemlékezése, aki akkor az egyházközség adminisztrátoraként szolgált; lásd: SÁNDOR Zsuzsanna: *A világ igazai*.

http://pozsonyiuti.reformatus.hu/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=67:righteous-among-the-nations&catid=34&lang=hu&Itemid=64 (utolsó megtekintés dátuma: 2024. január 15.); Kiss Réka megjegyzi, hogy az egyházi közvéleményben sokáig tartotta magát az nézet, hogy Bereczky ellen a zsidómentés közben elkövetett szabálytalanságok miatt 1944-ben fegyelmi eljárást indított az egyházmegye, de ezzel kapcsolatosan 2006-ig nem került elő levéltári adat, illetve Bereczky is csak azt említi meg, hogy az egyházhatóság fegyelmissel fenyegette meg. KISS (2006), 605.

⁹⁵ MAJSAI (1994).

⁹⁶ KISS (2006), 605.

⁹⁷ REVICZKY Béla (2001): *Hálaadás, A Pozsonyi Úti Református Egyházközség története 1921–2001*. Budapest. 35.

5. Bereczky az ellenállás szervezésében

Bereczky Albert nemcsak bújtatóként és hírvivőként vett részt az ellenállásban, hanem az események formálásában is igyekezett egyre aktívabb szerepet vállalni. Mester szerint leginkább Bereczky sürgette a találkozózt Horthy és a Magyar Front vezetői között.⁹⁸ Végül közülük Ambrózy és Bereczky szervezése által Szakasits és Tildy tudott a kormányzónál titkos kihallgatásban részt venni 1944. október 11-én.⁹⁹

Szintén Mester említi, hogy Bereczky – az Ambrózytól kapott megbízásnak megfelelően –, „embereivel állandóan figyelteti” a Fő utcai fogházat, ahol a Gestapo a magyar politikai foglyokat tartotta, hogy nehogy Németországba hurcolják őket.¹⁰⁰ Hogy kik lehettek Bereczky emberei, ebből a részletből nem derül ki. Leggyakrabban Hőgye Mihály, Pákozdi László Márton, Szántai Ede segédlelkészek vagy Éliás József és Péter János tűnnek fel hasonló szerepkörben. 1944. október 11-én a németek végül átengedték az ott fogva tartottak közül Nagy Ferencet, Bajcsy-Zsilinszky Endrét, Baranyai Lipótot és ifj. Tildy Zoltánt a magyar hatóságok őrizetébe, akiket aztán a magyarok szabadon bocsátottak. Mester szerint „Soha ilyen boldognak nem láttam Bereczky Albertet, mint ekkor.”¹⁰¹ Mester szerint Bereczky magának tulajdonította a foglyok szabadulásának sikerét, akiknek érdekében beszélt Vladár Gábor igazságügyi miniszterrel,¹⁰² és azt az üzenetet hozta tőlük számukra, hogy jól rejtőzködjének el. Mester nem fűz megjegyzést Bereczkynek az ügyben megnyilvánuló súlyával kapcsolatosan, de ha volt is a lelkésznek szerepe a szabadon bocsátásban, semmiképpen nem lehet esetleges közbenjárását döntőnek és kizárólagosnak gondolnunk.¹⁰³

⁹⁸ BOKOR (1981), 72. Bővebben lásd: PÓTOR Imre (2003): *A bibliás politikus. Kiss Sándor Isten s a haza szolgálatában*. Habilitációs értekezés. Vásárosnamény.

⁹⁹ MESTER (2012), 258.; VIGH (1979), 396.

¹⁰⁰ MESTER (2012), 255.

¹⁰¹ I. m. 572.

¹⁰² Ne feledjük, hogy Bereczky azért is érdekelt volt ebben az ügyben, mert ifj. Tildy Zoltán a veje volt.

¹⁰³ A kiszabadítás más részleteihez lásd: BARTHA Ákos (2019): Bajcsy-Zsilinszky Endre fogságban és az ellenállás élén (1944), In: *Történelmi Szemle*. 61. 1. 93.

Bereczky társa volt Mesternek abban is, hogy kapcsolatokat építsenek ki a budapesti rendőrség tisztjeivel a zsidómentés és az átállítás érdekében.¹⁰⁴

Bereczky másik olyan ellenállási kapcsolata, akitől képet kaphatunk tevékenységéről, a Magyar Cionista Szövetség és a Zsidó Segítő- és Mentőbizottság elnöke, Komoly Ottó volt. Komoly kevesebb mint egy hónapot felölelő naplójának (1944. augusztus 21. – szeptember 16.) legtöbbet szerepelt alakjai között találjuk Bereczkyt,¹⁰⁵ akivel a legkülönbözőbb zsidómentésre és a háborúból való kiugrásra vonatkozó ügyekben és tervekben működött együtt.¹⁰⁶ Ilyen volt például az a terv, amely szerint a budapesti zsidóságot a külföldre deportálásoktól azzal lehetne megmenteni, ha a németeknek a magyar hatóságok ígéretet tennének, hogy saját maguk, itthon koncentrálják majd vidéki táborokba őket.¹⁰⁷ Másik közös témájuk a román kiugrás után Dél-Erdély magyar katonai megszállása és esetlegesen a nyugati szövetségeseknek való magyar fegyverletétel volt;¹⁰⁸ ehhez kapcsolódott a kiugrás után a zsidó munkaszolgálatosok felfegyverzésének terve.¹⁰⁹ A feljegyzett beszélgetések úgy mutatják be Bereczkyt mint aki nem pusztán csak egy összekötő és hírvívő, hanem aki egyenrangú és hangadó partnerként tárgyal Mesterrel és Komollyal. Komoly utolsó naplóbejegyzésében, 1944. szeptember 16-i Mesterrel történt egyeztetésekor előkerül egy zsidóügyi miniszteri tárca létrehozásának terve, amelyre Komoly Bereczkyt alkalmas személynek tartotta.¹¹⁰

¹⁰⁴ MESTER (2012), 256.

¹⁰⁵ A másik Mester Miklós.

¹⁰⁶ Komoly másik, ún. irodai naplója, amely az 1944.01.01.–06.25. valamint az 1944.10.10.–12.17. közti eseményeket rögzíti, már nem ilyen bőbeszédű Bereczkyvel kapcsolatosan (lásd az 1944.10.10. és 1944.12.01-i bejegyzéseknél).

<https://collections.yadvashem.org/en/documents/3696062> (2024.04.30.).

¹⁰⁷ 1944. augusztus 26. Az ezzel kapcsolatos tervezésben Tildy Zoltánné is részt vett. KOMOLY (1984), 254. Ezzel kapcsolatosan lásd még: BRAHAM (1997), 348, 389.

¹⁰⁸ KOMOLY (1984), 261.

¹⁰⁹ I. m. 262.

¹¹⁰ I. m. 292.

6. Zárszó

„Későn, csak 1944 elején láttam meg azt, hogy az egész népért, a magyarság megmaradásáért kell harcolni, és az egyháznak közvetlenül bele kell kapcsolódnia abba az ellenállási frontba, mely a kegyetlen elnyomás és üldöztetés idején a föld alatt kialakult. Sohasem foglalkoztam politikával, és sohasem gondoltam arra, hogy aktív politikai életben valaha részt veszek. De ekkor szakadatlanul, szinte éjjel-nappal a Szózatnak az a két sora gyötört: »A sírt, hol nemzet süllyed el, / Népek veszik körül.« Mennyit vitatkoztam, perlekedtem magános óráimban, hogy amikor mi fogunk elsüllyedni, még csak gyászkönny se hullik utánunk”¹¹¹ – ezekkel a szavakkal indokolja meg Bereczky ellenállásban betöltött szerepvállalását. Ennek külső, Tildy Zoltánhoz köthető elemeit már korábban ismertettük.

A vészkorszakban Bereczkynek a baloldaliak irányában kialakult bizalmi kötődései és ekkor szerzett vitathatatlan érdemei és ismertsége is hozzájárult ahhoz, hogy 1948-ban ő kerüljön Ravasz László püspöki székébe, ami által a református egyház egyik legellentmondásosabb időszaka következett el. Azonban ez sem vitatja el Bereczky német megszállás alatti kiállásának értékét. Mester szerint „Bereczky volt az egyedüli keresztény egyházi vezető férfi, aki nyíltan hangoztatta, hogy az egyházaknak a zsidókérdést nem saját felekezetük szempontjából, hanem általános, emberi, ha úgy tetszik, tiszta evangéliumi szempontból kell megítélni, és eszerint kell állást foglalni.”¹¹² 1944. augusztus végén az ő gyülekezetében keresztelték meg a Budapesten áttérni kívánók 40%-át, mintegy 1300 embert, amit a jeruzsálemi Jad Vasem intézet is 1997-ben posztumusz a „Világ Igaza” címmel ismert el.

¹¹¹ BERECZKY (1950), 10.

¹¹² MESTER (2012), 205.

Felhasznált irodalom:

- BARTHA Ákos (2019): Bajcsy-Zsilinszky Endre fogságban és az ellenállás élén (1944), In: *Történelmi Szemle*. 61. 1.
- BERECZKY Albert (1938): *A zsidók titka*. Budapest, Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet Rt.
- (1945): *A magyar protestantizmus a zsidóüldözéssel szemben*. Budapest, Református Traktátus Vállalat.
- (1950): Felszabadultam, In: Fekete Sándor – Finta István – Kádár Imre (szerk.): *A magyar protestantizmus öt éve 1945–1950*. Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya. 7–13.
- (1953): Felszabadultam, In: Bereczky Albert (szerk.): *A keskeny út*. Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya. 265–270.
- BOKOR Péter (1981): Egy naív ember – bársonyszékben (Bokor Péter interjúja Mester Miklóssal), In: *Valóság*. 24. 10.
- (1982): *Végjáték a Duna mentén*. Budapest, RTV – Minerva – Kossuth.
- BRAHAM, Randolph L. (1997): *A népiirtás politikája: a holocaust Magyarországon*. Budapest, Belvárosi Könyvkiadó.
- DENKE Gergely (1993): Az SDG kapcsolata a népi írokkal, a népi mozgalommal, a Márciusi Fronttal és az ellenállással, In: Tenke Sándor (szerk.): *Református ifjúsági egyesületek és mozgalmak Magyarországon a XX. században*. Budapest, Magyarországi Református Egyház.
- ERDŐS Kristóf (2024): Szabó Imre budapesti esperes embermentő tevékenysége (1944), In: *HIT*. 1. 1. [megjelenés alatt].
- GOMBOS Gyula (1999): Képek zord időkben, In: *Hitel*. 12. 4.
- HAJDÚ Péter (1986): Bereczky Albert hagyatéka, In: *Theológiai Szemle*. 29. 5.
- ILLÉS Jenő (1979): Forró színpad. Major Tamás visszaemlékezései, In: *Lobogó*. 21. 30.
- KISS Réka (2006): Bereczky Albert lelkipásztori, püspöki működése, In: Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten 1*. Budapest, Argumentum.
- Komoly Ottó naplója (1984), In: Benda Kálmán (szerk.): *Ráday Gyűjtemény Évkönyve III*. Budapest. 238–306.
- MAJSAI Tamás (1994): A protestáns egyházak az üldözés ellen, In: Szita Szabolcs (szerk.): *Magyarország 1944. Üldöztetés–embermentés*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó – Pro Homine – 1944 Emlékbizottság. 150–184.
- (1995): A Magyarországi Református Egyház és a Holocaust, A nyilvános tiltakozás története, In: *Világosság*. 36. 5.

- MESTER Miklós (2012): *Arcképek, Két tragikus kor árnyékában*. Budapest, Tarsoly.
- MUNKÁCSI Krisztina (1996): Berend Béla főrabbi népbíróági pere, In: *Századok*. 130. 6. 1525–1552.
- PÓTOR Imre (2003): *A bibliás politikus. Kiss Sándor Isten s a haza szolgálatában*. Habilitációs értekezés. Vásárosnamény.
- RAVASZ László (1992): *Emlékezéseim*. Budapest, Zsinati Sajtóosztály.
- RÁCZ Erzsébet (1984): „Itt bujdosott Tildy Zoltán”, In: *Új Tükör*. 21. 51.
(1995): *Feljegyzések a vihar kapujában. Emlékezés Tildy Zoltánra*. Budapest, Ráday Gyűjtemény. 10–14.
- REVICZKY Béla (2001): *Hálaadás, A Pozsonyi Úti Református Egyházközség története 1921–2001*. Budapest.
- SZABÓ IMRÉNÉ SZABÓ Éva (2001): „Ég de meg nem emésztetik”, *Szabó Imre a Budapesti Református Egyházmegye Első Esperese Naplók 1914–1954*, Budapest, Budahegyvidéki Református Egyházközség.
- SZEKÉR Nóra (2013): Adalékok a történelmi fogalmak bonyolultságához, In: Kahler Frigyes – Bank Barbara (szerk.): *Utak és útkeresztveződések*. Budapest, TIT. 215–235.
(2021): *Miniszter a frontvonalban. Zsindely Ferenc naplója 1941. február 25. – 1946. március 9.* Budapest, ÁBTL – Kronosz.
- VIDA István (2001): *Fejezetek a Független Kisgazdapárt történetéből 1930–1956*. Budapest.
- VIGH Károly (1979): Tildy Zoltán életútja (1889–1961), In: Petőc Károly (szerk.): *Szeghalom. Történelmi, néprajzi és földrajzi tanulmányok*. Szeghalom, Szeghalom Nagyközség Tanácsa. 329–415.
- ZSINDELYNÉ TUDŐS Klára (1978): *Arcképek*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.

*BALOGH Gyöngyi*¹:

Rákos betegek mentális és lelki kísérése

Abstract. Mental and Spiritual Accompaniment of Cancer Patients

This paper explores the mental and spiritual accompaniment of cancer patients from a theological and pastoral perspective. The author reflects on her early experiences as a hospital chaplain and the challenges of communicating hope and comfort to patients facing a life-threatening diagnosis. She reviews the current literature on the psychological, social, and spiritual aspects of cancer and how they affect patients' coping strategies, quality of life, and meaning making. She also discusses the role of the Church and its functionaries in providing support and guidance to cancer patients, as well as the potential benefits of what a theologically reflected service can offer in extension to other approaches. The paper emphasizes the importance of understanding the patients' emotional, relational, and spiritual needs and of respecting their individuality and dignity. The paper also highlights the supreme relevance of the Christian faith as a source of hope for cancer patients. The paper concludes with some practical suggestions for pastoral care and spiritual accompaniment of cancer patients.

Keywords: cancer patients, pastoral psychology, ecopsychology, mental and spiritual accompaniment, human sciences and theology, hope

¹ BBTE, Alkalmazott Teológia, I év; református kórházlelkész a Kolozsvári Onkológiai Intézetben; e-mail: gybalogh@gmail.com.



A humán tudományok és szakmák közül a teológia és az egyház a lelkész és a lelkigondozó szerepében is bekapcsolódik a daganatos betegek gyógyításába. A rákos betegek mentális és lelki kísérése témakörében való elmélyülésre a korai, meghatározó kórházlelkészi tapasztalataim indítottak, egy belső feszültség, majd igény, hogy bár teológiailag felkészült vagyok, Istenről jó és szép dolgokat tudok, aligha sikerül átadni, mivel nem ismerem az embert, főképpen a daganattal diagnosztizált embert, kríziseit, kérdéseit és speciális szükségait. Így tehát nagy a valószínűsége annak, hogy a vizsgálatra szánt ige az életet tápláló, tovább lendítő erő helyett üres frázis marad, továbbá a meg nem értettség érzését kelti a betegben, elvágva egy bizalmi kapcsolat kialakulásának az esélyét.

A személyes érdeklődésen túl a téma fontosságához hozzájárul az is, hogy bár mára nagyon sok rákbeteg meggyógyul, a rákos megbetegedések száma növekvő tendenciát mutat, tehát egy potenciálisan fenyegető veszéllyel kell számolnunk a magunk, szeretteink, tágabb környezetünk, gyülekezeti tagjaink életében is.

Az onkológiai betegek gyógyításában az orvosi munkacsoport mellé az első meghívott a klinikai szakpszichológus, aki a diagnózisközlés, a műtétek, a kezelések kiváltotta pszichés megterhelések oldását, az esetleges lelki zavarok csökkentését a pszichoterápia eszközeivel célozza meg. Az onkopszichológia a daganatos megbetegedést a beteg érzelmi világában, szociális hálójában és spirituális megéléseiben vizsgálja, mivel a betegség mindhárom síkon változást hozhat. Véleményem szerint a betegség e három vetületénél nem kell egyébre gondolnunk, mint amit a pasztorálpszichológia és a rendszerszemlélet a szenvedés értelmezésénél „kapcsolati krízisként” ír le, nevezetesen az embernek önmagával, felebarátjával és Istenével való kríziseként.

Mivel a pasztoráció funkciója és célja nem más, mint kapcsolatlétesítés és kapcsolatgondozás, az onkopszichológiai megfigyelések és eredmények nem nélkülözhető tudást kínálnak, hogy egy megtépázott emberi élethez kapcsolódni tudjunk, és kapcsolatban maradván elősegítsük a gyógyulást. Ha a szenvedés és szenvedő megértésében mintaként szolgáló Jób könyvére úgy tekintünk például, mint egy naplórészletekkel gazdagon tarkított és jegyzőkönyvbe foglalt eseteírásra, akkor az onkopszichológiai megfigyelések is lehetnek a „szenvedő Jóbok” nyilvánossá tett kollektív jegyzőkönyvei és naplórészletei. Ha kiengedjük a kezünkől ezt a tudást, féltő, hogy empatikus, érző viszonyulás helyett, csak fokozni fogjuk a betegek szenvedését.

Az alábbiakban, mentálhigiénés szemléletű témafeldolgozásom során a daganatos betegek életében bekövetkező pszichikai, szociális és spirituális síkon történő lehetséges kihívásokat kívánom ismertetni a rendelkezésre álló kortárs szakirodalom alapján.

1. Pszichikai vetületek

Stephanie Mathews Simonton szerint az az ember, aki saját életében vagy a környezetében élők életében a rákkal szembesül, élete legnagyobb krízisét, egy „érzelmi atomrobbanást” élhet át.² Tari Annamária úgy értelmezi az onkológiai osztályra való bekerülést, mint „egy egészséges világból egy másikba való átkerülést, ahol komoly veszélyek vannak, és nem biztosított a visszaút.”³

A krízis a diagnózis közlésének a pillanatában kezdődik el. A halál szinonimájaként ismert „rák” a betegből erőteljes sokkot vált ki, aminek hatására az információ intellektuális feldolgozása elakad, ezért többször is visszakérdezhet a hallottakra, akár félre is értelmezheti azokat. Az intellektuális feldolgozás aszinkronban van az érzelmi feldolgozással, ez utóbbihoz több idő és energia szükséges, és a szerepe főképp abban lenne, hogy a beteg alkalmazkodni tudjon a betegségéhez és partnerré tudjon válni a kezeléseknél. Bálint azt állítja, ha a beteg ezt a lélektani munkát elhanyagolja vagy megpróbálja átugorni, visszaköszönhet szorongásos álmokban, izolációhoz vezető titkolózásban, megnyilvánulhat túlevésben vagy a testet megterhelő extrém diéták és sportok kipróbálásában.⁴

A betegséghez, az aktuális állapothoz való alkalmazkodásban nagy szerepe van a beteg alapszemélyiségének, érettségének, önértékelésének és az operált szerv, az elvesztett funkció pszichológiai jelentőségének az adott személy érzelmeiben.⁵ Másrészt a daganat természete is – jó- vagy rosszindulatú – befolyásolja ezt az érzelmi viszonyulást.⁶ Riskó

² SIMONTON, Mathews Stephanie (1991): *A gyógyító család*. Budapest, Egészségforrás Kiadó. 11.

³ TARI Annamária (2008): *Sejtem... A daganatos betegségek pszichológiája*. Budapest, Európa Kiadó. 14.

⁴ BÁLINT Ágnes (2018): Kalapba zárt lányok. Biblioterápia az onkológiai betegek támogatásában, In: *Embertárs*. 16. 4. 334.

⁵ RISKÓ Ágnes (1999): *A test, a lélek és a daganat. Bevezetés az onkopszichológiába*. Budapest, Animula Kiadó. 23.

⁶ TARI (2008), 14.

bemutatja, hogy miképpen fonódik össze a beteg és a félelem a diagnózis pillanatától kezdődően. A többségük félelemmel reagál, hiszen először találkozik egy komoly betegséggel, először szembesül saját múlandóságával és tehetetlenségével, hogy környezetében nem sikerül mindent kontroll alatt tartani. Legtöbben először vannak kórházban, ami erős szeparációs szorongást és regressziót okozhat.

Ha a beteg ezeken a kezdeti félelmeken túljutott, akkor a betegségfolyamattól kezd el félni. Félnek a műtétektől, az esetleges csonkítástól, a testükben és testképükben bekövetkező változástól. A félelem szinte állandóan jelen van, mintegy gerjeszti önmagát, és egy ördögi kört idéz elő.⁷ Richard Reoch szerint, ha a testi fájdalom nem is nagy, a félelem és a feszültség hatására a fájdalom intenzívvé válhat.⁸

Egy magyarországi, súlyos daganatos betegek között végzett felmérés szerint a betegek attól féltek, hogy hazamehetnek-e még, hazaviszi-e őket a család, mi lesz velük, ha hazamennek. Továbbá jelen van a félelem a külső és fizikai leromlástól, az anyagi és szociális kiszolgáltatottságtól, a másik betegtől, az egyedüllétől, a szenvedéstől, a fájdalomtól, az állapotuk rosszabbodásától és a haláltól.⁹

A betegséggel, félelmekkel való megküzdésben négy alapmagatartás figyelhető meg:

- a küzdő szellem, aki a jövőre néz és valamilyen vágyott vagy megszokott tevékenységét minden bizonnyal folytatni véli (jövőre minden bizonnyal sportolni fogok);
- az aktív tagadó, aki kijelentéseivel védi, biztatja magát (nem vagyok beteg, nem fáj semmim, voltam még pl. tüdőgyulladásos és meggyógyultam);
- a sztoikus nyugalmat árasztó, aki nem aggódik a dolgokon, mert azzal a helyzeten úgysem tud mit változtatni (minden úgy lesz, ahogy az Isten akarja);
- aki átadja magát a reménytelenségnek.

⁷ Az onkológián hosszabb ideig bent fekvő betegek azt mondják, hogy a fokozott stresszállapot és a kiszolgáltatottság miatt még egy egyszerű tűszúrás is fájdalmasabbnak élnek meg.

⁸ SZÉKELY Katalin (2009): *Terminális betegek lelkigondozása* (államvizsga-dolgozat). Kolozsvar, Babeş-Bolyai Tudományegyetem.

⁹ A felmérés az egyik budapesti kórház hospice osztályán készült 1996 szeptemberétől 1997 végéig. A mintába 28 terminális stádiumban levő beteg (11 férfi és 17 nő) került be, átlagéletkoruk 68 év. Vö. HEGEDŰS Katalin (1998): Súlyos állapotban levő és haldokló daganatos betegek betegségtudata, In: *Kharón. Thanatológiai Szemle*. 2. 1. 11.

Ezek a megküzdési minták belesimulnak abba az öt fázisba, amit Elisabeth-Kübler-Ross svájci pszichológusnő a haldoklóknál megfigyelt.¹⁰ A szakaszok nem feltétlenül határolódnak el világosan egymástól, hanem váltakoznak, átfedések figyelhetők meg. A fázisok a következők:

A sokk, tagadás fázisa

Ez az „egyszerűen nem lehet igaz!” fázisa. Az ember a saját közeledő halálával szembeesülve egy hosszú, érzelmekkel kísért és átítatott egyéni folyamaton megy keresztül. Amikor a beteg valami módon értesül állapotára reménytelenségéről, megkezdődik ez a folyamat.

A düh, a harag, az agresszió fázisa

Ez a jelenségi periódus általában bekövetkezik minden betegnél, vagy a lesújtó állapot következményeként vagy a korábban fel nem dolgozott indulatok miatt. A harag, lázadás irányulhat az egészségesek felé („Miért pont én kell, hogy beteg legyek, miért nem a másik? Ő jobban megérdemelné.”), de fordíthatja a beteg önmaga felé is ezt az agressziót (pl. „Mindennek én vagyok az oka, de most már késő.”).

Az alkudozás fázisa

A keserűség, harag, félelem, reménytelenség átmeneti viharait az alkudozás fázisa váltja fel. Debrecenyi-Tóth szerint az alku nem kevesebbről szól, mint az életről.¹¹ A vad érzések elcsitulnak, a beteg egy bizonyos értelemben elfogadja az állapotát, és elkezdi alkudozni még egynéhány esztendőért, amíg bizonyos események bekövetkeznek a családban. Az alku folyhat szenvedésmentes halálért is. Ebben az időszakban különös nyitottsággal fordulnak a betegek a lelkész, a lelkigondozó vagy más lelki vezető felé.

A depresszió, a lesújtottság, a kétségbeesés fázisa

Ha a beteg állapota romlik, kiújul a betegség vagy áttétek jelennek meg, lelki síkon is bekövetkezik a romlás. Felerősödik a halálfélelem, az aggodalom a családtagokért, a

¹⁰ Lásd: POLCZ Alaine (1998): *Ideje a meghalásnak. Tanulmányok*. Budapest, Pont Kiadó.

¹¹ DEBRECENYI Károly István – TÓTH Mihály (2004): *Életesemények – A pásztori lélektan és filozófia tükrében*. Mentálhigiénés Kultúra 5. Budapest, Párbeszéd Alapítvány. 140.

hátramaradókért. A hiábavalóság, az értelmetlen küzdelem, a sok felesleges szenvedés felőrlik a beteg lelki erejét. Mélységes magány, mély lehangoltság gyötrelme kínozza. Jó, ha kibeszélheti ezeket magából.

Az elfogadás, a belenyugvás – az utolsó lelki stádium

Jóllehet minden ember más, és ennek következtében különböző módon éli meg a betegségét, Kübler-Ross tanainak elfogadása segítheti a „gyógyító személyzetet” a betegek elkísérésében a gyógyulás, illetve a halál útján.

Megküzdési formaként említhetjük még az Istennel való perlekedést és a bensőséges imádságot is.

2. Társadalmi vetületek

A társadalmi vetületeknél elsősorban a beteg családját vagy a partnerét kell megemlítenünk, mert a beteg állapotának pozitív vagy negatív irányú befolyásolásában központi szerepük van. A rákbetegség diagnosztizálásával nemcsak a beteg életében kezdődik új életperiódus, hanem a család életében is, hiszen a betegség hatása „a beteg minden hozzátartozóján megmutatkozik”.¹² Hasson-Ohayon megfigyeléseire alapozva, Bálint azt írja, hogy a hozzátartozó is ugyanolyan mértékű, sőt előrehaladott stádiumú betegség esetén fokozottabb distresszt élhet meg, mint maga a beteg.¹³

Az erős kapcsolatok erőforrást jelentenek és jelentősen „befolyásolják a rákbeteg megbirkózási képességét, ha pedig a társas támogató rendszer összeomlik, veszélyezteti a beteg alkalmazkodási képességét, és növeli a szenvedést”.¹⁴ Sok múlik tehát azon, hogy mennyire teherbíró a stabilitás és a megküzdőképesség a családban, s milyenek a valódi

¹² FERREL, Betty R. (2002): A család, In: Cseri Péter (szerk.): *Segítségnyújtás a végeken. Haldokló betegek és hozzátartozók pszichés, szociális és spirituális támogatása*. Magyar Hospice–Palliatív Egyesület, Budapest. 83.

¹³ BÁLINT (2018), 335.

¹⁴ WOODRUFF, Roger (2002): Szociális problémák, In: Cseri Péter (szerk.): *Segítségnyújtás a végeken. Haldokló betegek és hozzátartozók pszichés, szociális és spirituális támogatása*. Budapest, Magyar Hospice–Palliatív Egyesület. 199–202.

érzelmi viszonyok. A nyílt kommunikáció és őszinteség hiányának eredményeként megindulhat „a titokképzés folyamata, a tagok elszigetelődnek egymástól – képtelenek a valódi segítségre, hiszen a tudattalan érzelmeik a szorongásról, háritásról, védekezésről szólnak”.¹⁵ A mindkét félben lejátszódó indulatok, félelmek, az előrevetített gyász miatti szenvedés a kapcsolatok megromlásához vezethetnek. Ha a család és a beteg között gátolt az információáramlás, akkor – úgymond a beteg érdekében – túlzott aktivitásba menekülnek, lemerevednek vagy bagatellizálják a problémát. Az „ugye jobban vagy már?“, „meg fogsz gyógyulni” jellegű kérdések, kijelentések a hozzátartozók kommunikációs inkompetenciájáról árulkodnak, és hogy képtelenek szembesülni a valósággal meg a beteg érzelmeivel. Ezzel a kommunikációs játszmaival tulajdonképpen önmagukat védik, a következménye pedig, hogy a kommunikációs csatornák beszűkülnek, és a beteg, akinek most van a legnagyobb szüksége az érzelmi támogatásra, egyedül marad. A megnyugvásig, a csendes elfogadásig ugyan magába zárkózva egyedül is eljuthat az ember, de rendkívül nehezen.¹⁶

Danette M. Hann és munkatársai azt állapították meg, hogy a szélesebb kapcsolati háló, a nagyobb szociális támogatottság kevesebb depresszív tünettől társul. Sőt, az érzelmi és tényleges támogatás elérhetőségének az érzékelése fontosabb, mint maga az igénybe vett támogatás.¹⁷

A valóság mégis többnyire az, hogy a daganatos beteg a kapcsolataiban nagymértékű elidegenedést, elszegényedést él meg. „Amióta beteg vagyok, elférek a barátaimmal egy telefonfülkében” – olvashatjuk Harald Stiller klinikai lelkipozótól ezt a daganatos betegekre oly jellemző gondolatot.¹⁸ Ennek a zsigeri viszonyulásnak a háttérben egyrészt a stigmatizálás áll, mivel az emberek gondolataiban, tapasztalataiban a rákos megbetegedés még mindig egyet jelent a halállal, másrészt pedig a félelem, mivel nem tudják, mit mondjanak, vagy hogyan viszonyuljanak, éppen ezért akár bántó módon is megnyilvánulhatnak. A megváltozott külső miatt a beteg is kerülheti a

¹⁵ TARI (2008), 146–147.

¹⁶ POLCZ (1998), 59.

¹⁷ BÁLINT (2018), 335.

¹⁸ STILLER, Harald (2002): Lelkipozozás rákos betegek között, In: Michael Klessmann (szerk.): *A klinikai lelkipozozás kézikönyve*. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 74–86.

kapcsolatokat, ami egyértelműen generálja az izolációt. A világuk azáltal is beszűkül, hogy a mindennapi rutin helyett a kezelések, terápiák, betegtársak kerülnek a fókuszba. Konfliktus forrásává válhat a családban a beteg megváltozott szerepe és ehhez társulhat az otthoni ápolás esetén a családtagokra háruló intenzív ápolói szerep, a kimerültség és a betegséggel járó anyagi megterhelések. Ritkábban előfordulhat az is, hogy a fenyegető betegség hatására a társas kapcsolatok újraértékelődnek, megújulnak, a felek közelebb kerülnek egymáshoz, és ez nagymértékben csökkentheti a szenvedést.¹⁹

3. Spirituális vetületek

Az életnek értelmet adó, létbiztonságot nyújtó, a mindennapokban a tájékozódást támogató lelki igény, vagyis spiritualitás, a rákkal diagnosztizált emberek életében erőteljesen jelentkezik. A krónikus betegséggé szelídíthető rákdiagnózissal szembesülni azt is jelentheti, hogy az élet ettől kezdve – talán végérvényesen – megváltozik. A rend, amelyben a beteg mindennapjai korábban folytak, megszűnik, a biztonságába vetett hite elvész, és ha az önállóságának egy részét feladni kényszerül, önértékelése is sérül. Életbevágóan fontossá válik, hogy a léte értelmére és önmaga értékére vonatkozó nyugtalanító kérdésekre választ találjon. Vallásos és spirituális meggyőződésai segíthetnek megnyugvást találni, megküzdenni a betegség okozta stresszel, elfogadni élete megváltozottságát, és nem utolsósorban jelentést találni a történetekben.²⁰

Az egészségpszichológia a spiritualitást a humán erősségek kategóriájába sorolja, a testi-lelki egészség védőfaktorának tekinti, amely abban segíti az embert, hogy koherens módon értelemmel felruházva élhesse meg mindazt, ami a mindennapokban vele történik.²¹

Paradox módon a betegség hatására némelyekben pontosan ezek a spirituális meggyőzések, hitek kérdőjeleződnek meg, és mivel ezek a személyek nagyon sérülékenyek, különös odafigyelést kívánnak meg a gyógyító teamtől.

¹⁹ WOODRUFF (2002), 200.

²⁰ NAGY Magda Beáta (2009): A spiritualitás szerepe a krónikus betegséggel való megküzdésben, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 10. 1. 21–46.

²¹ PIKÓ Bettina (2005): *Lelki egészség a modern társadalomban*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 55.

A szorongás és depresszió, az életminőséget befolyásoló spiritualitás, vallás és hit összefüggéseiről számtalan kutatás beszámol.²² Spiritualitás esetén egyértelműen pozitív eredményekről olvashatunk, míg egy közösséghez, rítusokhoz, hittételekhez kapcsolódó vallásosságnál csak a pozitívan megélt vallásosság,²³ egy másik kutatás szerint egy intrinsic vallásosság²⁴ esetén lehet erről beszélni. A negatívan megélt vallásosság növeli a szorongást, a halálfélelmet; a betegek életminőségük és állapotuk romlásáról számolnak be.

A halmozott, testi-lelki-kapcsolati-anyagi veszteséget átélt daganatos beteg spirituális útítársa a *remény*, ami nemcsak egy pillanatnyi érzelmi állapot, hanem iránytűként utat mutató dinamikus erő, *life force*, hit abban, hogy a jelenlegi nehéz helyzetnek pozitív kimenetele lesz, ami ezzel egyidőben tettekre készíti az elképzelt jó eléréséhez. A reményt a fenyegetett élethelyzet teremti meg, a Biblia nyelvén a megpróbáltatás, és bár szinte reflexszerűen jelenik meg a diagnózisközlés utáni összeomlás ellensúlyozására, a lelki integritás megőrzésére, lelki és mentális erőfeszítésbe kerül(het) felépíteni, fenntartani és megóvni azt (pl. a következő esetleges rossz hírtől). A daganatos

²² A 2001-ben Koenig, McCullough és Larson szerkesztésében megjelent *Handbook of Religion and Health* 1200 tanulmány eredményeit összesíti a témában. Lásd: WILLIAMS, R. David – STERNTHAL, J. Michelle (2007): Spirituality, Religion and Health: Evidence and Research Directions, In: *Medical Journal of America*. 186. 10. 47–50.

²³ A halál tematikájában végzett kutatás és felmérés eredményei többek között arról számolnak be, hogy a vallás és spiritualitás alapvető funkciója a félelemmel, illetve halálfélelemmel való megküzdés segítése. Egyik fontos kutatás a témában Michael R. Leming nevéhez fűződik. Vö. LEMING, Michael R. (1980): Religion and Death: A Test of Homans' Thesis, In: *Omega. The Journal of Death and Dying*. 10. 4. 347–364.

²⁴ Gordon Allport és Michael Ross a vallásos irányultságot egy kontinuum mentén helyezte el, egyik póluson egy belső (intrinsic), a másik póluson egy külső (extrinsic) irányultságot feltételezve. Vö. ALLPORT, Gordon W. – ROSS, J. Michael (1967): Personal Religious Orientation and Prejudice, In: *Journal of Personality and Social Psychology* 5. 4. 432–443. Kahoe és Meadow 1976-ban e mérőeszköz segítségével végzett kutatásokat a vallásos orientáció és a halálfélelem összefüggésében, és arra az eredményre jutott, hogy az extrinsic vallásosság általában nagyobb halálfélelemmel jár. Lásd KAHOE, Richard D. – MEADOW, Mary J. (1981): A Developmental Perspective on Religious Orientation Dimensions, In: *Journal of Religion and Health*. 20. 1. 8–17. Emi Lenés idős hospice betegeknél végzett 2004-es felméréseiben az intrinsic vallásosságot a halál elfogadásával, az élettel való elégedettséggel és a belső béke megtalálásával hozta összefüggésbe. Idézi KOVÁCS Ágota (2007): A spiritualitás és a halálhoz való viszony összefüggései az emberi lélekben, In: *Kharón. Thanatológiai Szemle*. 11. 1–2. 2 (1–23).

beteg reménykedik, mert mást nem tehet, reménykedik, hogy élhessen. A remény erőt ad, de a betegség valós tényeit mellőzni és mégis reménykedni többletenergiát kér a betegől. Ezért a beteggel való kapcsolattartásban megfontolandó Polcz Alaine állítása, miszerint „a remény és bizakodás a psziché védekezése, hogy el tudja viselni a súlyos eseményeket, és soha nem szabad elvenni”.²⁵

Mégis sokaknak, de különösen a kórházi személyzetnek nehézséget okoz reményt kommunikálni a palliatív kezelésben részesülő betegek felé, vagy az ő reményükhöz megfelelően viszonyulni.²⁶ Ennek az oka a remény értelmezésében keresendő, mert bár ugyanazt a fogalmat használják, de mást ért rajta a kezelőszemélyzet és mást a beteg. A segítők reménye az orvosi tényekre és esélyekre vonatkozik, és egy olyan várakozáshoz hasonlítható, ami valósággal be fog teljesülni, míg a betegeké a legmélyebb emberi vágyukkal van összefüggésben (pl. gyerekeik felnevelése, teljes gyógyulás, jobbulás, minőségi élet, ha már nincs lehetőség a gyógyulásra, utolsóként fájdalommentes halál). A betegek legerősebb reményforrása az élni akarás. Mindemellert reményt merítenek a kezelésekből, a tüneteik javulásából, a korábbi kezelésekről szerzett tapasztalataikból, reményt ad a hitük, az őket körülvevő természet, a támogatást nyújtó szociális háló, az orvosban meg az ő kompetenciáiban való bizalom.

Nierop van Baalen megjegyzi, hogy a betegek úgy akarják tudni magukról a valóságot, hogy közben mindvégig meg akarják őrizni a reményüket. Ezért gondolati konstrukciókat hoznak létre, felnagyítják a reményt, létrehozzák a minden valóságot nélkülöző „én reményem” illúzióját, amit csak a lelkük mélyén dédelgetnek. Ez a reménykonstrukció segít az elhatalmasodó depresszióval szemben, nyitva tartja a jövőt, és segít élvezni a jelent, vagyis az életminőség szempontjából van kiemelkedő szerepe. Kutatási eredmények igazolják, hogy tünetmentes időszakban a betegek reménye erős volt, és a várakozással ellentétben a betegség kiújulásával és előrehaladtával még inkább erősödött.²⁷

²⁵ POLCZ Alaine (1995): A beteg és a családtagjai halállal kapcsolatos problémái, In: Hegedűs Katalin (szerk.): *Halálközelségben*. Budapest, Magyar Hospice–Palliatív Egyesület. 25.

²⁶ NIEROP-VAN BAALEN, Cornelia (2020): *Hoop en positief denken bij mensen met kanker. Een exploratie naar de betekenissen, beïnvloedende factoren en strategieën*. Doktori dolgozat. Gent, Universiteit Gent. 1–17. Ez a felmérés 76 holland és belga palliációs beteg interjújának, valamint kórházi és otthoni ápolásban résztvevő segítők fókuszcsoportos beszélgetéseinek az eredménye.

²⁷ K. Herth véleményét idézi BÁLINT (2018), 338.

Ez pedig arra enged következtetni, hogy a reményt nem szabad csak a prognózissal kapcsolatosan értelmezni. Pszichológiai értelemben nincs „hamis remény”, a remény mindig véd és gyógyít.²⁸

A tényekből építkező, a vágyakból, illúziókból fenntartott remény – a daganatos betegek szerint – utoljára hal meg. Egy spanyol közmondás szerint „reményt ölni” emberölésnek minősül. Ezért lelkigondozóként, kórházi lelkészként sem lehet más célkitűzésünk, mint hozzáadni ehhez a reményhez. A kórházi lelkigondozásban résztvevő lelkész vagy lelkigondozó felkínálhatja a keresztyén hit „reménytöbbletét”, amely a bibliai kijelentésre alapozva hiszi és hirdeti Jézus Krisztusnak a halál feletti győzelmét, következésképp az örök életet és a feltámadást is. Míg a haldokló a halál közeledtével elengedi az utolsó, e világhoz, gyógyuláshoz kapcsolódó reményét, esetleg értelmetlennek élve meg a megtett utat, a küzdelmeket, a szenvedést, addig a Jézus-hívó még a halálban is reménykedhet, ott is van, amit, akit várnia. A keresztyén ember számára a halál nem az élet teljes széthullását, megsemmisülését jelenti, hanem egy utat a végső beteljesedéshez, a transzformációhoz.²⁹ Ugyanakkor a keresztyén remény ad valós vigaszt a gyászban is, az itt maradt gyászoló is erre a reményre alapozva nézhet elébe a szerettével való „majdani” találkozásnak és várhatja a saját élete végső beteljesedését. Ezért a lelkigondozónak, kórházlelkésznek meg kell hallania a vágyat vagy igényt erre a „reménytöbbletre”, és lehetőség szerint átadni azt.

Felhasznált irodalom:

ALLPORT, Gordon W. – ROSS, J. Michael (1967): Personal Religious Orientation and Prejudice, In: *Journal of Personality and Social Psychology* 5. 4. 432–443.

BÁLINT Ágnes (2018): Kalapba zárt lányok. Biblioterápia az onkológiai betegek támogatásában, In: *Embertárs*. 16. 4. 331–352.

DEBRECENYI Károly István – TÓTH Mihály (2004): *Életesemények – A pásztori lélektan és filozófia tükrében*. Mentálhigiénés Kultúra 5. Budapest, Párbeszéd Alapítvány.

²⁸ Balogh Klára nézőpontját idézi BÁLINT (2018), 338.

²⁹ Király Mónika kiemeli, hogy „a hívők könnyebben elfogadják a halált, mert a túlvilági életbe vetett hit számukra nem az élet korlátozását jelenti, hanem az élet transzformációját”. Lásd KIRÁLY MÓNICA (2004): *A halál közelében dolgozók viszonya a halálhoz. A halálattitűd és a spirituális nyitottság kapcsolata*. Budapest, ELTE PPK Pszichológiai Intézet.

- FERREL, Betty R. (2002): A család, In: Cseri Péter (szerk.): *Segítségnyújtás a végeken. Haldokló betegek és hozzátartozóik pszichés, szociális és spirituális támogatása*. Magyar Hospice–Palliatív Egyesület, Budapest. 83–99.
- HEGEDŰS Katalin (1998): Súlyos állapotban levő és haldokló daganatos betegek betegségtudata, In: *Kharón. Thanatológiai Szemle*. 2. 1. 13–32.
- KAHOE, Richard D. – MEADOW, Mary J. (1981): A Developmental Perspective on Religious Orientation Dimensions, In: *Journal of Religion and Health*. 20. 1. 8–17.
- KIRÁLY Mónika (2004): *A halál közelében dolgozók viszonya a halálhoz. A halálattitűd és a spirituális nyitottság kapcsolata*. Budapest, ELTE PPK Pszichológiai Intézet.
- KOVÁCS Ágota (2007): A spiritualitás és a halálhoz való viszony összefüggései az emberi lélekben, In: *Kharón. Thanatológiai Szemle*. 11. 1–2. 1–23
- LEMING, Michael R. (1980): Religion and Death: A Test of Homans' Thesis, In: *Omega. The Journal of Death and Dying*. 10. 4. 347–364.
- NAGY Magda Beáta (2009): A spiritualitás szerepe a krónikus betegségekkel való megküzdésben, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 10.1. 21–46.
- NIEROP–VAN BAALEN, Cornelia (2020): *Hoop en positief denken bij mensen met kanker: een exploratie naar de betekenissen, beïnvloedende factoren en strategieën*. Doktori dolgozat. Gent, Universiteit Gent.
- PIKÓ Bettina (2005): *Lelki egészség a modern társadalomban*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- POLCZ Alaine (1995): A beteg és a családtagjai halállal kapcsolatos problémái, In: Hegedűs Katalin (szerk.): *Halálközelben*. Budapest, Magyar Hospice–Palliatív Egyesület. 11–16.
- (1998): *Ideje a meghalásnak. Tanulmányok*. Budapest, Pont Kiadó.
- RISKÓ Ágnes (1999): *A test, a lélek és a daganat. Bevezetés az onkopszichológiába*. Budapest, Animula Kiadó.
- SIMONTON, Stephanie Matthews (1991): *A gyógyító család*. Budapest, Egészségforrás Kiadó.
- STILLER, Harald (2002): Lelkigondozás rákos betegek között, In: Michael Klessmann (szerk.): *A klinikai lelkigondozás kézikönyve*. Debrecen, Református Hittudományi Egyetem. 74–86.
- SZÉKELY Katalin (2009): *Terminális betegek lelkigondozása (államvizsgadolgozat)*. Kolozsvár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem.
- TARI Annamária (2008): *Sejtem... A daganatos betegségek pszichológiája*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- WILLIAMS, R. David – STERNTHAL, J. Michelle (2007): Spirituality, Religion and Health: Evidence and Research Directions, In: *Medical Journal of America*. 186. 10. 47– 50.
- WOODRUFF, Roger (2002): Szociális problémák, In: Cseri Péter (szerk.): *Segítségnyújtás a végeken. Haldokló betegek és hozzátartozóik pszichés, szociális és spirituális támogatása*. Budapest, Magyar Hospice–Palliatív Egyesület. 199–202.

*FERENCZI Andrea*¹:

„A dolgozat, amely épphogy csak meg nem írja önmagát” A szó szuggesztív vagy cselekvő lehetőségeinek pilot-vizsgálata

Abstract. “The Pop Quiz That Does Everything but Write Itself”

Pilot Examination of the Suggestive or Acting Potential of the Word

“Then God said, ‘Let there be light! And there was light.’ These words are not only said, but they bring into being what is said. That God created man in his image and likeness is reflected in our speech. By their very nature, our words are creative: when they are uttered, they always create something. In psychological terms, words are the basis of our relationships, successes and failures, and our moods. They define and shape our social environment and govern our thoughts and actions. They influence our self-esteem, well-being, the development of our abilities, and performance and, last but not least, they can affect the functioning of our cells and bodily processes. Suggestion is the term used to describe any message, generally verbal, that has an involuntary effect on the receiver, who can transform words into action as a result. It is an essential element of communication that can occur in many social situations.

¹ Egyetemi docens, 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.



In our pilot study, we used the tools of suggestive communication in instructions and questions related to a school essay and investigated their impact on performance.

Keywords: suggestive communication, altered state of consciousness, performance anxiety, school performance, pop quiz

A szuggesztió meghatározása

A múlt század elején tevékenykedő francia patikus, Émile Coué figyelt fel arra, hogy azok a betegek, akiknek részletesen elmagyarázta a megvásárolt gyógyszer jótékony hatását, gyorsabb és jelentősebb javulást tapasztaltak, mint akiket egyszerűen csak kiszolgált. Noha gyógyszerüzlete virágzott, 1910-ben felszámolta, és csoportoknak kezdte el tanítani új felismerését, amely szerint a leglapvetőbb gyógyító inger a szó.² A megfigyelések később igazolták, hogy tulajdonképpen szuggesztióknak tekinthetünk bármit, ami üzenetet rejt magában, ami önkéntelenül befolyásolja vagy módosítja gondolatainkat, és cselekvésre készlet bennünket.

Megszólítások, elnevezések, feliratok egyaránt hordozhatnak olyan üzeneteket, amelyek hatást gyakorolnak ránk, vagy valamilyen dinamikus változást indítanak el az idegrendszerben. A *kérdések* magukban foglalhatnak információkat, közvetíthetnek elvárásokat, és egy adott cél elérésére irányíthatják a megszólított figyelmét. Egészen más érzelmi húrokat pendít meg a „Ki nem készítette el a házi feladatot?” kérdés, mint ha a tanár így fogalmaz: „Ma kinek adhatok pluszpontot a hibátlan házi feladatért?”. Önkéntelen hatást válthatnak ki a *támogató, biztató szavak*: „Biztonságban vagy!” „Minden rendben van!” Fodor Ákos *Három negatív szó* című haikuja – „Nincs, semmi, baj!” – arra hívja fel a figyelmünket, hogy megszokott szófordulataink akár szándékunkkal ellentétes eredményre is vezethetnek. *Nonverbális jelzéseink* is – noha ezeket nehezebben kontrolláljuk – gyakorolhatnak kedvezőtlen hatást a körülöttünk lévőkre. Ugyanakkor a bennünket körülvevő *közeg*, illetve *környezet* folyamatosan ismétlődő szuggesztív élményéről sem feledkezhetünk meg. A gyermekágyi lázban elhalálozott anyák tragédiájára magyarázatot keresve Semmelweis Ignácban még az is felmerült, hogy az okok között talán

² COUÉ, Emil (2012): *A gyógyítás legnagyobb titka*. Dunaújváros, Egyensúlyért Bt.

azzal is számolni kell, hogy a papok a gyermekágyasok és vajúdok kórtermein vonulnak át: „az előttük haladó templomszolga csengetyűzése közben járulnak a betegekhez, hogy ellássák őket a halotti szentségekkel.”³ Saját bevallása szerint ez rá is negatív hatással volt: „Magam is nagyon kényelmetlenül éreztem magamat, a mikor a csengetyűt ajtóm előtt elsietni hallottam; sóhaj tört ki keblemből az áldozatért, mely megint az ismeretlen ok miatt esik el. Ez a csengetyű kínos figyelmeztetés volt arra, hogy ennek az ismeretlen oknak minden erőmtől telőleg utána járjak.”⁴ Bízva a papok megértésében, el is érte, hogy azok kerülőúton és csengettyűzés nélkül közelítsék meg a haldoklókat.

A szuggesztiók hatóköre

Abban a tekintetben, hogy miképpen reagálunk a külvilágból vagy a másoktól érkező üzenetekre, vannak egyéni különbségek. Bizonyos helyzetekben azonban mindannyiunknak nagyobb a válaszkészsége a szuggesztiókra. Például szokatlan, újszerű, váratlan szituációkban, idegen környezetben és ismeretlen emberek között, amikor nem támaszkodhatunk a megszokott vonatkoztatási keretekre. Az egészségügyben a különböző vizsgálati eszközök és gépek, a számunkra átláthatatlan beavatkozások, a kiszolgáltató testhelyzet és a félelem is hajlamossá tehet arra, hogy belekapaszkodjunk a környezet verbális és nonverbális jelzéseibe, szuggesztióiba. Az élet váratlan vagy kiemelkedő élményei – például veszteségek, betegségek, munkahely vagy iskolaváltás – mellett az alvás, a vallási vagy transzcendens tapasztalatok, a test mozgásának tartós akadályoztatása vagy éppen szélsőséges igénybevétele, a hosszantartó éberséget követelő helyzetek, a fokozott szellemi aktivitás, a természetes körülmények között létrejövő szenzoros depriváció (amit a Szent Jakab-út megtételére vállalkozók élnek meg gyakran) is módosíthatja tudatállapotunk működését.⁵

³ *Semmelweis összegyűjtött munkái* (1906): Budapest, A Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat Könyvtára, XCVI. KÖTET. 100. <https://mek.oszk.hu/14200/14289/>.

⁴ I. m. 101.

⁵ VARGA Katalin – DIÓSZEGHY Csaba (2001): *Hűtésbefizetés, avagy a szuggesztiók szerepe a mindennapi orvosi gyakorlatban*. Budapest, Pólya Kiadó.

A módosult tudatállapot jellemzői

A tudat normál, éber állapottól eltérő formáiban, vagyis módosult tudatállapotban érzékenyebbé válunk azokra az információkra, amelyeket explicit vagy akár implicit módon hordoznak a hozzánk érkező üzenetek. Mivel a szavak ilyenkor könnyebben megkerülik az elme logikus kontrollját, hajlamosabbak leszünk ezen üzenetek végrehajtására anélkül, hogy előbb mérlegelnénk vagy végiggondolnánk azokat. Megváltoznak az észlelési folyamatok, a koncentráció, a figyelem, a memória, az időérzés és az érzelmek kifejezése is. Csökken a realitás- és önkontroll, háttérbe szorul a valóságvizsgálat és a kritikus gondolkodás. Ilyenkor a hozzánk intézett mondatokat gyakran konkrétan, szó szerint értelmezzük, és nehezen kérünk segítséget is. Saját élményeinknek, gondolatainknak vagy percepcióinknak nagyobb jelentőséget tulajdonítunk.⁶ Mindennek tudatában az orvos, a lelkész vagy a tanár hatékonyabban alkalmazhatja a szuggesztiókat, hiszen megváltozott tudatállapotban fokozottabban érvényesül minden gesztus, mozdulat, szó és cselekedet.

A szuggesztiók alkalmazási területei

A szuggesztiókra való fogékonyságot tehát többek között növelik a kiszolgáltatott élethelyzetek, az ismeretlen és riasztó környezet, a félelem, a fájdalom, az alvás megvonása és a fokozott érzelmi igénybevétel. Ez az egyik oka annak, hogy a szuggesztív kommunikációt elsősorban az orvosi gyakorlatban használják, hiszen a beteg gondolat- és érzésvilágában a felsorolt jelenségek mindegyike megjelenhet. Ewin megfigyelései szerint égett betegek kezelésekor csupán a *hűvös* és *kellemes* szavak ismétlésével képes az orvos arra, hogy megelőzze a mély szövetrétegek lelökődését, a gyulladást és az ödémát.⁷ Evans és Richardson vizsgálatai arra mutattak rá, hogy egy tizenkét perces szuggesztív szöveget tartalmazó hanganyag műtét alatti lejátszásának hatására jelentősen csökkent a betegek gyógyszerigénye

⁶ VARGA Katalin (2011): A szuggesztív kommunikációban rejlő lehetőségek, In: Varga Katalin (szerk.): *A szavakon túl: kommunikáció és szuggesztiók az orvosi gyakorlatban*. Budapest, Medicina Kiadó. 22–35.

⁷ EWIN, Dabney, M. (1992): The Use of Hypnosis in the Treatment of Burn Patients, In: *Psychiatric Medicine*. 10. 4. 79–87.

és a kórházban töltött idő.⁸ Jacobs kutatásai arról tanúskodnak, hogy azoknál a betegeknél, akiknek az ápolók a mentés megkezdésekor egy mindössze egyperces szuggesztív üzenetet mondanak közvetlenül a fülükbe, a kórházba szállítás közben magasabb túlélési arány mutatkozik, továbbá rövidebb a kezelés ideje és gyorsabb a gyógyulás is. Ez még eszméletlen páciensek esetében is megfigyelhető.⁹ Világszerte felismerték, hogy kómában lévő betegeknél nem elég a fizikai biztonság megteremtése, gondoskodni kell a páciens mentális és lélektani védelméről is. Az esetek jelentős részében ugyanis a jobb agyfélteke információfeldolgozása az eszméletvesztés ellenére is ép, ezért a beszédképtelen személy emocionálisan igen kiszolgáltatott állapotban van, tekintve, hogy felfogja, valamilyen kétségbeejtő dolog történik vele. Amennyiben törődnek vele, gondoskodnak róla, és megkérlik arra, hogy erejétől függően működjön együtt a siker érdekében, lélektani biztonsága nem foszlik szét, és megéli az emberi összetartozás élményét. Hazai kutatások igazolták, hogy eszméletlen betegek számára kifejlesztett pszichológiai intervenció program alkalmazásával a kontrollcsoporthoz viszonyítva kevesebb szövődmény, jobb gyógyulási készség és eredményesebb rehabilitációs előmenetel érhető el.¹⁰

A szuggesztíók igen hangsúlyos szerepet kapnak a sport területén is, kifejezetten a kiélezett helyzetekkel és magas stressz-szinttel járó versenysportban. Az élsportolók állandó érzelmi és fizikai túlterheltségükből adódóan jóval szuggesztibilisebbek.¹¹ A sikerhez vezető egyik legfontosabb lépésnek éppen ezért az edző eredményekkel kapcsolatos elvárásainak megfogalmazását tekintették.¹² Az edző verbális és nonverbális kommunikációja egyaránt közvetítheti pozitív kívánalmait, amelyeket a sportoló tettekké alakíthat.

⁸ EVANS, Carlton – RICHARDSON, Philip H. (1988): Improved Recovery and Reduced Postoperative Stay after Therapeutic Suggestions during General Anaesthesia, In: *Lancet*. 2. 8609. 491–493. [https://doi.org/10.1016/s0140-6736\(88\)90131-6](https://doi.org/10.1016/s0140-6736(88)90131-6).

⁹ JACOBS, Donald T. (1991): *Patient Communication for First Responders and EMS Personnel: The First Hour of Trauma*. New Jersey, Prentice Hall.

¹⁰ VARGA Katalin (2005): Szuggesztív hatások az orvosi gyakorlatban, különös tekintettel a perioperatív időszakra, In: Varga Katalin (szerk.): *Szuggesztív kommunikáció a szomatikus orvoslásban*. Budapest, Továbbképző szakanyagok. 353–369.

¹¹ BUDAVÁRI Ágota (2007): *Sportpszichológia*. Budapest, Medicina Kiadó.

¹² TRZASKOMA-BICSÉRDY Gabriella (2007): *A sportági eredményesség néhány meghatározó tényezőjének vizsgálata birkózásban. Egyetemi doktori értekezés*. Budapest, Semmelweis Egyetem Nevelés- és Sporttudományi Doktori Iskola.

Az iskola, illetve az oktatás szintén alkalmas területnek mutatkozik arra, hogy pozitív szuggesztíók alkalmazásával növeljék a diákok önértékelését és teljesítményét. Ahhoz ugyanis, hogy a szuggesztíók kifejtessék hatásukat, nincs feltétlenül szükség módosult tudatállapotra.¹³ Az iskolában előforduló szuggesztív hatások többfélék. Egyrészt a tantárgy természetéhez, másrészt a tanár egyéniségéhez köthetők. „A tárgyi szuggesztíót el lehet ugyan képzelni személyi szuggesztió nélkül – gondoljunk csak az autodidaxis esetére (a tárgy közvetlenül, más személy közbelépése nélkül fejt ki alakító hatást az alanyra) –, személyi szuggesztió ellenben a tartalmi szuggesztiótól teljesen függetlenül az oktatásban sohasem fordulhat elő” – fogalmaz Sarlós Engelbert a múlt század első felében megjelent könyvében.¹⁴ A szerző kifejti, hogy a kétféle szuggesztió azért is elválaszthatatlan egymástól, mert a tárgyhoz való viszony nagyban függ attól, hogy ki közvetíti a tartalmat. A tanuló nem mindig látja meg a tananyag szépségeit, amelyek alkalmasak arra, hogy szuggesztív hatást gyakoroljanak rá. Továbbá annak módja és mértéke is eltérő, ahogyan a pedagógusok ezt a szuggesztív erőt képesek mozgósítani és megmutatni a tantárgyak vonzó, érdekes és hasznos oldalát.

A szuggesztíóknak szerepük lehet az írásbeli és szóbeli számonkérésben is.

„A tanárnak nagyon vigyáznia kell arra, hogy idegeskedésével meg ne akadályozza a növendéket képességeinek helyes kifejtésében. Ne használjunk olyan kifejezéseket, amelyek a bennük élő szuggesztív erő miatt alkalmasak arra, hogy a reánk bízottak önbizalmát gyengítsék, vagy teljesen lerombolják. [...] Amilyen gátló hatást idézhet elő a növendék szidása, oly lelkesedést és munkakedvet önt beléjük a buzdítás, a dicséret. Nagyon sok tanulóra ez oly erős szuggesztív hatást fejt ki, hogy valósággal megkétszerezi munkabírását. A tanár buzdító szava, mint életképes képzet, behatol a tudatalattijába, ahonnan állandóan jótékonyan és helyes irányban vezet tanulmányi előmenetelét” – hívják fel a szerző hosszú múltra visszatekintő sorai a pedagógusok figyelmét.¹⁵

http://phd.sote.hu/mwp/phd_live/vedes/export/bicserdygabriella.d.pdf

¹³ VARGA (2001).

¹⁴ SÁRLÓS Engelbert OSB (1942): *Szuggesztió és nevelés*. Budapest, Sarlós Engelbert. 73.

¹⁵ I. m. 75–76.

Talán a legismertebb empirikus vizsgálat, amely igazolta, hogy az oktatás színtere fokozott szuggesztív klímájú közeg, Rosenthal és Jacobson nevéhez fűződik.¹⁶ Egy amerikai általános iskolában a tanév elején az igazgató három tanárt invitált az irodájába, akikkel közölte, hogy módszereiket megfigyelve és értékelve az iskola legjobb pedagógusainak bizonyultak. Ennek elismeréseként mindannyiukra rábíznak egy-egy osztályt, amelyekbe a legokosabb és legtehetségesebb tanulókat válogatták össze egy teszt alapján. Az igazgató kérése mindössze annyi volt, hogy a diákok év végi eredménye húsz-harminc százalékkal javuljon a megelőző tanévhez képest. A tanárok nagyon örültek, hiszen egy álmut vált valóra azzal, hogy csupa jó képességű diákot taníthatnak. Évközben folyamatosan követték az osztályok teljesítményét, és figyelemmel kísérték a tanárok órai módszereit. Szembetűnő volt, hogy nagyobb lelkesedéssel végzik a munkájukat, türelmesebbek a nehezen haladó vagy lemaradó diákokkal. Arra sem sajnálták az időt, hogy a tanórákon kívül is segítsenek a gyerekeknek. Mindennek eredményeként év végére a három osztály nem csupán az intézmény legjobbjá lett, hanem a San Francisco-öböl környéki iskolák közül is kiemelkedett. Az eredmények – tekintve, hogy a tanárok pozitív hozzáállásának és várakozásainak köszönhetően a diákok gőzerővel tanultak – a kívánt mértékben javultak. Amikor az igazgató gratulált kollégáinak a sikerhez, azok hálásan megköszönték a lehetőséget, hogy ragyogó képességű gyerekeket oktathattak, s hozzátették, hogy még sohasem élveztek ennyire a munkájukat. Az igazgató ezután beavatta őket a kísérletbe, amelynek során mind a diákokat, mind pedig őket véletlenszerűen választották ki. A tanulók többsége átlagos képességű volt, s tanáraik nevét is egy kalapból húzták ki év elején. Rosenthal és Jacobson kísérlete azt is igazolta, hogy amire meggyőződéssel számítottunk, az önmegvalósító proféciává válhat.¹⁷

Az iskolai szorongás mint megváltozott tudatállapot

Az iskolai eredmények, a tanárok visszajelzései, a sikerek és a kudarcok nagymértékben befolyásolják a diákok önértékelését, teljesítményhez való viszonyát,

¹⁶ ROSENTHAL, Robert – JACOBSON, Lenore (1968): *Pygmalion in the Classroom: Teacher Expectations and Pupils' Intellectual Development*. New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc.

¹⁷ I. m.

pályaválasztását, és talán nem túlzás az állítani, hogy sorsuk későbbi alakulására is hatással vannak. A tanulás ugyanakkor összekapcsolódhat a megelégedettség és az öröm érzésével is. Csíkszentmihályi szerint tanulás közben akár a „csúcstelenség” (*flow*) is létrejöhet, ami meghatározhatja a tanuló adott tantárgyhoz való hozzáállását, szorgalmát és közérzetét az iskolában.¹⁸ Ezzel szemben a túlzottan magas elvárások – akár a tanárok, akár a szülők részéről –, az írásbeli és szóbeli számonkérés szorongással járhat.

A szorongás egy olyan állapot, amelyet feszültség, nyugtalanság, bizonytalanság jellemez. A facilitáló szorongás váratlan szituációkban vagy krízis- és versenyhelyzetekben segít az egyénnek az adaptívabb megküzdésben. Ezzel szemben a debilizáló szorongás rontja a koncentrációt, sőt teljesen le is blokkolhatja a diákot, aminek következtében nem tudja felidézni az elsajátított anyagot.¹⁹

A teljesítmény és a szorongás szoros kapcsolatban áll egymással. Abban az esetben, ha túl kicsi a szorongás, a teljesítmény is alacsony maradhat. Ha azonban a személy szorongása az optimális fölé emelkedik, felborul a szervezetben addig kialakult egyensúly, és a normál szorongásra jellemző tünetek – szisztolés vérnyomás és pulzusszám emelkedés; az erek kitágulása, különösen az arc, a nyak és a fej területén, például elpirulást, izzadást, viszketést okozva; a száj kiszáradása; nyelési nehézségek; torokköszörülés; a verejtékmirigyek megnövekedett aktivitása; a pupilla kitágulása; a szaporábbá váló pislogás – intenzitása megnő, a teljesítmény hatékonysága pedig egészen a megküzdésre való képtelenségig csökkenhet.²⁰ A feladatra való fókuszálásban és a teljesítmény növelésében a szorongás optimális szintje segít.

¹⁸ CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály (2010): *Flow – az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

¹⁹ METZIG, Werner – SCHUSTER, Martin (2003): *Tanuljunk meg tanulni! A tanulási stratégiák hatékony alkalmazásának módszerei*. Budapest, Medicina Kiadó.

²⁰ YERKES, Robert M. – DODSON, John D. (1908): The Relation of Strength of Stimulus to Rapidity of Habit Formation, In: *Journal of Comparative Neurology & Psychology*. 18. 459–482. <https://zenodo.org/records/1426769>.

A vizsgálat célja és módszere

A röpdolgozatírás váratlanul éri a diákokat, nem készülnek rá előzetesen, így lehetőséget kínál arra, hogy kísérletet tegyünk az órai jelenlét során megszerzett tudás előhívásának fejlesztésére, s ezáltal az eredmények javítására. A röpdolgozat híre által kiváltott feszültség miatt a diák – némi túlzással, mint a műtét előtt álló beteg – nem tudja, mire számíthat, figyelme beszűkül az ekkor kapott információkra, s hajlamosabb lesz az utasítások automatikus végrehajtására anélkül, hogy mérlegelné vagy végiggondolná azokat. Az ily módon érzékenyített diákok, feltételezésünk szerint, fogékonyabbak a szuggesztív üzenetekre. Célunk, erre alapozva, a verbálisan is megerősített támogató attitűd teljesítményre gyakorolt hatásának feltárása volt.

Vizsgálatunkba egy budapesti gimnázium kilencedikes osztályát vontuk be. Az új iskola által okozott feltételezhető teljesítményingadozás kiküszöbölésére olyan diákokat választottunk, akik hatosztályos rendszerben tanulnak. Kísérletünkben egy történelem-röpdolgozat kérdéseinek megfogalmazásában és a dolgozathoz kapcsolódó instrukciókban alkalmaztuk a szuggesztív kommunikáció eszközeit. Az osztály 29 fős volt, 13 lányból és 16 fiúból állt. Általános tantervű középiskoláról lévén szó, a diákok csak a következő évtől szakosodtak fakultációk választásával.

A dolgozatírás körülményei és instrukciói

Fontosnak tartottuk, hogy a dolgozat a korábbiakkal azonos nehézségű legyen. Miután megismerkedtünk az adott tananyagrésszel, a kérdéseket a történelemtanárral együtt állítottuk össze. A számonkérés időpontjának kiválasztásakor is törekedtünk optimális körülményeket teremteni, hogy egyéb hatásokkal a lehető legkevésbé interferáljon eredményünk. Egy pénteki napra ütemeztük a röpdolgozatot, amire a harmadik órában került sor. A többi tanárral egyeztetve aznap nem volt más megmértetés. Úgy döntöttünk, tisztább helyzetet teremtünk, ha a dolgozat megírása alatt a szaktanár nincs jelen, hanem csak később csatlakozik az órához.

Miután bemutatkoztam a kissé meglepett diákoknak, elmondtam, hogy az óra első részében én helyettesítem a tanár urat elfoglaltsága miatt. „Ez idő alatt egy röpdolgozatot fogtok írni – közöltem –, amit elküldött velem a tanár úr. A kérdéseket

kicsit átfogalmaztam, hogy olyanok legyenek, amelyekre én is szívesen válaszolnék. Biztosan ti is észrevettétek már, hogy ha valamit örömmel, motiváltan végeztek, sokkal jobb eredményt értek el.” (Szünet). „Tizenöt perccel lesz a dolgozatra. Ennyi idő alatt kényelmesen megszületnek a jó válaszok.” (Szünet). „Most, hogy meghallgattátok a tudnivalókat és elpakoltatok az asztalról, készen is álltok tudásotokról számot adni. Talán kicsit izgultok, de majd megfigyelhetitek, hogy ez még segít is a koncentrációban. Oszloponként osztom ki a feladatlapokat. Két csoport lesz: a Mindent tudok! és a Jól válaszolok! (Ezen a legtöbbben mosolyogtak. A dolgozat első sorainak olvasásakor szintén többen nevetgéltek, vagy meglepetten néztek rám.) Fontos, hogy minden mondatot figyelmesen olvassatok el, mielőtt hozzákezdtek a megoldáshoz. Jó munkát kívánok!” – zártam az instrukciók sorát.

A két csoport elnevezése a feszültség oldását célozta, s mint „címke”, szuggesztív üzenetként is szolgált. A dolgozat bevezetője a helyzet átkeretezése után egy problémamegoldást mobilizáló szuggesztív üzenetsort tartalmaz, amely pozitív hangvételével az izgalom oldására is hivatott. Mivel feltételezésünk szerint a legtöbbben izgatott állapotban vagy szorongva olvassák, a szuggesziók fokozottan ki tudják fejteni hatásukat. A hatékonyságot az is növelheti, hogy a diákok motiváltak a jó eredmény elérésében, s mivel a dolgozatra nem tudtak készülni, ebben a helyzetben a legadaptívabb megküzdési mód, ha a szuggesztív üzenetet követve korábbi ismereteik előhívásával és kombinálásával kezdenek neki a feladatnak. Az utolsó kérdés elé a lankadó figyelem fenntartására, illetve a válaszadási automatizmus (ami negatívan hat a problémamegoldó gondolkodásra) megszakítására egy bátorító mondatot szúrtunk be, ami a teljesítményhelyzet behatároltságáról is informál. A dolgozat végén a figyelmetlenségből adódó hibák elkerülése céljából a válaszok átnézését javasoljuk, kilátásba helyezve ennek pozitív eredményét. Végül az erőfeszítés elismerésével a stressz alóli felszabadulást kívánjuk elősegíteni. Mivel a dolgozat konkrét kérdései a vizsgálat szempontjából nem lényegesek, csak az egyik csoport feladatlapját közöljük (1. táblázat).

1. táblázat: A történelem-röpdolgozat instrukciói és kérdései

Mindent tudok!

Név:

Kedves dolgozatíró!

Ezzel a dolgozattal lehetőséget kapsz rá, hogy gyakorold a kreatív problémamegoldást. Biztosan tapasztaltad már, hogy bizonyos izgalommal teli helyzetekben egészen újszerű gondolataid támadnak. Olyan dolgokra is képes vagy, amelyekre nem is számítottál. Megvan benned ez a készség. Aktiválásával a tárgyi tudásodtól függetlenül, korábbi ismereteid összekapcsolásával is jobb eredményt érhetsz el. Ahogy ezeket a sorokat olvasod, fokozatosan a feladatmegoldáshoz szükséges legmegfelelőbb állapotba kerülsz, így tudásod teljességének birtokában kezdesz neki a dolgozatnak.

Sikeres munkát kívánok!

1. Kik a ghibellinek?
2. Mit jelent a „parlament” szó Franciaországban?
3. Miért következett be a „nagy interregnum”?
4. Mi módon adta VIII. Bonifác Szép Fülöp tudtára a hatalomról vallott nézeteit?

Nagyszerű, hogy idáig eljutottál. Már csak egy feladat van hátra, és végeztél is.

5. Vázlatosan ismertesd, miért feltétele a Clunyben elindult reform az investitúráküzdelmeknek?

Ha az összes kérdésre válaszoltál, kérlek, fúsd át őket még egyszer. Utólag még eszedbe juthat néhány jó ötlet, amivel válaszaidat kiegészítheted!

Ha ezzel is készen vagy, gratulálok! Kérlek, add be a dolgozatot!

Amikor az első diák jelezte, hogy befejezte a munkát, a következő kéréssel fordultam az osztályhoz: „Aki elkészült a dolgozatával, hozza ki a tanári asztalra. Adok majd egy másik lapot, és arra kérek benneteket, azt is töltsétek ki. Ez nem része a dolgozatnak, hanem egy rövid visszajelzés számomra. Erre nem kell ráírnotok a neveket. Ezt ne is hozzátok ki, majd én összeszedem.” Ennek kérdései a 2. táblázatban olvashatók. A visszajelző kérdőív válaszait a 4. táblázat összegzi.

2. táblázat: A visszajelző kérdőív kérdései

**Kérlek, válaszolj az alábbi néhány kérdésre a dolgozat megírásával kapcsolatban.
Véleményed bízalmasan kezelem.**

- Tapasztaltál-e különbséget a mostani dolgozat formája és megírási módja, valamint a korábbiak között? Kérlek, húzd alá a megfelelő választ.
 - Igen
 - Nem
- Ha igen, miben?
- Ha igen, ez hogyan hatott rád?
- A korábbiakhoz képest, érzésed szerint milyen teljesítményt nyújtottál? Kérlek, húzd alá a megfelelő választ.
 - A korábbiaknál jobbat
 - Ugyanolyan
 - A korábbiaknál rosszabbat

Köszönöm a válaszaidat!

A dolgozat ponthatárai megegyeztek a korábbiakéval. A 3. táblázat a megelőző két „hagyományos”, valamint az „újszerű” röpdolgozat eredményeit mutatja. Az osztályból 21 diák a legjobb teljesítményéhez hasonló vagy annál jobb osztályzatot kapott. Az osztályátlag több mint két tizeddel javult a korábbi röpdolgozatokéhoz képest.

3. táblázat: A korábbi és a szuggesztív elemeket tartalmazó röpdolgozatok eredményei és átlagai

1. „hagyományos” röpdolgozat	2. „hagyományos” röpdolgozat	3. „újszerű” röpdolgozat
5	4	5
3	3	3
5	5	5
1	4	3
3	4	3
3	2	3
5	3	4
3	2	3
3	4	4
4	4	5
5	4	4
3	3	3
3	5	3
5	4	5
5	5	5
4	4	4
4	5	5
4	3	4
1	3	3
5	3	5
4	4	4
2	5	4

5	4	5
2	2	3
2	4	3
5	3	4
4	4	3
5	4	5
5	5	5
Átlag: 3,72413793	Átlag: 3,7586207	Átlag: 3,965517241

4. táblázat: A visszajelző kérdőív válaszai

○ Tapasztaltál-e különbséget a mostani dolgozat formája és megírás módja, valamint a korábbiak között? Kérlek, húzd alá a megfelelő választ.

29 IGEN **0 NEM**

○ Ha igen, miben?
(A kérdésre adott leggyakoribb válaszok.)

- *biztató volt*
- *személyesebb*
- *velem is foglalkozott, nemcsak a kérdésekkel*

○ Ha igen, ez hogyan hatott rád?
(A kérdésre adott leggyakoribb válaszok.)

- *jól esett*
- *könnyebb lett valahogy*
- *furcsa volt, senki nem szokott ilyeneket mondani*

Többben hosszabb választ is megfogalmaztak, amelyek közül csak néhány emeltünk ki.
„Amikor mondtad, hogy röpi, gondoltam, kész, tők hülye vagyok, de elolvastam, jó volt, azt éreztem, azért mégsem vagyok tők hülye.”

„Zavart, hogy kedves. Úgy is kezdődött, hogy kedves dolgozatíró. Olyan gyanús volt. Nem szoktak ilyen kedvesek lenni.”

„Klassz volt ez a mindent tudok dolog, vicces. És nem jutott az egyik eszembe, gondolkodom, erre odanézek: mindent tudok! és mondom, ha mindent tudok, akkor ezt is, és tényleg eszembe jutott.”

„A végén visszszámolt, meg gratulált, nagyon cuki volt, ilyen okosrópi, mint a telefon.”

„Valahogy elhittem, át tudtam érezni, amit írtál. Így sokkal könnyebb volt, mint bármilyen másik doli. Biztatott, aztán mikor jöttek a megoldások, megdicsért, épp csak, hogy meg nem írta magát.”

○ A korábbiakhoz képest érzésed szerint milyen teljesítményt nyújtottál? Kérlek, húzd alá a megfelelő választ.

- A korábbiaknál jobbat: 24-en
- Ugyanolyan: 2
- A korábbiaknál rosszabbat: 3

Összegzés

Pilot-vizsgálatunk során arra voltunk kíváncsiak, hogy egy röpdolgozat megírása közben alkalmazott szuggesztív üzenetek hogyan befolyásolják a diákok koncentrációképességét és problémamegoldását. A megerősítő és biztató szavak eredményeink szerint segítettek a korábbi ismeretek felidézésében és előhívásában. A röpdolgozat osztályátlaga két tizedes javulást mutatott az azt megelőző írásbeli számonkérések eredményeihez képest. Ugyanakkor betekintést kaptunk a diákok pozitív, támogató attitűdhöz való viszonyulásába is, amelyről a korosztály nyelvén értékes megéleléseket is visszatükröztek: „Jól esett.” „Könnyebb lett valahogy.” „Nem szoktak ilyen kedvesek lenni.” „Nagyon cuki volt, ilyen okosrópi, mint a telefon.”

A „Mindent tudok!”, illetve a „Jól válaszolok!” megfogalmazás elvárásainkat közvetítette. Azaz bizonyos vagyok benne, hogy amit elvárok, azt meg tudod tenni. A szociálpszichológia egyik legalaposabban körbejárt jelensége az önmagát beteljesítő jóslat. Amikor egy helyzetet valóságosnak tekintünk, vagy annak kezelünk, akkor a következményei is valóságosak lesznek. Amit elhiszünk magunkról, vagy gondolunk másokról, az sokszor valóra is válik. Számos kutatás bizonyította, hogy azok a diákok, akiket „okosnak” címkézték, csakugyan kreatívabban gondolkodtak azután, míg azok, akiket „butának” tituláltak, elkezdtek ostobán viselkedni.²¹

Előzetes eredményeink arra engednek következtetni, hogy a szuggesztiók alkalmazásának különböző stratégiái az oktatás területén is eredményesen alkalmazhatók. Lehetőséget kínálhatnak a félelem és a szorongás oldására, a problémamegoldó felkészültségek mozgósítására, az egyéni és osztályhangulat javítására, mindezen keresztül pedig – akár egy számonkérés keretében is – pozitív tapasztalatok szerzésére.

A szuggesztív kommunikáció stratégiái közül néhányra érdemes röviden kitérni, mert számos interperszonális helyzetre adaptálhatók – legyen szó feszültségről vagy bármilyen érzelmileg megterhelő szituációról –, és alkalmazhatók eredményesen.

Átkeretezés során egy helyzetnek más értelmezési keretet adunk, vagy a szituációt egy másik szemszögből világitjuk meg. „Örülök, hogy van véleményed. Köszönöm a bátorságodat, hogy ezt megosztottad. Ezek szerint neked most ez a legfontosabb. Az óra végén visszatérünk rá.” – fogalmazhatunk az előadást megjegyzéseivel folyamatosan zavaró diáknak.

Elismerés: A dicséretet időnként kérdés formájában is közvetíthetjük: „Mit gondolsz, mi tetszett a legjobban az órai munkádban?” „Nagyon szépen dolgoztál. Tudod, miért mondom ezt?” Az ilyen típusú kérdéseket nehezebb figyelmen kívül hagyni, aminek különösen az alacsony önértékelésű személyeknél lehet jelentősége. Ezzel a kérdésformával az intrinzik motiváció is erősíthető, mert ebben az esetben a dicséret, illetve elismerés nem egyértelműen kívülről érkezik.

Követés-vezetés: Mielőtt a kívánt hatás irányába szeretnénk vezetni valakit, érdemes egy ideig elidőznünk azoknál az élményeknél, érzéseknél és körülményeknél, amelyek leginkább jellemzik. Ez azt közvetíti, hogy megértjük a problémáját, ezért a megoldást is bizalommal fogadhatja tőlünk. „Látom, hogy milyen izgalommal várjátok a délutáni farsangot” (követés). „Tudom, hogy sokat készültetek rá, ezért egyre

²¹ PRATKANIS, Anthony – ARANSON, Elliot (1992): *A rábeszélőgépj.* Budapest, AB OVO. 46.

izgatottabbak és türelmetlenebbek vagytok” (követés). „Most azonban még arra kérlek benneteket, hogy figyeljetek rám az óra hátralévő tíz percében, és fejezzük be ezt az izgalmas anyagot” (vezetés).

Implikációk: A rejtett utalások vagy implikációk lényege, hogy a megfogalmazás nem nyíltan, hanem csak indirekt módon közvetíti a szuggesziót. „Hogyan tudnád jobban megérteni és megtanulni ezt a verset? Ha egyedül olvasgatsz, vagy ha néhányszor felolvasom neked, és beszélgetünk róla?” Ez a mondat implikálja azt, hogy az illető megérti és jól megtanulja a verset. Kifejezetten hatékony technika lehet makacs diákok esetében, hiszen a kívánt hatás nem jelenik meg nyíltan, így nehezebb is annak ellenállni.

Anker vagy horgony: Amikor valamilyen tapasztalatot vagy új emocionális élményt szeretnénk megerősíteni, célszerű azt például egy fizikai körülményhez kapcsolni (horgonyozni). Ez a stratégia különösen olyan diákok esetében lehet hasznos, akik hajlamosak leblokkolni számonkérés közben. Például: „Meglépő, hogy amikor az ember már kint van a táblánál (fizikai körülmény), milyen nyugalom (új érzés) veszi át a kezdeti izgalom helyét.” A szuggeszió hatására a diákba a táblához érve elmúlhat a debilizáló szorongás.

Végso soron a beszédből származó, azaz a szavak által közvetített megerősítésre, támogatásra, bátorításra, motiválásra vagy áldásra legjobb példa az evangélium – az emberi szavakba öntött isteni üzenet, amelyből valóságos élet születik. Ebben az értelemben válhatnak a szavaink új életet formáló beszéddé.

Felhasznált irodalom:

BUDAIVÁRI Ágota (2007): *Sportpszichológia*. Budapest, Medicina Kiadó.

COUÉ, Emil (2012): *A gyógyítás legnagyobb titka*. Dunaújváros, Egyensúlyért Bt.

CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály (2010): *Flow – az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

EVANS, Carlton – RICHARDSON, Philip H. (1988): Improved Recovery and Reduced Postoperative Stay after Therapeutic Suggestions during General Anaesthesia, In: *Lancet*. 2. 8609. 491–493. [https://doi.org/10.1016/s0140-6736\(88\)90131-6](https://doi.org/10.1016/s0140-6736(88)90131-6).

EWIN, Dabney, M. (1992): The Use of Hypnosis in the Treatment of Burn Patients, In: *Psychiatric Medicine*. 10. 4. 79–87.

- JACOBS, Donald T. (1991): *Patient Communication for First Responders and EMS Personnel: The First Hour of Trauma*. New Jersey, Prentice Hall.
- METZIG, Werner – SCHUSTER, Martin (2003): *Tanuljunk meg tanulni! A tanulási stratégiák hatékony alkalmazásának módszerei*. Budapest, Medicina Kiadó.
- PRATKANIS, Anthony – ARANSON, Elliot (1992): *A rábeszélőgépj*. Budapest, AB OVO.
- ROSENTHAL, Robert – JACOBSON, Lenore (1968): *Pygmalion in the Classroom: Teacher Expectations and Pupils Intellectual Development*. New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- SARLÓS Engelbert OSB (1942): *Szuggesztív és nevelés*. Budapest, Sarlós Engelbert.
- Semmelweis összegyűjtött munkái* (1906): Budapest, A Magyar Orvosi Könyvkiadó Társulat Könyvtára, XCVI. KÖTET. 100. <https://mek.oszk.hu/14200/14289/>.
- TRZASKOMA-BICSÉRDY Gabriella (2007): *A sportági eredményesség néhány meghatározó tényezőjének vizsgálata birkózásban. Egyetemi doktori értekezés*. Budapest, Semmelweis Egyetem Nevelés- és Sporttudományi Doktori Iskola.
http://phd.sote.hu/mwp/phd_live/vedes/export/bicserdygabriella.d.pdf.
- VARGA Katalin (2005): Szuggesztív hatások az orvosi gyakorlatban, különös tekintettel a perioperatív időszakra, In: Varga Katalin (szerk.): *Szuggesztív kommunikáció a szomatikus orvoslásban*. Budapest, Továbbképző szakanyagok. 353–369.
- (2011): A szuggesztív kommunikációban rejlő lehetőségek, In: Varga Katalin (szerk.): *A szavakon túl: kommunikáció és szuggesztíók az orvosi gyakorlatban*. Budapest, Medicina Kiadó. 22–35.
- VARGA Katalin – DIÓSZEGHY Csaba (2001): *Hűtésbefizetés, avagy a szuggesztíók szerepe a mindennapi orvosi gyakorlatban*. Budapest, Pólya Kiadó.

*JOÓB Máté*¹:

Az egyházi kollaboráció feldolgozásának sajátosságai és nehézségei

Abstract. Peculiarities and Difficulties of Processing Church Collaboration

The purpose of this study is to show how the church public received the process of uncovering the past in the Evangelical Lutheran Church in Hungary in 2005, which is centred on the secret agent activities of those church members who collaborated with the communist-socialist system. One of the objectives of the political authorities was to eliminate, or at least weaken, the religiousness and the internal activity and social influence of the churches. The presentation and critique of the fact-finding work will focus on the testimonies of those who, as descendants of those involved, have been closely confronted with the disturbing revelations and who have seen the process of fact-finding from a particular perspective. The study points out the complexity and difficulties of fact-finding work, without losing sight of the conviction that reconciliation with the past is always justified. A unique feature of research on church collaboration is the examination from the perspective of descendants, which is the focus of this study.

Keywords: uncovering the past, collaboration, secret agent activity, transgenerational effect, confession, absolution

¹ Evangélikus lelkész-teológus, lelkigondozó, egyetemi docens. Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet, Budapest; e-mail: joob.mate@semmelweis.hu.



1. Bevezetés

Magyarországon az 1990-es évek eleje óta a szabadon választott Országgyűlés többször tett kísérletet arra, hogy elhatárolja magát a kommunista-szocialista politikai rendszertől. Ennek egyik módját abban látta, hogy anyagilag és erkölcsileg is kárpótolja az elmúlt rendszer áldozatait, és megakadályozza azon személyek közszereplését, akik korábbi titkos ügynöki tevékenységük ellenére is részt kívántak venni az új politikai és társadalmi rendszer kiépítésében. Ez utóbbi jogi rendezése számos akadályba ütközött, és megnyugtató rendezése elmaradt, az ügynökkérdés azonban tovább foglalkoztatta a társadalmat.²

A magyarországi levéltári kutatások jóvoltából egyre többet tudunk a titkosszolgálatok³ működéséről, a belső apparátusról és a különböző minőségben tevékenykedő informátorokról.⁴ A belső elhárítás egyházakra irányuló figyelméről is több fontos összefoglaló munka jelent meg az elmúlt években.⁵ Magyarországon legintenzívebben a Magyarországi Evangélikus Egyházban indult el 2005-ben a tudományos igényességgel végzett múltfeltárás az ún.

² Ennek a többszöri kísérletnek az átfogó kritikai bemutatása: UNGVÁRY Krisztián (2017): *A szembenézés hiánya, Felelősségre vonás, iratnyilvánosság és átvilágítás Magyarországon 1990–2017*. Budapest, Jaffa Kiadó.

³ A titkosszolgálatok gyűjtőfogalma alatt a Belügyminisztérium III. Főcsoportfőnökség alá tartozó Csoportfőnökségeket értjük: hírszerzés (III/I.), kémelhárítás (III/II.), belsőreakció-elhárítás (III/III.), katonai elhárítás (III/IV.), operatív osztály (III/V.). Ez a szervezeti struktúra 1962-ben jött létre. A szélesebb közvéleményt elsősorban a belsőreakció-elhárítás (III/III.) tevékenysége, személyi állománya érdekelte.

⁴ TABAJDI Gábor – UNGVÁRY Krisztián (2008): *Az elhallgatott múlt, A pártállam és a belügy*. Budapest, Corvina – 1956-os Intézet; TABAJDI Gábor (2013): *A III/III krónikája*. Budapest, Jaffa Kiadó; HORVÁTH Sándor (szerk.) (2014): *Az ügynök arcai. Mindennapi kollaboráció és ügynökkérdés*. Budapest, Libri Kiadó; KÓNYÁNÉ KUTRUCZ Katalin – PETRIKNÉ Vámos Ida (2017): *Ügynöksorsok – Ügynök? Sorsok? A hálózati lét sokfélesége és a megismerés korlátai*. Budapest, Nemzeti Emlékezet Bizottsága; UNGVÁRY (2017).

⁵ SOÓS Viktor Attila (2010): Az Állami Egyházügyi Hivatal és a Belügyminisztérium kapcsolatrendszere 1956 után a hatvanas évek végéig, In: Soós Viktor Attila – Szabó Csaba Szigeti László (szerk.): *Egyházüldözés és egyházüldözők a Kádár-korszakban*. Budapest, Luther Kiadó – Szent István Társulat. 220–241.; KISS Réka – SOÓS Viktor – TABAJDI Gábor (2012): *Hogyan üldözzünk egyházakat? Állambiztonsági tankönyv tartótitesteknek*. Budapest, L'Harmattan.

tényfeltáró bizottság (TB) megalakulásával. Ennek gyümölcseként három átfogó tanulmánykötet és számos értékes közlés jelent meg, melyek részletesen ismertetik az eddig elvégzett tényfeltáró munkát.⁶

Ha nem is ilyen intenzitással, mint az evangélikus egyházban, de a Magyarországi Református Egyházban is elkezdődött az állam és egyház titkos együttműködésének tudományos igényű feltárása. Az egyház zsinata 2009-ben döntött a református egyház 1948–1990 közötti korszakának feltárásáról és megismeréséről. Fazakas Sándor rendszeres teológiai megközelítésben számos írásában tárgyalta az egyházi bűnrendezés összetett kérdését.⁷ Az Adventista Egyházban is történtek kutatások, melyek gyűjteményes kötetben jelentek meg.⁸ A Magyar Katolikus Egyházban 2006-ban hozták létre a Lénárd Ödön Közhasznú Alapítványt azzal a célkitűzéssel, hogy kutassa az 1945 utáni egyháztörténelmet.⁹ A határon túli magyar egyházi közösségekben szintén születtek tudományos igényű feldolgozások a kollaboráció témakörében.¹⁰

⁶ MIRÁK Katalin (szerk.) (2010): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról.* (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó; MIRÁK Katalin (szerk.) (2014): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról. Egyházvezetők 1.* (Háló 2.). Budapest, Luther Kiadó; MIRÁK Katalin (szerk.) (2020): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról. Egyházvezetők 2.* (Háló 3.). Budapest, Luther Kiadó.

⁷ FAZAKAS Sándor (2004): *Emlékezés és megbékélés, A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai.* Budapest, Kálvin Kiadó; FAZAKAS Sándor (2011): *Evangélikus tényfeltárás református szemmel,* In: Fabiny Tibor (szerk.): *Hálóba kerítve, Konferencia az evangélikus lelkészek és az állambiztonság kapcsolatáról.* Budapest, Luther Kiadó. 35–47.; FAZAKAS Sándor (2017): *Vétkeztünk ...Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében.* Budapest, L'Harmattan Kiadó.

⁸ HOLLÓ Péter (szerk.) (2012): *Háttér. Állambiztonsági dokumentumok a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből.* Biatorbágy, Spalding Alapítvány.

⁹ Nem hivatalosan azonban már 1999 óta létezik egy munkacsoport, amely önerőből végzi kutatásait az adott témában. SZABÓ Gyula (2011): *Az evangélikus tényfeltárás katolikus szemmel,* In: Fabiny Tibor (szerk.): *Hálóba kerítve. Konferencia az evangélikus lelkészek és az állambiztonság kapcsolatáról.* Budapest, Luther Kiadó.

¹⁰ MOLNÁR János (2013): *A Securitate célkeresztjében.* Kolozsvár, Kriterion; MOLNÁR János (2014): *Szigorúan ellenőrzött evangélium.* Kolozsvár, Kriterion; CSENDES László (2018): *Egy kevésbé misztikus egyház.* Kolozsvár, Romániai Evangélikus-Lutheránus Egyház; KOVÁCS

Jelen tanulmány célja, hogy bemutassa a közel húsz éve tartó tényfeltáró munkát a Magyarországi Evangélikus Egyházban. Szólni kíván annak előzményeiről, teológiai reflexiójáról, és arról, hogy a beszervezett egyházi ügynökök leszármazottai hogyan élték meg a nyilvánosságra hozatal egész családot megterhelő folyamatát. Ennek bemutatása arra a 15 félig strukturált interjúra támaszkodik, amelyeket az ún. megalapozott elmélettel (*grounded theory*) dolgoztam fel. Az interjúrészletek bemutatásával nem az objektív valóság feltárására törekszem, hanem a történések személyes, egyénileg megélt, szubjektív aspektusát kívánom bemutatni, valamint azt, hogy a felidézett múlt és a jelen perspektívája hogyan jelenik meg egyszerre az interjúk során.¹¹

2. Közös szembenézés a múlt örökségével

2005 tavaszán a Magyarországi Evangélikus Egyházban – elsőként a történelmi egyházak között¹² – hivatalos keretek között is elindult egy folyamat, amely tisztázni kívánta az egyházi személyek és az állambiztonsági szolgálatok kapcsolatát.¹³ Az MEE országos elnöksége 2005. március 3-i nyilatkozatában javaslatot tett az országos közgyűlés számára, hogy hozzon létre egy olyan munkacsoportot, amely kellő szakértelemmel fel tudja tárnai az ügynökmúlt kérdéseit.¹⁴ A történésből, levéltárosból, jogászból és teológusból álló bizottság a mai napig intenzíven végzi munkáját. A világi sajtóban pozitív visszhangra

Sándor (2019): A Securitate az unitárius levéltárban, avagy hogyan cserélt gazdát egy hagyatéék 1963-ban, In: *Keresztény Magvető*. 125/2019. 352–375.; PÁL János (2017): *Ellenállás, alkalmazkodás, kiszolgálás. Az Unitárius Egyház szerepkörei (1945–1965)*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.

¹¹ KOVÁCS Éva (2007): Narratív biográfiai elemzés, In: Kovács Éva (szerk.): *Közösségtanulmány*. Pécs, Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék. 373–396.

¹² A *történelmi egyházak* fogalmeredete nem tisztázott. Valószínűleg a politika kezdte el használni a rendszerváltást követően. E kategóriába tartozik a Magyar Katolikus Egyház, a Magyarországi Református Egyház, a Magyarországi Evangélikus Egyház és a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége. Az új, 2011. december 30-án elfogadott egyházügyi törvény nem használja ezt a fogalmat, de a köznyelvben mégis megmaradt.

¹³ Lásd: 5/2005. (V. 20.) országos közgyűlési határozat tényfeltáró bizottság létrehozásáról, In: *Evangélikus Közlöny*. 7. 1. 11.

¹⁴ A Magyarországi Evangélikus Egyház Országos Elnökségének nyilatkozata, In: *Evangélikus Élet*. 2005. március 13. 1.

talált ez a kezdeményezés, de olyan vélemények is megfogalmazódtak, és talán ma is jelen vannak az evangélikus egyházban, hogy nem a nehezen feldolgozható múltat kellene megismertetni a társadalommal és az egyházi közvéleménnyel, hanem inkább az ellenállás pozitív példáit kellene bemutatni.¹⁵

A bizottság létrehozása természetesen nem volt előzmények nélküli.¹⁶ Már a 80-as években fogalmazódtak meg olyan egyéni állásfoglalások és alakultak olyan megújulási mozgalmak az egyházban, amelyek nyilatkozataikban kritikával illették az akkori egyház(i vezető)k működését, teológiai irányultságát, az államvezetéshez való viszonyát: „A diakóniai teológia¹⁷ abszolúttá tétele és kényszere korlátozza, sőt megszünteti az egyház életének belső szabadságát” (*Testvéri Szó*, 1986).¹⁸ „Az elmúlt 40 év során mind az állam, mind az egyház átlépte a lutheri értelemben vett illetékessége határát[,] és közvetlenül vagy közvetve ezzel függ össze minden területen egyházi életünk eltorzulása és megerőtlenedése” (*Summa summarum*, 1988).¹⁹ „Történjen meg végre az elmúlt évtized átfogó kritikai elemzése, amelyről elválaszthatatlan gyávaságaink, hallgatásaink, árulásaink, elvtelen megalkuvásaink, szolgálalkúságunk bevallása! Becsüljük meg azokat, akik minden kényszerítő körülmények ellenére ragaszkodtak meggyőződésükhöz” (*Kiáltó Szó*, 1989).²⁰ Bár ezekben a dokumentumokban nem esik szó arról a konkrét igényről, hogy az állambiztonsági szolgálatok és egyes egyházi személyek kapcsolatát fel kellene tárni, a diktatúra évtizedei kritikai elemzésének igénye mégis központi helyet foglal el.

¹⁵ Ezen törekvések között érdemes kiemelni két interjúkötetet, amelyek még az 1990-as években keletkeztek: MIRÁK Katalin (szerk.) (1995): *Nem voltam egyedül. Beszélgetések az evangélikus közelmúltról. I. kötet* Budapest, MEVISZ; MIRÁK Katalin (szerk.) (1999): *Nem voltam egyedül. Beszélgetések az evangélikus közelmúltról. II. kötet.* Budapest, MEVISZ.

¹⁶ Lásd bővebben: ZÁSZKALICZKY Pál, ifj. (2005): A késlekedés évtizede, A Magyarországi Evangélikus Egyház a 90-es években, In: *Keresztyén Igazság*. 2005/66. 18–30.

¹⁷ A diakóniai teológia az egyházvezetés által kizárólagosságot követelő teológiai irányzat volt, melyhez a lelkeszi karnak maradéktalanul igazodnia kellett. Ennek egyik legproblematisabb pillére a világi vezetést (ki)szolgáló attitűdje volt. A diakóniai teológia kritikájához lásd: VAJTA Vilmos (1987): *Die „diakonische Theologie“ im Gesellschaftssystem Ungars.* Frankfurt a. M., Lembeck.

¹⁸ *Keresztyén Igazság*. 1989/4. 21–23.

¹⁹ *Keresztyén Igazság*. 1989/1–2. 44–57.

²⁰ *Keresztyén Igazság*. 1989/3. 1–3.

A múlt örökségével kapcsolatos hivatalos egyházi állásfoglalások értelemszerűen csak a rendszerváltás évében jelentek meg.²¹ 1990. május 17-én a Déli Evangélikus Egyházkerület Presbitériuma nyilatkozatot fogalmazott meg az előző évtizedek szocializmust kiszolgáló egyházi életéről.²² Ebben a mindenki számára elérhetővé vált dokumentumban a presbitérium kifejezi bűnbánatát az elmúlt időszak történései miatt, és arra bátorítja a lelkészeket és gyülekezeteket, hogy ők is ugyanúgy járjanak el. Bár az ilyen műfajú dokumentumokban inkább általános megfogalmazások olvashatók, a nyilatkozat konkrétumokról is szól;²³ igaz, nem beszél arról az igényről, hogy ezt az együttműködést alaposabban is feltárja az egyház vezetősége. Ez a gondolat egy következő hivatalos közleményben jelenik meg. 1991. június 8-án megalakult a rendszerváltó zsinat. Az országos presbitérium ezt megelőző, május 10-i rendkívüli ülésén Frenkl Róbert országos felügyelő írásbeli jelentésében szólt a múlt feltárásának irányairól és szükségességéről. Így fogalmazott:

„A második világháborút követő korszak különböző időszakainak értékelése, az egyháztörténeti feltáró tevékenység alapjainak, feltételeinek a megteremtése, az érdemi munka megindítása [...], a múlttal kapcsolatos aktuálpolitikai küzdelmek lezárása még inkább erősíti az objektív történeti feltáró munka lehetőségét és szükségességét. Nem ítélezésről van szó, hanem tényekről és a tények közötti összefüggések feltárásáról. Arról, hogy mire kényszerült az egyház, és mi az, ami nem állami nyomással – legalábbis közvetlenül nem azzal –, hanem viszonylag szabad belső döntéssel függött össze. A zsinat számunkra, élők számára is módot ad arra, hogy szembesüljünk korábbi tevékenységünkkel [...]. Remélem, megfogalmazásom kizárja azt a félreértést, hogy a múlt bármely súlyos gondját a szőnyeg alá kívánám söpörni, ellenkezőleg...”²⁴

²¹ Lásd továbbá: MIRÁK Katalin (2010b): Az evangélikus tényfeltáró munka története, magyarországi háttere és a bizottság működése (1990–2010), In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról.* (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó. 47–88.

²² A Déli Evangélikus Egyházkerület Presbitériumának Nyilatkozata, In: *Evangélikus Élet.* 1990. június 3. 2. – közli MIRÁK (2020), 209.

²³ „Cserbenhagytuk a politika áldozatait is, az elhurcoltakat, a kitelepítetteket, a kulákoknak minősített testvéreinket, az 1956 utáni megtorlás áldozatait.”

²⁴ Az országos presbitérium 1991. május 10-i – rendkívüli – ülése jegyzőkönyvének melléklete.

A már említett rendszerváltó zsinat 1991. november 24-én egy nyilatkozatot adott ki, amelyben a következőket fogalmazta meg:

„Ugyanakkor terhelnek bennünket az egyházunkban és egyházunk nevében elkövetett bűnök, törvénytelenések és méltatlan esetek, amelyekkel egyházunk annyszor szégyent hozott Urára, és amelyek akadályozták küldetése teljesítésében. Bánjuk, amit elkövettünk, szánjuk, amit elmulasztottunk, fájjaljuk, hogy egymást nem tudtuk eléggé erősíteni és megtartani. Kevés mentség, hogy külső nyomásra cselekedtünk. [...] Ugyanakkor bűneinket meg kell vallanunk, hogy Isten és egymás bocsánatát elnyerhessük. Isten előtt állva azonban nemcsak egyéni bűneinkkel szembesülünk, hanem – benne élve az evangélikus egyházban, és vállalva annak történelmi folyamatosságát – az egész egyházunkat terhelő bűnökkel is. Minden bűnünkért, azokért is, amelyeket csak a szíveket vizsgáló Úr ismer, kérjük Isten bocsánatát és testvéreink bocsánatát, akik ellen vétkeztünk.”²⁵

A már többször idézett zsinati alakuló ülésen, 1991. június 8-án a fasori evangélikus templomban Harmati Béla püspök az úrvacsorai liturgia keretében felidézte Scholz László lelkész 1956 végén egy lelkészértekezleten elhangzott, bűnvallásra bátorító szavait, amelyek 1991-ben újra nagyon aktuálissá váltak:

„Akinek van megbánnivalója, menjen oda a társához vagy a püspökéhez, vagy álljon a lelkészi közösség elé, és könnyítsen lelkén. Visszatekintve az elmúlt 6–8 évre (1991-ben: harminc-negyven évre), ilyesféle vallomásoknak kell elhangozniuk: Besúgó voltam, följelentettem lelkésztársaimat, befeketítettem őket, bánom. Pozíciót, hatalmat szereztem, kihasználva a konjunktúrát, bánom. Fiatalon egy-két év alatt karriert futottam, mert csak a vonalba kellett beállnom, de a feladatokkal megbirkózni tehetségemen felül való volt, nem tenném többé. Jól éltem, anyagi előnyökre tettem szert ügyes helyezkedéssel, bánom. Cikkeket írtam, amik látom, nem állhatnak meg az ige mérlegén, visszavonom őket, bánom, hogy a nevem örökre alattuk áll. Teológiailag támogattam olyan cselekedeteket, amik nem Isten igéjéből születtek, s

²⁵ BALÁS István (2010): A magyar egyházak mozgástera a proletárdiktatúra idején (1948–1989), In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról.* (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó. 89–194.

ezzel azt a látszatot keltettem, mintha Isten akarata volna, bánom. Nem mondtam igazat, és tudtam, hogy nem mondok igazat, de nem merem másképp szólni, bánom. Többször is megforgattam a köpönyegemet, ahogyan az érdek újra meg újra kívánta, felettébb bánom. Még jó időben leszakadtam a tévúton járóktól, de annyi és annyi évig én is toltam a szekeret, bánom.”²⁶

A rendszerváltást követő évek minden igyekezete ellenére mintha az egyház közössége számára elmaradt volna a katartikus (megtisztulást jelentő) élmény. Belső szobában történő egyéni és interperszonális kiengesztelődések bizonyára történtek. Néhány hivatalos, közösségi szinten megfogalmazott nyilatkozat is született, de a rendszerváltást követő években egyetlen egyházi személy sem állt a nyilvánosság elé azzal az igényel, hogy addig titkolt múltját felvállalva, azt kritikusan bemutatva letegye a közösség elé.

Nem kerülhetjük ki a kérdést, hogy vajon miért kellett tizenöt évet várni arra, hogy az egyház hivatalos formában is elindítsa tényfeltáró munkáját? Ahogy korábban említettük, az elvárások nagyon szerteágazóak voltak. Abban sem volt egység, hogy milyen módon kellene viszonyulni a múlt történéseihez. A múlt nagyon is élt még a jelenben személyi és gondolkodási szinten egyaránt. Tovább nehezítette a viszonyulást az is, hogy a szükséges történelmi távolság talán még nem állt rendelkezésre, a múltfeltárás bekerült az egyházpolitikai erőterébe, mivel a kérdést leginkább az egyházi belső ellenzékhez tartozó családtagok karolták fel.²⁷ Az sem hagyható figyelmen kívül, hogy egy nagyfokú félelem övezte az egész kérdéskört. Az erős családi összefonódások miatt nehéz volt meghatározni, hogy valójában kik, mely családok érintettek a múlt terhelt örökségében. A tudományos feltárás elindítását az is nehezítette, hogy a tényfeltáró bizottság előtt nem voltak olyan példák, amelyek segítették volna az igen kényes munka körvonalazását és megtervezését.²⁸

²⁶ SCHOLZ László (1989): Egyházunk mai helyzete és lelkeszi feladataink (1956), In: *Keresztényen Igazság*. 1989/4. 31.

²⁷ CZENTHE Miklós (2006): Az egyházi közelmúlt feldolgozásának történeti kérdéseire, In: Fabiny Tibor, ifj (szerk.): *Igazság és kiengesztelődés, Az egyházi közelmúlt feldolgozásának teológiai, történeti, etikai és gyakorlati kérdései*. Budapest, Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület. 30–67.

²⁸ MIRÁK (2014b), 12–17.

A fordulópontot, azaz a tényfeltáró bizottság felállítását végül az ügynöklisták megjelenése jelentette. 2005. február végén az internetre is felkerült a *Szakértő '90* „aláírással” ellátott ügynöklista. Ez a lista kétszáztizenkilenc nevet tartalmazott.²⁹ Sokan azt feltételezték – bár kétséget kizáróan bizonyítani eddig senki sem tudta –, hogy ez a lista annak a névsornak a szerkesztett változata, amelyet sokszor egyszerűen csak Antall-listának neveztek, és amelyről az a hiedelem járta, hogy Antall József miniszterelnök kapta elődjétől. Ezen az ügynöklistán hét közismert evangélikus személy is szerepelt, akik közül öt egyházi vezető volt.³⁰ A 2005. március 13-án megjelent evangélikus hetilapban az országos felügyelő (az MEE legfelsőbb világi vezetője) – aki maga is szerepelt a listán – a névsor megbízhatatlansága és az azt alátámasztó dokumentumok hiánya miatt az egész ügyet aggályosnak és alapvetően provokációnak tekintette. Talán ez is hozzájárulhatott ahhoz (pro és kontra), hogy az egyházi közvéleményben felerősödött az ügynökkérdés tisztázásának a szándéka. Alapvető kérdésünket nem feledve – inkább kiegészítve azt – érdemes felvetnünk, a magas egyházi pozícióban lévő személyek önfeltárásukkal miért nem előzték meg az ügynöklisták megjelenését. A válasz nyilvánvalóan összetett, ahogyan erre már utaltunk. Egyik okát azonban abban is megláthatjuk, ami világi területen is megfigyelhető. Ennek értelmében az előző rendszerben már pozíciókat betöltők a rendszerváltást követően demokratikusan legitimálódtak, és így bátran gondolhatták, hogy összességében az 1990 előtti tevékenységük vállalható.³¹

A *Szakértő '90* ügynöklista mellett Majsai Tamás cikksorozata is minden bizonnyal impulzusként szolgált, melyben levéltári dokumentumokra hivatkozva több evangélikus lelkész együttműködéséről számolt be.³²

A tényfeltáró bizottság 2010-ben megjelent első hivatalos dokumentum- és tanulmánygyűjteményének előszavában meglehetősen szerteágazó gondolatokat találunk

²⁹ A lista ma is elérhető a következő oldalon: <http://www.utolag.com/Ilkei/Ugynok/Ugynoklista.htm>.

³⁰ MIRÁK (2010b), 51.

³¹ ITTÉZS János et al. (2010): Előszó, In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról*. (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó. 7–9.

³² MAJSAI Tamás (2000): Palástolt és palástos ügynökök. *Magyar Narancs*, 2000. október 19. https://magyarnarancs.hu/publicisztika/majsai_tamas_palastolt_es_palastos_ugynokok-56259 (utolsó megtekintés dátuma: 2024. január 24.); MAJSAI Tamás (2006): Öt évtizeden át ügynökök az evangélikus egyház élén. I–IV. rész, In: *Élet és Irodalom* L. 36–39.

a múltfeltárás szükségességéről és céljáról. Mintha sűrítve megtalálnánk benne az öt év (2005–2010) vívódását:

„Feltétlenül szükségessé vált a bizottság felállítása, hogy ezt az egyházunk számára oly fájdalmas ügyet ne engedjük át, ne szolgáltatassuk ki a sokszor nem is titkoltan egyházellenes szándékkal megszólalóknak. [...] Az egyházi tényfeltárás nem törekedhet a fenti mulasztások pótlására, szándéka »csupán« annyi, hogy bemutassa: miként vált egy viszonylag kicsi, de nagy múltú és komoly intellektuális erővel bíró közösség a kommunista rendszer áldozatává, egyes tagjai pedig hogyan lettek – különböző indokok alapján és nagyon eltérő mértékben – a rendszerrel aktívan együttműködővé. [...]

[A] jelen kötetben vázolt kutatásból egyenesen következik a 20. század viharos magyar történelmének minél szélesebb körű, tisztázó és gyógyító feltárásának szándéka és támogatása.

Ugyanakkor nem lehet csak azokra tekintettel lenni, akik ügynökké lettek, de azokról megfeledkezni, akik az ügynöki tevékenységet folytató testvéreink miatt pályájukon, emberségükben, szolgálatukban, időnként még tisztességükben is hátrányt szenvedtek. Sajátos igazságtétel lenne az, ha Justitia mérlegének egyik serpenyőjét leszerelnénk. [...] az egész közösség ügyei ezek, közös múltunk mindannyiunkra ható története, amely – ha a rosszindulatú vagy szenzációra éhes sajtó esetleg nem is teregetné ki – megterhel bennünket, szolgálatunkat hiteltelenné, közösségünket gyengélkedővé, egymás iránti bizalmunkat – az előző rendszer szándéka szerint – bizonytalanná teheti. Az egyháznak a múlttal való közösségi szembenézése kötelesség, amire Isten ad erőt és reménységet.”³³

Ezekből az idézetekből jól érzékelhető, milyen összetett elvárások és célkitűzések között indult el a tényfeltáró munka. Mindenképpen értékelendő, hogy az elvárások messze túlmutatnak eddig titokban lévő adatok megismertetésén és nevek közzétételén. Bár a tényfeltáró bizottság – mint az első ilyen jellegű testület – megalakulása óta

³³ ITTZÉS et al. (2010), 7–8.

kétségtelenül intenzív szakmai munkát folytatott, maradnak bőven olyan kérdéseink, amelyek megválaszolása még várat magára.

A folyamat összetettségét jól tükrözi a *Háló* második kötetének előszavában olvasható gondolat, amely szerint a tényfeltárási folyamat nehezebbnek bizonyult, mint ahogy azt a bizottság tagjai és az egyház közvéleménye előre gondolta.³⁴ A cél ugyanakkor változatlan: a tényfeltárás ne „ügynöközést”, hanem egy összetett és nehéz korszak megismerését, egyéni és közösségi feldolgozását jelentse. Nem lehet kétséges, hogy a tényfeltáró bizottság ezt a célt szem előtt tartva igyekszik munkáját végezni.

Ha az eddig megjelent három kötet előszavait egymás mellé rakjuk, érdekes gondolati ívet fedezhetünk fel. Az első előszóban a múlt feltárásának és megismerésének szükségessége áll a fókuszban, a második előszóban a tények fogadtatása kap nagyobb hangsúlyt, míg a harmadik előszóban a jövőt támogató feladatról esik szó:

„A Magyarországi Evangélikus Egyház tényfeltáró munkája, benne a *Háló* kötetek megjelentetésével nem azért folyik, hogy embereket megbélyegezzon, őket bűnösöknek kiáltsa ki, másokat pedig makulátlannak és tisztának minősítsen. Mindnyájunknak szól az apostoli intés: »Aki azt gondolja, hogy áll, vigyázzon, hogy el ne essék« (1Kor 10,12). Szoktak a »későn születés kegyelméről« beszélni, vagyis hogy valaki hálaadással nyugtázhathja azt, hogy ő nem egy olyan történelmi korban él, amikor könnyű volt rossz döntéseket hozni. Nem szabad elfelejtenünk ugyanakkor azt sem, hogy Isten emberei – lelkészek, felügyelők, presbiterek – demokráciában, a szabad vallásgyakorlás körülményei között is ki vannak téve kísértéseknek. Újra és újra kerülhetünk olyan helyzetekbe, amikor nehezen átlátható társadalmi és gazdasági körülmények között tisztességből kell vizsgáznunk. Ez azt is jelenti, hogy az evangélikus egyház tényfeltáró munkája korántsem csak a múltról szól, legalább annyira a jelenről és a jövőről is.”³⁵

³⁴ GÁNC S Péter et al. (2014): Előszó, In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról. Egyházvezetők 1.* (Háló 2.). Budapest, Luther Kiadó. 9–11.

³⁵ FABINY Tamás – PRÖHLE Gergely (2020): „Nevez meg valódi nevünkön”, Az emlékezés gyógyítása az egyházban, Előszó, In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és*

A jelen és a jövő kihívásait szem előtt tartva érdemes röviden kitérni a múltfeltárás teológiai alapjaira vagy éppen annak tisztázatlanságára, hogy jobban megértsük a folyamat sajátosságait és nehézségeit.

3. Egyházhoz méltó tényfeltárás

A tényfeltáró bizottság lelkesízi tagja 2010-ben közzétett teológiai reflexiójában maga is szól arról, hogy egyáltalán nem egyszerű megfogalmazni, milyen is az egyházhoz méltó tényfeltárás.³⁶ Gondolatmenetének középpontjába a személyes felelősség kérdését állítja. Kritikája elsősorban arra irányul, hogy az érintett személyek, azaz azok az egyházi személyek, akik együttműködtek a titkosszolgálatokkal, nem vállalták a személyes felelősséget a múlt történései iránt. Nehéz ehhez a dilemmához közelíteni anélkül, hogy foglalkoznánk azzal a kérdéssel is, hogy valójában kiknek tekintjük azokat a személyeket, akik ügynöki tevékenységet folytattak. Lehet-e, vagy szabad-e egyáltalán általánosítani? Ügynökök voltak, vagy olyan lelkesek, akik egymástól is eltérő mélységű ügynöki tevékenységet folytattak? Szükséges-e alkategóriákba sorolnunk az érintetteket beszerzésük szerint (zsarolás, megfélemlítés, önként), jelentéseik alapján (használatlan beszámolók, kifejezetten ártó, lelkesztársakat bemocskoló jelentések) vagy éppen azt figyelembe véve, hogy miként reagáltak lelepleződésükre (háritás, megbánás)? Tény, hogy egy olyan hatalommal folytattak titkos együttműködést, amelynek célja az egyházak likvidálása, majd pedig kihasználása volt. Sokan az Istennel szembeni hűtlenségnek tekintették/tekintik tevékenységüket („Senki sem szolgálhat két úrnak, mert vagy az egyiket fogja gyűlölni, a másikat pedig szeretni, vagy az egyikhez ragaszkodik majd, a másikat pedig megveti.” – Mt 6,24a). De vajon mennyire lehet különbséget tenni a titkos és a nyilvános együttműködés között (kapcsolattartás állami hatóságokkal)? Amennyiben a rendszerváltást követően, de legkésőbb a tényfeltáró bizottság munkája elindulásakor

tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról. Egyházvezetők 2. (Háló 3.). Budapest, Luther Kiadó. 9–13.

³⁶ CSEPREGI András (2010): Új közösség felé? Tényfeltárás, emlékezés, személyes felelősségvállalás, In: Mirák Katalin Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról.* (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó. 13–46.

többen számoltak volna be megterhelt helyzetükről (beszervezés körülményei, együttműködés részletei, önfeltárukozás nehézségei), és amennyiben az egyház közössége nagyobb empátiát tanúsított volna az érintett személyek iránt (meghívás a múlt terheinek letételére), a megbélyegzések és általánosítások is elkerülhetőek lettek volna.³⁷

A fenti gondolatokhoz szorosan kapcsolódik a rendezés kérdése. Tény ugyanis, hogy nem vált igazán járhatóvá az az út, amelyet az egyház vezetése az egyházi közvélemény többségével együtt leginkább preferált már a rendszerváltás óta és különösen az ügynöklista megjelenési évétől kezdődően. Ennek értelmében a beszervezett egyházi személyeknek bűnbánatot kell tartaniuk, meg kell vallaniuk elkövetett vétkeiket, s ezt követően – és csakis ebben a sorrendben – részesülhetnek feloldozásban, a szükséges konzekvenciák levonásával és a lehetséges korlátozások elfogadásával. Nem szeretném negligálni a bűnbánat–bűnvallás–megbocsátás rendezési sémát. Természetesen annak is megvan az érvénye és bizonyos esetekben az egyedüli létjogosultsága. Ugyanakkor a feltárt dokumentumok fényében nyilvánvaló, hogy sokkal összetettebb és bonyolultabb történéssel állunk szemben, mint azt legtöbben gondolták, és talán ma is gondolják. A bibliai és egyházi hagyomány mégis ezt a konfliktuskezelési módot hívta legintenzívebben elő, előidézve azt a helyzetet, hogy a terápia megelőzte az igen összetett diagnózis megfogalmazását.

Reflektálva a mögöttünk lévő folyamatra hiányosságként kell megfogalmaznunk, hogy teológiaiag nem volt kellően kibontva, hogy amennyiben az ügynöki tevékenységet bűnnek tekintjük, akkor az vajon egyéni vagy közösségi rendezést kíván. Az evangélikus teológia nem ismeri a bűnök kategorizálását (bocsánatos–halálos, privát–publikus). Éppen ezért az is bizonytalanságot okozott, hogy ki vagy kik előtt kellene rendezni a múlt terheit. Olyan vétkekről van-e szó, amelyet az érintetteknek egyénileg, Isten színe előtt kell rendezniük, négy szemközt konkrét sértettekkel, vagy éppen a közösség előtt, mert közösség elleni sérelmekről van szó. Sajnos annak átgondolása is elmaradt, hogy egyházi közösségen, egyházi nyilvánosságon teológiaiag mit is kell értenünk. Kik azok, akik pozíciójukban képviselni tudják az egyház teljes közösségét, és az egyházi nyilvánosság mely fóruma az, amely megfelelő, mindkét oldal számára kielégítő publicitást biztosít a múlt rendezésére?

³⁷ Nem problémamentes a beszervezett hálózati személyeket általánosságban „karakterzavaros személyiségek”-nek nevezni, akkor sem, ha egy lélektani fogalom segítségével próbáljuk meg megérteni működésüket. Lásd: CSEPREGI (2010), 17.

4. Ahogy a családtagok megélték a múlt feltárásának folyamatát

A *Bevezetésben* már említettem, hogy tizenöt interjút készítettem beszerezett egyházi ügynökök leszármazottjaival, akik részletesen szóltak arról, milyen kapcsolatban álltak felmenőikkel, milyen érzésekkel élték meg közvetlen felmenőik addig leginkább titkolt múltjának nyilvánosságra hozatalát, valamint milyen megküzdési stratégiákat alkalmaztak annak érdekében, hogy a múlt váratlan öröksége hordozható legyen a számukra. Jelen fejezetben azokat az interjúrészleteket osztom meg, amelyek arról szólnak, hogy az interjúalanyok hogyan élték meg az egyházi tényfeltárás folyamatát.

A téma szenzitivitása miatt magam készítettem az interjúkat, és magam végeztem ezek kódolását.³⁸ Az alanyok minden esetben vagy gyermekei, vagy unokái a beszerezett egyházi személyeknek. Tizenketten gyermekek, akik közül nyolcan férfiak és négyen nők. Az unokák közül mind a hárman férfiak. Interjúalanyaim egy személy kivételével – aki külföldön él – tagjai a Magyarországi Evangélikus Egyháznak, némelyek fizetett alkalmazottai is (pl. lelkészek).

Talán az egyik legizgalmasabb kérdés, hogy az érintett személyek és hozzátartozóik belső munkáját mennyire segítette vagy nehezítette a hivatalos egyházi tényfeltáró munka. Kívülről szemlélve azt mondhatjuk, hogy segítette, hiszen a tényfeltáró bizottság munkáját megelőzően egyetlen lelkész sem vállalta a személyes színrelépést. Nemcsak az eltitkolt tevékenység titokban tartása okozott a családtagok beszámolóí szerint nehézségeket, hanem annak későbbi megosztása is. A hallgatásnak természetesen több oka is lehetett. Érdeemes azonban megemlítenünk, hogy a beszerzés kiszivárogtatását (akár családtagoknak) államtitoksértésnek tekintették, amelyért 10 évet is kaphatott az érintett.³⁹ Bár a rendeletet 1987-ben eltörölték, hatása tovább élt az érintett személyek tudatában. A családon belüli hallgatás sok esetben azt eredményezte, hogy a családtagok nem az érintettektől tudták meg a tényeket, hanem különböző információs csatornákon keresztül.

Az első három idézetben a családtagok az érintett személyek érzésvilágát szólatatják meg, ahogy ők látták hozzátartozóikat. A becsületvesztés és a bizonytalanság került

³⁸ A kódoláshoz az Atlas.ti szövegelemző programot használtam (A-7F9-53E). Az idézetek alatt zárójelben található kódok az adatelemző szoftver által generált kódok, melyek az egyes interjúkra utalnak, valamint a szövegtörzsben betöltött helyükre.

³⁹ BM 1951. évi 21. törvényerejű rendelet 3. §.

előtérbe. Nehezen tudtak az érintettek megbirkózni azzal, hogy az ügynökügy felszínre kerülésével munkásságuk értékelésének középpontjába az államhatalommal történt titkos együttműködés került.

„Mi annyira szoros kapcsolatban vagyunk ma is, napi kapcsolatban, hogy ez a téma azonnal kijött, itt inkább az volt a nagy gond, hogy ez őt már egy olyan idegileg megtépázott állapotban érte, ahol ő úgy élte meg egyáltalán a kutatást vagy ezt a nagyon frontális direkt tényfeltárást az ő esetében, hogy a becsületét vonják kétségbe.” (2:18,28)⁴⁰

„A becsületébe való gázolásként élte meg a módját annak, ahogy ezt csinálták, és azóta – azt kell azért mondani, hogy – egy örömtelen ember lett.” (2:26,45)

„Szerintem egy olyan dolgot akartak velem kimondatni, amit ő nem tudott, hogy mit kell kimondani.” (1:26,49)

Az interjúalanyok szélesebb összefüggésben is szóltak a tényfeltáró munkáról. Számos gondolat, javaslat vagy éppen kritika fogalmazódik meg az intézményesített tényfeltáró munkával kapcsolatban. Ezek között az első a lelkipásztori attitűd hiánya. Erre, mint a tényfeltárási folyamatának elején jelentkező hiányosságra hívja fel a figyelmet az első idézet. A második idézet abból a szempontból is figyelemre méltó, hogy a bizottsági tagok megterhelő munkájára is kitér az interjúalany. A traumairodalomból ismeretes a másodlagos vagy vikariáló traumatizáció fogalma, amely éppen azt hivatott leírni, hogy a lelkileg megterhelő események hogyan hatnak mindazokra, akik áttételesen kapcsolatban állnak a megtörtént eseményekkel.⁴¹

⁴⁰ Az interjúrészletek változtatás nélkül kerülnek közlésre. A néhol nehezen követhető gondolatmenet hűen tükrözi a téma érzékenységét, összetettségét és az interjúalanyok érzelmi bevonódását.

⁴¹ A fogalmat először olyan foglalkozású személyeknél írták le, akik a traumát közvetlenül elszenvedő személyekkel foglalkoztak, vagy a trauma megörökítésével, megjelenítésével kapcsolatos a hivatásuk: a holokausztmúzeum teremőrtől a filmrendezőkön át a pszichoterapeutákig. Körükben – bár a traumával csak közvetetten és látszólag távolról érintkeznek – jelentősen megváltozhat a világgal, másokkal és önmagukkal szembeni attitűd. Lásd bővebben:

A tényfeltárás folyamata nyilvánvalóan nemcsak az érintett családok számára jelentett megterhelő feladatot, hanem a szakmai munkát végző bizottságra, sőt valójában az egész egyházi közösségre is súlyos terhet rakott.

„Azt el kell mondani, hogy tényleg, amiatt, hogy nem volt az egész tényfeltárásnak lelkipásztori attitűdje vagy semmiféle olyan, hogy is mondjam, emberközeli vonatkozása, különösen az első körben, ezért ő ebbe tényleg belebetegedett; és ez a betegségbe való kísérés is egy elég jelentős feladatot rótt a család többi tagjára, persze elsősorban anyámra, mert őrajta csattan, hogyha feszültség van, de akár a testvéremre, akár énrám is.” (2:20,37)

„Neki mondtam, emlékszem, hogy András (a bizottság lelkészi tagja), neked lenne a feladatod, hogy az érintettekkel beszélj és a többinek is, a Mirák Katinak meg Balázs Pistának a lelkivilágát gondozd, mert valószínűleg olyan terheket vesznek ők magukra, amiknek a gondozására nem képesek maguktól, és én azóta is fenntartom, hogy szerintem ők is szenvednek ettől, óriási nagy teher.” (1:35,73)

Szintén kritikaként fogalmazódik meg a tényfeltáró folyamat időzítése abban az értelemben, hogy a hálózati nevek (fedőnevek) dokumentálása és közzététele megelőzte az érintett személyekhez kapcsolható jelentések feldolgozását és publikálását. Tény ugyanis, hogy a bizottság erős külső nyomásra először egy listát tett közzé a munkafolyamatot felügyelő zsinat elé, amely csak hálózati neveket tartalmazott. Ezen a listán közel 50 hálózati név szerepelt. Négy személy esetében pedig, akikről egyértelműen dokumentálható volt, hogy kapcsolatban álltak a titkosszolgálatokkal, a hálózati azonosítást és a vele kapcsolatos levéltári iratanyag legfőbb adatait is közzétette.⁴²

KRYSINSKA, Karolina – LEISTER, David (2006): The Contribution of Psychology to the Study of the Holocaust, In: *Dialogue and Universalism*. 2006/16. 141–156.; VARGA Katalin (2011): A transzgenerációs hatások az epigenetikai kutatások tükrében, In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 66. 3. 507–532.

⁴² MIRÁK (2010), 57–58.

Az első olyan kötet, amely differenciáltan mutatta be az ügynöki tevékenységet, csak 2014-ben jelent meg.⁴³

Az időzítés problematikája abban az összefüggésben is előkerült, hogy az idősebb érintett személyek számára mennyire megterhelő volt életútjuk végén foglalkozni korábbi eltitkolt tevékenységükkel.

„Nagyon ambivalens, én teljesen megértem azt, hogy az egyháznak szembe kell nézni saját múltjával, én nagyon korainak tartottam azt, hogy kellő rálátás nélkül csináltak olyan anyagokat, amit lehet, hogy ki kellett volna deríteni, lehet, hogy fel kellett volna vetni papírra vagy számítógépre [sic!], de nem biztos, hogy publikálni kellett volna. Tehát itt a kipellengérezés határát súroló eljárások voltak, amik aztán engem borzasztóan bosszantottak és bántottak ebben az egész folyamatban. Ha rajtam bármi ez ügyben múltott volna, akkor azt mondtam volna, hogy igen, mindent kutassanak, mindent rögzítsenek, és rakják pánccs szekrénybe, és majd utána; nem tudták ezt úgy, hogy ne okozzanak felesleges sebeket, a másik oldalon úgy éreztem, hogy nem gyógyítottak annyit, amennyit ezzel az egész folyamattal eredetileg gyógyítani vagy legalábbis tisztítani szerettek volna: ez az egyik ilyen dolog. A másik pedig az, hogy az én megítélésem szerint sokkal többet kellett volna, és talán ebben sikerült valami kis változást elérni apám esetével kapcsolatban, többet kellett volna beszélgetni az érintettekkel, mint írni róluk.” (2:22,41)

„Innentől tartom én ezt borzasztóan rossznak, hogy itt olyan hirtelen, gyorsan akartak eredményt produkálni a tényfeltárók.” (5:4,23)

„Ők akkoriban, főleg anyám, akkor egyfajta dühös szomorúsággal állt ehhez a témához, hogy most miért kell egy nyolcvan- vagy hetvenöt éves embert, miért kell meghurcolni, aki egész életét az egyháznak szentelte. Ez volt a fő narratíva, hogy itt van egy ember, aki tényleg mindenét odarakta, és akkor most itt az utolsó pár éve meg arról szól, hogy lehúzzák róla a vizes lepedőt [sic!], úgy, hogy

⁴³ Ebben a kötetben D. Káldy Zoltán és Dr. Ottlik Ernő püspökök ügynöki tevékenysége kerül bemutatásra. Hálózati munkájuk összehasonlítása nyilvánvalóvá teszi a különbségeket, akár a motivációra, akár a következményekre gondolunk.

tulajdonképpen nem tud védekezni, és nem is lehet védekezni, mert eléggé tényszerű, ahogy te is mondtad, rajta volt a listán, tényszerű, de hogy nem tudja ezt igazából kifejtteni; és amikor arról beszél, hogy ír egy önéletrajzi könyvet, őszintén szólva, hogy lesz-e vagy nem, már elég sok megvan belőle, és akkor ott ír nyilván ezekről is.” (9:6,53)

„Nem is az, hogy nekem, hanem egyáltalán, könyörgöm, van itt egy ember, aki az életet letett az asztalra [sic!], ha nagy képben akarom mondani, a kommunizmus alatt is működött az egyház, volt igehirdetés, és volt ifjúsági munka, ahol jobban odatették magukat. És akkor most, mint hogyha kvázi mintha összeesküvés lenne, de nincs igazán helyére téve. A *Háló* könyvek közül – hát hogy mondjam – többször is próbálok átmászni rajtuk, meg nézegetni, de ahhoz képest, hogy a Káldy ott például nyilatkozgatott összevissza, ahhoz képest a *Háló*ban már vannak pozitív felütések, és a saját megélesem szerint még mindig kevesebb pozitív felütés van, mint amennyi a Káldyhoz köthető. Hogy mondjam, Ottlyk viszonylatában viszont az egy érdekes dolog, mert Ottlykkal apámat sohasem láttam úgy beszélni, mint Káldyval, egyházépítő jelleggel.” (11:10,135)

A családtagok részéről olyan vélemények is megfogalmazódtak, hogy az egyházban vannak sokkal nehezebben feldolgozható problémák, amelyekkel inkább kellene foglalkozni. Nem az ügynökkérdés az egyház legnagyobb erkölcsi terhe.

„Talán azért, mert fokozatosan, tehát az apámnál már az ő érintettsége előtt sokat beszélgettünk arról, hogy miért kell egyáltalán erről írni, nem jó ez a módszer, nem lehet ma már. Anyám tette hozzá mindig ezeket a gyakran hangoztatott érveket, hogy miért ezt az egyet pécézik ki, miért nem az alkoholista papokról, a feleségeiket verő papokról, sikkasztó papokról beszéltek, hogy miért pont ez, ami napirendre kerül, arról legalább annyit lehetne, tehát azért ez már téma volt.” (1:38,98)

Szintén az elutasítást erősíti az a gondolat, mely szerint lehet, hogy az egész tényfeltárási folyamatban egyszerűen határátlépés történik. Itt érdemes újra utalnunk a tényfeltárási teológiai megalapozásának hiányára. Erről szól a következő idézet:

„Most is azt gondolom, hogy vannak dolgok, amiket az emberekkel, és vannak dolgok, amiket az Úristennel kéne elszámolni, és nem biztos, hogy a tényfeltárásnak ez a módja, hogy az emberei vagy a bizottság vagy maga a gondolat nem csinál határátlépéseket, és esetleg olyan dolgokban is turkáltak, amiket az Úristennel kéne elrendezni embereknek.” (2:12,24)

Az inkább tartózkodó vagy elutasító hozzáállások mellett ugyanakkor megjelenik az a vélemény is, hogy az egyháznak szüksége van a tényfeltárási munkára, a publikált dokumentumokra, hogy jobban megismerhetővé váljon a korábban titkolt múlt.

„A publikálást én jónak tartom, az, hogy jönnek a kötetek, ez szerintem fontos.” (1:42,106)

A fent ismertetett idézetek valójában jól tükrözik azokat a dilemmákat, amelyek végigkísérték a tényfeltárási eddigi folyamatát. Nehéz válaszolni arra a kérdésre, hogy ezek a feszültségek mennyire lettek volna elkerülhetőek. A szubjektív megélelések megkérdőjelezése bizonyára nem megfelelő attitűd, ugyanakkor nagyon nehéz mindenki számára elfogadható állításokat megfogalmazni a lelkipásztori megközelítésről, a megfelelő időzítésről, vagy akár csak arról a kérdéssel, hogy az egyház közösségének milyen prioritásokat kell megfogalmaznia akár a feldolgozandó, akár a célul kitűzött témákkal kapcsolatban.

5. Felkészülés a múltra

Dolgozatomban arra törekedtem, hogy bemutassam a Magyarországi Evangélikus Egyházban folyó tényfeltárási sajátosságait és nehézségeit. Az egyházi közvélemény már a kezdetektől fogva nagyon ambivalensen viszonyult a titkos dossziékba zárt múlt feltárásihoz és megismeréséhez. Egyszerre jelent meg a kíváncsiság és a félelem, a megismerés vágya és az illetékes megkérdőjelezése. Vajon sikerül-e úgy és annyira feltárni az ismeretlent, hogy az építsen, és ne romboljon?

A szélesebb társadalom és a szakma is pozitívan fogadta a tényfeltáró bizottság megalakulását, és azóta is érdeklődéssel kíséri az elmélyült tudományos munkát.⁴⁴ A társadalmi visszhangokból elsősorban a bátor szembenézés méltányolása hallható ki (szembeállítva más egyházak vonakodásával). A levéltári és történelmi szakma pedig a feltáró munka módszertani alaposságát tartja figyelemreméltónak.

A tényfeltárás az evangélikus egyházban minden pozitívuma ellenére sok feszültséggel és egyet nem értéssel járt együtt. Nem sejtett személyek nevei kerültek elő, olyan történetek is napvilágot láttak, amelyekre csak kevesen gondoltak, és keletkeztek olyan családi feszültségek is, amelyek talán a szőnyeg alatt maradtak volna, ha nincs tényfeltárás. Az egyház közösségének szembesülnie kellett azzal, hogy a múlt megismerése és feldolgozása olyan folyamat, amely teljes mértékben nem szabályozható és nem kontrollálható. A tények sem képesek erre. Talán ezért is van kiemelten szükség arra, hogy ne csak a múltra reflektáljunk, hanem arra a folyamatra is, amelyben ez a szembenézés és feldolgozás megtörténik.

A reflexióra azért is szükségünk lehet, mert az egyházakat ma is veszélyezteti a politikai nyomás és kontroll, amely annyira jellemző volt az elmúlt rendszerben. A második világháborútól a rendszerváltásig terjedő korszakot, az államhatalomnak az egyházak irányába megnyilvánuló működését a következő kifejezésekkel írhatjuk le: likvidálás, bomlasztás, manipulálás és önös érdekek érvényesítése érdekében történő kihasználás. A világi hatalom részéről történő beavatkozás minden bizonnyal hasonló formában és mélységben már nem lesz megtapasztalható, mint ahogy az a kommunista-szocialista diktatúrák idején megtapasztalható volt. Újra ismétlődő mintázatok azonban előfordulhatnak, és az sem zárható ki, hogy az utánunk jövő generációnak is meg kell majd birkóznia azzal az örökséggel, amit rájuk hagyunk.

Egyházi személyek és közösségek egyéb működésével kapcsolatban is felvetődhet a tényfeltárás szükségessége. A lelkeszcsaládokat ma is terhelhetik titkolt családi történetek és tabuk, amelyek hordozása mérgezi a családon belüli kapcsolatokat, de akár a nagyobb gyülekezeti közösségek életét is. Ha nehéz is szembesülni a tényekkel, nem csak egyházi kereteken kívül lehet találkozni fizikai, szexuális, lelki és érzelmi vagy akár gazdasági és

⁴⁴ TEVELY Arató György (2016): „Viaskodjatok a hitért, mely a szenteknek adatott.” Az evangélikus tényfeltárás legújabb eredményeiről, In: *Hitel*. XXIX. 77–96.; KARDOS Ernő: Amikor a püspökök belügyes spiclik is voltak, <https://hirklikk.hu/kozelet/amikor-a-puspokok-belugyi-spiclik-is-voltak/368773> (utolsó meglekintés dátuma: 2024. január 27.).

spirituális bántalmazással, valamint testi és érzelmi elhanyagolással. Vajon a kollaborációt érintő tényfeltárás milyen munícióval szolgálhat egyéb titkolt vagy titokba kényszerített történések feldolgozásához?

A Magyarországi Evangélikus Egyház tényfeltáró folyamatának tapasztalatai reménység szerint impulzusokat adhatnak más egyházak számára, ahol ez a folyamat megrekedt, vagy ahol el sem kezdődött.

Ha a 2005 óta eltelt időszakra gondolunk – de akár a rendszerváltástól számítva –, talán nem túlzott az a megállapítás, hogy mélyebb teológiai alapvetésnek kellett volna kísérnie a tényfeltárás folyamatát.⁴⁵ Az egyháztörténelem bőven szolgáltat muníciót ahhoz, hogy rendszeres és gyakorlati teológiai szempontból is átgondoljuk, hogy egy meghatározott történeti korban, egy meghatározott dilemma kapcsán hogyan lehet egyházhoz méltó módon rendezni az egyházon belüli ügyeket. Emlékezzünk vissza, hogy már a Decius-féle üldözés után komoly vitát támadt az egyházban, hogy miként kell viszonyulni a hitehagyókhhoz. Az üldözés váratlanul érte a keresztény közösségeket. Voltak, akik azt a véleményt képviselték, hogy akik megtagadták a hitüket az üldözés alatt, azokat nem szabad visszafogadni az egyházba, azaz nincs számukra bocsánat az egyházon belül. Az ezzel ellentétes nézőpontot képviselők pedig azt vallották, hogy akár nyilvános bünbánati eljárás nélkül is vissza lehet fogadni a hitehagyókat az eucharisztikus közösségbe. Cyprianusz, Karthágó püspöke köztes megoldást javasolt a hitehagyók (*lapsi*) ügyében, remélve, hogy mind a két tábor elégedett lesz. Azt indítványozta, hogy minden egyes esetet külön vizsgáljanak ki, mert nyilvánvaló különbségek vannak közöttük.⁴⁶

A nyilvánvaló különbségek feltárása és ismertetése fontos célkitűzés lehet a múltfeltárás folyamatában. Ehhez nemcsak a levéltári dokumentumok alapos vizsgálatára van szükség, hanem az érintett személyek és azok családtagjainak intenzív megszólaltatására. A bizottság teológus tagja Miroslav Volf horvát származású teológus gondolatmenetét és a „kettős szemlélet” fogalmát hívja segítségül, amikor azt hangsúlyozza, hogy a tettesek

⁴⁵ Ennek elmaradása nyilvánvalóan összetett kérdés, de nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az Evangélikus Hittudományi Egyetem rendszeres és gyakorlati teológiai tanszékeinek vezetői maguk is hálózati személyek voltak az elmúlt rendszerben.

⁴⁶ DALLEN, James (1991): *The Reconciling Community. The Rite of Penance*. Collegeville, Pueblo Publishing. 37–41.

és áldozatok hangját ugyanúgy meg kell hallgatni.⁴⁷ A szerző maga is hangsúlyozza, hogy ezt a „kettős szemléletet” nehéz megvalósítani. Sajnálatos módon a meghallgatás sokak belső igazságérzetében veszélyesen összekapcsolódott/összekapcsolódik a felmentés gondolatával. Pedig a néven szólítás (általánosító megbélyegzés helyett), a közösségbe hívás (az ők bűnösök és mi igazak elhatárolódás helyett) kívülről és belülről forraszó változást idézhet elő, ahogy történt Zákeus esetében is.

Felhasznált irodalom:

- BALÁS István (2010): A magyar egyházak mozgástera a proletárdiktatúra idején (1948–1989), In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról.* (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó.
- CZENTHE Miklós (2006): Az egyházi közelmúlt feldolgozásának történeti kérdéseiről, In: Fabiny Tibor, ifj. (szerk.): *Igazság és kiengesztelődés, Az egyházi közelmúlt feldolgozásának teológiai, történeti, etikai és gyakorlati kérdései.* Budapest, Evangélikus Belmissziói Baráti Egyesület. 30–67.
- CSENDES László (2018): *Egy kevésbé misztikus egyház.* Kolozsvár, Romániai Evangélikus Lutheránus Egyház.
- CSEPREGI András (2010): Új közösség felé? Tényfeltárás, emlékezés, személyes felelősségvállalás, In: Mirák Katalin Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról.* (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó. 13–46.
- DALLEN, James (1991): *The Reconciling Community. The Rite of Penance.* Collegeville, Pueblo Publishing. 37–41.
- FABINY Tamás – PRÖHLE Gergely (2020): „Nevezd meg valódi nevünkön”, Az emlékezés gyógyítása az egyházban, Előszó, In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról. Egyházvezetők 2.* (Háló 3.). Budapest, Luther Kiadó. 9–13.
- FAZAKAS Sándor (2004): *Emlékezés és megbékélés, A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai.* Budapest, Kálvin Kiadó.

⁴⁷ CSEPREGI (2010), 37.

- (2011): Evangélikus tényfeltárás református szemmel, In: Fabiny Tibor (szerk.): *Hálóba kerítve, Konferencia az evangélikus lelkészek és az állambiztonság kapcsolatáról*. Budapest, Luther Kiadó. 35–47.
- (2017): *Vétkezünk... Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- GÁNCSS PÉTER et al. (2014): Előszó, In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról. Egyházvezetők 1.* (Háló 2.). Budapest, Luther Kiadó. 9–11.
- HOLLÓ PÉTER (szerk.) (2012): *Háttér. Állambiztonsági dokumentumok a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*. Biatorbágy, Spalding Alapítvány.
- HORVÁTH SÁNDOR (szerk.) (2014): *Az ügynök arcai. Mindennapi kollaboráció és ügynökkérdés*. Budapest, Libri Kiadó.
- ITTZÉS JÁNOS et al. (2010): Előszó, In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról*. (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó. 7–9.
- KARDOS ERNŐ: Amikor a püspökök belügyes spiclik is voltak.
<https://hirklikk.hu/kozelet/amikor-a-puspokok-belugyi-spiclik-is-voltak/368773> (utolsó megtekintés dátuma: 2024. január 27.).
- KISS RÉKA – SOÓS VIKTOR – TABAJDI GÁBOR (2012): *Hogyan üldözzünk egyházakat? Állambiztonsági tankönyv tartóiszteknek*. Budapest, L'Harmattan.
- KÓNYÁNÉ KUTRUCZ KATALIN – PETRIKNÉ VÁMOS IDA (2017): *Ügynöksorsok – Ügynök? Sorsok? A hálózati lét sokfélesége és a megismerés korlátai*. Budapest, Nemzeti Emlékezet Bizottsága.
- KOVÁCS, ÉVA (2007): Narratív biográfiai elemzés, In: Kovács Éva (szerk.): *Közösségtanulmány*. Pécs, Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék. 373–396.
- KOVÁCS SÁNDOR (2019): A Securitate az unitárius levéltárban, avagy hogyan cserélt gazdát egy hagyaték 1963-ban, In: *Keresztény Magvető*. 125/2019. 352–375.
- KRYSINSKA, KAROLINA – LEISTER, DAVID (2006): The Contribution of Psychology to the Study of the Holocaust, In: *Dialogue and Universalism*. 2006/16. 141–156.
- MIRÁK KATALIN (szerk.) (1995): *Nem voltam egyedül. Beszélgetések az evangélikus közelmúltról. I. kötet* Budapest, MEVISZ.
- (szerk.) (1999): *Nem voltam egyedül. Beszélgetések az evangélikus közelmúltról. II. kötet* Budapest, MEVISZ.
- (szerk.) (2010a): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról*. (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó.

- (2010b): Az evangélikus tényfeltáró munka története, magyarországi háttere és a bizottság működése (1990–2010), In: Mirák Katalin (szerk.): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról.* (Háló 1.). Budapest, Luther Kiadó. 47–88.
- (szerk.) (2014): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról. Egyházvezetők 1.* (Háló 2.). Budapest, Luther Kiadó.
- (szerk.) (2020): *Háló. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról. Egyházvezetők 2.* (Háló 3.) Budapest, Luther Kiadó.
- MOLNÁR János (2013): *A Securitate célkeresztjében.* Kolozsvár, Kriterion.
- (2014): *Szigorúan ellenőrzött evangélium.* Kolozsvár, Kriterion.
- PÁL János (2017): *Ellenállás, alkalmazkodás, kiszolgálás. Az Unitárius Egyház szerepkörei (1945–1965).* Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.
- SCHOLZ László (1989): Egyházunk mai helyzete és lelkeszi feladataink (1956), In: *Keresztyn Igazság.* 1989/4 31.
- SOÓS Viktor Attila (2010): Az Állami Egyházügyi Hivatal és a Belügyminisztérium kapcsolatrendszere 1956 után a hatvanas évek végéig, In: Soós Viktor Attila – Szabó Csaba Szigeti László (szerk.): *Egyházüldözés és egyházüldözök a Kádár-korszakban.* Budapest, Luther Kiadó – Szent István Társulat. 220–241.
- SZABÓ Gyula (2011): Az evangélikus tényfeltárás katolikus szemmel, In: Fabiny Tibor (szerk.): *Hálóba kerítve. Konferencia az evangélikus lelkeszek és az állambiztonság kapcsolatáról.* Budapest, Luther Kiadó.
- TABAJDI Gábor (2013): *A III/III krónikája.* Budapest, Jaffa Kiadó.
- TABAJDI Gábor – UNGVÁRY Krisztián (2008): *Az elhallgatott múlt, A pártállam és a belügy.* Budapest, Corvina – 1956-os Intézet.
- TEVELY Arató György (2016): „Viaskodjatok a hitért, mely a szenteknek adatott.” Az evangélikus tényfeltárás legújabb eredményeiről, In: *Hitel.* XXIX. 77–96.
- UNGVÁRY Krisztián (2017): *A szembenézés hiánya, Felelősségre vonás, iratnyilvánosság és átvilágítás Magyarországon 1990–2017.* Budapest, Jaffa Kiadó.
- VAJTA Vilmos (1987): *Die „diakonische Theologie“ itn Gesellschaftssystem Ungars.* Frankfurt a. M., Lembeck.
- VARGA Katalin (2011): A transzgenerációs hatások az epigenetikai kutatások tükrében, In: *Magyar Pszichológiai Szemle.* 66. 3. 507–532.
- ZÁSZKALICZKY Pál, ifj. (2005): A késlekedés évtizede, A Magyarországi Evangélikus Egyház a 90-es években, In: *Keresztyn Igazság.* 2005/66. 18–30.

SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla¹:

Mi van a megtérésen túl? 2. A lelki formálódás gyakorlati teológiai megközelítései

*Abstract. What Is beyond Conversion? 2. Practical Theological Approaches
to Spiritual Formation*

Following the theological grounding of spiritual formation in a previous study, this paper explores how we can approach the topic of faith growth in a way that maintains both human responsibility and the divine supremacy of grace. To this end, the threefold path of *via purgativa* – *via illuminativa* – *via unitiva* will be explored in a new way, rather than the stair-step paths of the mystical tradition. Further on, the spiritual and religious dimensions of spiritual formation will be presented, integrating Diana J. Chandler's model with the trinity of the Great Commandment. According to the Great Commandment, the triune unity of God–man–fellow man is the space of spiritual formation. It is based on a personal intimate relationship with God, in which God has the priority. A fruitful, ethical life lived towards one's neighbour comes from this personal, spiritual formation based on a spiritual relationship with God.

Keywords: spiritual formation, *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva*, the Great Commandment

¹ Református lelképásztor, egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszék; e-mail: szabone.laszlo.lilla@kre.hu.



1. Bevezetés

A lelki formálódás teológiai alapozása után, mely egy korábbi lapszámban olvasható, az alábbiakban azt vizsgáljuk, hogyan közelíthetünk úgy a hitbeli növekedés témájához, hogy abban mind az emberi felelősség, mind az előző tanulmányban tárgyalt isteni felsőbbtség, a kegyelem a neki megfelelő helyen és helyértékkel maradjon. A holland szerzőpáros, van den Brink és van der Kooi így írnak átfogó rendszeres teológiai művükben: „Kritikus hangot kell megütnünk az olyan teológiával szemben, amely kizárólag csak arra összpontosít, hogy mit tett Krisztus, és vonakodik attól, hogy azon gondolkodjon, Krisztus tette hogyan éri el és alakítja át az embert.”² Ugyancsak ők javasolnak egy hasonlatot, a korcsolyázó képét, aki a súlyt egyik lábáról a másikra helyezve tud igazából haladni az úton. A kegyelem és az ember odaszánása, állhatatossága együtt jár. Együtt rajzolják ki a megszentelődésnek a földi életünkben megjárható útjait.

2. Útleírások

A lelkivezetői hagyományban jónéhány olyan megfogalmazást találunk, amelyben próbálták megragadni Isten Lelkének működését a személyes hitbeli növekedésre nézve. Olvasva ezeket egyszerre ismerősek és egyszerre idegenek, felfedezzük benne a magunk tapasztalatait, mégis van, hogy nagyon távolinak érezzük, hiszen ezek az írások egy egészen más kulturális kontextus szülöttei. A teológiai rendszerező igyekezet mellett megtaláljuk ezekben a ma személyiség-fejlődésként tárgyalt lélektani dimenziókat is, amit a 17. századig a vallásos világ ugyanúgy a hit szemüvegén és szimbolikájával ragadott meg. Így ezekben a tanúságtételekben együtt találjuk a lélektani és pneumatológiai dimenzióit a hitben járt utaknak.³

² VAN DEN BRINK, Gijsbert – VAN DER KOOI, Cornelis (2022): *Keresztyén dogmatika*. Kolozsvár, Exit Kiadó. 753.

³ PERRIN, David B. (2007): *Studying Christian Spirituality*. New York – London, Routledge. 221–222.

A katolikus hagyományban mennyei létrát találunk (*scala sancta*). Benedek regulája 12 lépcsőn keresztül mutatja be a szerzetes lelki fejlődését, az alázat tizenkét szintjét.⁴ Clarvaux-i Szent Bernát szerelemlépcsőről beszél.⁵ Keresztes Szent János a Kármel hegyére vezető útról ír.⁶ Avilai Szent Teréz a belső várkastély szobáinak szimbolikájában ír a misztikus egyesülés titkáról.⁷ Bunyan pedig a zarándok útjának képével ragadja meg a hívő lelki életének fejlődését.⁸ De végeredményben ugyanide sorolhatjuk azokat a különböző felekezetű dogmatikusokat, akik minél pontosabban igyekeztek megragadni és tisztázni az üdvrend, az *ordo salutis* egyes lépéseit és az emberi sorrendiséget, haladást benne.⁹

A fentiek segítenek valamimód megragadni azokat a hasonló állapotokat és folyamatokat, amelyeken általában az ember átmegy az Istennel járt lelki úton, de nem tekinthetjük előírásoknak, legfőképp pedig nem kizárólagosak. Ha tanulmányozzuk és összevetjük őket, valóban találunk bennük hasonló mérföldköveket. Wikström svéd protestáns teológus és pasztorálpszichológus, egybevetve a keresztyén útleírásokat, illetve lelkivezetői tapasztalatát, a következő állomásokat találta:¹⁰ (1) Hiány – Isten sejtése; (2) Előíz – Isten él; (3) Megtérés – Isten követel; (4) Kegyelem – Isten ajándékoz; (5) Éjszaka – Isten elrejtőzik; (6) Fény – Isten kápráztat; (7) Vándorút – Isten elkísér; (8) Ora et labora! – Imádkozz és dolgozz. Erejük, hogy ezek által a képek által megfogalmazhatóvá, megoszthatóvá, reflektálhatóvá és kísérhetővé váljanak a személyes megélések.

⁴ SZENT BENEDEK (1993): *Szent Benedek Regulája*. Pannonhalma, Bencés Kiadó.

⁵ CLARVAUX-I SZENT Bernát (2002): *A kegyelemről és a szabad elhatározásról. Hogyan szeressük Istent*, Budapest, Kairosz Kiadó.

⁶ KERESZTES SZENT János: *A Kármel hegyére vezető út. A lélek sötét éjszakája*. <https://mek.oszk.hu/00100/00175/00175.htm>. utolsó letöltés dátuma: 2023.10.08.

⁷ AVILAI SZENT Teréz (2015): *A belső várkastély. Avilai Szent Teréz Összes Művei I.* Magyarszék, Sarutlan Kármelita Nővérek.

⁸ BUNYAN, John (é. n.): *A zarándok útja*. Kolozsvár, Koinónia Kiadó.

⁹ Ld. előző fejezet.

¹⁰ WIKSTRÖM, Owe (2013): *A kápráztató sötétség. Szempontok a lelkivezetéshez*. Budapest, Luther Kiadó. 188–250.

Ugyanakkor fontos tudatosítanunk, hogy a Szentírásban, Jézusnál nem találunk ilyen típusú leírást, csak egyféle utat, ami az evangéliumban így hangzik: Kövess engem! Hiszen Ő az út. Őbenne és Ővele járható meg mindaz, amire Isten a lelki formálódásban hív bennünket.

Felvetődik a kérdés, hogy akkor hogyan olvassuk, hallgassuk, és mit kezdjünk ezekkel az amúgy nagy hatású, ma pedig különösen is reneszánszát élő leírásokkal? Először is alázattal forduljunk feléjük. Protestánsként miközben komolyan vesszük, hogy egyedül a Szentírás az, ami csalhatatlanul igazít el bennünket Isten és a hit dolgaiban, alázattal szükséges tekintenünk azokra a hosszú idők próbáját kiállt egyházi hagyományra, ami évszázadokon keresztül (akár számunkra érthetetlen módon) sokak számára segítség volt a hit útján. Másrészt érdemes a maga kontextusában forgatni ezeket a hagyományokat, ami által közelebb kerülhetünk korábbi évszázadok Istent kereső igyekezetéhez és felismeréséhez. Nem érdemes számon kérnünk olyat a szövegen és a szerzőn, ami számára még nem állt rendelkezésre (pl. sokáig keveseknek volt elérhető a Biblia), de rácsodálkozhatunk arra, ahogyan Isten Szentlelke munkálkodott korábban, egészen más kultúrában Istent kereső testvérekben. Harmadszor kereshetjük bennük a rokonságot, illetve azt, hogy a maga helyén és helyértékén milyen módon visz közelebb, teszi érthetőbbé Isten és az ember útját. Hiszen éppen ezért íródtak és hagyományozódtak ránk.

3. A hármas út

A fent idézett útleírások azt keresik, hogyan juthat el az ember Isten megismeréséig, a Vele való közösségbe, az üdvösségig, az új ember állapotáig? Az alábbiakban a lelkivezetői hagyományban sokat használt hatodik századi patrisztikus író, Dionüsziosz Areopagitész hármas felosztását¹¹ hívjuk segítségül,

¹¹ Dionüsziosz Areopagitész hármas útja hosszú évszázadokon keresztül határozta meg a lelki útról való gondolkodást. Bár az eredeti mű (*A misztikus teológia*) és a hármas út leírása is magán hordozza a Dionüszioszt is erősen meghatározó neoplatonikus hatást, mégis úgy látom, hogy a *via purgativa–illuminativa–unitiva* hármassága alkalmas leginkább arra, hogy kiabrázoljuk azt a pneumatikus és egyben pszichikus hármasságot, amiben a keresztyén lelki élete minduntalan

hogy közelebb kerüljünk annak a megértéséhez, hogy a lelki út valójában nem egy lineárisan felfele haladó ösvény, sokkal inkább egy naponkénti megtérésben járt, az óember és az újember közt oszcilláló, állandó mozgás Isten kegyelme és a mi emberi istenfelejtésünk közt.

Az ember élete egy pontján, de később is, újra és újra felismeri, hogy az élete nem olyan, amilyen lehetne. Ez a felismerés valójában ajándék. Minden olyan megélés, amely felszítja bennünk a vágyat Isten felé, az kegyelem. Ez hív meg az elindulásra, amelynek első lépése a *via purgativa*, a megtisztulás útja, ami a *via illuminativa*, a megvilágosodás útján át a *via unitivaban*, az egyesülés útjában teljesedik ki.

hullámzik. A hármas út katolikus értelmezéseit megtaláljuk itt: SÖVEGES Dávid (1993): *Fejezetek a lelkiség történetéből*. Pannonhalma, Szent Gellért Hittudományi Főiskola. 68.; TIEFENTHALER József (1930): *Aszkézis és misztika. A tökéletes élet*. Budapest, „Élet” Irodalmi és Nyomda Részvénytársaság. 89–90. Protestáns, integratív alkalmazását itt: SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla (2021): Gyógyító jelenlét – Isten jelenlétének valósága a lelkigondozás, lelki kísérés, testvéri melléállás alkalmain, In: Siba Balázs – Szabóné László Lilla – Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*. Budapest, Kálvin Kiadó. 231–248. Dionüsziosz és mellette a hatodik századi patrisztika misztikájának újragondolását és jelenkori értékelését ld.: LOUTH, Andrew (2019): *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei. Platontól Dionüsziosz Areopagitészig*. Magyarorszáék, Sarutlan Kármelita Nővérek. A hármas úttal dolgoznak más megközelítésben: SIBA, Balázs (2018): *Pasztorálteológia. A református lelkési hivatás vizsgálata interjúk tükrében*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó. 172–175.; SHULTS, F. LeRon – SANDAGE, Steven J. (2007): *Transforming Spirituality: Integrating Theology and Psychology*. Grand Rapids (Michigan), Baker Academic. 29.; MULHOLLAND JR., M. Robert (2016): *Invitation to a Journey. A Road Map for Spiritual Formation*. Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press. 94–118.



1. ábra: A hármas út

A fenti összesítő ábra egyrészt hangsúlyozza, hogy az Isten jelenlétében történő növekedés határozottan különbözik attól, ahogyan a mai ember gondolkodik a kiteljesedésről. Általános esetben a növekedést egy felfele tartó, az élet normális kerékvágása közt zajló folyamatnak tekintjük. Az Istenben történő út ehelyett éppen az ellenkező irányba tart. Egy mindent a feje tetejére állító felismeréssel kezdődik: az ember bűnös, élete Isten nélkül kiszolgáltatott, végtelenül törékeny, az élet megbízható forrásai pedig önmagán kívül vannak. Az Isten felé vágyakozás ráadásul az Istentől való „távolság” valóságának átélésével kezdődik.

Ágoston így ír erről a Vallomásokban: „Rádöbben az ember a maga halandó voltára, szemügyre veszi bűne bizonyosságát és egyben tanúságát annak, hogy a kevélyeknek Te Uram ellenállasz. És mégis dicséretedre kívánczik az ember, teremtésednek kicsi paránya.”¹² Kálvin rámutat, hogy az Isten és önmagunk megismerésének dinamikus kölcsönhatásában tárul fel az ember

¹² SZENT ÁGOSTON (1974): *Szent Ágoston vallomásai*. Esztergom, Testvéri Szolgálat Alapítvány. 12.

valódi állapota, hogy mennyire nagy szüksége van Isten megváltó munkájára. „Az embert csak akkor érinti meg és sújtja le csekély voltának felismerése, amikor Isten fenségéhez méri magát.”¹³

A növekedés paradox módon lefele, a mélységbe vezet, és fokozódó bűnbánatban ölt alakot; így járhatja be a megtérő a megtisztulás útját (*via purgativa*). John Veltri jezsuita lelki vezető megfigyelése,¹⁴ hogy az Istenhez vezető úton a hívő előbb zűrzavart, szomorúságot, kétségbeesést, félelmet él át. Rádöbben az Istentől és egyúttal az élet lényegétől való elszakíttóságára, amiben tehetetlenség és erőtlenség lesz úrrá rajta. Lelki szárazságba és lelki sötétségbe jut. Majd valóságosan visszhangoznak Jézus szavai: „Bizony, bizony, mondom neked: ha valaki nem születik újonnan, nem láthatja meg az Isten országát” (Jn 3,3). Mindez tudatosítja, hogy Isten megigazítására van szükség, ami az ember oldaláról elérhetetlen. Csak vágyhatja és várhatja, hogy megjelenik a közeledő Isten.

Ennek a lefele, az alázat útján induló növekedésnek „mélypontja”, amikor egészen Istenre bízunk magunkat, ami egyúttal a felemelkedés kezdete is. A megvilágosodásban (*via illuminativa*) az ember halálba adja eddigi, önmaga által építgetett életét, és ezzel megnyitja magát Isten újat teremtő tette előtt. Ez a kenózis, a megüresedés, a „nem tudás”, a „meg nem ismerés” állapota.¹⁵ A *via illuminativa* az az állapot, ahol leginkább a halálba tudjuk adni mindazt, amit eddig ismertünk, vallottunk, gondoltunk akár Istenről, akár magunkról, akár a másikról, ezáltal pedig megnyitjuk magunkat arra, hogy Ő világosítson meg és Ő győzzön meg bennünket. Ebben a megtaláltságban és Isten önmaga általi feltárulkozásában a halálon túl abban az életben osztozunk, ami Jézus Krisztus feltámadásában lett a miénk.

¹³ KÁLVIN János (2014): *Institution. A keresztyén vallás rendszere*. I kötet. Budapest, Kálvin Kiadó. 34.

¹⁴ VELTRI, John (1988): *Orientations*. II. kötet, Guelph, Loyola House. 501.

¹⁵ Aposztafikus teológiának nevezik a régiek a katekiztikus, kijelentő teológia ellentétét, ami Isten elérhetetlenségét vallja. Emberi oldalról Isten valójában megismerhetetlen. A mi tudásunk mindig nem tudás marad.

Amikor az ember átöleli saját gyengeségét, arra az öröme ébred, hogy Isten elfogadja Krisztusban, és Őbenne megtörténhet az Isten, az ember és a felebarát egysége, a megszentelődés, a szentek közé emeltetés, a *via unitiva*. „Az ember bevonatik a Krisztusban való Új Lét erejébe, mely lehetővé teszi a hitet; röviden: megvalósul az Isten és az ember egysége, még ha töredékesen is.”¹⁶ Itt átélhető Isten szeretete, elfogadása, megbocsátása. Nő a bizalom, a békesség, a remény – aminek gyümölcse a kapcsolatrendezés és a megbocsátásra való képesség, ami a közösségi élet gyógyulását, az Egyház, a Krisztus-test épülését szolgálja.

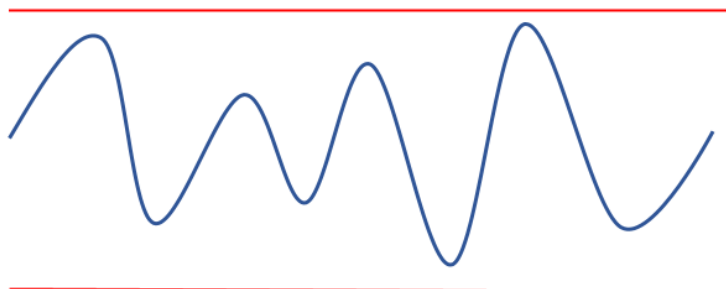
A fenti ábrán láthatjuk, hogy az útnak három színtere van. Az egyik a pneumatikus valóság (a külső íven),¹⁷ amit Isten Szentlelke munkál bennünk. A belső íven találjuk azokat az érzéseket, amelyeken átmegyünk mindeközben (feketével). Középen pedig azt a spirituális tapasztalati valóságot találjuk (kékkel szedve), ahogyan a lelki formálódás zajlik bennünk a pneumatikus és pszichikus történések egységében. Nem nehéz rácsodálkozni a hasonlóságra a passió útjával. A hármas úton Jézus szenvedésében és dicsőségében osztozunk valamiképp, „ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk” (Róm 8,17).

Hangsúlyoznunk kell, hogy bár az *ordo salutis* felrajzolható a fenti ívvel, a hitéletben valójában ez nem egy egyszer s mindenkorra végigjárt út. A Krisztusban élő hívő ember is újra és újra elvéri az Istenre hagyatkozás, a Vele járt út ösvényeit. Nem gondolhatunk a fentiekre úgy, mint hosszú távon fennálló, már egy életre megküzdött lépcsőfokra, ahogy Augustinus, aki a fent bejárt út hármasságát a már elért keresztyéni fokozatokra értette, így kezdők–haladók–tökéleteseknek nevezte az egyes szinteken lévőket.¹⁸ Ehelyett, ahogy a szinuszgörbe, úgy járjuk a hármas ívet az élet legkülönbözőbb szakaszain és területein, amiben az evangélium Isten hűsége és szüntelen munkája a mi elhívásunkban, lelki formálódásunk útján.

¹⁶ TILLICH, Paul (2000): *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó. 366.

¹⁷ Ez az ív egyben megfeleltethető az előző tanulmányban bemutatott megtérés-megigazulás-újjaszületés-participáció-transzformáció „útnak”.

¹⁸ TIEFENTHALER (1930), 89–90.



2. ábra: A lelki formálódás újabb és újabb egybekapcsolódó útjai

Ahogy a második ábra mutatja, a lelki formálódás a legkevésbé sem egy felfele mutató, a tökéletességben építkező pálya, sokkal inkább az alázat, a ráhagyatkozás, az engedelmesség folyamatos iskolája, aminek része a bűnbánat, a Krisztusban kapott megigazított identitásunk és a Krisztussal való egység újabb és újabb személyes és szubjektív átélése, megtapasztalása. Újra és újra szükségünk van az alászállásra, hogy a felemeltetésben formálódjunk hullámról hullámra, dicsőségről dicsőségre (2Kor 3,18). Hasonlíthatjuk a hit szívmozgását rögzítő EKG-jelzéshez, amelyen nyomon követhető a hitélet organikus dinamizmusa, ahogyan az Istentől eltávolodott, a krisztusi élettől megfogyatkozott ember ismét végigjárja az új életre pumpáló, Isten Lelke által történő betöltekezést, hogy Istenből forrassozzon ismét az élete és annak cselekedetei. Az út már a kegyelem folyósója (két piros vonallal közrefogott tartomány) – már megigazított identitásunkban, mégis újra és újra Istenhez járulva hűséggel és állhatatosságban.¹⁹ Mindezt nevezhetjük az imádságos élet terének és belső dinamizmusának is.

¹⁹ Vö. VAN DEN BRINK – VAN DER KOOI (2022), 760–765.

4. A lelki formálódás dimenziói

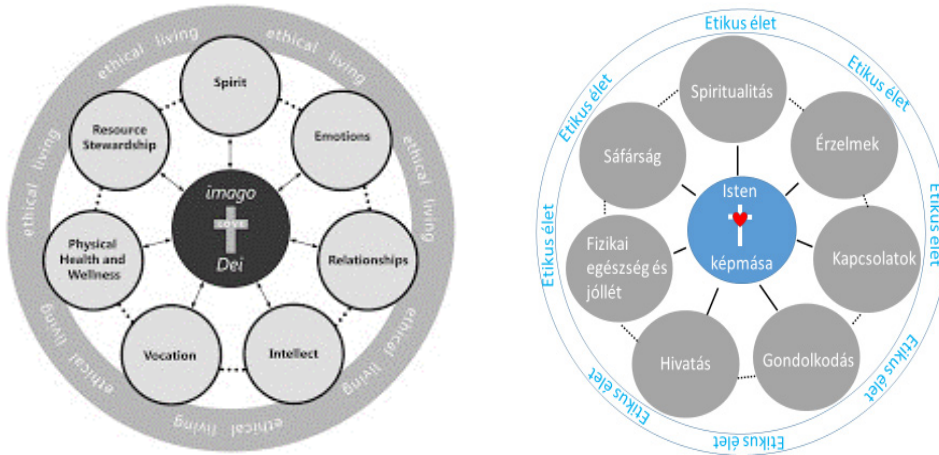
Sebestyén így ír az újjászületésről dogmatikájában: „Az újjászületés jelentősége tehát mérhetetlenül nagy. Mert nemcsak vallási és etikai, pszichológiai és gondolkodásbeli, hanem szociológiai és társadalmi következményei és kihatásai is vannak; mivel az egész ember restaurációját, újjáteremtését, de egyszersmind végső rendeltetésére s az élet helyes sínpályára való eljutását is jelenti, a maga tágabb értelemben vett kibontakozásaiban.”²⁰

Ahogy az előző fejezetben láttuk, és ahogyan a fenti ábra is jól szemlélteti, az újjászületés a megigazítás kategóriájában egyszeri (Krisztusban új identitásunk van), de a megszentelődés, a lelki formálódás tekintetében folyamat jellege van, ahogyan ezt Kálvin is képviselte a restaurációfogalomban. Mert nem csak identitásunkban, hanem az élet megannyi területén szükségünk van Isten újjászülő hatalmára, hogy életünk ne elvétett, hanem az Ő képére és hasonlatosságára újjáteremtett, krisztusi legyen. Mindez pedig nem egyszerre történik, hanem az életút egy-egy szakaszában. Ennek összefüggésében van jelentősége a naponkénti megtérésnek, illetve életünk egy-egy területén az Istenhez való térésnek, megszentelődésnek.

Diana J. Chandler egy integratív, az emberi élet dimenzióit egységbe foglaló modellben igyekezett egybefoglalni a keresztyén lelki formálódás területeit. Egy olyan kapcsolatalapú folyamatnak tekinti, amiben az Atya Isten a Fiú Jézus képére formálja a hívőket a Szentlélek ereje által, és ami magába foglalja az élet elsődleges dimenzióiban történő fejlődést: spiritualitás, érzelmek, kapcsolatok, gondolkodás, hivatás, fizikai egészség és sáfárság.²¹ A modell fontos jellemzője, hogy Isten áll a középpontjában, Tőle indul a formálódás, a különböző dimenziók kapcsolatban állnak egymással, de a spirituális dimenzióknak prioritása van. A lelki formálódásnak természetesen etikai következményei is vannak, egy olyan életstílus, ami által Isten megváltó szeretete tanúságként van jelen a világban.

²⁰ SEBESTYÉN Jenő (1994): *Református dogmatika*. III. kötet. Budapest – Gödöllő, Iránytű Kiadó. 21.

²¹ CHANDLER, Diane J. (2014): *Christian Spiritual Formation. An Integrated Approach for Personal and Relational Wholeness*. Downers Grove (Illinois), IVP Academic. 19.



3. ábra: Diane J. Chandler: Keresztyén lelki formálódás

A modell szívében Isten megváltó szeretete és akarata áll, ami lehetővé teszi, hogy életünk krisztusivá legyen.²² Isten nem mondott le arról, hogy az embert a Jézus Krisztusban való újjászületés által visszaállítsa eredeti identitásába, hogy Isten képmása legyen a földön.²³ Ez magába foglalja az Istentől való vezetettséget, a személyes kapcsolatokat, az értelmi gondolkodást és a sáfárságot. Ebből a négy területből egyúttal kibomlik a fenti hét kategória is.

Ezek közül Chandlernél elsődleges a spiritualitás,²⁴ az Istennel való kapcsolat dimenziója, mert ez alapozza meg és ad értelmet a többi hatnak. A lelki formálódás a megváltással kezdődik és a Szentléleknek az egész életünket átjáró munkájával folytatódik, aki kegyelemből, Istentől kapott ajándékként életünket Krisztus képére formálja. A lelkigyakorlatok erősítik bennünk ezt a kapcsolatot, és készsé tesznek bennünket, hogy a mennyei világ gyümölcseit teremjük (1Tim 4,8). A Lélek ebben megannyi eszközt használ, akár a szenvedést is.

²² Op. cit. 64–67.

²³ Op. cit. 28–43.

²⁴ Op. cit. 68–85.

Az emocionális formálódás²⁵ a kötődési mintáink gyógyulását jelenti, ami természetesen mélyen be van ágyazódva Istennel való kapcsolatunkba, hiszen azáltal történik, hogy megbékélünk abban, akik Istenben vagyunk, és ebből a forrásból tekintünk emberi kapcsolatainkra, ahol így nyitottá válunk a kapcsolatrendezésre és megbocsátásra. Természetesen ez a dimenzió is tovább gyűrűzik a következő területek felé.

A kapcsolatok dimenziójában²⁶ elsődleges a család, de ugyanide tartoznak a barátságok és a gyülekezet is, ahol megélhető az istengyermekség. Ezekben a közösségekben éljük meg a sebezhetőséget, és tanuljuk a bizalmat. Talán itt a legerőteljesebb a kulturális hatás, ahogy a kapcsolódásainkban meghozzuk döntéseinket, választásainkat, így különösen fontos, hogy ebben is Istentől induljon ki a formálódásunk.

A gondolkodás,²⁷ ami egyszerre megértés, logika, tervezés, rendszerezés, analízis stb., ugyancsak Istentől kapott képességünk, hogy Isten dicsőségére használjuk. Ennek része az is, hogy Istenben keressük az igazságot és igazodunk el a megannyi világnézet között.

A hivatás területén²⁸ Chandler megkülönbözteti az elhívást (életcélt), ami az Istennel járt teljes életutat jelenti, és az élet megannyi dimenzióját átjárja (család, gyülekezet, szociális felelősség stb.) és azt a munkát, foglalkozást, amiben elkötelezetten dolgozunk. Természetesen az az ideális, ha a kettő minél inkább átfedésben van, de ez nem minden esetben valósul meg. Mindenesetre a szeretet az, ami mind az életcél, mind a munka területén a lendületet adja.

Fontos helyet kap és részletes kifejtést a testi egészségünk és jóllétünk.²⁹ A keresztyén hit megtestesült hit. Az a tény, hogy Isten Jézusban testben jött közénk, megkerülhetetlenné teszi testi valóságunkat Istennel való kapcsolat területén.

²⁵ Op. cit. 86–108.

²⁶ Op. cit. 106–126.

²⁷ Op. cit. 129–152.

²⁸ Op. cit. 151–179.

²⁹ Op. cit. 182–220.

Mint a Szentlélek temploma fontos gondoskodnunk róla, hogy Isten dicsőségére éljünk ezen a területen is. Tisztelve a testünket tiszteljük Istent, aki testben teremtett minket. Így az egészséges étkezés, a mozgás, az elegendő alvás, az aktivitás és pihenés ritmusa, illetve a szexuális tisztaság gyakorlata része Isten tiszteletének.

Végül a sáfárság területe³⁰ zárja a sort, ami magába foglalja mind a személyes javainkkal, lehetőségeinkkel, mind a teremtett világ javaival való bánásunkat. A modell egyensúlyban tartja, hogy mindezek értünk, mégis Isten dicsőségére állnak rendelkezésünkre, így a megóvás, az őrzés, a jó gazdálkodás komoly felelősségünk keresztyénként a világban. Ebbe a területbe tartozik az időbeosztás is, hogy tudunk-e elkülöníteni szent időket, amelyek egészen az Úréi.

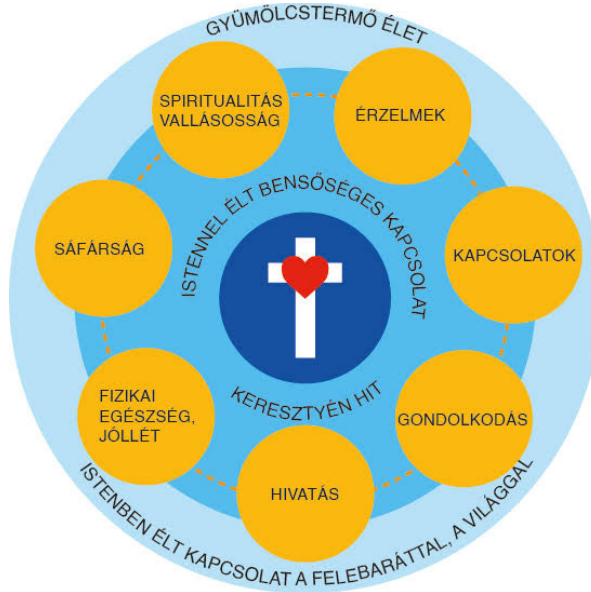
A fent részletezett területek egyensúlyba és szintézisbe kerülnek az engedelmisségben, a szentségben és a mindennapi alkalmazásukban, aminek gyümölcse az etikus élet.³¹ A keresztyén etika Krisztus követésében valósul meg, ami által Krisztus tette lesz láthatóvá általunk a világban. Ez sohasem egy egyszemélyes, individuális ügy, hanem egy közösségi történet Krisztus testében.

5. A lelki formálódás pneumatikai dimenziójának hangsúlyozása

Chandler fent felvázolt modelljének ereje, hogy az emberi élet teljességét próbálja a lelki formálódás tematikája alá rendezni. Az általa felrajzolt ábrában ugyanakkor egybemosódnak a spiritualitás címszó alatt az emberi lehetőségek és felelősség dimenziója és a Szentháromság által munkált pneumatikus folyamat, amit a hármasság út ábrázolásánál is igyekeztünk szétválasztani. A lelki formálódás területén is hasonlóan nagy jelentősége van annak, hogy lássuk a kegyelem területét (amiért Istenhez kell fordulnunk, és nem kérhető számon magunkon vagy a másik emberen) és az emberi akarat, odaszánás, engedelmisség oldalát. Éppen ezért a lelki formálódás teljesebb megértésére az alábbi ábrát javaslom:

³⁰ Op. cit. 221–249.

³¹ Op. cit. 250–273.



4. ábra: A lelki formálódás emberi dimenziói és a kegyelmi munka három területe

A lelki formálódás középpontjában a Szentháromság Isten áll, aki Jézus Krisztusban megváltotta az embert. Ez egészen addig egy rajtunk kívülálló objektív valóság, amíg valami módon nem kapcsolódunk személyesen is Isten helyreállító munkájához. Ő az, aki kezdeményezi a személyes kapcsolatot, keres minket, megszólít, amihez különböző életkorban, az élet különböző szakaszaiban más-más módon kapcsolódhatunk. Az Istenhez fordulásnak van egy döntés jellege. Isten nem kényszeríti magát ránk. Ezért fontos szétválasztanunk a kegyelem terét (kék koncentrikus körök) és az emberi szabad akarat területeit (sárga körök). Az Isten megszólításából forrásozó keresztyén hit a kegyelem tere; az Istennel élt bensőséges kapcsolat a Tőle való megragadottságban bontakozik ki. A mi részünk, hogy reflektálunk-e életünk spirituális dimenziójára, vagyis keressük-e a minket kereső transzcendenst. Ennek közösségi formája a

vallásosság, amihez egy-egy történelmi és kulturális hatások folyamán kialakult felekezeti, gyülekezeti közösségekben kapcsolódhatunk.

Az Istentől ajándékozott hit, bensőséges kapcsolat életünk minden dimenzióját átjárja, *ha* megnyitjuk magunkat, engedünk Istennek. Nem gyógyulnak a mi részvételünk nélkül az érzelmeink, kapcsolataink, nem formálódik a gondolkodásunk, és a hivatásunk, fizikai egészségünk, jóllétünk, világban való küldetésünk is akkor alakul a kegyelem terében, ha mindezeket a területeket átjárhatja Isten valósága, tehát ha a Vele való bensőséges kapcsolatban éljük ezeket, reflektálunk rájuk, engedelmeskedünk. Természetesen ezek a területek hatással vannak egymásra, sőt szétválaszthatatlanok. De a keresztyén hitben növekedő ember élete mindezen területeit egyre inkább átjárja Isten kegyelme, ahogyan megüresíti magát (*kenózis*) és engedi, hogy krisztusivá formálódhasson (*teózis*).

Ahogy az ábrán követhető, mindez az átalakulás nem marad az ember személyes élete és Istenhez való kapcsolatának a körén belül. Mert a keresztyén hit mindig közösségi is. Az Istennel élt bensőséges kapcsolat az addig önmagunkra irányuló, magába zárt figyelmünket megnyitja a felebarát és a ránk bízott teremtet világ felé. A személyes kegyesség, lelki formálódás Istenben egyúttal gyümölcstermő élet, hiszen mindazok a dimenziók, amelyeket fennebb tárgyaltunk, nem pusztán értünk, hanem a környezetünkért is vannak.

Az így módosított ábra a nagy parancsolat hármasságát is magába integrálja. Jézust a Mt 22,34–40-ben valójában a lelki formálódásról kérdezik. Mi a legfontosabb a törvényből, ami által igazzá lehetünk, hogy betöltsük az Isten által nekünk rendelt életet? Jézus Isten szeretetét állítja az első helyre, majd a felebarátról beszél önmagunk szeretésének a viszonylatában. Ha életünk középpontjában a Szentháromság Isten van, a Vele való szeretetben élünk, ez fogja meghatározni életünk minden területét és dimenzióját. De ez nemcsak nekünk és értünk adatott, hanem a felebarátért is, s így az Istennel való közösségben történő gyógyulás, átalakulás, formálódás a felebaráttal való kapcsolatunkban is ugyanúgy kifejti hatását.

A lelki formálódás valójában a hármasság szeretetkapcsolat mind teljesebb gyógyulása: (1) Isten (2) a megváltásban új identitást kapott, a Szentháromság Isten szeretetében formálódó önmagam és (3) a felebarát között, aki rám bízott. Ennek hármasságában viszont fontos elválasztanunk egymástól a keresztyén hit (pneumatikus valóság), a spiritualitás, és a vallásosság területeit.

A keresztyén hitet annak a pneumatikus létnek tekinthetjük, amit Isten munkál bennünk. Egyszerre járja át a Vele, az önmagunkkal és a felebaráttal való kapcsolatunkat. Mindebben a kegyelemnek primátusa van. A szeretet, amire Krisztus hív, amit a legnagyobb parancsolatként kaptunk, Isten munkája bennünk. Ez a lényege, a magja – a Vele való kapcsolat, amiből kibomlik a krisztusi, szeretetteljes élet. A kérdés, hogy engedünk-e neki, engedelmeskedünk-e, beleállunk-e ebbe a nekünk ajándékozott, a Lélek által belénk élt szeretetbe?

A spiritualitás minden embert érintő dimenzió, amit mára a pszichológia is hangsúlyoz a bio-pszicho-szocio-spirituális négyes felosztásban tárgyalt humanisztikus emberképben.³² Minden ember hisz valamiben. Az ember felfele nyitott lény. Vágyik a kapcsolódásra és az önmagában és önmagán túl tapasztalt valóság önazonosan kezelhető értelmezésére. A kérdés, hogy milyen utakon járunk, milyen közösségekhez kapcsolódunk lelki éhségünkkel. A vallások mind-mind egy-egy utat, egy-egy értelmezési modellt és keretet képviselnek.

A Szentháromság Istentől való megragadottság, a keresztyén hit beemel minket Isten népe közösségébe és történetébe. Így spirituális útkeresésünket az egyház, vagyis a keresztyén vallásosságban éljük meg. A különböző egyházi hagyományokban, felekezetekben, kegyességi irányzatokban kialakult lelkigyakorlatok épp azt a célt szolgálják, hogy az élet fent tárgyalt dimenziói reflektáltan a keresztyén hit hatása alá kerüljenek. Fontos, hogy mindezek akkor töltik be a céljukat, akkor vannak a helyükön, ha nem pusztán emberi tevékenység, „legyártott” vallásosság vagy spiritualitás, hanem Isten Lelke által munkált pneumatikus életből forrásznak.

³² HORVÁTH-SZABÓ Katalin – HARMATTA János – TOMCSÁNYI Teodóra (2009): Teisztikus és humanisztikus spiritualitás, In: *Pszichoterápia*. 18. 3. 180–186.

Éppen ezért fontos Chandler modelljéhez képest a teológiailag is reflektált vallásosságot, keresztyén spiritualitást/lelkiséget/ kegyességet kihangsúlyoznunk, annak Istentől munkált és az ember által alakított részét elkülönítenünk.

A keresztyén hit, az Istennel élt kapcsolat lelkigyakorlatokon, vagyis vallásos keretek között ölt testet. Az Isten-keresés mindenképp valamilyen választást von maga után. Reformátusként az istentisztelet, az imádság, a Szentírás olvasása, a sákramentumokkal való élés és a Krisztus test közösségébe való tartozás, vagyis a gyülekezeti élet egy fontos és a többi hat dimenziót is meghatározó része a lelki formálódásnak. Tehát mindazok a lelkigyakorlatok, amelyekkel gyakoroljuk magunkat az Isten felé fordulásban, az engedelmisségben, az alázatban, nagyban függenek attól a felekezeti és kegyességi beágyazottságtól, amiben éljük tanítványságunk. A kérdés így mindig az, hogy azok az utak, vallásos gyakorlatok, rítusok, amelyekben élünk, elsőbbséget adnak-e Istennek, és támogatják-e, megnyitják-e az utat az Ő munkája felé.

A fenti ábra egyúttal rávilágít a *contemplatio et actio*, az *ora et labora*, az imádság és szolgálat, vagyis a keresztyén hit és a tanítványi szolgáló lét egymástól elválaszthatatlan összetartozására. A lelki formálódás nem öncélú. De nem is tud önmagunkon kívül megtörténni. Éppen annyit tudunk a krisztusi életből adni a ránk bízottaknak, amennyire helyet készítettünk számára magunkban. Éppen annyira tudunk a felebarát szolgálatában állni, amennyire engedjük, hogy bennünk munkálkodjon a kegyelem. Éppen annyira fogjuk a Lélek gyümölcseit teremni, amennyire kértük és engedjük, hogy az Ige által, a sákramentumokban, a lelkigyakorlatokban munkálkodjon bennünk a Lélek. Mind a hét dimenzióknak megvan a személyes életünkben, Isten-kapcsolatunkban formálódó része, ami egyúttal gyümölcstermővé válik abban, ahogyan Isten általunk szolgálni akar a világban. A Szentháromság Isten bennünk végzett munkája túlmutat rajtunk.

6. Befejezés

Miután az előző lapszámban megjelent tanulmányban áttekintettük a lelki formálódás teológiai alapjait, a fentiekben a gyakorlati teológiai kérdéseket jártuk körbe. A lelkivezetői hagyományokban fellelhető lépcsőzetes növekedési modellek helyett az Isten bennünk végzett munkáját kiábrázoló, a pneumatikus növekedést megjelenítő hármast jelenítettük meg a bűnbánatban, megtisztulásban, megtérésben járt *via purgativa*-t, a teljes ráhagyatkozásban történő megragadottságot, a *via illuminativa*-t és az Isten kegyelmében átélhető mély szeretetközösséget, a *via unitiva*-t. Fontos megjegyeznünk, hogy míg a hármast egyúttal a személyes „üdvrend” kiábrázolója, maga a folyamat többször és megannyi területen megtörténik a tanítványságban.

Chandler dimenzionális modelljét felhasználva, de azt tovább gondolva rajzoltam fel azt az integratív szemléletet, amelyben a nagy parancsolatnak megfelelően az Isten–ember–felebarát hármast egységében jelenik meg a lelki formálódás pneumatikus tere, a keresztyén hit, ami a gyümölcstermő életben jut teljességre, és a mindebben nem megkerülhető egyéni felelősség az emberi élet különböző dimenzióiban. Ezek között találjuk a spiritualitást, ami a keresztyének életében a vallásosságon belül értelmezhető. Egyéni és közösségi felelősségünk, hogy keressük azokat az utakat, lehetőségeket, gyakorlatokat, amelyek keretet adnak az ember egyéni felelősségének, hogy teret adjon Isten Őt kereső kegyelmének és engedelmisségben, odaszánásban kitartszon a hit mindennapi cselekedeteiben.

A lelki formálódás területe kevésbé tárgyalt témája a magyar nyelvű gyakorlati teológiának. Mind a korábbi, mind a jelenlegi tanulmánnyal azt a folyamatot szeretném támogatni az egyházban, amelyben hármast összefogásban munkálhatjuk tovább ezt az egyre jelentősebb területet: (1) teológiai kutatómunka, (2) célirányos továbbképzés, illetve (3) a gyülekezeti és közegyházi gyakorlat.

Felhasznált irodalom:

- AVILAI SZENT Teréz (2015): *A belső várkastély. Avilai Szent Teréz Összes Művei I.* Magyarszék, Sarutlan Kármelita Nővérek.
- BUNYAN John (é. n.): *A zarándok útja.* Kolozsvár, Koinónia Kiadó.
- CHANDLER, Diane J. (2014): *Christian Spiritual Formation. An Integrated Approach for Personal and Relational Wholeness.* Downers Grove (Illinois), IVP Academic.
- CLARVAUX-I SZENT Bernát (2002): *A kegyelemről és a szabad elhatározásról. Hogyan szeressük Istent.* Budapest, Kairosz Kiadó.
- HORVÁTH-SZABÓ Katalin – HARMATTA János – TOMCSÁNYI Teodóra (2009): Teisztikus és humanisztikus spiritualitás, In: *Pszichoterápia.* 18. 3. 180–186.
- KÁLVIN János (2014): *Institution. A keresztyén vallás rendszere.* I kötet. Budapest, Kálvin Kiadó.
- KERESZTES SZENT János: *A Kármel hegyére vezető út. A lélek sötét éjszakája.* <https://mek.oszk.hu/00100/00175/00175.htm>; utolsó letöltés dátuma: 2023.10.08.
- LOUTH, Andrew (2019): *A keresztyén misztikus hagyomány gyökerei. Platontól Dionüsziosz Areopagítészig.* Magyarszék, Sarutlan Kármelita Nővérek.
- MULHOLLAND JR., M. Robert (2016): *Invitation to a Journey. A Road Map for Spiritual Formation.* Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press.
- PERRIN, David B. (2007): *Studying Christian Spirituality.* New York – London, Routledge.
- SEBESTYÉN Jenő (1994): *Református dogmatika.* III. kötet. Budapest – Gödöllő, Iránytű Kiadó.
- SHULTS, F. LeRon – SANDAGE, Steven J. (2007): *Transforming Spirituality: Integrating Theology and Psychology.* Grand Rapids (Michigan), Baker Academic.
- SIBA, Balázs (2018): *Pasztorálteológia. A református lelkeszi hivatás vizsgálata interjúk tükrében.* Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.
- SÖVEGES Dávid (1993): *Fejezetek a lelkiség történetéből.* Pannonhalma, Szent Gellért Hittudományi Főiskola.
- SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla (2021): Gyógyító jelenlét – Isten jelenlétének valósága a lelkigondozás, lelki kísérés, testvéri mellállás alkalmain, In: Siba Balázs – Szabóné László Lilla – Lányi Gábor (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században.* Budapest, Kálvin Kiadó. 231–248.
- SZENT ÁGOSTON (1974): *Szent Ágoston vallomásai.* Esztergom, Testvéri Szolgálat Alapítvány.
- SZENT BENEDEK (1993): *Szent Benedek Regulája.* Pannonhalma, Bencés Kiadó.
- TIEFENTHALER József (1930): *Aszkézis és misztika. A tökéletes élet.* Budapest, „Élet” Irodalmi és Nyomda Részvénytársaság.
- TILICH, Paul (2000): *Rendszeres teológia.* Budapest, Osiris Kiadó.
- VAN DEN BRINK, Gijsbert – VAN DER KOOI, Cornelis (2022): *Keresztyén dogmatika.* Kolozsvár, Exit Kiadó.
- VELTRI, John (1988): *Orientations.* II. kötet. Guelph, Loyola House.
- WIKSTRÖM, Owe (2013): *A káprázató sötétség. Szempontok a lelkivezetéshez.* Budapest, Luther Kiadó.

*NYITRAI Erika*¹:

Az affektív érintés a felnőtt párkapcsolatban a pszichológiai kutatások tükrében – Szemelvények –

*Abstract. Affective Touch in Adult Relationships in the Light of
Psychological Research. – Excerpts –*

Touch is one of our love languages. In addition to the fact that we use touch to express love, I explore its role and significance in our lives. In the present work, drawing on the growing literature, I focus on affective touch, including received touch, in the context of adult romantic relationships. After defining affective touch, I discuss its beneficial effects. Based on research results, I show that affective touch in the context of relationships is related to physical, mental, and relational health and well-being. But not always and not for everyone. Thus, I cover some of the factors affecting touch behaviour and attitude. I discuss separately the phenomenon where, still within the couple relationship and remaining in the field of affective touch, the touch itself becomes a source of stress. We have all experienced the effects of measures taken to control the epidemic, such as social distancing and avoidance of touch. In this context, I present some of the results of our research on COVID. All of these are excerpts. I hope they will inspire others to further research.

¹ PhD, egyetemi docens (levelező szerző), Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézete, Személyiség- és Egészségpszichológia Tanszék, H-1037, Budapest, Bécsi út 324. E-mail: nyitrai.erika@kre.hu.



Keywords: affective touch, adult partnership, well-being

1. Témafelvetés

Chapman öt szeretetnyelv elgondolása mára már széles körben ismert. A szeretetnyelvek közül a szerző szerint az egyik az érintés. Könyveiben sorra bontja ki ennek a párkapcsolatban, a szülő–gyerek kapcsolatban és Istennel való kapcsolatunkban játszott szerepét.² Utóbb említett munkájában a tőle megszokott módon az érintést részben mint a szeretet kifejezésének egyik módját tárgyalja. Példát is hoz: „Örök szeretettel szerettelek, ezért vontalak magamhoz hűségesen” (Jeremiás 31,3). Emellett azonban számos példát hoz többek közt a gyógyító érintésre. Idézi a születésétől vak férfi gyógyulásának történetét (János 9,11), Péter lázasan fekvő anyósa gyógyulásának történetét (Máté 8,15), a leprás beteg gyógyulása történetét (Máté 8,2–3).³

Jelen tanulmány keretében azt mutatom be, mit mondanak a pszichológiai kutatások arról, hogy a hétköznapi életünkben a párkapcsolatunkban hogyan van jelen az érintés, mi a jelentősége? Az egyre bővülő szakirodalomból jelen munkában az affektív érintésekre, ezen belül a kapott érintésre fókuszálok a felnőtt romantikus kapcsolatok kontextusában.

2. Az affektív érintés

A téma kutatóinak meghatározása szerint az affektív kommunikáció azokat a verbális és nonverbális viselkedéseket foglalja magában, amelyeken keresztül a szeretet, a gyengédség, a közelség és a gondoskodás érzései kódolódnak és dekódolódnak. Ennek

² CHAPMAN, Gary (2014): *Az öt szeretetnyelv, Egymásra hangolva*. Budapest, Harmat Kiadó; CHAPMAN, Gary (2015): *Az öt szeretetnyelv, Istenre hangolva*. Budapest, Harmat Kiadó.

³ Mások megközelítésében a kézzel való érintés közösségvállalást, szolidaritást jelentett. Jézus ezért érintette meg a meggyógyítandó leprást. De ő a szavával gyógyított (SZIGETI Jenő (2019): A bibliai gesztusokról. Hogyan beszéltek a bibliai korban az emberek a kezükkel? In: *Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica Tomus. XXIII. 1. 37–243.*)

egyik, nonverbális formája az érintés. A szeretetteljes érintés számos formában jelentkezhet, beleértve az ölelést, a kézfogást, a pusztit, a váll átkarolását, a masszírozást és a simogatást.⁴

Az affektív érintés a szakirodalom alapján jól elkülöníthetően vizsgálható a szexuális érintéstől.⁵ A téma kutatói arra is rámutatnak, hogy az agyunk különbséget tesz az érintés érzelmi aspektusai (affektív érintés) és az érzelmileg „semleges” tapintási érzetek (diszkriminatív érintés), valamint az önérintés és a társtól kapott érintés között.⁶

Mi a jelentősége az affektív érintésnek a felnőtt romantikus kapcsolatok kontextusában?

3. A szeretetteljes érintés jótékony hatásai a felnőtt párkapcsolatban a pszichológiai kutatások tükrében

Az érintés jótékony hatásairól számos ismerettel rendelkezünk.⁷ Bizonyítékok sora áll rendelkezésünkre a tekintetben is, hogy az affektív érintés a párkapcsolatok kontextusában a fizikai, a mentális és a kapcsolati egészséghez és jólléthez kapcsolódik.⁸

⁴ FLOYD, Kory (2006): *Communicating Affection: Interpersonal Behavior and Social Context*. Cambridge University Press.

FLOYD, Kory – MORMAN, Mark T. (1998): The measurement of affectionate communication, In: *Communication Quarterly*. 46. 2. 144–162.

⁵ VAN ANDERS, Sari M. – EDELSTEIN, Robin S. – WADE, Ryan M. – SAMPLES–STEELE, Chelsea R. (2013): Descriptive experiences and sexual vs. nurturant aspects of cuddling between adult romantic partners, In: *Archives of Sexual Behavior*. 42. 4. 553–560.

⁶ MCGLONE, Francis – VALLBO, Ake B. – OLAUSSON, Hakan – LOKEN, Lin – WESSBERG, Johan (2007): Discriminative touch and emotional touch, In: *Canadian Journal of Experimental Psychology*. 61. 3. 173; MCGLONE, Francis – WESSBERG, Johan – OLAUSSON, Hakan (2014): Discriminative and Affective Touch: Sensing and Feeling, In: *Neuron*. 82. 4. 737–755.

⁷ FIELD, Tifany (2010): Touch for Socioemotional and Physical Well-Being: A Review, In: *Developmental Review*. 30. 367–383.

GALLACE, Alberto – SPENCE, Charles (2010): The Science of Interpersonal Touch: An Overview, In: *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*. 34. 246–259.

NYITRAI Erika (2011): *Az érintés hatalma*. Budapest, Kulcslyuk Kiadó.

⁸ JAKUBIAK, Brett K. – FEENEY, Brooke C. (2017): Affectionate Touch to Promote Relational, Psychological, and Physical Well-Being in Adulthood: A Theoretical Model and Review of the Research, In: *Personality and Social Psychology Review*. 21. 3. 228–252.

3.1. Az affektív érintés és a fizikai egészség

Kutatási eredmények sora hívja fel figyelmünket arra, hogy az affektív érintés a pozitív kapcsolatok kontextusában a fizikai egészséghez és jólléthez kapcsolódik. Jelen tanulmányban az affektív érintés és a keringési rendszer, az endokrin rendszer, az immunrendszer, az anyagcsere, a fájdalom, és alvásminőség kapcsolatát vizsgáló kutatások eredményeiből mutatok be néhányat. Ezek egy része az érintés stresszcsillapító szerepe körében vizsgálta annak a fizikai egészséggel és jólléttel való kapcsolatát. Az eredmények szerint azoknak, akik több szeretettel érintésben részesülnek mindennapjaik során, alacsonyabb volt a nyugalmi pulzusa, vérnyomása, kortizolszintje; akik a laboratóriumi akut stresszt kiváltó feladat előtt vagy alatt kaptak érintést a partnerüktől, azoknál alacsonyabb volt a pulzusszám növekedése és nagyobb a pulzusszám variabilitása, alacsonyabb a vérnyomás emelkedése, és gyorsabb volt a stresszből való felépülése.⁹

⁹ LIGHT, Kathleen C. – GREWEN, Karen M. – AMICO, Janet A. (2005): More Frequent Partner Hugs and Higher Oxytocin Levels Are Linked to Lower Blood Pressure and Heart Rate in Premenopausal Women, In: *Biological Psychology*. 69. 1. 5–21.; FLOYD Kory – MIKKELSON, Alan C. – TAFOYA, Melissa A. – FARINELLI, Lisa – LA VALLEY, Angela G. – JUDD, Jeff – HAYNES, Mark T. – DAVIS, Kristin L. – WILSON, Jason (2007a): Human Affection Exchange: XIII. Affectionate Communication Accelerates Neuroendocrine Stress Recovery, In: *Health Communication*. 22. 2. 123–132.; FLOYD Kory – MIKKELSON, Alan C. – TAFOYA, Melissa A. – FARINELLI, Lisa – LA VALLEY, Angela G. – JUDD, Jeff – HAYNES, Mark T. – DAVIS, Kristin L. – WILSON, Jason (2007b): Human Affection Exchange: XIV. Relational Affection Predicts Resting Heart Rate and Free Cortisol Secretion during Acute Stress, In: *Behavioral Medicine*. 32. 4. 151–156.; FLOYD, Kory – PAULEY, Perry M – HESSE, Colin – VEKSLER, Alice E. – EDEN, J. – MIKKELSON, A. C. (2014): Affectionate Communication Is Associated with Markers of Immune and Cardiovascular System Competence, In: Honeycutt, James M. – Sawyer, Chris – Keaton, Shaughan (szerk.): *The Influence of Communication on Physiology and Health Status*. Peter Lang Publishing. 115–130.; GREWEN, Karen M. – ANDERSON, Bobbi J. – GIRDLER, Susan S. – LIGHT, Kathleen C. (2003): Warm Partner Contact Is Related to Lower Cardiovascular Reactivity, In: *Behavioral Medicine*. 29. 3. 123–130.; DITZEN, Beate – NEUMANN, Inga D. – BODENMANN, Guy – VON DAWANS, Bernadette – TURNER, Rebecca A. – EHLERT, Ulrike – HEINRICHS, Markus (2007): Effects of Different Kinds of Couple Interaction on Cortisol and Heart Rate Responses to Stress in Women, In: *Psychoneuroendocrinology*. 32. 5. 565–574.; KAMARCK, Thomas W. – MANUCK, Stephen – JENNINGS, Richard (1990): Social Support Reduces Cardiovascular Reactivity to Psychological Challenge: A Laboratory Model, In: *Psychosomatic Medicine*. 52. 42–58.; EDENS, Jennifer L. –

További kutatási eredmények szerint önmagában – stresszfeladat nélkül – az érintésbeavatkozás alacsonyabb kortizolszinttel járt, és az érintés csillapítani tudta a kortizolszint napi ingadozását is.¹⁰ A kutatásokban azoknál, akik (több) szeretetleli érintésben részesülnek mindennapjaik során, magasabb oxitocinszintet, kísérletileg előállított stressz esetében nagyobb mértékű oxitocinszint-emelkedést tapasztaltak, míg az érintésbeavatkozás önmagában – stresszfeladat nélkül – oxitocinszint-emelkedéssel járt az egy éve együtt élő pároknál.¹¹

LARKIN, Kevin T. – ABEL, Jennifer L. (1992): The Effect of Social Support and Physical Touch on Cardiovascular Reactions to Mental Stress, In: *Journal Psychosomatic Response*. 36. 4. 371–381.; CHATEL-GOLDMAN, Jonas – CONGEDO, Marco – JUTTEN, Christina – SCHWARTZ, Jean-Luc (2014): Touch Increases Autonomic Coupling between Romantic Partners, In: *Frontiers in Behavioral Neuroscience*. 8. 95.; PAULEY, Perry M. – FLOYD, Kory – HESSE, Colin (2014): The Stress-Buffering Effects of a Brief Dyadic Interaction before an Acute Stressor, In: *Health Communication*. 30. 7. 646–659.; DREISOERNER, Aljoscha – JUNKER, Nina M. – SCHLOTZ, Wolff – HEIMRICH, Julia – BLOEMEKE, Svenja – DITZEN, Beata – VAN DICK, Rolf (2021): Self-Soothing Touch and Being Hugged Reduce Cortisol Responses to Stress: A Randomized Controlled Trial on Stress, Physical Touch, and Social Identity, In: *Comprehensive Psychoneuroendocrinology*. 8.; FLOYD, Kory – HESSE, Colin – HAYNES, Mark T. (2007): Human Affection Exchange: XV. Metabolic and Cardiovascular Correlates of Trait Expressed Affection, In: *Communication Quarterly*. 55. 1. 79–94.; HOLT-LUNSTAD, Julianne – BIRMINGHAM, Wendy A. – LIGHT, Kathleen C. (2008): Influence of a “Warm Touch” Support Enhancement Intervention among Married Couples on Ambulatory Blood Pressure, Oxytocin, Alpha Amylase, and Cortisol, In: *Psychosomatic Medicine*. 70. 976–985.

¹⁰ FLOYD (2006).

¹¹ LIGHT, Kathleen C. – GREWEN, Karen M. – AMICO, Janet. A. (2005): More Frequent Partner Hugs and Higher Oxytocin Levels Are Linked to Lower Blood Pressure and Heart Rate in Premenopausal Women, In: *Biological Psychology*, 69. 1. 5–21.; FLOYD, Kory – PAULEY, P. M. – HESSE, Colin – VEKSLER, Alice E. – EDEN, J. – MIKKELSON, Alan C. (2014): Affectionate Communication Is Associated with Markers of Immune and Cardiovascular System Competence, In: Honeycutt, James – Sawyer, Cris – Keaton, Shaughan (szerk.): *The Influence of Communication on Physiology and Health Status*. Peter Lang Publishing. 115–130.; HOLT-LUNSTAD – BIRMINGHAM – LIGHT (2008), 976–985.; GREWEN, Karen M. – GIRDLER, Susan S. – AMICO, Janet – LIGHT, Kathleen C. (2005): Effects of Partner Support on Resting Oxytocin, Cortisol, Norepinephrine, and Blood Pressure before and after Warm Partner Contact, In: *Psychosomatic Medicine*. 67. 4. 531–538.

Arra is van kutatási eredmény, hogy azoknál, akik több szeretetteli érintésben részesültek, kisebb volt a megfázásra és a fertőzésekre való fogékonyság, fertőzés esetén a betegségek súlyossága, csökkentek a gyulladási folyamatokat jelző markerek mutatói; jobb volt az NK-sejtek citotoxicitása; kevesebb volt náluk a krónikus gyulladási megbetegedés.¹²

Kutatások támasztják alá, hogy azoknak, akik több szeretetteli érintésben részesültek, jobbák voltak az összkoleszterin- és vércukorszint-mutatóik, csökkent mértékű volt a szubjektív fájdalomérzetük és a fájdalomérzékenységük, valamint a fenyegetésre adott idegi aktivációjuk, kevesebb fizikai tünetről (pl. fájdalmak, kiütések, álmatlanság, gyomorrontás stb.) és jobb alvásminőségről számoltak be. Még az egészségviselkedésük is jobb volt.¹³ E témában saját kutatásunk eredményeire később térünk ki.

¹² COHEN, Sheldon – DOYLE, William J. – SKONER, David P. – RABIN, Bruce S. – GWALTNEY, Jack M. (1997): Social Ties and Susceptibility to the Common Cold, In: *The Journal of the American Medical Association*. 277. 1940–1944.; COHEN, Sheldon – JANICKI-DEVERT, Denise – TURNER, Ronald B. – DOYLE, William J. (2015): Does Hugging Provide Stress-Buffering Social Support? A Study of Susceptibility to Upper Respiratory Infection and Illness, In: *Psychological Science*. 26. 2. 135–147.; FLOYD, Kory – RAY, Colter – VAN RAALTE, L. – STEIN, James – GENEROUS, Mark (2018): Interpersonal Touch Buffers Pain Sensitivity in Romantic Relationships but Heightens Sensitivity between Strangers and Friends, In: *Research in Psychology and Behavioral Sciences*. 6. 1. 27–34.; FLOYD – PAULEY – HESSE – VEKSLER – EDEN – MIKKELSON (2014); THOMAS, Patricia A. – KIM, Seoyoun (2021): Lost Touch? Implications of Physical Touch for Physical Health, In: *The Journals of Gerontology: Series B*. 76. 3. e111–e115; FLOYD, Kory (2014): Relational and Health Correlates of Affection Deprivation, In: *Western Journal of Communication*. 78. 4. 383–403.

¹³ FLOYD – HESSE – HAYNES (2007); FLOYD – RAY – VAN RAALTE – STEIN – GENEROUS (2018); KRAUS, Jakub – FRICK, Andreas – ROMAN, Robert – JURKOVICOVA, Lenka – MARECEK, Radek – MIKL, Michal – BRÁZDIL, Milan – FREDRIKSON, Mats (2019): Soothing the Emotional Brain: Modulation of Neural Activity to Personal Emotional Stimulation by Social Touch, In: *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 14. 11. 1179–1185; COAN, James A. – SCHAEFER, Hillary S. – DAVIDSON, Richard J. (2006): Lending a Hand: Social Regulation of the Neural Response to Threat, In: *Psychological Science*. 17. 12. 1032–1039; LIU, Difei – PIAO, Yi – MA, Ru – ZHANG, Yongjun – GUO, Wen – ZUO, Lin – LIU, Weili – ZHANG, Xiaochua (2021): Actor and Partner Effects of Touch: Touch-Induced Stress Alleviation Is Influenced by Perceived Relationship Quality of the Couple, In: *Frontiers in Psychology*; 12. STADLER, Gertraud – SNYDER, Kenzie A. – HORN, Andrea B. – SHROUT, Patrick E. – BOLGER, Niall P. (2012): Close Relationships and Health in Daily Life: A Review and Empirical Data on Intimacy and Somatic Symptoms, In: *Psychosomatic Medicine*. 74. 398–409.

3.2. Az affektív érintés és a pszichológiai jóllét

A pszichológiai jóllét számos jelenségen keresztül vizsgálható. Általában magában foglalja a pozitív hangulatokat, a szubjektív jóllétet és a pszichológiai szorongás vagy rendellenesség hiányát. A kutatási eredmények szerint a romantikus partnerek közötti szeretetteljes érintés stresszes körülmények között fokozta a biztonság és támogatottság érzését. A felnőttkori romantikus kapcsolatokban a szeretetteljes érintés pozitív érzelmi állapotokhoz kapcsolódott, az érintéssel kapcsolatos komfortérzéshez, az étellel való elégedettség és az önbizalom növekedéséhez és a negatív érzések csökkenéséhez.¹⁴ A partnerrel való napi szintű affektív érintéses kapcsolat nemcsak rövid távon javította a hangulatot, de az általános pszichés jóllét hosszú távú javulásával is együtt járt.¹⁵ A felnőttkori romantikus kapcsolatokban a szeretetteljes érintés elősegítette a személyes jóllét érzését.¹⁶ A gyengéd érintés részben azért fokozta a jóllétet, mert demonstrálta az intimitást, a támogatást és a rendelkezésre állást.¹⁷

¹⁴ JAKUBIAK – FEENEY (2017); SIMPSON, Jeffrey A. – RHOLES, William S. – NELLIGAN, Julia S. (1992): Support Seeking and Support Giving within Couples in an Anxiety-Provoking Situation: The Role of Attachment Styles, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 62. 3. 434–446; FISHER, Jeffrey D. – RYTTING, Marvin – HESLIN, Richard (1976): Hands Touching Hands: Affective and Evaluative Effects of an Interpersonal Touch, In: *Sociometry*. 39. 4. 416–421; FROMME, Donald K. – JAYNES, Williams E. – TAYLOR, Deborah K. – HANOLD, Elaine G. – DANIELL, Jennifer – ROUNTREE, J. – FROMME, Marie L. (1989): Nonverbal Behavior and Attitudes toward Touch, In: *Journal of Nonverbal Behavior*. 13. 3–14.

¹⁵ DEBROT, Anik – SCHOEBI, Dominik – PERREZ, Meinrad – HORN, Andrea B. (2013): Touch as an Interpersonal Emotion Regulation Process in Couples' Daily Lives: The Mediating Role of Psychological Intimacy, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 39. 10. 1373–1385.

¹⁶ JAKUBIAK – FEENEY (2017).

¹⁷ COAN, James A. – BECKES, Lane – GONZALEZ, Marlen Z. – MARESH, Erin L. – BROWN, Casey L. – HASSELMO, Karen (2017): Relationship Status and Perceived Support in the Social Regulation of Neural Responses to Threat, In: *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 12. 1574–1583.; DEBROT, Anik – COOK, William L. – PERREZ, Meinrad – HORN, Andrea B. (2012): Deeds Matter: Daily Enacted Responsiveness and Intimacy in Couples' Daily Lives, In: *Journal of Family Psychology*. 26. 4. 617; JONES, Stanley E. – YARBROUGH, Eliane (1985): A Naturalistic Study of the Meanings of Touch, In: *Communications Monographs*. 52. 1. 19–56.

3.3. Az affektív érintés és kapcsolati jóllét

A téma kutatói a kapcsolati jóllétet olyan jelenségek mentén vizsgálják, mint a párkapcsolattal való elégedettség, az elkötelezettség, a kapcsolaton belüli konfliktusok száma, a kapcsolatok tartóssága. A kutatások rámutattak, hogy azok az egyének, akik önbeszámolóik alapján (önkitöltős kérdőívek) gyakrabban érintkeznek szeretetteljesen romantikus partnereikkel, nagyobb kapcsolati elégedettségéről, elkötelezettségéről és intimitásról, kevesebb szorongásról és konstruktívabb konfliktusviselkedésről számolnak be, mint azok, akik kevesebb érintésben részesülnek.¹⁸ Ezeket az összefüggéseket erősítik tovább a kísérletek eredményei is. Részben azon vizsgálatok eredményei, melyekben a résztvevőket a mindennapi érintések mennyiségének növelésére kérik fel, részben a kísérletek korrelációs eredményei. Sorra igazolódik be, hogy a szeretetteljes érintés fokozza a biztonság állapotát (azaz a biztonságérzetet, a törődést és a bizalmat), a kognitív kölcsönös függőséget (azaz a partnerrel való egység érzését), elősegíti a kapcsolatokban az intimitás érzését, javítja a kommunikációt a konfliktusok megbeszélése során, elősegíti a konstruktívabb konfliktusviselkedést.¹⁹ Saját kutatásunk eredményeire e területen később térünk ki.

¹⁸ BRENNAN, Kelly A. – WU, Shey – LOEV, Jennifer (1998): Adult Romantic Attachment and Individual Differences in Attitudes toward Physical Contact in the Context of Adult Romantic Relationships, In: Jeffrey A., Simpson (szerk.): *Attachment Theory and Close Relationships*. New York, Guilford Press. 394–428.; BRENNAN, Kelly A. – CLARK, Catherine L. – SHAVER, Phillip R. (1998): Self-Report Measurement of Adult Attachment: An Integrative Overview, In: Simpson, Jeffrey A. (szerk.): *Attachment Theory and Close Relationships*. Guilford Press. 46–76.; GULLEDGE, Andrew – GULLEDGE, Michelle – STAHMANN, Robert (2003): Romantic Physical Affection Types and Relationship Satisfaction, In: *American Journal of Family Therapy*. 31. 233–242.

¹⁹ FLOYD, Kory – BOREN, Justin P. – HANNAWA, Annegret F. – HESSE, Colin – MCEWAN, Breanna – VEKSLER, Alice E. (2009): Kissing in Marital and Cohabiting Relationships: Effects on Blood Lipids, Stress, and Relationship Satisfaction, In: *Western Journal of Communication*. 73. 2. 113–133; DITZEN – NEUMANN – BODENMANN – VON DAWANS – TURNER – EHLERT – HEINRICHS (2007), 565–574. HOLT-LUNSTAD – BIRMINGHAM – LIGHT (2008); JAKUBIAK, Brett K. – FEENEY, Brooke C. (2016): A Sense of Security: Touch Promotes State Attachment Security, In: *Social Psychological and Personality Science*. 7. 7. 745–753; JAKUBIAK – FEENEY (2017); KIM, Kaylyn J. – FEENEY, Brooke C. – JAKUBIAK, Brett K. (2018): Touch Reduces Romantic Jealousy in the Anxiously Attached, In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 35. 7. 1019–1041.; JAKUBIAK, Brett K. – FEENEY, Brooke C. (2019): Interpersonal Touch as a

Tekintettel arra, hogy az érintés jótékony hatású, és azt a téma kutatói „az intim kapcsolatok meghatározó jellemzőjének” tekintik,²⁰ abba a kísértésbe eshetünk, hogy azt feltételezzük, az érintés mindenki számára egyformán előnyös, miközben számos potenciális befolyásoló tényezőt figyelmen kívül hagyhatunk.

4. Az érintési viselkedésre és attitűdre ható tényezők

Az érintési élmény terén mutatkozó egyedi különbségeink egy része az érintés(i viselkedés) társadalmi, kulturális szabályozottságának különbségeit tükrözi,²¹ míg mások a nem, az életkor,²² a kapcsolatban eltöltött idő, a kapcsolat minősége,²³ a kapcsolattal való elégedettség²⁴ és az érintéstípusok különbségeinek tudhatók be.²⁵

Resource to Facilitate Positive Personal and Relational Outcomes during Stress Discussions, In: *Journal of Social and Personal Relationships*, 36. 9. 2918–2936; DURBIN, Karem B. – DEBROT, Anik – KARREMAN, Johan – VAN DER WAL, Reine (2021): Can We Use Smart-Phones to Increase Physical Affection, Intimacy and Security in Couples? Preliminary Support from an Attachment Perspective, In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 38. 3. 1035–1045.; GULLEDGE, Andrew – GULLEDGE, Michelle – STAHMANN, Robert (2003): Romantic Physical Affection Types and Relationship Satisfaction, In: *American Journal of Family Therapy*. 31. 233–242.

²⁰ CHOPIK, William J. – EDELSTEIN, Robin S. – VAN ANDERS, Sari M. – WARDECKER, Britney M. – SHIPMAN, Emily L. – SAMPLES-STEELE, Chelsea R. (2014): Too Close for Comfort? Adult Attachment and Cuddling in Romantic and Parent–Child Relationships, In: *Personality and Individual Differences*. 69. 212–216.

²¹ JOURARD, Sidney M. (1966): An Exploratory Study of Body-Accessibility, In: *British Journal of Social and Clinical Psychology*. 5. 3. 221–231.; SOROKOWSKA, Agnieszka et al. (2021): Affective Interpersonal Touch in Close Relationships: A Cross–Cultural Perspective, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 47. 12. 1705–1721.

²² NGUYEN, Tuan – HESLIN, Richard – NGUYEN, Michele L. (1975): The Meaning of Touch: Sex Differences, In: *Journal of Communication*. 25. 3. 92–103.; GREWEN, Karen M. – ANDERSON, Bobbi J. – GIRDLER, Susan S. – LIGHT, Kathleen C. (2003): Warm Partner Contact Is Related to Lower Cardiovascular Reactivity, In: *Behavioral Medicine*. 29. 3. 123–130.; LIGHT – GREWEN – AMICO (2005).

²³ CHOPIK – EDELSTEIN – VAN ANDERS – WARDECKER – SHIPMAN – SAMPLES-STEELE (2014); GULLEDGE, Andrew – GULLEDGE, Michelle – STAHMANN, Robert (2003): Romantic Physical Affection Types and Relationship Satisfaction, In: *American Journal of Family Therapy*. 31. 233–242.

²⁴ JAKUBIAK – FEENEY (2017, 2019).

²⁵ FINNEGAN, Ruth (2005): Tactile Communication, In: Classen, Constance (szerk.): *The Book of Touch*. Oxford, Berg Feldman. 18–25.; TRISCOLI, Chantal – CROY, Ilona – OLAUSSON,

A kutatók egy része az egyéni különbségek fejlődéstörténeteinkből fakadó aspektusait veszi górcső alá, és a korai és későbbi kapcsolati élmények hatását vizsgálja. Eredményeik szerint a gyerekkori családban a szülőkkel való testi/fizikai kontaktus mintáit kapcsoljuk össze a családon kívüli személyekkel való testi/fizikai kontaktus keresésének későbbi mintáival; a származási családbeli érintési gyakoriság megfelel a felnőttkori aktuális érintési viselkedés gyakoriságának; sőt a testi/fizikai kontaktussal szembeni idegenkedés generációkon át tartó folyamatosságára vonatkozóan is vannak vizsgálati adataink.²⁶

Jelen munkában két szempontot mutatok be részletesebben. Az érintés a kötődés szempontjából releváns viselkedésünk, amelynek fontos következményei vannak gyermek- és felnőttkorban.²⁷ Részben erre megyünk majd tovább. Másrészt a kutatásokból az derül ki, hogy a fent bemutatott előnyök leginkább azok számára lehetnek nyilvánvalóak, akik amúgy is inkább használják az érintést érzelmeik szabályozására. Így erre is ránézünk.

Hakan – SAILER, Uta (2017): Touch between Romantic Partners: Being Stroked Is More Pleasant than Stroking and Decelerates Heart Rate, In: *Physiology and Behavior*. 177. 169–175; NYITRAI Erika (2019): Az érintés érzelmeiket közvetítő szerepe, In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly – Kis Klára (szerk.): *Ösztönző lelkiség, tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából*. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 119–128.

²⁶ SCHUTTE, Nicola S. – MALOUFF, John M. – ADAMS, Catherine J. (1988): A Self-Report Measure of Touching Behavior, In: *The Journal of Social Psychology*. 128. 597–604; DEETHARDT, John – HINES, Debbie (1983): Tactile Communication and Personality Differences, In: *Journal of Nonverbal Behavior*. 8. 2.143–156.; CHOPIK – EDELSTEIN – VAN ANDERS – WARDECKER – SHIPMAN – SAMPLES-STEELE (2014). MAIN, Mary (1990): Parental Aversion to Infant-Initiated Contact Is Correlated with the Parent's Own Rejection during Childhood: The Effects of Experience on Signals of Security with Respect to Attachment, In: Barnard, Kathryn – Brazelton, Berry (szerk.): *Touch: The Foundation of Experience*. Madison, International Universities Press. 461–495.

²⁷ AINSWORTH, Mary D. – BELL, Silvia M. – STAYTON, Donelda J. (1972): Individual Differences in the Development of Some Attachment Behaviors, In: *Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development*. 18. 123–143.; ANISFELD, Elisabeth – CASPER, Virginia – NOZYCE, Molly – CUNNINGHAM, Nicholas (1990): Does Infant Carrying Promote Attachment? An Experimental Study of the Effects of Increased Physical Contact on the Development of Attachment, In: *Child Development*. 61. 1617–1627; BOWLBY, John (1982): *Attachment and Loss: Vol. 1. Attachment*. New York, Basic Books; BRENNAN – WU – LOEV (1998).

4.1. Az érintés szerepe a kötődés alakulásában a felnőtt romantikus párok életében

A kötődélméletet Bowlby²⁸ és Ainsworth (1978)²⁹ eredendően a csecsemő és gondozója közötti biológiai alapú, önálló motivációs hátterű viselkedéses és érzelmi kötelék magyarázatára használták. Bowlby azonban már ekkor felvetette, hogy az egyéni fejlődés során a kötődés igénye és megnyilvánulásai sohasem halványulnak el, csak a szerepet betöltő személyek köre változik. Felnőttkorban a szerelmi partner lesz a legfontosabb személy, akire a kötődés igénye irányul. Klinikai megfigyelései alapján feltételezte, hogy a kötődés három funkciója – a közelség keresése a kötődési személlyel stresszhelyzetben; a biztonságos menedék, ahova mindig vissza lehet térni támaszért betegség, fáradtság vagy tanácsstalanság esetén; valamint a biztonságos bázis, ahonnan a világ felfedezése és az autonómia bontakozása indulhat – a felnőttkori partnerkapcsolatokban is alapvetően jelen van. Meggyőződése volt, hogy az elsődleges gondozóval kialakult kötődés minősége és ennek reprezentációja (ún. belső munkamodell) meghatározó szerepet játszik felnőttkorban az érzelmi kapcsolatok létrejöttében, fenntartásában és egyéni mintázatának alakításában.³⁰

Bowlby belsőmunkamodell-fogalma és az Ainsworth által leírt kötődésben tapasztalható egyéni különbségek – a biztonságos, a szorongó-elkerülő és a szorongó-ambivalens – a két legtermékenyebb koncepció volt a felnőttkori romantikus kapcsolatok kutatásai számára. A Bowlby által leírt belső modell kapcsolati sémának tekinthető, amely a későbbi életkorokban is alakítja a párkapcsolati elvárásokat, a motivációt és a viselkedést.³¹

²⁸ BOWLBY, John (1973): *Attachment and Loss: Vol. 2. Separation: Anxiety and anger*. New York, Basic Books; BOWLBY, John (1980): *Attachment and Loss: Vol. 3. Loss: Sadness and Depression*. New York, Basic Books. BOWLBY (1982).

²⁹ AINSWORTH, Mary D. – BLEHAR, M. C. – WATERS, E. – WALL, S. (1978). *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates.

³⁰ BOWLBY (1982).

³¹ FRALEY, Chris R. – VICARY, Amanda M. – BRUMBAUGH, Claudia C. – ROISMAN, Genn I. (2011): Patterns of Stability in Adult Attachment: An Empirical Test of Two Models of Continuity and Change, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 101. 5. 974–992; ZAYAS, Vivian – MISCHEL, Walter – SHODA, Yuichi – ABER, Lawrence (2011): Roots of Adult Attachment: Maternal Caregiving at 18 Months Predicts Adult Peer and Partner Attachment, In: *Social Psychological and Personality Science*. 2. 289–297.

A kötődéseméleti keretben gondolkodó kutatók számára a felnőttkori szerelembeesés ugyanazon változók egy részét érinti – köztük az érintést –, mint a csecsemők és az anyák közötti kötődés kialakulása, azzal a kivétellel, hogy a felnőttkori gondoskodás sokkal inkább kölcsönös, és van egy szexuális összetevője is. A vizsgálatok szerint a párok közötti kötődés kialakulása két lépcsőben zajlik. A szerelembe esés első fázisára a közelség keresése jellemző, majd a kapcsolat fejlődésével a kapcsolat mint biztonságos menedék is egyre fontosabb szerepet kap. A kapcsolat második fázisában, a kötődési fázisban az intim érintkezések gyakorisága és intenzitása csökken, és a kötődés másik két komponense – a szeparáció elleni tiltakozás és a biztonságos bázis – is részévé válik a partnerek kötődésének. A kapcsolaton belüli érintés szempontjából a gondoskodás, az elköteleződés nonverbális jelei (az egymás iránti szeretet jelzése a kívülállók számára a nyilvános megjelenítés útján) és általában a gyengéd érintés kerül előtérbe.³²

A téma kutatói rámutatnak arra, hogy az érintés fogadása a felnőttek közeli kapcsolatában elősegíti az érzett biztonságot (a biztonság és a közelség érzése) és a biztonságos kötődési séma aktiválódását; előhívja a biztonságos kapcsolati tapasztalatok emlékeit.³³ A romantikus partnertől kapott érintéssel növekszik a partnerhez való közelség érzése, a biztonság, a gondozva lenni érzése és a partner részéről a megérvé lenni érzése.³⁴

Arra is vannak adataink, hogy a különböző kötődésű személyek eltérően használják kapcsolataikban az érintést.³⁵

³² SHAVER, Phillip R. – HAZAN, Cindy – BRADSHAW, Donna (1988): *Love as Attachment: The Integration of Three Behavioral Systems*, In: Sternberg, Robert J. – Barnes, Michael (szerk.): *The Anatomy of Love*. New Haven, Yale University Press. 68–99.; HAZAN, Cindy – ZEIFMAN, Debra (1994): *Sex and the Psychological Tether*, In: Perlman, Daniel – Bartholomew, Kimberly (szerk.): *Advances in Personal Relationships*. London, Jessica Kingsley. 151–177.

³³ BALDWIN, Mark W. (2007): *On Priming Security and Insecurity*, In: *Psychological Inquiry*. 18. 157–196.; CARNELLEY, Katherine B. – ROWE, Angela C. (2010): *Priming a Sense of Security: What Goes through People’s Minds?* In: *Journal of Personality and Social Relationships*. 27. 253–261.

³⁴ DEBROT – COOK – PERREZ – HORN (2012), 617.; DEBROT – SCHOEBI – PERREZ – Horn (2013), 1373–1385.

³⁵ BRENNAN – WU – LOEV (1998); BRENNAN – CLARK – SHAVER (1998); SAMPLES-STEELE, Chelsea R. (2011): *Adult Attachment as a Predictor of Touch Attitudes and Touch Behavior in Romantic Relationships*. Doctoral dissertation.

A biztonságos kötődésű egyének hajlamosabbak a nonverbális kommunikációra – ideértve az érintést is. Képesek az érintést a biztonság keresésére és az érzelmek/kötődés kifejezésére használni, és részesülni az érintés jótékony hatásaiból.³⁶

A szorongásdimenzióban magas értékkel jellemezhető egyének kevésbé hajlamosak az érintésre, attól tartva, hogy a partner elutasíthatja a szeretet iránti ajánlatukat, de arra is, hogy több érintésre vágnak, mint amennyit kapnak. A szorongó kötődésű felnőttek hajlamosak az érintést a partnerük vigasztalására használni, viszont kontrolláló és manipuláló szándékkal is hajlamosak használni azt. Ezek az érintéshez kapcsolódó ambivalens érzések abban is tükröződhetnek, hogy nincs kapcsolat a szorongó kötődés és az érintés gyakorisága között a romantikus partnerek közti viselkedéses tanulmányokban, mint ahogy nincs kapcsolat a (kötődés) szorongás és az öleléssel kapcsolatos érzések közt sem.³⁷

Az elkerülő kötődésű felnőttek kevésbé vesznek részt a nonverbális kommunikációban – az érintést is ideértve –, ha tehetik, nagyobb interperszonális távolságot választanak, kevesebb közelséget akarnak a kapcsolataikban, mint amennyi van. A kapcsolatban kerülnek az érintéseket, az érintést tolakodónak és a függetlenséget fenyegetőnek érzékelhetik, és negatívabb az öleléshez való hozzáállásuk. Még stresszel teli helyzetekben is

³⁶ CHOPIK – EDELSTEIN – VAN ANDERS – WARDECKER – SHIPMAN – SAMPLES-STEELE (2014); GUERRERO, Laura K. – BACHMAN, Guy F. (2006): Associations among Relational Maintenance Behaviors, Attachment-Style Categories, and Attachment Dimensions, In: *Communication Studies*. 57. 3. 341–361.; TUCKER, Joan S. – ANDERS, Sharry L. (1998): Adult Attachment Style and Non-Verbal Closeness in Dating Couples, In: *Journal of Nonverbal Behavior*. 22. 2. 109–124.; CARMICHAEL, Charyl L. – GOLDBERG, Matthew H. – COYLE, Maureen A. (2020): Security-Based Differences in Touch Behavior and Its Relational Benefits, In: *Social Psychological and Personality Science*. 12. 4. 550–560.

³⁷ HAZAN, Cindy – SHAVER, Phillip R. (1987): Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 52. 3. 511–524.; BRENNAN – WU – LOEV (1998); FEENEY, Brooke C. – COLLINS, Nancy. L. (2001): Predictors of Caregiving in Adult Intimate Relationships: An Attachment Theoretical Perspective, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 80. 6. 972.; DAVIS, Deborah – SHAVER, Phillip R. – VERNON, Michael L. (2004): Attachment Style and Subjective Motivations for Sex, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 30. 8. 1076–1090.; FRALEY, Chris R. – SHAVER, Phillip R. (1998): Airport Separations: A Naturalistic Study of Adult Attachment Dynamics in Separating Couples, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 75. 5. 1198–1212.; SIMPSON – RHOLES – NELLIGAN (1992); CHOPIK – EDELSTEIN – VAN ANDERS – WARDECKER – SHIPMAN – SAMPLES-STEELE (2014).

ellenállóak a romantikus partnerüktől kapott érintéssel szemben, és kevésbé keresik velük a fizikai kontaktust. Kevesebb érintésről számolnak be akkor is, amikor partnerük rászorulna arra, és általában is kevesebbszer érintik meg partnerüket, mint a biztonságosabb kötődésűek. Az érintés előnyeit kevésbé élvezik, az kevésbé váltja ki náluk a biztonság érzését. Nő azonban azon tanulmányok száma, melyek azt mutatják, a közelséghez való negatív viszonyulás ellenére a kötődéskeresésben magasabb értékeket elérő egyének a közelséghez való negatív viszonyulás ellenére is profitálhatnak partnereik pozitív cselekedeteiből.³⁸

A szeretetteljes érintés egy olyan kiemelkedő kapcsolati tapasztalat lehet, amely elősegíti a biztonságos kötődést.³⁹

Magyar mintán mi is különbségeket találtunk a különböző kötődésű személyek párkapcsolaton belüli érintési attitűdjei és viselkedése között. Eredményeink szerint minél magasabb elkerüléssel jellemezhető valaki, annál kevésbé ért egyet azokkal az állításokkal, miszerint az érintést a párkapcsolatában a közelség megteremtésére, a szeretet kifejezésére („érzelmi közelség”), a biztonság, a megnyugtatás kifejezésére használja („biztonságos menedék”). Minél magasabb elkerüléssel jellemezhető valaki, annál inkább jelezte, hogy egyetért azokkal az állításokkal, miszerint párkapcsolatában idegenkedik az érintéstől („idegenkedés az érintéstől”). Azt találtuk továbbá, hogy minél magasabb szorongással jellemezhető valaki, annál inkább jelezte, hogy egyetért azokkal az állításokkal, miszerint több érintésre vágyik a párkapcsolatában („több érintésre vágyik”), és értett egyet azokkal az állításokkal, miszerint az érintést párkapcsolatában a másik iránti

³⁸ CARMICHAEL – GOLDBERG – COYLE (2020); TUCKER – ANDERS (1998); GUERRERO, Laura K. (1996): Attachment-Style Differences in Intimacy and Involvement: A Test of the Four-Category Model, In: *Communications Monographs*. 63. 269–292.; OZOLINS, Andrejz – SANDBERG, Karoline (2009): Development of a Multifactor Scale Measuring the Psychological Dimensions of Touch Avoidance, In: *International Journal of Psychology*. 3. 33–56.; MASHEK, Debra J. – SHERMAN, Michelle D. (2004): Desiring Less Closeness with Intimate Others, In: Mashe, Debra – Aron, A. (szerk.): *Handbook of Closeness and Intimacy*. Lawrence Erlbaum. 343–356.; SIMPSON – RHOLES – NELLIGAN (1992); CHOPIK – EDELSTEIN – VAN ANDERS – WARDECKER – SHIPMAN – SAMPLES-STEELE (2014); KUNCE, Linda J. – SHAVER, Phillip R. (1994): An Attachment-Theoretical Approach to Caregiving in Romantic Relationships, In: Perlman, Daniel – Bartholomew, Kimberly (szerk.): *Advances in Personal Relationships*. London, Jessica Kingsley. 205–237.

³⁸ JAKUBIAK – FEENEY (2017).

³⁹ Uo.

ellenséges érzések kifejezésére, kontrollra használja („kontroll”). Nem találtunk összefüggést a szorongás és az elkerülés mértéke, illetve „a nyilvánosság előtti érintéssel kapcsolatos kényelmetlenség érzése” és a „szexuális érintés” skálák között.⁴⁰

4.2. Érintés és érzelemszabályozás

Burleson és munkatársai a COVID-19 világvárvány idején (2020. április 24. és április 27.) végeztek online vizsgálatot romantikus kapcsolatban élő, minimum már három hete karanténban levő felnőttek körében. Kutatásuk kapcsán bemutatták a társas érintés általi szabályozás koncepciójukat. A társas érintés általi szabályozás (TAR) alatt a szerzők azt értik, hogy az egyének milyen mértékben tesznek erőfeszítéseket az érintéssel való ön- vagy társszabályozásra mindennapi életükben, valamint ezen erőfeszítések mennyire hatékonyak. A mérésre kialakított kérdőívben a vizsgált személyeknek azt kellett megítélniük, hogy mennyire jellemzi őket például az, hogy „Miután megöleltek, felkészültebbnek érzem magam a stressz kezelésére.”, „Ölelést keresek, amikor javítani akarok a hangulatomon.”, és ezek mennyire hatékonyak. Emellett a vizsgálatban rákérdeztek a fizikai távolságtartáshoz kapcsolódó viselkedéseik gyakoriságára (pl. „A nap folyamán milyen gyakran fordult elő veled, hogy biztonságos távolságot tartottál másoktól?”), az érintési viselkedésük gyakoriságára (pl. „Az elmúlt két hétben milyen gyakran fordult veled elő, hogy azt a személyt, akihez a legközelebb áll, szeretetteljesen megérintetted, megsimogattad?”); az interperszonális érintéssel kapcsolatos attitűdjeikre (pl. „Szeretem, ha az emberek fizikai módon fejezik ki irántam érzett szeretetüket.”, „Általában keresem a testi kontaktust másokkal.”, „Kényelmesen érzem magam, ha olyan embereket érintek meg, akiket nem ismerek túl jól.”), mérték a résztvevők stresszszintjét (pl. „Az elmúlt két hétben mennyire volt jellemző rád, hogy állandóan feszültnek érezted magad?”), és mérték a COVID-19 járvánnyal kapcsolatos aggodalmaikat (pl. „Mennyire aggódik a koronavírus elkapása miatt?” és „Mennyire tartja valószínűnek, hogy elkapja a koronavírust?”).⁴¹

⁴⁰ NYITRAI Erika – TAKÁCS Szabolcs (2023): A Hét Érintés Skálával szerzett hazai tapasztalatok, In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 10.1. 52–75.

⁴¹ BURLESON, Mary H. – ROBERTS, Nicole A. – MUNSON, Aubrie A. – DUNCAN, Cayla J. – RANDALL, Ashley K. – HA, Thao – MICKELSON, Kristin D. (2022): Feeling the Absence of

Eredményeik szerint azok, akik több érintésben részesültek, kevésbé voltak stresszesek. Az érintés és a szorongás közötti kapcsolat erősebb volt azok között, akik nagyobb mértékben használták az érintést érzelmeik szabályozására. Vagyis azok, akik inkább használták az érintést az affektusok szabályozására, szignifikánsan rosszabbul jártak nélküle, míg ez a pszichológiai „költség” nem merült fel azoknál, akik kevésbé támaszkodtak érzelmeik szabályozásában az érintésre.⁴²

Miközben az érintés előnyeit tárgyaltuk, ebben a részben felmerült az is, hogy maga az érintés válhat stresszforrássá. Így erre indulunk tovább.

5. Amikor maga az érintés stresszforrás

A COVID-19 világjárvány következtében kénytelen-kelletlen szembesültünk a betegségtől, haláltól való félelemmel, a gyásszal és veszteséggel, a gazdasági nehézségekkel, ami nagy fokú szorongáshoz vezetett.⁴³ Számos, korábban sikeresen alkalmazott megküzdési módunkat korlátozottan vagy egyáltalán nem vehettük igénybe. A vírus elleni végleges biológiai gyógymód vagy vakcina hiányában a járvány visszaszorításának elsődleges stratégiái világszerte a lezárások és a karanténintézkedések voltak. Így a „társadalmi távolságtartás” – amely kritikus fontosságú a vírus terjedésének lassítása szempontjából – következményeivel is számolnunk kellett.⁴⁴

A sorra megjelenő tanulmányokból kiderült, hogy a COVID-19 világjárvány idején megváltoztak érintési szokásaink; az affektív érintések gyakorisága jelentősen csökkent, fokozódott az érintés tudatossága és az érintés kerülése; a világjárvány idején a fizikai érintkezés minden formája félelmetes és tabu lett.⁴⁵

Touch: Distancing, Distress, Regulation, and Relationships in the Context of COVID-19, In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 39. 1. 56–79.

⁴² Uo.

⁴³ APA (2020). *Stress in America*. <https://www.apa.org/news/press/releases/stress/2020/report>.

⁴⁴ WHO (2020). *Advice for the Public on COVID-19*. <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public>.

⁴⁵ UJITOKO, Yusuke – YOKOSAKA, Takumi – BAN, Yuki – HO, Hsin-Ni (2021): Touch Desire, Avoidance and Awareness: Tracking Touch Attitude Changes before and after the COVID-19 Outbreak; VON MOHR, Mariana – KIRSCH, Louise P. – FOTOPOULOU, Aikaterini (2021): Social Touch Deprivation during COVID-19: Effects on Psychological Wellbeing,

Mindeközben tanulmányok sora arról számolt be, hogy az emberek nagyobb érintési vágyat kezdtek kifejezni a szeretteikkel való fizikai kapcsolat/kapcsolódás iránt. Az „érintési éhség” még inkább aggasztó volt a járvány idején, mivel a „közelség iránti igényt” egyensúlyban kellett tartani a megfertőződéstől való félelemmel egyéni és társadalmi szinten is.⁴⁶

Saját kutatásunkban egy nagyobb kutatás részeként országos reprezentatív mintán azt vizsgáltuk, hogy a COVID-19 járvány hatására változtak-e az érintési szokásaink, és hogy az érintési szokásaink változásai milyen kapcsolatban vannak az egészségi állapotunkban megmutatkozó változásokkal. Eredményeink szerint a koronavírus-járvány időszakában a különböző kapott társas érintések gyakorisága szignifikánsan csökkent a járvány előtti időszakhoz képest. A járvány megfékezését célzó intézkedéseknek megfelelően drasztikus csökkenés mutatkozott az idegenektől – hivatalos érintés (pl. kézfogás, vállveregetés) idegenektől – és az ismerősöktől – baráti érintés (pl. ölelés, pacs) baráttól, ismerőstől – kapott érintések gyakoriságában a korlátozások idején. Bár az azonos háztartásban élők számára kevésbé szigorú szabályokat írtak elő, a korlátozások időszakában a bizalmas érintések – (pl. csók, puzsi, ölelés) közeli hozzátartozóktól – számában is csökkenést találtunk. A korlátozások feloldását követően (amikor a felmérés történt) jelentősen megnövekedett a kapott érintések mennyisége. A korlátozás

Tolerating Isolation and Craving Interpersonal Touch, In: *Royal Society Open Science*. 8. 9. 210–287.; SOROKOWSKA et al. (2021); ROGNON, Carine – BUNGE, Taylor – GAO, Meiyuzi – CONOR, Chip – STEPHENS-FRIPP, Benjamin – BROWN, Casey – ISRAR, Ali (2022): An Online Survey on the Perception of Mediated Social Touch Interaction and Device Design, In: *IEEE Transactions on Haptics*. 15. 2. 372–381.; BANERJEE, Debanjan – VASQUEZ, Velmarini – PECCHIO, Marisin – HEGDE, Muralidhar L. – Ks JAGANNATHA, Rao – SATHYANARAYANA, Rao (2021): Biopsychosocial Intersections of Social/Affective Touch and Psychiatry: Implications of ‘Touch Hunger’ during COVID-19, In: *International Journal of Social Psychiatry*, 20764021997485.

⁴⁶ BEßLER, Ria – BENDAS, Johanna – SAILER, Uta – CROY, Ilona (2020): The “Longing for Interpersonal Touch Picture Questionnaire”: Development of a New Measurement for Touch Perception, In: *International Journal of Psychology*. 55. 3. 446–455.; VON MOHR, Mariana – KIRSCH, Louise P. – FOTOPOULOU, Aikaterini (2021); SIGLEY, Isobel (2020): It Has Touched Us All: Commentary on the Social Implications of Touch during the COVID-19 Pandemic, In: *Social Sciences and Humanities Open*. 2. 1. 100051.; BANERJEE – VASQUEZ – PECCHIO – HEGDE – Ks JAGANNATHA – SATHYANARAYANA (2021).

időszakához képest, a korábbi kutatások tapasztalataihoz hasonlóan a barátoktól kapott érintések gyakorisága nőtt a leginkább, és közel azonos mértékben nőtt a kapott bizalmas és hivatalos érintések gyakorisága. Bár a korlátozások feloldását követően valamennyi érintéstípus esetében növekedést tapasztaltunk, a kapott érintések gyakoriságai jelentősen alatta maradtak a COVID-19 járvány előtti értékeknek. Az általunk megkérdezettek a járvány után, a kitöltések idejében a bizalmas érintésből vágytak leginkább többre annál, mint amit kaptak. Az általunk vizsgált időszakokat tekintve a vágyott érintés mennyisége a bizalmas és a baráti érintés esetében magasabb volt, mint amennyit a jelenben megtapasztaltak a megkérdezettjeink, vagyis a bizalmas és baráti érintésben is kimutatható az érintésre vonatkozó hiányérzet a járvány előtti és a járvány utáni időszak érintési gyakoriságához képest is. Legerősebb hiányérzet a baráti érintések gyakoriságával való elégedettségben mutatkozott.⁴⁷

Eredményeink szerint a különböző típusú társas érintések a vilá járvány minden szakaszában (előtte, lezárások idején, korlátozások feloldása/kitöltés időpontjában) enyhén pozitív összefüggéseket mutattak a szubjektív egészségi állapottal és a fizikai jólléttel. Vagyis minél több (bizalmas, baráti és hivatalos) érintést kaptak a megkérdezettek, összességében annál jobbnak minősítették a jelenlegi egészségi állapotukat, annál elégedettebbek voltak az energiaszintjükkel és az egészségükkel, és a kitöltés idején az elmúlt 30 napban több napon érezték magukat nagyon egészségesnek és energikusnak. A különböző időszakok érintési tapasztalatait és a jelenlegi egészségi állapot összefüggéseit vizsgálva azt találtuk, hogy ezek az együttjárások a szubjektív egészség esetében közel azonos erősségűek, míg a fizikai jóllétmutató esetében a járvány utáni időszakban kicsit erősebbek. Vagyis az, hogy a megkérdezettek mennyire voltak elégedettek energiaszintjükkel, egészségükkel, és hány napon érezték magukat egészségesnek és energikusnak a jelenbeli érintés mennyiségével mutatta a legerősebb együttjárást. Az észlelt testi tünetek és a társas érintések mennyisége között enyhe, de konzisztens negatív együttjárást találtunk, ami szintén a társas érintések kedvező hatását jelzi. Eredményeink szerint minél több társas érintést (bizalmi, baráti, hivatalos) kaptak a megkérdezettek, annál kevésbé zavarták őket a kitöltés idején, illetve előtte levő két hétben olyan testi tünetek, mint a

⁴⁷ NYITRAI, Erika – KISS Enikő – RÓZSA Sándor (2023): Az affektív érintés és a fizikai jóllét a COVID-19 járvány idején, In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 25. 51–72.

derék- vagy hátfájás, kar-, láb- vagy ízületi fájdalom (térd, csípő stb.), a nőknél a menstruációs görcsök vagy egyéb problémák a ciklus során, fejfájás, mellkasi fájdalom, szédülés, ájulás érzése, elgyengülés; erős vagy szapora szívdobogás-nehézlégzés, légszomj, fájdalom vagy problémák a szexuális együttlét során, székrekedés, a hasmenés, hányinger, puffadás, emésztési problémák, fáradtság, energiahány, alvással kapcsolatos problémák. Az alvásminőség esetében azt találtuk, hogy minél több (bizalmas, baráti, hivatalos) érintésben részesült a kitöltő, annál jobbnak ítélte meg alvásminőségét. Egy meglepő eredményre is jutottunk. Elvárásainkkal ellentétben a kapott társas (bizalmi, baráti, hivatalos) érintések mennyisége és az egészségtudatosság között nem mutatkozott jelentős és konzisztens együttjárás. Tehát az, hogy mennyi érintésben részesültek a megkérdezettek, nem járt együtt azzal, hogy mennyire jellemzőek rájuk a következő egészséggel összefüggő viselkedések: „Általában odafigyelek az egészségemre, ügyelek arra, hogy egészségesen éljek.”; „Odafigyelek arra, hogy mit és mennyit eszem, az egészségtelen ételeket próbálok elkerülni.”; „Érdekelnek az egészséggel kapcsolatos információk, sokat olvasok róla, vagy szívesen hallgatok és nézek ilyen rádió- vagy tv-műsorokat.”; „Rendszeresen végzek testmozgást, sportolok.”⁴⁸

Megvizsgáltuk az érintésmegvonás/-éhség összefüggéseit is a fizikai egészséggel (szubjektív egészség, fizikai jóllét, alvásminőség) és az egészségtudatossággal. Eredményeink szerint minél nagyobb a vágyott és kapott érintés közti különbség, vagyis ha kevesebb érintésben részesülnek a megkérdezettjeink ahhoz képest, mint amennyire vágynak, annál rosszabbnak minősítik jelenlegi egészségi állapotukat, annál elégedetlenebbek energiaszintjükkel és egészségükkel, és a kitöltés idején az elmúlt 30 napban kevesebb napon érezték magukat nagyon egészségesnek és energikusnak, annál több testi tünetről számolnak be, annál rosszabbnak ítélik meg alvásminőségüket. Az egészségtudatossággal itt sem találtunk szignifikáns kapcsolatot.⁴⁹

Ugyanezen kutatás keretében azt is vizsgáltuk, hogy a kapcsolatukkal különböző mértékben elégedett, házas, párjukkal együtt élő személyek érintési szokásai hogyan alakultak az általunk vizsgált három időszakban – a COVID-19 járvány előtt, a korlátozások alatt és (a lezárások feloldása utáni időszakban) a kitöltés idején. Eredményeink szerint

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Uo.

valamennyi általunk vizsgált időszakban a kapcsolatukat „nagyon szoros”-nak megélő személyek részesültek a legtöbb bizalmas érintésben. Ennél kevesebb érintésről számoltak be a kapcsolatukat „szoros”-nak, még kevesebbről a „van mit javítani” és legkevesebbről a kapcsolatukat „távoli, kissé rideg”-nek minősítő személyek. Az egyszempontos varianciaelemzések a bizalmas érintések átlagának szignifikáns növekedését jelezték az észlelt kapcsolati minőség javulásával. Az általunk vizsgált három időszakra vonatkozóan továbbá azt találtuk, hogy a COVID minden csoport párkapcsolatait megviselte, de a „visszaállás” az elégedetlen csoportnál kevésbé történt meg.⁵⁰

6. Kitekintés

Ennyi előny mellett könnyű lenne elfogadni, hogy fontos a fizikai érintés megosztása a partnerek között, a párok ösztönzése arra, hogy a mindennapi életükben gyakrabban vegyenek részt szeretetteli érintkezésben.⁵¹ Mégis körültekintést kíván ennek felvetése, hogyanja. Fenti kutatások eredményei megerősítik, hogy különbözőek vagyunk abban, milyen jelentése és jelentősége van az érintésnek az életünkben, hogy szeretjük-e, ha megérintenek bennünket, hogy mennyire erős nálunk az érintés és a jóllét közötti kapcsolat. Az érintés társadalmi kulturális, egyéni, még biológiai szinteken is számos tényező által befolyásolt viselkedésünk. A fent említett kutatások eredményei arra is felhívják figyelmünket, hogy további kutatásokra van szükség a fenti jelenségek jobb megértéséhez. A felnőtt romantikus párkapcsolatokban az affektív érintés szerepét számos kutató vizsgálta, és jutott különböző mintán, különböző módszertanokkal és kérdőívekkel többnyire hasonló következtetésekre. Voltak, akik a párok nyilvános helyen megfigyelt érintési viselkedését kódolták, mások laboratóriumi körülmények között tették ugyanezt (más szempontrendszerrel). A vizsgálatok abban is eltérnek, hogy ténylegesen megtörtént érintést, felidézett/vizualizált érintve levést vagy általában érintési attitűdöt mérnek-e. Voltak, akik különböző érintési „típusokra” – simogatás, ölelés, masszírozás, hajsimogatás stb. – vonatkozóan mérték, hogy a megkérdezettek

⁵⁰ NYITRAI Erika – KISS Enikő – RÓZSA Sándor (2023a): Az affektív érintés és a kapcsolati jóllét a COVID-19 járvány idején, In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 25. 33–50.

⁵¹ CARMICHAEL – GOLDBERG – COYLE (2020); HOLT-LUNSTAD – BIRMINGHAM – LIGHT (2008); JAKUBIAK – FEENEY (2019).

abban milyen gyakran vesznek részt; milyen gyakorisággal szeretnének részt venni; általában véve mennyire fontos kapcsolatukban az érintés. Mások egyetlen érintéses viselkedésre, az ölelésre és az azzal kapcsolatos pozitív érzésekre fókuszáltak. Megint mások az érintés kerülésére összpontosítottak.⁵² Azt is meg kell jegyeznünk, hogy az interperszonális kapcsolatokat vizsgáló kutatások többsége a nem csupasz bőrön nézte az interperszonális érintés következményeit. Összességében a taktilis percepcióra vonatkozó tudásunk még mindig relatíve korai szakaszban van.

Felhasznált irodalom:

- AINSWORTH, Mary D. – BELL, Silvia M. – STAYTON, Donelda J. (1972): Individual Differences in the Development of Some Attachment Behaviors, In: *Merrill–Palmer Quarterly of Behavior and Development*. 18. 123–143.
- AINSWORTH, Mary D. – BLEHAR, M. C. – WATERS, E. – WALL, S. (1978): *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates.
- ANISFELD, Elisabeth – CASPER, Virginia – NOZYCE, Molly – CUNNINGHAM, Nicholas (1990): Does Infant Carrying Promote Attachment? An Experimental Study of the Effects of Increased Physical Contact on the Development of Attachment, In: *Child Development*. 61. 1617–1627.
- APA (2020). *Stress in America*. <https://www.apa.org/news/press/releases/stress/2020/report>.
- BALDWIN, Mark W. (2007): On Priming Security and Insecurity, In: *Psychological Inquiry*. 18. 157–196.
- BANERJEE, Debanjan – VASQUEZ, Velmarini – PECCHIO, Marisin – HEGDE, Muralidhar L. – Ks JAGANNATHA, Rao – SATHYANARAYANA, Rao (2021): Biopsychosocial Intersections of Social/Affective Touch and Psychiatry: Implications of ‘Touch Hunger’ during COVID-19, In: *International Journal of Social Psychiatry*. 20764021997485.
- BEBLER, Ria – BENDAS, Johanna – SAILER, Uta – CROY, Ilona (2020): The ‘Longing for Interpersonal Touch Picture Questionnaire’: Development of a New Measurement for Touch Perception, In: *International Journal of Psychology*. 55. 3. 446–455.

⁵² CARMICHAEL – GOLDBERG – COYLE (2020); OZOLINS – SANDBERG (2009); CHOPIK – EDELSTEIN – VAN ANDERS – WARDECKER – SHIPMAN – SAMPLES-STEELE (2014); VAN ANDERS – EDELSTEIN – WADE – SAMPLES-STEELE (2013).

- BOWLBY, John (1973): *Attachment and Loss: Vol. 2. Separation: Anxiety and Anger*. New York, Basic Books.
- (1980): *Attachment and Loss: Vol. 3. Loss: Sadness and Depression*. New York, Basic Books.
- (1982): *Attachment and Loss: Vol. 1. Attachment*. New York, Basic Books.
- BRENNAN, Kelly A. – CLARK, Catherine L. – SHAVER, Phillip R. (1998): Self-Report Measurement of Adult Attachment: An Integrative Overview, In: Simpson, Jeffrey A. (szerk.): *Attachment Theory and Close Relationships*. Guilford Press. 46–76.
- BRENNAN, Kelly A. – WU, Shey – LOEV, Jennifer (1998): Adult Romantic Attachment and Individual Differences in Attitudes toward Physical Contact in the Context of Adult Romantic Relationships, In: Simpson Jeffrey A. (szerk.): *Attachment Theory and Close Relationships*. New York, Guilford Press. 394–428.
- BURLESON, Mary H. – ROBERTS, Nicole A. – MUNSON, Aubrie A. – DUNCAN, Cayla J. – RANDALL, Ashley K. – HA, Thao – MICKELSON, Kristin D. (2022): Feeling the Absence of Touch: Distancing, Distress, Regulation, and Relationships in the Context of COVID-19, In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 39. 1. 56–79.
- CARMICHAEL, Charyl L. – GOLDBERG, Matthew H. – COYLE, Maureen A. (2020): Security-based Differences in Touch Behavior and Its Relational Benefits, In: *Social Psychological and Personality Science*. 12. 4. 550–560.
- CARNELLEY, Katherine B. – ROWE, Angela C. (2010): Priming a Sense of Security: What Goes through People’s Minds? In: *Journal of Personality and Social Relationships*. 27. 253–261.
- CHAPMAN, Gary (2014): *Az öt szeretetnyelv, Egymásra hangolva*. Budapest, Harmat Kiadó.
- (2015): *Az öt szeretetnyelv, Istenre hangolva*. Budapest, Harmat Kiadó.
- CHATEL-GOLDMAN, Jonas – CONGEDO, Marco – JUTTEN, Christina – SCHWARTZ, Jean-Luc (2014): Touch Increases Autonomic Coupling between Romantic Partners, In: *Frontiers in Behavioral Neuroscience*. 8. 95.
- CHOPIK, William J. – EDELSTEIN, Robin S. – VAN ANDERS, Sari M. – WARDECKER, Britney M. – SHIPMAN, Emily L. – SAMPLES-STEELE, Chelsea R. (2014): Too Close for Comfort? Adult Attachment and Cuddling in Romantic and Parent–Child Relationships, In: *Personality and Individual Differences*. 69. 212–216.
- COAN, James A. – BECKES, Lane – GONZALEZ, Marlen Z. – MARESH, Erin L. – BROWN, Casey L. – HASSELMO, Karen (2017): Relationship Status and Perceived Support in the Social Regulation of Neural Responses to Threat, In: *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 12. 1574–1583.
- COAN, James A. – SCHAEFER, Hillary S. – DAVIDSON, Richard J. (2006): Lending a Hand: Social Regulation of the Neural Response to Threat, In: *Psychological Science*. 17. 12. 1032–1039.

- COHEN, Sheldon – DOYLE, William J. – SKONER, David P. – RABIN, Bruce S. – GWALTNEY, Jack M. (1997): Social Ties and Susceptibility to the Common Cold, In: *The Journal of the American Medical Association*. 277. 1940–1944.
- COHEN, Sheldon – JANICKI–DEVERT, Denise – TURNER, Ronald B. – DOYLE, William J. (2015): Does Hugging Provide Stress-Buffering Social Support? A Study of Susceptibility to Upper Respiratory Infection and Illness, In: *Psychological Science*. 26. 2. 135–147.
- DAVIS, Deborah – SHAVER, Phillip R. – VERNON, Michael L. (2004): Attachment Style and Subjective Motivations for Sex, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 30. 8. 1076–1090.
- DEBROT, Anik – COOK, William L. – PERREZ, Meinrad – HORN, Andrea B. (2012): Deeds Matter: Daily Enacted Responsiveness and Intimacy in Couples' Daily Lives, In: *Journal of Family Psychology*. 26. 4. 617.
- DEBROT, Anik – SCHOEBI, Dominik – PERREZ, Meinrad – HORN, Andrea B. (2013): Touch as an Interpersonal Emotion Regulation Process in Couples' Daily Lives: The Mediating Role of Psychological Intimacy, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 39. 10. 1373–1385.
- DEETHARDT, John – HINES, Debbie (1983): Tactile Communication and Personality Differences, In: *Journal of Nonverbal Behavior*. 8. 2. 143–156.
- DITZEN, Beate – NEUMANN, Inga D. – BODENMANN, Guy – VON DAWANS, Bernadette – TURNER, Rebecca A. – EHLERT, Ulrike – HEINRICH, Markus (2007): Effects of Different Kinds of Couple Interaction on Cortisol and Heart Rate Responses to Stress in Women, In: *Psychoneuroendocrinology*. 32. 5. 565–574.
- DREISOERNER, Aljoscha – JUNKER, Nina M. – SCHLOTZ, Wolff – HEIMRICH, Julia – BLOEMEKE, Svenja – DITZEN, Beata – VAN DICK, Rolf (2021): Self-Soothing Touch and Being Hugged Reduce Cortisol Responses to Stress: A Randomized Controlled Trial on Stress, Physical Touch, and Social Identity, In: *Comprehensive Psychoneuroendocrinology*. 8.
- DURBIN, Karem B. – DEBROT, Anik – KARREMAN, Johan – VAN DER WAL, Reine (2021): Can We Use Smart-Phones to Increase Physical Affection, Intimacy and Security in Couples? Preliminary Support from an Attachment Perspective, In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 38. 3. 1035–1045.
- EDENS, Jennifer L. – LARKIN, Kevin T. – ABEL, Jennifer L. (1992): The Effect of Social Support and Physical Touch on Cardiovascular Reactions to Mental Stress, In: *Journal Psychosomatic Response*. 36. 4. 371–381.
- FEENEY, Brooke C. – COLLINS, Nancy L. (2001): Predictors of Caregiving in Adult Intimate Relationships: An Attachment Theoretical Perspective, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 80. 6. 972.
- FIELD, Tiffany (2010): Touch for Socioemotional and Physical Well-Being: A review, In: *Developmental Review*. 30. 367–383.

- FINNEGAN, Ruth (2005): Tactile Communication. In: Classen, Constance (szerk.): *The Book of Touch*. Oxford, Berg Feldman. 18–25.
- FISHER, Jeffrey D. – RYTTING, Marvin – HESLIN, Richard (1976): Hands Touching Hands: Affective and Evaluative Effects of an Interpersonal Touch, In: *Sociometry*. 39. 4. 416–421.
- FLOYD, Kory (2006): *Communicating Affection: Interpersonal Behavior and Social Context*. Cambridge University Press.
- (2014): Relational and Health Correlates of Affection Deprivation, In: *Western Journal of Communication*. 78. 4. 383–403.
- FLOYD, Kory – BOREN, Justin P. – HANNAWA, Annegret F. – HESSE, Colin – MCEWAN, Breanna – VEKSLER, Alice E. (2009): Kissing in Marital and Cohabiting Relationships: Effects on Blood Lipids, Stress, and Relationship Satisfaction, In: *Western Journal of Communication*. 73. 2. 113–133.
- FLOYD, Kory – HESSE, Colin – HAYNES, Mark T. (2007): Human Affection Exchange: XV. Metabolic and Cardiovascular Correlates of Trait Expressed Affection, In: *Communication Quarterly*. 55. 1. 79–94.
- FLOYD Kory – MIKKELSON, Alan C. – TAFOYA, Melissa A. – FARINELLI, Lisa – LA VALLEY, Angela G. – JUDD, Jeff – HAYNES, Mark T. – DAVIS, Kristin L. – WILSON, Jason (2007a): Human Affection Exchange: XIII. Affectionate Communication Accelerates Neuroendocrine Stress Recovery, In: *Health Communication*. 22. 2. 123–132.
- (2007b): Human Affection Exchange: XIV. Relational Affection Predicts Resting Heart Rate and Free Cortisol Secretion during Acute Stress, In: *Behavioral Medicine*. 32. 4. 151–156.
- FLOYD, Kory – MORMAN, Mark T. (1998): The Measurement of Affectionate Communication, In: *Communication Quarterly*. 46. 2. 144–162.
- FLOYD, Kory – PAULEY, P. M. – HESSE, Colin – VEKSLER, Alice E. – EDEN, J – MIKKELSON, Alan C. (2014): Affectionate Communication Is Associated with Markers of Immune and Cardiovascular System Competence, In: Honeycutt, James – Sawyer, Cris – Keaton, Shaughan (szerk.): *The Influence of Communication on Physiology and Health Status*. Peter Lang Publishing. 115–130.
- FLOYD, Kory – RAY, Colter – VAN RAALTE, L – STEIN, James – GENEROUS, Mark (2018): Interpersonal Touch Buffers Pain Sensitivity in Romantic Relationships but Heightens Sensitivity between Strangers and Friends, In: *Research in Psychology and Behavioral Sciences*. 6. 1. 27–34.
- FRALEY, Chris R. – SHAVER, Phillip R. (1998): Airport Separations: A Naturalistic Study of Adult Attachment Dynamics in Separating Couples, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 75. 5. 1198–1212.

- FRALEY, Chris R. – VICARY, Amanda M. – BRUMBAUGH, Claudia C. – ROISMAN, Genn I. (2011): Patterns of Stability in Adult Attachment: An Empirical Test of Two Models of Continuity and Change, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 101. 5. 974–992.
- FROMME, Donald K. – JAYNES, Williams E. – TAYLOR, Deborah K. – HANOLD, Elaine G. – DANIELL, Jennifer – ROUNTREE, J. – FROMME, Marie L. (1989): Nonverbal Behavior and Attitudes toward Touch, In: *Journal of Nonverbal Behavior*. 13. 3–14.
- GALLACE, Alberto – SPENCE, Charles (2010): The Science of Interpersonal Touch: An Overview, In: *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*. 34. 246–259.
- GREWEN, Karen M. – ANDERSON, Bobbi J. – GIRDLER, Susan S. – LIGHT, Kathleen C. (2003): Warm Partner Contact Is Related to Lower Cardiovascular Reactivity, In: *Behavioral Medicine*. 29. 3. 123–130.
- GREWEN, Karen M. – GIRDLER, Susan S. – AMICO, Janet – LIGHT, Kathleen C. (2005): Effects of Partner Support on Resting Oxytocin, Cortisol, Norepinephrine, and Blood Pressure before and after Warm Partner Contact, In: *Psychosomatic Medicine*. 67. 4. 531–538.
- GUERRERO, Laura K. (1996): Attachment-Style Differences in Intimacy and Involvement: A Test of the Four-Category Model, In: *Communications Monographs*. 63. 269–292.
- GUERRERO, Laura K. – BACHMAN, Guy F. (2006): Associations among Relational Maintenance Behaviors, Attachment-Style Categories, and Attachment Dimensions, In: *Communication Studies*. 57. 3. 341–361.
- GULLEDGE, Andrew – GULLEDGE, Michelle – STAHMANN, Robert (2003): Romantic Physical Affection Types and Relationship Satisfaction, In: *American Journal of Family Therapy*. 31. 233–242.
- HAZAN, Cindy – SHAVER, Phillip R. (1987): Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 52. 3. 511–524.
- HAZAN, Cindy – ZEIFMAN, Debra (1994): Sex and the Psychological Tether, In: Perlman, Daniel – Bartholomew, Kimberly (szerk.): *Advances in Personal Relationships*. London, Jessica Kingsley. 151–177.
- HOLT-LUNSTAD, Julianne – BIRMINGHAM, Wendy A. – LIGHT, Kathleen C. (2008): Influence of a “Warm Touch” Support Enhancement Intervention among Married Couples on Ambulatory Blood Pressure, Oxytocin, Alpha Amylase, and Cortisol, In: *Psychosomatic Medicine*. 70. 976–985.
- JAKUBIAK, Brett K. – FEENEY, Brooke C. (2016): A Sense of Security: Touch Promotes State Attachment Security, In: *Social Psychological and Personality Science*. 7. 7. 745–753.
- (2017): Affectionate Touch to Promote Relational, Psychological, and Physical Well-Being in Adulthood: A Theoretical Model and Review of the Research, In: *Personality and Social Psychology Review*. 20. 1–25.

- (2019): Interpersonal Touch as a Resource to Facilitate Positive Personal and Relational Outcomes during Stress Discussions, In: *Journal of Social and Personal Relationships*, 36. 9. 2918–2936.
- JONES, Stanley E. – YARBROUGH, Eliane (1985): A Naturalistic Study of the Meanings of Touch, In: *Communications Monographs*. 52. 1. 19–56.
- JOURARD, Sidney M. (1966): An Exploratory Study of Body-Accessibility, In: *British Journal of Social and Clinical Psychology*. 5. 3. 221–231.
- KAMARCK, Thomas W. – MANUCK, Stephen – JENNINGS, Richard (1990): Social Support Reduces Cardiovascular Reactivity to Psychological Challenge: A Laboratory Model, In: *Psychosomatic Medicine*. 52. 42–58.
- KIM, Kaylyn J. – FEENEY, Brooke C. – JAKUBIAK, Brett K. (2018): Touch Reduces Romantic Jealousy in the Anxiously Attached, In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 35. 7. 1019–1041.
- KRAUS, Jakub – FRICK, Andreas – ROMAN, Robert – JURKOVICOVA, Lenka – MARECEK, Radek – MIKL, Michal – BRÁZDIL, Milan – FREDRIKSON, Mats (2019): Soothing the Emotional Brain: Modulation of Neural Activity to Personal Emotional Stimulation by Social Touch, In: *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 14. 11. 1179–1185.
- KUNCE, Linda J. – SHAVER, Phillip R. (1994): An Attachment-Theoretical Approach to Caregiving in Romantic Relationships, In: Perlman, Daniel – Bartholomew, Kimberly (szerk.): *Advances in Personal Relationships*. London, Jessica Kingsley. 205–237.
- LIGHT, Kathleen C. – GREWEN, Karen M. – AMICO, Janet A. (2005): More Frequent Partner Hugs and Higher Oxytocin Levels Are Linked to Lower Blood Pressure and Heart Rate in Premenopausal Women, In: *Biological Psychology*. 69. 1. 5–21.
- LIU, Difei – PIAO, Yi – MA, Ru – ZHANG, Yongjun – GUO, Wen – ZUO, Lin – LIU, Weili – ZHANG, Xiaochua (2021): Actor and Partner Effects of Touch: Touch-Induced Stress Alleviation Is Influenced by Perceived Relationship Quality of the Couple, In: *Frontiers in Psychology*. 12.
- MAIN, Mary (1990): Parental Aversion to Infant-Initiated Contact Is Correlated with the Parent's Own Rejection during Childhood: The Effects of Experience on Signals of Security with Respect to Attachment, In: Barnard, Kathryn – Brazelton, Berry (szerk.): *Touch: The Foundation of Experience*. Madison, International Universities Press. 461–495.
- MASHEK, Debra J. – Sherman, Michelle D. (2004): Desiring Less Closeness with Intimate Others, In: Mashek Debra – Aron A. (szerk.): *Handbook of Closeness and Intimacy*. Lawrence Erlbaum. 343–356.
- MCGLONE, Francis – VALLBO, Ake B. – OLAUSSON, Hakan – LOKEN, Lin – WESSBERG, Johan (2007): Discriminative Touch and Emotional Touch, In: *Canadian Journal of Experimental Psychology*. 61. 3. 173.

- MCGLONE, Francis – WESSBERG, Johan – OLAUSSON, Hakan (2014): Discriminative and Affective Touch: Sensing and Feeling, In: *Neuron*. 82. 4. 737–755.
- NGUYEN, Tuan – HESLIN, Richard – NGUYEN, Michele L. (1975): The Meaning of Touch: Sex Differences, In: *Journal of Communication*. 25. 3. 92–103.
- NYITRAI Erika (2011): *Az érintés hatalma*. Budapest, Kulcslyuk Kiadó.
- (2019): Az érintés érzelmeket közvetítő szerepe, In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly – Kis Klára (szerk.): *Ősztönző lelkeség, tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából*. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 119–128.
- NYITRAI Erika – KISS Enikő – RÓZSA Sándor (2023a): Az affektív érintés és a kapcsolati jóllét a COVID-19 járvány idején, In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 25. 33–50.
- (2023b): Az affektív érintés és a fizikai jóllét a COVID-19 járvány idején, In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 25. 51–72.
- NYITRAI Erika – TAKÁCS Szabolcs (2023): A Hét Érintés Skálával szerzett hazai tapasztalatok, In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 10.1. 52–75.
- OZOLINS, Andrejz – SANDBERG, Karoline (2009): Development of a Multifactor Scale Measuring the Psychological Dimensions of Touch Avoidance, In: *International Journal of Psychology*. 3. 33–56.
- PAULEY, Perry M. – FLOYD, Kory – HESSE, Colin (2014): The Stress-Buffering Effects of a Brief Dyadic Interaction before an Acute Stressor, In: *Health Communication*. 30. 7. 646–659.
- ROGNON, Carine – BUNGE, Taylor – GAO, Meiyuzi – CONOR, Chip – STEPHENS-FRIPP, Benjamin – BROWN, Casey – ISRAR, Ali (2022): An Online Survey on the Perception of Mediated Social Touch Interaction and Device Design, In: *IEEE Transactions on Haptics*. 15. 2. 372–381.
- SAMPLES-STEELE, Chelsea R. (2011). *Adult Attachment as a Predictor of Touch Attitudes and Touch Behavior in Romantic Relationships*. Doctoral dissertation.
- SCHUTTE, Nicola S. – MALOUFF, John M. – ADAMS, Catherine J. (1988): A Self-Report Measure of Touching Behavior, In: *The Journal of Social Psychology*. 128. 597–604.
- SHAVER, Phillip R. – HAZAN, Cindy – BRADSHAW, Donna (1988): Love as Attachment: The Integration of Three Behavioral Systems, In: Sternberg, Robert J. – Barnes, Michael (szerk.): *The Anatomy of Love*. New Haven, Yale University Press. 68–99.
- SIGLEY, Isobel (2020): It Has Touched Us All: Commentary on the Social Implications of Touch during the COVID-19 Pandemic, In: *Social Sciences and Humanities Open*. 2. 1. 100051.
- SIMPSON, Jeffrey A. – RHOLES, William S. – NELLIGAN, Julia S. (1992): Support Seeking and Support Giving within Couples in an Anxiety-Provoking Situation: The Role of Attachment Styles, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 62. 3. 434–446.

- SOROKOWSKA, Agnieszka et al. (2021): Affective Interpersonal Touch in Close Relationships: A Cross-Cultural Perspective, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 47. 12. 1705–1721.
- STADLER, Gertraud – SNYDER, Kenzie A. – HORN, Andrea B. – SHROUT, Patrick E. – BOLGER, Niall P. (2012): Close Relationships and Health in Daily Life: A Review and Empirical Data on Intimacy and Somatic Symptoms, In: *Psychosomatic Medicine*. 74. 398–409.
- SZIGETI Jenő (2019): A bibliai gesztusokról. Hogyan beszéltek a bibliai korban az emberek a kezükkel? In: *Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica Tomus XXIII*, 1. 37–243.
- THOMAS, Patricia A. – KIM, Seoyoun (2021): Lost Touch? Implications of Physical Touch for Physical Health, In: *The Journals of Gerontology: Series B*. 76. 3. e111–e115.
- TRISCOLI, Chantal – CROY, Ilona – OLAUSSON, Hakan – SAILER, Uta (2017): Touch between Romantic Partners: Being Stroked Is More Pleasant than Stroking and Decelerates Heart Rate, In: *Physiology and Behavior*. 177. 169–175.
- TROTTER, P. D – MCGLONE, F – RENIERS, R. L. E. P – DEAKIN, J. F. W. (2018): Construction and Validation of the Touch Experiences and Attitudes Questionnaire (TEAQ): A Self-Report Measure to Determine Attitudes toward and Experiences of Positive Touch, In: *Journal of Nonverbal Behavior*. 42. 379–416.
- TUCKER, Joan S. – ANDERS, Sharry L. (1998): Adult Attachment Style and Non-verbal Closeness in Dating Couples, In: *Journal of Nonverbal Behavior*. 22. 2. 109–124.
- UJITOKO, Yusuke – YOKOSAKA, Takumi – BAN, Yuki – HO, Hsin-Ni (2021): Touch Desire, Avoidance and Awareness: Tracking Touch Attitude Changes before and after the COVID-19 Outbreak.
- VAN ANDERS, Sari M. – EDELSTEIN, Robin S. – WADE, Ryan M. – SAMPLES–STEELE, Chelsea R. (2013): Descriptive Experiences and Sexual vs. Nurturant Aspects of Cuddling between Adult Romantic Partners, In: *Archives of Sexual Behavior*. 42. 4. 553–560.
- VON MOHR, Mariana – KIRSCH, Louise P. – FOTOPOULOU, Aikaterini (2021): Social Touch Deprivation during COVID-19: Effects on Psychological Wellbeing, Tolerating Isolation and Craving Interpersonal Touch, In: *Royal Society Open Science*. 8. 9. 210–287.
- WHO (2020). Advice for the Public on COVID-19. <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public>.
- ZAYAS, Vivian – MISCHEL, Walter – SHODA, Yuici – ABER, Lawrence (2011): Roots of Adult Attachment: Maternal Caregiving at 18 Months Predicts Adult Peer and Partner Attachment, In: *Social Psychological and Personality Science*. 2. 289–297.

JÁRAY Márton¹ – SIBA Balázs²:

The Eagle's Nest Effect in the Pastoral Career

“Pay careful attention to yourselves and to all the flock, in which the Holy Spirit has made you overseers, to care for the church of God.” (Acts 20:28)

Abstract.

The research involved surveying active pastors of the Reformed Church in Hungary through an online tool between 2 May and 18 June 2023. In our current analysis, we included pastors with active status in Hungary (N = 681). In this study, we looked at the mental health of those in their first five years of ministry compared to those who have served longer. In terms of well-being, there is a higher proportion of pastors at risk among those who have served for 1–5 years. In this essay, we explore the possible causes of this phenomenon and formulate hypotheses for further research. We discuss the challenges and complexities faced by pastors in contemporary society, highlighting the changing roles and expectations within the church. The findings suggest that pastors often experience fatigue, emotional challenges, and conflicting expectations. The diversity of pastoral roles, evolving societal norms, and the pastor's evolving identity contribute to the complexity of their responsibilities. This paper identifies different phases in the pastor's journey,

¹ Assistant Lecturer at the Institute of Mental Health, Semmelweis University; e-mail: jaray.marton@semmelweis.hu.

² University Professor at the Faculty of Theology, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail: siba.balazs@kre.hu.



from initial exposure to pastoral life to assuming the role professionally. It emphasizes that becoming a pastor is not just learning a role but a transformation of one's identity and a continuous integration of faith into everyday life.

Keywords: pastor, early career, well-being, quantitative survey

1. Introduction

The primary purpose of analysing pastoral research is to see, through the accounts, how pastors themselves see their ministry, especially in their first few years of service. Our hypothesis is that pastors in the first period of their ministry are more likely to struggle with challenges and that professional support can reduce the impact of these on their mental health.

Most young people leave university in their mid-twenties. This is a time in life when young people have a lot of decisions to make. Choosing a first job, choosing a partner, choosing a place to live, separating from the family of origin, starting a family, raising children, possibly going on to further education are all issues that are challenging, and decisions have consequences. Whether in the workplace or in the private sphere, they face new life tasks and new life roles. Young people are starting to “live life with a capital L”, both in their personal lives and at work. With the overlapping of roles, they must cope with many different expectations at the same time, making this a stressful time for young people. The normative crisis of the family life cycle is compounded by the need to find a new job, and in this respect, it is normal for this to be a period of psychological labour for young people. As the saying goes, “all beginnings are difficult”, and it is indeed in the world of work that field skills have to be acquired in the new workplace. In a similar way as when one is immersed in another culture and after the initial honeymoon of enthusiasm comes the dull everyday routine. The change curve that is used to depict the arrival in another culture also applies to the “home field”, as learning and getting to grips with the culture of the workplace, even if there may be no language difficulties, can be difficult.³

³ NEULIEP, James W. (2012): *Intercultural Communication – A Contextual Approach*. Los Angeles, SAGE. 422.

Moreover, the personality of pastors is also very decisive in how resistant they are to challenges.⁴

It is likely that the pastoral profession is not the only one to have such initial difficulties, but in this paper we are specifically concerned with the beginning of a pastoral career.⁵ We examine the questionnaire responses of recent graduates and early-career pastors and formulate our hypotheses about the so-called “eagle’s nest effect”.

2. Description of the Research

2.1. Data Recording

Active, serving pastors of the Reformed Church in Hungary were surveyed. The data was collected anonymously using an online tool (LimeSurvey) between 2 May and 18 June 2023. Pastors were provided through several channels with a link to complete the survey. For statistical weighting, data on the base population was obtained from the Reformed Pastoral Pension Fund. Only minor weighting was required. The responses are approximately representative of the composition of the total population of Hungarian Reformed pastors. In our analysis, we have included respondents who completed at least 2/3 of the questionnaire and who fell within the target population of the survey. There were no compulsory questions, which increased confidence in completing the questionnaire. As the link was shared on several forums, Hungarian Reformed pastors serving in other countries also participated in the survey. In our current analysis, we only included pastors with active status in Hungary (N = 681). The set of questions was based on an earlier survey we conducted among Lutheran pastors in Hungary. Based on the experiences from that study, we have identified the main themes and question blocks for the current research. The draft was further elaborated by a professional group of pastors, psychologists, family therapists, supervisors, pastoral care workers, and spiritual leaders. Finally, it was finalized with the Church leadership and approved by the bishops.

⁴ MINER, M. H. (2007): Burnout in the First Year of Ministry: Personality and Belief Style as Important Predictors. In: *Mental Health, Religion & Culture*. 10, 1. 23.

⁵ A similar phenomenon can perhaps be found in the teaching profession. See: PRICE, Sally – MCWILLIAM, Sally (2019): *Essential Guides for Early Career Teachers: Mental Well-Being and Self-Care*. St Albans, Critical Publishing. 1.

The research will also serve as the basis for the development of a national programme and institute (Gyökössy Institute) to support pastors, and the questions were selected and developed with this focus.

2.2. Measuring Instruments

At the end of the process, we organized our questions into major blocks. The blocks were preceded by basic sociodemographic data: gender, age, marital status, etc.

2.2.1. Questions on Occupation

They start with general data such as: “How many years have you served as a pastor?” “What is your status in the Church?” “How many years of ministry have you held?” This was followed by asking about the circumstances of ministry. Staff, community situation, demographics. This was followed by more subjective questions as to perceptions of the profession, satisfaction, sense of usefulness, and perceived or real expectations. Then followed the regularity and extent of days off and holidays. This block concludes with a statement on the greatest joys and greatest challenges of the profession.

2.2.2 Questions on Faith

Since there is not yet a validated questionnaire in Hungarian available and usable among pastors, which would examine spirituality, we formulated this block of questions ourselves. The focus of the survey is on Bible reading, prayer, fasting, silent retreat, participation in spiritual direction, and relationship with God.

2.2.3. Questions on Physical Health

In several parts of our research, we used questions that have been asked in a large sample of Hungarian society in the recent past. One such survey is Hungarostudy.⁶ In our physical health question block, in addition to the general sense of health, we included questions on Body Mass Index (BMI), symptoms of major physical diseases, the quality of sleep, tobacco and alcohol consumption habits.

⁶ SUSÁNSZKY, Éva – SZÉKELY, B. András – SZÉKELY, András (2022): A Hungarostudy 2021 felmérés célkitűzései és módszertana. In: Engler, Ágnes – Purebl, György – Susánszky, Éva – Székely, András (eds.): *Magyar lelkiállapot 2021. Család – egészség – közösség. Hungarostudy 2021 tanulmányok*. Budapest, Kopp Mária Intézet a Családokért. 16.

2.2.4. Questions on Social Support

In this block, we assessed the extent to which pastors perceived supportive relationships to be present in their lives. We started with feelings of loneliness and then asked about relationships with friends – about the quantity, quality, and intensity of those relationships, professional relationships that support their vocation. Within this, supervision, spiritual care, and pastoral peer groups were inquired into. Here, we were interested not only in their existence but also in whether pastors desire such support. In this block, we measured the supporting role of the family. We looked into work–family balance (WFB)⁷ and measured the general perceived social support with Multidimensional Scale of Perceived Social Support (MSPSS).⁸ A particular focus was on support from the Church: close colleagues, the congregation, church superiors.

2.2.5. Question on Family

The relationship with the spouse was a focus for pastors who were married (RAS-H).⁹ In addition, we asked about the work–family balance. Sociodemographic data on children were also discussed in more detail.

2.2.6. Questions on Mental Health

In this section, we also replaced several of the measuring instruments used in Hungarostudy. These include the 9-item Beck Depression Questionnaire (BDI-9)¹⁰ and

⁷ KISS, C. – CSILLAG, S. – SZILAS, R. – TAKÁCS, S. (2012): A szervezeti elkötelezettség és a munka–család viszonyrendszer összefüggései [The Relationship between Organizational Commitment and Work–Life Balance]. In: *Vezetéstudomány – Budapest Management Review*. 43, 9. 8.

⁸ PAPP-ZIPERNOVSZKY, O. – KÉKESI, M. Z. – JÁMBORI, S. (2017): A multidimenzionális észlelt társas támogatás kérdőív magyar nyelvű validálása. In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 18, 3. 260–261.

⁹ MARTOS, T. – SALLAY, V. – SZABÓ, T. – LAKATOS, C. – TÓTH-VAJNA, R. (2014): A Kapcsolati Elégedettség Skála magyar változatának (RAS-H) pszichometriai jellemzői [Psychometric Characteristics of the Hungarian Version of the Relationship Assessment Scale (RAS-H)]. In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 15, 3. 255–256.

¹⁰ RÓZSA, S. – SZÁDÓCZKY, E. – FÜREDI, J. (2001): A Beck depresszió kérdőív rövidített változatának jellemzői hazai mintán [Psychometric Properties of the Hungarian Version of the Shortened Beck Depression Inventory]. In: *Psychiatria Hungarica*. 16, 4. 384–402.

the 5-item WHO Well-Being Questionnaire.¹¹ Satisfaction with the general life situation and the service situation were also asked here. And we closed the whole questionnaire with the Mental Health Test (MET)¹² designed by Hungarian researchers. It is based on five pillars: well-being, savouring, creative and executing efficiency, self-regulation, and resilience dimensions of mental health.

3. Findings

The research has produced many remarkable results that need further reflection. When looking at mental health, there is a marked difference between these groups. There are some significant ($H(7) = 20,942$ $p = .004$) differences in the groups depending on how many years they have been pastors for.

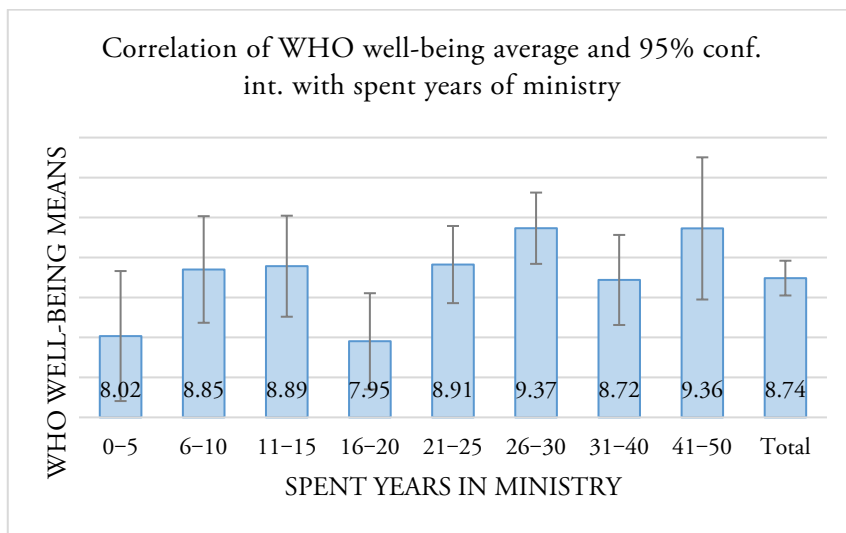


Figure 1. How well-being correlates with the spent years in ministry

¹¹ SUSÁNSZKY, É. – KONKOLY THEGE, B. – STAUDER, A. – KOPP, M. (2006): A WHO Jól-lét Kérdőív rövidített (WBI-5) magyar változatának validálása a Hungarostudy 2002 országos lakossági egészségfelmérés alapján. In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 7, 3. 252.

¹² VARGHA, A. – ZÁBÓ, V. – TÖRÖK, R. – OLÁH, A. (2020): A jóllét és a mentális egészség mérése: a Mentális Egészség Teszt. In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 21, 3. 321–320.

In this study, we compare pastors in their first five years of ministry with other pastors. In particular, we highlight differences in the area of mental health. For the purposes of analysis, we also separately examined those who had served for the first two years (N = 24) from those who had served for 3–5 years (N = 48) and those who had served longer (N = 607). Among respondents, the sample of pastors serving in their first five years of ministry did not differ from the others in terms of gender. The proportion of women was 40.3% (N = 29) in the former category and 40.2% (N = 244) in the latter. We looked into the mental health of those in their first five years of ministry as compared to those who have served longer. The WHO-5, BDI-9, and MET well-being subscales were included in the study. For all three, there was a significant difference between those in their first five years of ministry and others, who were pastors for more than five years.

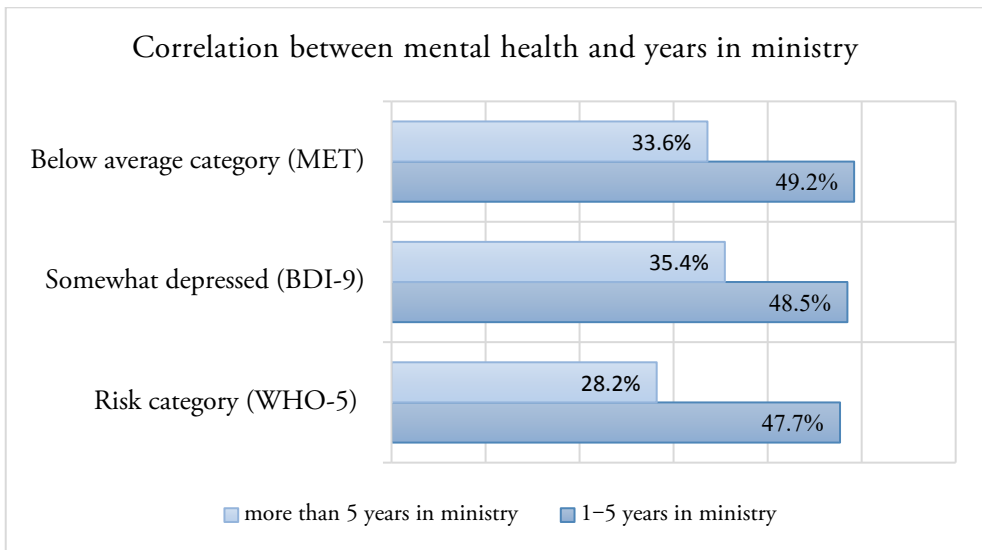


Figure 2. How the rate of poor mental health differs between early-career pastors and others (%)

In the WHO-5 test, we can distinguish two categories: the normal and the risk level. A chi-square test of independence was performed to examine the relation between spent years in ministry and the WHO well-being status. The relation between these

variables was significant, $\chi^2 (1, N = 636) = 10.525, p = .001$. In the first five years, pastors were more likely than later to be in the risk category. Only 28.2% of the others fell into this category, compared to 47.7% of those at the beginning of their careers. In Beck Depression Scale, there are four categories: non-depression, mild depression, moderate depression, and severe depression. The proportion of subjects with some level of depression was also significantly different between the two populations, although this correlation was not as strong as the previous one, $\chi^2 (1, N = 633) = 4.319, p = .038$. We can see that 35.4% of the early-career pastors fell into the depression levels compared to 48.5%. Finally, we can see that the MET questionnaire well-being subscale shows also a significant difference: $\chi^2 (2, N = 631) = 7.186, p = .028$. According to this indicator, well-being of 49.2% of the young pastors is below average. That is almost half of the respondents. In the other population, this is only 33.6%, i.e. one third of their sample.

–We asked the pastors if their ministries tend to build their faith. There were four answers: “It does not build at all.” “It rather does not build it.” “It rather builds it.” “I find inspiration mainly in my ministry.” We have simplified these into two groups: those for whom it builds faith and those for whom it does not.

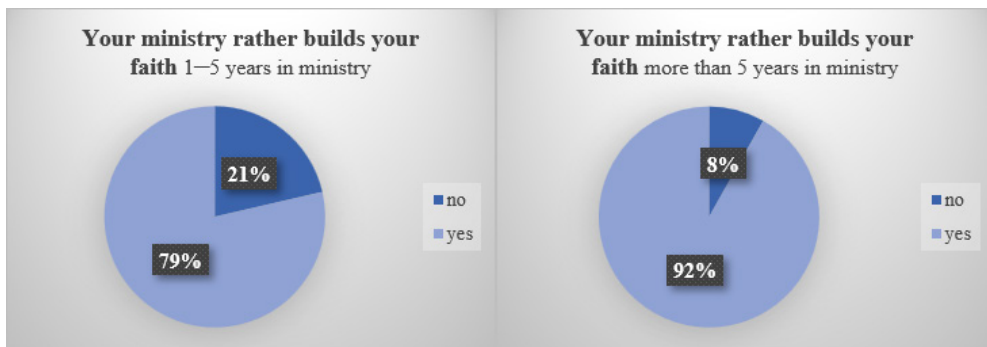


Figure 3. The difference between early-career pastors and others – how they sense that ministry build their faith (%)

The chi-square test is strongly significant. $\chi^2 (1, N = 664) = 12.489, p < .001$. In the first years, more than double of the clergy feels that their tasks related to their ministry do not build their personal faith.

Professional support also had a strong correlation with mental health indicators. We asked them if they had a spiritual leader: “A person with whom you can talk about your personal relationship to God?” We also asked if they had a supervisor: “Is there someone who provides regular advice to support your ministry?” Third, we measured the extent to which they feel supported by their pastoral colleagues.

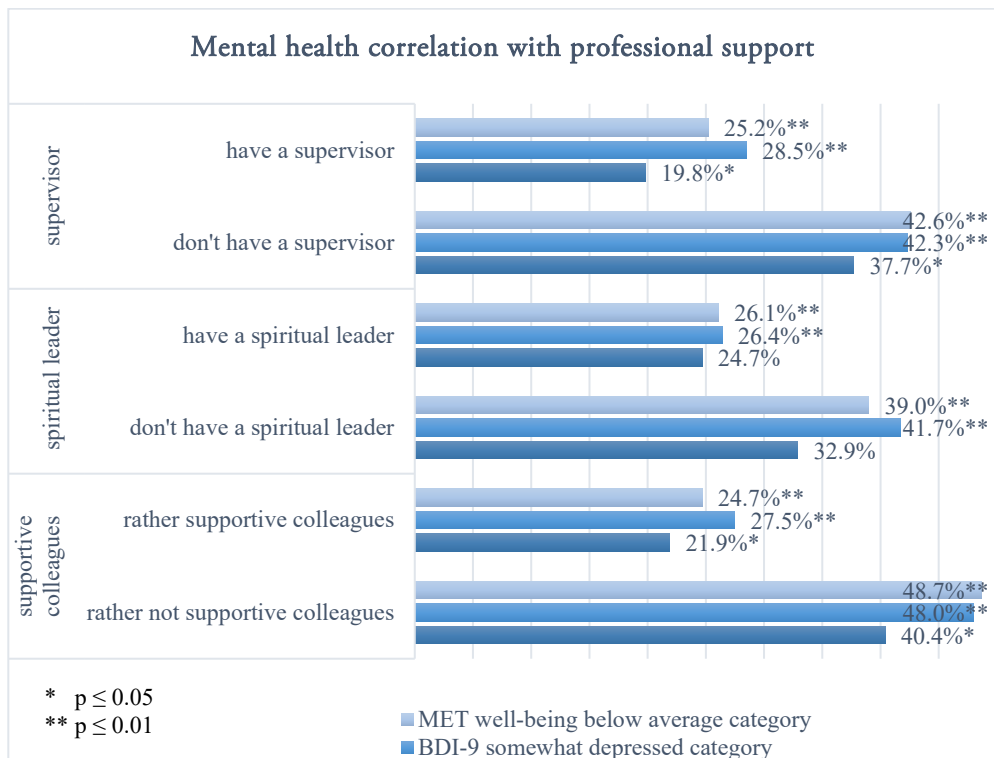
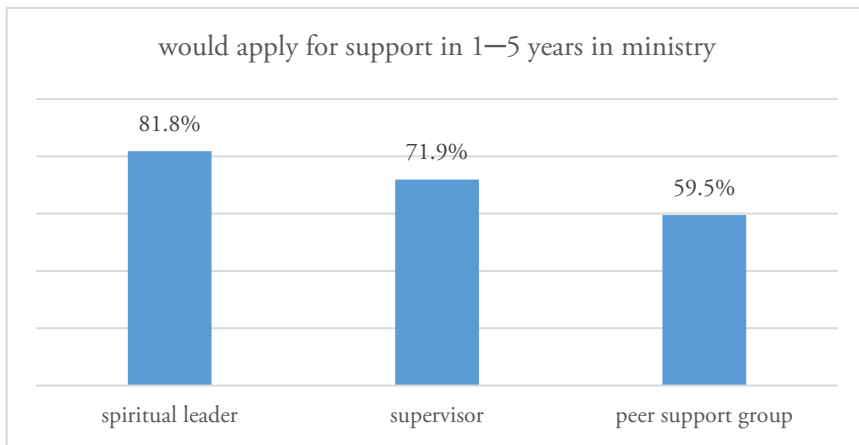


Figure 4. How the different received professional support changes the rate of pastors in poor mental health (%)

We can see that these three kinds of professional support have an effect on mental health status. Only the correlation between WHO-5 and the spiritual leader did not show a significant difference between the two groups. $\chi^2 (1, N = 606) = 3.744, p = .053$. All other correlations between the professional support and mental health status were significant.

We asked all pastors if they would have applied for these kinds of professional support. A high percentage of early-career pastors reported that they would have been happy to apply for them.



Note: N = 44.

Figure 5. How many percent of the early-career pastors would apply for the different kinds of professional support (%)

Most of them (81.8%) are open to starting a supportive process with a spiritual leader. Speaking about their own personal relationship to God, a little less – but still the majority – would require a supervisor (71.9%). Almost two-thirds of them (59.5%) would join a peer support group with other pastors.

In the sociological survey, we found some data to support the idea that there was a degree of fatigue within the sample population in the early years.

4. Specific challenges in the life of early-career pastors

A few further points are listed to explain the reasons behind this results. This list is not exhaustive, but it can be used as a basis for further hypotheses for possible future qualitative research.

4.1. *The Diversity of Contemporary Pastoral Roles*

In our changing times, the image and role of the pastor, already variously defined, or even undefined, within the Protestant churches, is undergoing new changes.¹³ There is a move away from traditional role expectations. For example, within the Church, there is a variety of ministry areas (school, hospital, prison, military, social mission, university, etc.) both within and outside the parish system (village, city). One can be a pastor in a congregation as a leader, a subordinate, an institutional administrator, or even a part-time minister. There are also different ways of interpreting the role of pastor depending on the denomination: some congregations are sceptical about women pastors, while others have a female pastor as the lead pastor of the congregation. The life situation also offers different interpretations of the role, depending on whether we are talking about a single woman pastor in an independent congregation, a woman pastor with a husband in a secular occupation, or a pastor couple.¹⁴ In addition to this, there are a number of professional specializations for pastors such as: pastoral care, religious education, supervision, organizational development, mental health, other degrees, or scholarships abroad. This is compounded by the fact that while generations ago the role of the pastor was a respected status in the society, the focus has now shifted to the question of the personality of the pastor (how kind, loving, and attractive he or she is). For today's man, the focus has shifted to the personality, and the relevance of the Church is experienced as relevant or irrelevant to him or her through the connection to the person.¹⁵ It is increasingly the case that the newer generation is either connected to the Church through personal relationships or not at all.¹⁶ The impact of a changing society and changing expectations on the lives of the pastors, according to Klessmann, is that:

¹³ SCHNEIDER, N. – LEHNERT, V. A. (2011): *Berufen – wozu? – Zur gegenwärtigen Diskussion um das Pfarrbild in der Evangelischen Kirche*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag. 66.

¹⁴ TÖRÖK, Emőke – BIRÓ, Emese (2023b): Hungarian Clergywomen's Careers in the Church. In: *Religions*. 14, 10. 1311; TÖRÖK, Emőke – BIRÓ, Emese (2023a): Gendered Division of Work within Clergy Couples in Hungary. In: *Religions*. 14, 1. 105.

¹⁵ KLESSMANN, M. (2001): *Pfarrbilder im Wandel – Ein Beruf im Umbruch*. Neukirchener-Vluyn, Neukirchener 72.

¹⁶ JONES, T. (2008): *The New Christians – Dispatches from the Emergent Frontier*. San Francisco, Jossey-Bass. 56.

They find themselves confronted with a wide variety of expectations and demands, to which they respond according to their own changing emotional states: illusions of personal grandeur and omnipotence on the one hand and insecurity, diminished worth, and inferiority on the other. The pastor feels that in order to be a role model and a symbolic embodiment of authenticity in an increasingly fragmented society, one must lead a successful life. He feels that he must be seen as great in particular, and therefore – more likely than not – he feels constantly overwhelmed and underwhelmed by expectations. It is a common experience that he can only live up to this ideal in a very approximate way and can easily become overwhelmed by insecurity and discouragement.¹⁷

Without awareness, the pastor can take upon himself the expectations and responsibilities that the community should fulfil together. He finds himself in a role of implementation, whereas as a practical leader he should be rather coordinating the community's turning to God. Leadership in the life of the community, and the public presence and responsibility, can bring a lot of stress.¹⁸ There are conflicting expectations of the pastor's role in everyday life. Between the tasks and expectations, intellectual and spiritual energy is fragmented, while at the same time being present with people in the marginal situations of life and preparing to preach the *Word of God* requires a deep attention from the pastor.¹⁹ In the pastor, too, there can be a mixture of desired, lived, and confirmed role expectations.²⁰ Job role and personality overlap well, but personality is not only the sum of roles but also a role that differs from what the person in it consciously sees of their own role. As Rössler puts it, "The pastor must be aware that he

¹⁷ KLESSMANN 2001, 15. The translations of all, originally non-English quotations belong to the authors of this article.

¹⁸ KLESSMANN, M. (2012): *Das Pfarramt – Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie*. Göttingen, Neukirchener. 34.

¹⁹ WAGNER-RAU, U. (2012): *Auf der Schwelle – Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*. Stuttgart, Kohlhammer. 22–32.

²⁰ GULYÁS, Péter – KONCZ, András – LÁZÁR, László – SIBA, Balázs (2016): *A vezetett vezető – a szakmai kompetenciák, a menedzsment módszerek és a spiritualitás összefüggései egy nemzetközi vezetői kutatás tükrében*. In: *Igazság és Élet*. X, 1. 188.

or she represents much more than his or her personal religious convictions and beliefs.”²¹ There is a part of the role that the bearer does not see (blind spots, impulse transference), but the other projects onto it (projections), and there is also a part of identity that does not fully cover the totality of roles (personal secrets etc.). The pastor’s role is a kind of projection surface for himself (ideal-self) as well as for other people.²² Josuttis formulates the unspoken claim, whether in external role assignments or in the pastor’s internal role formation, in this way: “human weakness, which in some form characterizes all human beings, is forbidden to the pastor”.²³ Since the pastoral vocation is a secular vocation, we can agree with the words of Josuttis when he writes, “the pastor who tells the sacred story, presents the sacred rites, and lives the sacred life to others”.²⁴

4.2. *The Starting Level of Role Learning*

We become skilled in different areas of our lives to different degrees, and learning to live the ministry is a process in stages.²⁵ The first phase is when one sees what it means to be a pastor. Some people grow up in their parents’ house with pastors in their family and have seen first-hand how a person lives their ministry from an early age, while others only encounter a congregation at a later stage in their lives.

The next phase of becoming a pastor is when the future pastor tries out roles in the congregation that are related to his or her future role as a pastor. This may be before, during, or after the theological years: for example, leading a youth group, pastoral care, participating in camps, etc. The next stage is when one enters the pastoral role with the approval of the congregation and is comfortable in this role, first at the beginner level and then at an advanced level. By becoming a pastor, he is no longer just watching how others do it, no longer just doing what he understands to be part of the pastor’s work, but “as a professional believer” he is himself teaches what it means to live as a follower of Christ in the world.

²¹ RÖSSLER, D. (1994): *Grundriss der praktischen Theologie*. Berlin – New York, de Gruyter. 293.

²² KLESSMANN 2001, 13.

²³ JOSUTTIS, M. (1982): *Der Pfarrer ist anders – Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*. Munich, Chr. Kaiser. 176.

²⁴ JOSUTTIS, M. (1988): *Der Traum des Theologen – Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie 2*. Munich, Chr. Kaiser, 62.

²⁵ BRUNER, J. (2004): *Az oktatás kultúrája*. Budapest, Gondolat Kiadó.

Becoming a pastor is not only a process of learning a role but also a way of living the life of a believer at the level of identity. In our view, the pastoral vocation is most different from other vocations in that the pastor not only encounters and works with the issues of living the Christian faith like any other believer, but he also “lives it out” and teaches it to others.²⁶ His lived relationship with God is his reflection on the things of the world and on himself, which he makes “public” from time to time, whether in the pulpit, in the Sunday school, or in personal conversation. It is a way of life that constantly seeks to find the links between the witness of the Bible and the world today.²⁷

4.3. Facing up to the Expectations of a Pastor

How does the pastor decide which of the expectations he or she considers his or her own and which he or she cannot or will not identify with? Should the pastor be more of a generalist with some knowledge of many things or a specialist in one area? Isolde Karle calls the competence that a pastor needs a “special generalist”.²⁸ However, the sum total of charisms or competences is not enough since competence is not enough for pastoral ministry, although it is a necessary condition.²⁹ The Spirit that permeates the presence of the pastor is also important.³⁰ As Barth writes about the importance of God’s guidance: “It is not experience, being in it, and discovery that are most important but the simple and factual knowledge of what the eye has not seen and the ear has not heard (1Cor 2:9). Not only sharing what has come to our knowledge but also what we have participated in. It is not just passing on but understanding, not just compassion but working together

²⁶ SCHAREN, C. (2008): *Faith as a Way of Life – A Vision for Pastoral Leadership*. Grand Rapids, Eerdmans. 1.

²⁷ CARROLL, J. W. (2006): *God’s Potters – Pastoral Leadership and the Shaping of Congregations*. Pulpit & Pew. 32.

²⁸ KARLE, I. (2008): *Der Pfarrberuf als Profession – Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*. Stuttgart, Kreuz. 242.

²⁹ KELLER, D. (2011): *Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie – Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und für die Lehre von Gemeindeaufbau*. Zürich, TVZ. 447.

³⁰ MACIEL, M. (2005): *Priester für das Dritte Jahrtausend – und ihre ganzheitliche Ausbildung*. Rome, ART. 43.

that counts. The passing on of faith must precede the faith that God has worked in us.”³¹

Contrary to human expectations, God's presence is not about expectations; the experience of grace also liberates us to serve. Of course, there may be parts of the role that must be carried out of responsibility, but in this we must please God rather than men (Acts 5:29).³² The “extra me” aspect of ministry is unmissable. God is the one who makes one fit for ministry, and it is to Him that we give an account of our lives in the first place.

In the ecclesiastical sense, it is possible to resign from church service, but in the psychological sense it is not an easy task since it also means leaving a role and a community, with all its pain and grief.³³ Theologically, it is also not easy to “resign” since there is also an eschatological dimension to vocation.³⁴ Once a pastor has taken an oath of ordination and committed himself to serving the Church, he has become a “co-worker of Christ”, and his work is therefore not to be understood in terms of earthly life alone, since his service has an impact on his own salvation and the salvation and eternal life of others and of his fellow human beings.³⁵ In Puritan thought, it was accepted for one to choose a vocation, since a man could have many talents in life, but once he had accepted a task, a vocation, his calling had come into effect, and he therefore had to persevere in it as far as he was able to.³⁶ However, asking God to lead and leading ourselves cannot be played off against each other, but these should be done simultaneously, depending on the first one of them. On the one hand, this calls for humility, and, on the other, it can give hope to the person in the pastoral role. Although the community may look upon the pastor not only with its expectations set for his role but also with a specific role delegation – the pastor may easily find himself in a consultative role, as if he were a knower of secrets and an

³¹ BARTH, K. (2010 [1922]): *Der Römerbrief*. Zürich, TVZ. (zweite Fassung). 47–48.

³² KARLE, I. (2010): *Kirche in Reformstress*. Gütersloh, Gütersloher. 217.

³³ LÁSZLÓ, JÁNOS (2012): *A történetek tudománya, Bevezetés a narratív pszichológiába*. Budapest, Akadémia Kiadó. 67.

³⁴ MOLTSMANN, J. (1984): The Right to Work. In: *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*. Philadelphia, Fortress.

³⁵ PACHMANN, H. (2011): *Pfarrer sein – Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*. Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht. 43.

³⁶ GUZMAN, J. P. (2004): *Eschatological Significance of Human Vocation*. Master's thesis. Orlando, Reformed Theological Seminary. 40.

official mediator of God's will.³⁷ However, this potent sense can easily be deceptive, as Klessmann warns, "He who is aware of the limitations of his own boundaries need not live and act as a religious virtuoso (D. F. Schleiermacher) but rather needs a sense of belonging to those with whom he is on the journey."³⁸ Whether the image of the pastor is taken from others or whether the pastor himself forms the image of the pastor, it will always be an ideal image and cannot be realized in reality, at the level of action, even with the best of intentions.³⁹

The high expectations of the pastor are closer to the positivist and success-oriented view of man of our time than to the Christian view, namely that life is fragmented.⁴⁰ The pastor himself is a recipient of the Word and a man justified from sin.⁴¹ It is not a "cutting off" of the personality but the testimony of a man with his darkness and sins before God and produced with Him, living and real for other men.⁴² "The goal should not be a mature pastoral-theological identity, not a full role (*Totalrolle*) fulfilled to the best of one's ability but a serious acceptance and assumption of one's own limits, both in ministry and in private life. Without denying the pain and sadness that this causes, the aim is to bring opportunities and creative possibilities to the fore", writes Klessmann.⁴³ A congruent personality requires not only facing one's own sins but also distancing oneself from role expectations.⁴⁴ Krappmann identifies the ability to maintain the distance necessary for reflexive insight into roles and norms as important for a mature identity – finding personal meaning in role taking, the ability to live with

³⁷ RÖSSLER 1994, 499.

³⁸ KLESSMANN 2001, 24.

³⁹ KELLER 2011, 457.

⁴⁰ LUTHER, H. (1992): *Religion und Alltag – Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart, Radius. 168.

⁴¹ LUTHER, H. (2014): Paradoxe Institution – Zum Funktionswandel des Pfarramts im Individualisierungsprozess. In: FECHTNER, K. – MULTIA, C. (eds.): *Henning Luther – Impluse für eine Praktische. Theologie der Spätmoderne*. Stuttgart, Kohlhammer. 58.

⁴² KASSEL, M. (1980): *Biblische Urbilder – Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*. Munich, Pfeiffer. 136.

⁴³ KLESSMANN 2001, 24.

⁴⁴ REIHMANN, A. – NEUBERT-STEGEMANN, R. (2012): Verlehrnen im Pfarramt. In: Sommar, R. – Koll, J. (eds.): *Schwellenkunde – einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert*. Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag. Stuttgart, Kohlhammer. 172.

and cope with role expectations from others, to bear the ambivalences of the role, to see the boundaries of the role, and to see the role as congruent with one's own identity.⁴⁵

4.4. *Exchange of the Support Community*

Our network of relationships needs connections with family, friends, home, and work.⁴⁶ The most stable support networks are those that can rely on both family and friends.⁴⁷ Naturally, there are qualitative differences between family relationships and friendships. An illustrative example is, “Distant family relationships require only a reminder to become active, but friendships die out quickly if they are not tied up with a sufficient number of meetings for a certain period of time.”⁴⁸ From time to time, our network of friends may also experience a high turnover of people, for example when moving to a new place or changing jobs.⁴⁹ Some research suggests that when young people start university, around 40 per cent of their friends are replaced in a relatively short space of time.⁵⁰ The degree of closeness may vary constantly in our human relationships, but the distance is usually accompanied by pain and a sense of loss.⁵¹ Relationships with many of our good friends are fading, and hopefully a new network of friends is forming. The metaphor of “a caravan of friends” describes the dynamics of change in our network of contacts.⁵² As on a pilgrimage, so on a caravan journey, the travelling companionship becomes a loose alliance for a while, to support, help or just accompany each other on a section of the journey. With leaving theology and entering

⁴⁵ KRAPPMANN, L. (1973): *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart. 97. See also: THOMA, László (2023): Mít kezdünk a lekipásztori szerep narcisztikus alaphelyzetével? – Az önértékelés jelentősége a lekipásztori hivatásban. In: *Sárospataki Füzetek*. 2023, 1. 57–72.

⁴⁶ ALBERT, Fruzsina (2022): *Emberi kapcsolatok – A személyes kapcsolathálózatok szociológiai szempontú elemzése*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 20.

⁴⁷ ALBERT, Fruzsina – DÁVID, Beáta (2007): *Embert barátjáról – A barátság szociológiája*. Budapest, Századvég. 119.

⁴⁸ DUNBAR, Robin (2022): *Barátok – Hogyan értelmezzük legfontosabb kapcsolataink erejét?* Budapest, Typotex. 41.

⁴⁹ ALBERT – DÁVID 2007, 108.

⁵⁰ DUNBAR 2022, 84.

⁵¹ FELDMÁR, András (2007): *Közelség, távolság – Az intimitás határai*. Lecture. Soteria Alapítvány, Gödör Klub, 9 October 2007. <https://www.youtube.com/watch?v=g74qiDmk-Qw>.

⁵² ALBERT 2022, 24.

the workplace, the existing support network around the young minister is also transformed. If the place of ministry is far away from the family, the challenge is how the young minister can cultivate genuine, mutually supportive relationships with family members. If friendships have been formed with fellow students during the university years, it is natural that most of these relationships will be weakened after the university years are over. After all, each former classmate's life enters a new phase of life with a new job, a new network of people to which old friends are connected, and the start of a family means even less time and energy for other external relationships.

New relationships begin to form when you arrive at a new church, but they also take time to deepen. As in any other workplace, a pastor can experience a supportive atmosphere in the congregation, but there are also issues and problems that the young pastor cannot and does not want to burden church members with, as there may be personal issues that one shares primarily with family or friends.

4.5. Living in the Church Family

When a young pastor has a spouse and possibly children, it is not only the different life roles that are a challenge but also the pastoral family and a particular set of expectations to live with and deal with within the church.

Oddly enough, the church pastor's family is part of his work system. In the congregation, it is not only the pastor who is doing ministry, but his family is also a part of the serving community, wittingly or unwittingly. The pastor's family, as part of the extended family of the congregation, as a central subsystem, is projected by the community with esteem, love, and trust: "The psychic role of pastors is that they are the value carriers of the community."⁵³ As a value carrier on the level of external and internal expectations, the pastor is also a paternal role model, the pastor's wife a model of sacrifice, and their children the models of church attendance and volunteerism for peer groups. Oddly enough, some church members tend to expect more from the pastor's family than from their own family in terms of the level of expectations. Friedman sees the disadvantages and advantages of the pastor's family position as follows, "Not only do

⁵³ SZARKA, Miklós (2013): *Lelkipásztor házaspárok kapcsolati konfliktusainak kezelése – Pasztorálpszichoterápia a gyakorlatban*. Budapest, Kálvin Kiadó. 83.

congregation members have higher expectations of their pastor's family than of their own, but even the pastor's holiness accrues to those who are in a family relationship with him."⁵⁴ Viewed in this way, pastoral ministry takes more than just energy. The love of the community, their appreciation, trust as basic human needs can be experienced by the pastor in a loving community. The congregational system has an impact on the pastor's individual system: positive changes in the community can give the pastor self-confidence, a sense of achievement, and a work ethic, in addition to a sense of gratitude to God. On the other hand, a negative change in the community can be experienced as a personal failure and become a "symptom carrier" for the problems of the whole community.⁵⁵ The life of the congregation also affects the pastor's family, and family events can spill over into the wider system. It is important for the long-term spiritual and physical health of the pastor that he or she have the opportunity for growth within the family system and within the church community.⁵⁶ Physiological, psychological, and social needs are present in life simultaneously, and one dimension of the quality of life has impact on another one and vice versa. It is along these dimensions that pastors seek to find and live balance, both at the level of the pastoral family and the wider "church family".

5. Implications for Further Research

Our research has its limitations. Although the sociodemographic indicators of the respondents are a good representation of the base population, it is assumed that a larger number of early-career respondents can provide more accurate correlations. Their indicators had a higher average standard deviation. This suggests that this initial period is experienced very differently by pastors, influenced by many background factors. In our database, this subsample is not large enough for more complex statistical analyses and clustering.

⁵⁴ FRIEDMAN, E. H. (2008): *Nemzedékről nemzedékre – Családi folyamatok egyházi és zsinagógái közösségben*. Cluj-Napoca, Exit Kiadó. 304.

⁵⁵ Op. cit. 241.

⁵⁶ EGRI, László (2006): Spiritualitás, vallásosság és testi egészség. In: Tózsér, Endre (ed.): *Az istenhit mint erőforrás*. Budapest, Új Ember. 162.

Nonetheless, our hypothesis is confirmed by the results of the research. The necessity of leaving the “eagle’s nest” – in many ways, a safe and secure environment – causes a serious mental strain for early-career pastors. In terms of well-being, there is a higher proportion of pastors at risk among those who have served for 1–5 years. It is also clear that this is a very complex phenomenon.

Given the complexity and diversity of the life of early-career pastors, further qualitative research could explore the following areas:

1. The impact of internal and external expectations: What expectations determine the lives of pastors at the beginning of their careers? How do these affect well-being and the development of role stability?
2. The relationship between role identity and personal well-being: What helps to develop the pastoral role and manage role conflicts? What kind of interplays are between desired, lived, and confirmed role expectations, and how this affects the pastor’s emotional well-being?
3. Support networks and pastoral resilience: How changes support networks in pastors’ lives, focusing on the dynamics of family, friendships, and church communities? How these changes impact the pastor’s resilience and overall satisfaction in ministry.
4. Integration of faith and the “new” identity: How pastors integrate their faith into their identity and daily lives? What is the correlation between personal faith, ministry, and mental health in the early years?
5. Professional support and well-being: What kind of professional support can strengthen early-career pastors in their ministry?

These hypotheses could provide for possible future qualitative research valuable insights into the lived experiences of pastors, contributing to a deeper understanding of the challenges they face and informing strategies to support their well-being and fulfilment in ministry.

References:

- 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.
- BARTH, K. (2010 [1922]): *Der Römerbrief*. Zürich, TVZ (zweite Fassung).
- BRUNER, J. (2004): *Az oktatás kultúrája*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- CARROLL, J. W. (2006): *God's Potters – Pastoral Leadership and the Shaping of Congregations*. Pulpit & Pew.
- DUNBAR, Robin (2022): *Barátok – Hogyan értelmezzük legfontosabb kapcsolataink erejét?* Budapest. Typotex.
- EGRI, László (2006): *Spiritualitás, vallásosság és testi egészség*. In: Tözsér Endre (ed.): *Az istenhit mint erőforrás*. Új Ember, Budapest. 151–170.
- FELDMÁR, András (2007): *Közelség, távolság – Az intimitás határai*. Lecture. Soteria Alapítvány, Gödör Klub, 9 October 2007. <https://www.youtube.com/watch?v=g74qiDmk-Qw>.
- FRIEDMAN, E. H. (2008): *Nemzedékről nemzedékre – Családi folyamatok egyházi és zsinagógai közösségben*. Cluj-Napoca, Exit Kiadó.
- GULYÁS, Péter – KONCZ, András – LÁZÁR, László – SIBA, Balázs (2016): A vezetett vezető – a szakmai kompetenciák, a menedzsment módszerek és a spiritualitás összefüggései egy nemzetközi vezetői kutatás tükrében. In: *Igazság és Élet*. X, 1, 177–189.
- GUZMAN, J. P. (2004): *Eschatological Significance of Human Vocation*. Master's thesis. Orlando, Reformed Theological Seminary.
- JONES, T. (2008): *The New Christians – Dispatches from the Emergent Frontier*. San Francisco, Jossey-Bass.
- JOSUTTIS, M. (1982): *Der Pfarrer ist anders – Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*. Munich, Chr. Kaiser.
- (1988): *Der Traum des Theologen – Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie 2*. Munich, Chr. Kaiser.
- KARLE, I. (2008): *Der Pfarrberuf als Profession – Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*. Stuttgart, Kreuz.
- (2010): *Kirche in Reformstress*. Gütersloh, Gütersloher.
- KASSEL, M. (1980): *Biblische Urbilder – Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*. Munich, Pfeiffer.
- KELLER, D. (2011): *Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie – Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und für die Lehre von Gemeindeaufbau*. Zürich, TVZ.

- KISS, C. – CSILLAG, S. – SZILAS, R. – TAKÁCS, S. (2012): A szervezeti elkötelezettség és a munkacsalád viszonyrendszer összefüggései [The Relationship between Organizational Commitment and Work–Life Balance]. In: *Vezetéstudomány – Budapest Management Review*. 43, 9. 2–14.
- KLESSMANN, M. (2001): *Pfarrbilder im Wandel – Ein Beruf im Umbruch*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener.
- KRAPPMANN, L. (1973): *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart.
- LÁSZLÓ, JÁNOS (2012): *A történetek tudománya, Bevezetés a narratív pszichológiába*. Budapest, Akadémia Kiadó.
- LUTHER, H. (1992): *Religion und Alltag – Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart, Radius.
- (2014): Paradoxe Institution – Zum Funktionswandel des Pfarramts im Individualisierungsprozess. In: Fechtner, K. – Multia, C. (eds.): *Henning Luther – Impluse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne*. Stuttgart, Kohlhammer. 57–78.
- MACIEL, M. (2005): *Priester für das Dritte Jahrtausend – und ihre ganzheitliche Ausbildung*. Rome, ART.
- MARTOS, T. – SALLAY, V. – SZABÓ, T. – LAKATOS, C. – TÓTH-VAJNA, R. (2014): A Kapcsolati Elégedettség Skála magyar változatának (RAS-H) pszichometriai jellemzői [Psychometric Characteristics of the Hungarian Version of the Relationship Assessment Scale (RAS-H)]. In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 15, 3. 245–258.
- MINER, M. H. (2007): Burnout in the First Year of Ministry: Personality and Belief Style as Important Predictors. In: *Mental Health, Religion & Culture*. 10, 1. 17–29.
- MOLTMANN, J. (1984): The Right to Work. In: *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*. Philadelphia, Fortress.
- NEULIEP, James W. (2012): *Intercultural Communication – A Contextual Approach*. Los Angeles, SAGE.
- PACHMANN, H. (2011): *Pfarrer sein – Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PRICE, Sally – MCWILLIAM, Sally (2019): *Essential Guides for Early Career Teachers: Mental Well-Being and Self-Care*. St Albans, Critical Publishing.
- REIHMANN, A. – NEUBERT-STEGEMANN, R. (2012): Verlehn im Pfarramt. In: Sommar, R. – Koll, J. (eds.): *Schwellenkunde – einsichten und Aussichten für den Pfarrberuf im 21. Jahrhundert*. Ulrike Wagner-Rau zum 60. Geburtstag. Stuttgart, Kohlhammer. 171–190.
- RÖSSLER, D. (1994): *Grundriss der praktischen Theologie*. Berlin – New York, de Gruyter.
- SCHAREN, C. (2008): *Faith as a Way of Life – A Vision for Pastoral Leadership*. Grand Rapids, Eerdmans.

- SCHNEIDER, N. – LEHNERT, V. A. (2011): *Berufen – wozu? – Zur gegenwärtigen Diskussion um das Pfarrbild in der Evangelischen Kirche*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- SUSÁNSZKY, É. – KONKOLY THEGE, B. – STAUDER, A. – KOPP, M. (2006): A WHO Jól-lét Kérdőív rövidített (WBI-5) magyar változatának validálása a Hungarostudy 2002 országos lakossági egészségfelmérés alapján. In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 7, 3. 247–255.
- SUSÁNSZKY, Éva – SZÉKELY, B. András – SZÉKELY, András (2022): A Hungarostudy 2021 felmérés célkitűzései és módszertana. In: Engler Ágnes – Purebl György – Susánszky Éva – Székely András (eds.): *Magyar lelkiállapot 2021. Család – egészség – közösség. Hungarostudy 2021 tanulmányok*. Budapest, Kopp Mária Intézet a Családokért. 11–18.
- SZARKA, Miklós (2013): *Lelkipásztor házaspárok kapcsolati konfliktusainak kezelése – Pasztorálpszichoterápia a gyakorlatban*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- TÖRÖK, Emőke – BIRÓ, Emese (2023a): Gendered Division of Work within Clergy Couples in Hungary. In: *Religions*. 14, 1. 105.
- (2023b): Hungarian Clergywomen's Careers in the Church. In: *Religions*. 14. 10. 1311.
- THOMA, László (2023): Mit kezdünk a lelkipásztori szerep narcisztikus alaphelyzetével? – Az önértékelés jelentősége a lelkipásztori hivatásban. In: *Sárospataki Füzetek*. 2023, 1, 57–72.
- VARGHA, A. – ZÁBÓ, V. – TÖRÖK, R. – OLÁH, A. (2020): A jóllét és a mentális egészség mérése: a Mentális Egészség Teszt. In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 21, 3. 281–322.
- WAGNER-RAU, U. (2012): *Auf der Schwelle – Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*. Stuttgart, Kohlhammer.

*KOCSEV Miklós*¹:

Gyülekezetépítés, de hogyan és milyen (m)értékek mentén?

Egyes gyülekezetépítési modellek rövid áttekintése a 20. század közepétől a jelenkorig

Abstract. Congregation Building, but how and According to What Standards/Values? A Brief Overview of Some Congregation Building Models from the Middle of the 20th Century to the Present Day

Congregation building is one of the disciplines of practical theology. Its goal is to offer congregation models that are attractive and inspiring Christian congregations for today's people. In this work, I review the models in the field of congregation building that I believe can meet this objective today.

Keywords: church, community, goals, opportunities, considerations

¹ Professzor emeritus, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara; e-mail: miklos.kocsev@gmail.com.



Kiindulási pontok

Azok, akik egyéni vagy közösségük érdeklődési szempontja szerint a gyülekezetépítés terén tájékozódnak, számtalan elmélettel és gyakorlattal találkozhatnak. Írásom címében – hogy ne támasszak fölösleges elvárásokat – próbáltam figyelni arra, hogy mondanivalómat fő vonalakban milyen időkeretben, milyen személyes szempontok szerint szeretném elhelyezni és erről egy rövid összegzést adni.² A jelzett félévszázados időkeret mellett fontos szempontnak tartom, hogy csak a számomra mintaként szolgáló modelleket vegyem sorra. Így a bemutatásra kerülő modellek egy személyes „kirostálás” eredményei. Nekem ezek arról szólnak, hogy életképesek, használhatók a jelenlegi európai és elsősorban protestáns egyházi életvalóságban, így Magyarországon is.

De mint jelzem, mindez csak egy szelet abból a nagy egészből, amit a gyakorlati teológia művelői ezen területen belül ismerhetnek.

A tisztelt Olvasó ebből nyilván látja, hogy egyedi szempontok alapján történő válogatással találkozok a lentiekben. Ezzel azonban nem szeretném azt üzenni, hogy az általam választott út lenne az egyetlen járható gyülekezetépítési irány. Mint majd látható lesz, mondanivalómban különösen is elkötelezett vagyok azon holland református gyülekezetépítési modellek mellett, amelyek a református egyházi létértelmezésben gyökereznek. Ugyanakkor ezen út választását azzal a motivációval is teszem, hogy ezekben a modellekben több akkumulálódott számomra, mint a keresztyén egyházon belüli valamilyen más felekezeti megközelítésben.

A megadott téma alapján bizonyára érthető, hogy ezen írásom a gyakorlati teológiai tudományterületen belül helyezi el mondanivalómat. Ez annyiban esetleg magától értetődőnek is tűnhet, hogy az egyház (valamilyen módon való) életműködésének a leírása, értelmezése és lehetséges jobbítása elsősorban a gyakorlati teológia területe. Ha röviden fogalmazok, akkor az egyházi életvalóságot a gyakorlati teológia igyekszik meglátni/megérteni, arra reflektálni egy jobb mindennapi gyülekezeti életgyakorlat

² Tudatában vagyok annak, hogy dolgozatom kritikát válthat ki több okból is. Egyrészt már 15 éve nem vagyok aktív gyülekezeti lelkész. Másrészt pedig nem mutatok be gyakorlati példákat arra, hogy az általam preferált modellek valamelyike is visszaigazolódott volna akár így, akár úgy.

érdekében. Ha kicsit bővebben fogalmazok, akkor a jelenkorban gyakran használt modell, Osmer alapján³ a gyakorlati teológia az adott egyházi életet illetően: empirikus/deskriptív + értelmező/interpretáló + normatív + pragmatikus feladattal bír. A gyülekezetépítés elmélete a saját területén belül Osmer – és más – gyakorlati teológiai értelmezése(inek) szempontjait igyekszik figyelembe venni, tudatosítva azt, hogy a gyakorlati teológia egy (az adott) egyházi életvalóságot értelmező, azzal párbeszédet folytató és annak jövőjébe investáló (cselekvő) életgyakorlatot igyekszik képviselni.⁴

A gyülekezetépítés mint gyakorlati teológiai tudományág nem csak úgy magától lett és maradt itt velünk az európai gyakorlati teológiai útkeresésben. A nyugat-európai világ egyházi életében a múlt század hetvenes éveiben kezdett érződni a létszámbeli fogyás. Ennek a negatív folyamatnak is lecsapódása a gyülekezetépítés iránt megnövekedett érdeklődés. Miután egyre jobban érezhető volt az egyházi élet magától értetődőségének elvesztése, annál inkább volt szükség olyan tudományterületek adta támogatásra, amely a gyülekezeti élet megtartása és vitalitása érdekében használható.

Megközelítési és fogalmi pontosításból adódóan következik, hogy...

Amikor gyülekezetépítési modellekről beszélek, akkor fontosnak tartom jelezni, hogy nem új gyülekezetek plántálása a mondanivalóm témája. Számomra – ahogy ez látható is lesz – a meglévő, adott gyülekezeti valóság a kiindulási pont, felvetve az adott gyülekezeti valóságra vonatkozóan azt a kérdést: ami van, az úgy jól van-e, vagy lehetne jobb, ill. másként is? Hogy miként lehetne változtatni az adott gyülekezeti életvalóságon? Az erre adott gyülekezetépítési válaszokból kiderül, hogy ilyenkor gyakran határterületeken mozgunk, azaz: a keresztyén missziói szempontok vagy a vezetés/szervezetelmélet világi gyakorlatából vett szempontok is megjelenhetnek egy-egy modell kapcsán. Ugyanis kiderül, hogy egyik gyülekezetnek erre, a másiknak arra lenne az adott helyzetben szüksége. Hermetikusan lezáró határokat a gyülekezetépítésben felhasznált forrásokat illetően nem könnyű és nem is biztos, hogy meg kell húzni.

³ OSMER, Richard (2008): *Practical Theology. An Introduction*. Eerdmans.

⁴ A gyakorlati teológia feladata kapcsán a jövő érdekében történő „befektetés” gondolatát Jan Hendrikstől kölcsönzöm (HENDRIKS, Jan (2008): *Verlangen en vertrouwen. Het hart van gemeenteopbouw*. Kampen, Uitgeverij Kok).

A gyülekezetépítési elméletek nem zárják ki azt, hogy ebben a folyamatban fontos adminisztratív/szervezési/vezetési (kübernézis) területek is érintettek legyenek. Egy adott szervezet (organizáció) intézményszerű működése, annak külső formába öntött megjelenése alapfeltételnek számít. Ilyenkor elképzelhető, hogy szervezeti/elméleti/fejlesztési szempontok válnak hangsúlyossá. Ezzel a szervezeti formával párhuzamosan jelen van az adott közösség életmegnyilvánulása, mint egy élő organizmus a külvilág előtt. Ezzel üzen az adott szervezet (organizmus) jó vagy kevésbé jó életképességéről, élettani (egészséges vagy beteg állapotának) működéséről a külvilág számára. A megszólító külső forma hordozza a tartalmat, adja a keretet. A belső életműködés pedig kitölti a keretet, és tartalmának üzenete van a külvilág felé. A külső forma és az üzenet lényege az „Isten-rendje” szerint valósul meg és van jelen a világban.⁵ A gyülekezetépítési megközelítés szerint mindkét alkotóelemre (formai szervezet és éltető tartalom) szükség van. Ezek kiegészítik egymást. A gyülekezetépítési koncepció arra figyel, hogy mindkettő lehetőleg a legtöbbet hozza ki magából egy adott helyzetre vonatkozóan. A kettő kombinációja adja az egészséges formát és tartalmat.⁶

Ami számomra a bemutatásra kerülő modellekben fontos értékmérő, az nem más, mint a „participáció” kérdése. Ki és mit tud hozzátenni egy adott helyzetben a jobb vagy másabb gyülekezeti lét megvalósításához és megéléséhez? De mit is jelent számomra ez a gyülekezeti életben való participálódás? Alapvetően egy hármast, az Ige szerinti gyülekezetlétet meghatározó tartalom meglétének a megélése. Ez pedig: a misztika (kérügma) – koinónia – diakónia jelenléte az adott gyülekezet életében, mint annak ismertetőjele. Ez magába foglalja azt, hogy a gyülekezet léte ebben a hármast összefüggésben egy relacionális történet, mégpedig ennek a három pillérnek a folyamatos egymásra

⁵ Abraham Kuyper is foglalkozott ezzel a témával a 19. század végén, amikor új református felekezetet, egyetemet és politikai pártot alapított. Egyháznak lenni = Jézusban új életet nyerve azt jelentettni, láttatni ezt a világban, az adott társadalmi keretek között. Hatással lenni a mindennapi életre, mint élő szervezet (Organisme). De ennek az új életnek szervezeti, intézményes keretre van szüksége (Instituut). Igaz, ez utóbbi megjelenési forma előbb-utóbb eltűnik, feleslegessé válik, és végül megmarad az organikus létforma (az eklézsia), mert ez lenne Isten munkájának a célja – vélekedik Kuyper.

⁶ STOPPELS, Sake (2009): *Voor de verandering. Werken aan de vernieuwing in gemeente en parochie*. Zoetermeer, Boekencentrum. 47.

hatása, tartalmi megújulása által.⁷ Azaz: a gyülekezetlét értékmérője ennek a hármas tartópillérnek a mindennapi életben való megvalósítása. Más szavakkal: az Isten-ember történetét tanuló, a liturgiában mint közösségben az Isten–ember kapcsolatot ünneplő és javait a rászorulóval megosztó, a világban szolgáló létforma az Ige szerinti gyülekezet. Ebben lehet vállalni (participálódni) a saját részem, vagy ebből kivonva magam, csak „fel-/kihasználói” szintű egyháztagként élni.

A gyülekezetépítési modellek alapvetően megválaszolendő kérdése számomra: mennyiben törődik az üggyel (ami a keresztyén gyülekezet Istentől vett küldetése) és az emberrel (aki ezt az ügyet felvállalja saját képességei és lehetőségei szerint). Participálódni – résztvevővé válni Isten ügyében egyénileg és gyülekezeti összefüggésben – annyit tesz, hogy hozzáteszem, beleadom a magam részét. A bemutatásra kerülő modellek mindegyike ezt a személyes hozzájáruló, aktív jelenlétet kéri és várja el az adott gyülekezet tagjaitól.

A személyes hozzáállás szempontja kapcsán válhat világossá, hogy a gyülekezetépítés útján az adott gyülekezeti tag nemcsak elvárhat, hanem személyesen hozzájárulhat közössége jobb életéhez – ahogy a mindennapi életben egyre fontosabbá válik a társadalmi gondoskodás mellett a felelősség megosztása is a személyében érintett (gondoskodó hozzátartozó) felelősségével. Az adott személy (közösség), hozzátartozóm vagy önmagam jobblétéről, megmaradásáról, jövőjéről való gondoskodás/gondolkodás nemcsak külső (állami vagy más) szervezetek felelőssége, hanem személy szerint az enyém is, mint érintetté. Az egyéni (individuális) felelősség felértékelődik.

A gyülekezetépítési modellek megértése, értékelése és megvalósítása egy adott gyülekezeti élethelyzetre vonatkozóan számomra mindig a szükséges (kívánatos) és a lehetséges – mint kettős fókusz – figyelembevétel mellett történik. Mi az, ami egy életképes és vonzó közösségi létezés szükséges (kívánatos), és mi az, ami egy adott élethelyzetben lehetséges. A két fogalomnak – mint fókuszpontnak – tartalommal való megtöltése folyamatos odafigyelést és a lehetséges összhangot igényli.

Lezárva ezt a gondolatsort, és lassan továbblépve, a későbbiekben látható lesz bizonyos fokú elköteleződéselem Jan Hendriks⁸ modelljei mellett. Ennek indokaként

⁷ STOPPELS (2009), 24.

⁸ Jan Hendriks holland református szociológus és gyakorlati teológus (1933–2016). Gyülekezetépítési elméleteit mintegy harminc éven át a VU Amsterdam Teológiai Fakultáson végzett oktatói, valamint gyülekezetek között végzett felméréseire és tapasztalataira alapozta.

hozom fel, hogy Hendriks modelljei gyakorlati visszajelzések alapján formálódtak és változtak. Valamint ezek mögött vallásszociológiai, szervezetelméleti és teológiai szempontok állnak úgy, hogy ő maga is tájékozott volt más mértékadó, a gyülekezetépítésre vonatkozó elméletekben.

Nézzük a folyamatot...

A gyülekezetépítési elméletek alapvető szempontjait – még ha ezeknek csak egy szeletére figyelek is – nem lehet, vagy nem tanácsos figyelmen kívül hagyni, ha tenni szeretnénk valamit a minőségibb gyülekezeti életmegnyilvánulás érdekében. Természetesen nem kizárva azt, hogy a jobb, minőségibb közösségi életcél érdekében a gyülekezetépítési elméleteken kívül számtalan más közösségmegújító lehetőség is van.

Ezeket a gyülekezetépítési teóriákat lehet, hogy felekezeti, így akár ekkleziológiai vagy más egyéb szempontok szerint lehetne akár külön-külön is sorra venni. Amit a történelmi egyházak, ezen belül is a protestáns felekezetek szempontjából – szemelvényyszerűen és egyféle „iránytűnek” – összefoglalóan figyelembe veszek, azok hatékonysága számomra általánosságban meggyőzőnek tűnik. Ezek az alábbiak.

A 20. század második felében az egyre jobban szekularizálódó (majd globalizálódó)–individualizálódó–pluralizálódó világban⁹ (mintegy a demokratizálódás eredménye) a nyugat-európai egyházi közösségek (különösen is a történelmi egyházak) egyre jobban tapasztalták a gyülekezeti tagok létszámbeli fogyását. A gyülekezetek aktív és szolgálatkész tagjai megfogyatkoznak. Egyben láthatóvá válik az is, hogy a gyülekezet aktív tagjainak átlagéletkora egyre magasabb lesz. Vegyük ezt tudomásul, és tétlenül, minden reményt feladva szemléljük a csökkenést és a megszűnésre utaló életveszélyes irányt? Ez a hozzáállás nem járható út. A reménytelen szemlése ennek a leépülésnek nem lehet megoldás.¹⁰ A „distanca luxusa” nem vezet vissza a megmaradás útjára.

A nyugat-európai – elsősorban gyakorlati – teológiai gondolkodásban erősödik fel a gondolat: ha a gyakorlati teológia egyik feladata, hogy az egyház életműködését

⁹ A társadalom szekularizálódik, az egyén individualizálódik, a közösség (hitértelmezése) pluralizálódik.

¹⁰ SÖLLE, Dorothee – STEFFENSKY, Fullbert (1995): *Wieder den Luxus der Hoffnungslosigkeit*. Freiburg, Herder Verlag.

figyelje és arra reflektáljon, akkor ideje átgondolni a gyülekezetépítéshez használható elméleti alapokat. Ennek a gyakorlati teológiai áttekintését követhetjük a második ezredfordulóig Chr. Möller munkájában.¹¹ Möller és a témával foglalkozó teológusok szívesen utalnak azokra az elsősorban újszövetségi igei alapokra, amelyekre a gyülekezetépítési elméletalkotás támaszkodhat.¹² Ezeknek „felfedezése” jelentős lökést adott a gyülekezetépítési elméletek teológiai alapvetéséhez.

Fontos megemlíteni, hogy a múlt század utolsó évtizedeiben jelentős, a gyülekezetépítést segítő munkákat írt Chr. Schwarz.¹³ Az általa képviselt gyülekezetépítési szempontok – véleményem szerint – elsősorban a gyülekezeti tagokban meglévő karizmákra építenek. A karizmák adta megközelítési modellje(i) jelentős hatással vannak a történelmi egyházakra, így magyar nyelvterületen is. Világos alapelvei a gyülekezetépítés összetevőit illetően szeretnének eljuttatni arra a felismerésre, hogy a gyülekezeti élet egy „folyamatos növekedési történet”. Ez pedig úgy valósulhat meg, hogy a gyülekezet vezetése és a gyülekezet tagjai használják azokat az Istentől kapott karizmáikat, amelyek a növekvő gyülekezet építését szolgálhatják. Így történhet meg az, hogy nem a meglévő gyülekezeti állapot javíthatása, hanem a gyülekezet életének átfogó tartalmi megreformálása a cél. Ez egy forradalmi folyamat az adott közösség életében.¹⁴

Remélhetőleg nem túlzok, amikor utalok arra, hogy Schwarz teológiai gondolkodása gyülekezetépítési elméletére vonatkozóan elsősorban Mc. Gawren és P. Wagner pasadenai (Fuller Theological Seminary, Kalifornia) iskolájára alapul. Amit ott tőlük megtanul, azt alkalmazza egy nyugat-európai egyházi valóságra. Kétségtelen, hogy az általa ott elsajátított szellemiség a gyülekezetépítés számára jelentős missziói és evangélikál szempontokat is magába foglaló utat kínál.¹⁵

¹¹ MÖLLER, Christian (2004): *Einführung in die Praktische Theologie*. Tübingen, A. Francke Verlag, 45–71.

¹² Pl.: 1Kor 14,26; Ef 2,21; Ef 4,12,16; 1Pt 2,4–10.

¹³ Egyszerűbbnek tartom ezen a helyen, ha egy internetes oldal kínálja a német és magyar nyelvű könyvek sorát Schwarz munkáit illetően: <https://bookline.hu/szerzo/christian-a--schwarz/12833764?page=1>.

¹⁴ SCHWARZ, Christian (1993): *Die Dritte Reformation. Paradigmenwechsel in der Kirche*. C&P Verlag.

¹⁵ Schwarz alapszempontjai a gyülekezet megújulása és épülése kapcsán fő vonalakban a következőkre fókuszálnak: céltudatos lelkipásztori munka (aminek tartalmi jellemzői a vízió

Ahogy az gyakran lenni szokott, így ebben az esetben is már Schwarz munkáinak megjelenése idejében megerősödnek azok az „ellenhangok”, amelyek a gyülekezetépítési elméleteket idegenkedve fogadják. Ennek több oka is lehetett. Összefoglalva azt érdemes ebből kiemelni, hogy az ellenhangok előszeretettel utalnak a Mk 4,26–29-ben olvashatókra. Egyébként pedig minden gyülekezeti aktivitás gyülekezetépítésnek számít. Arról nem is szólva, hogy az egyháznak nem külső adottságai és látványos megjelenése, hanem hitelessége miatt kell észrevehetőnek lennie. A minőség fontosabb, mint a mennyiség.¹⁶

Pár év késéssel, de nem kisebb hatással jelent meg Klaus Douglass könyve, *Az új reformáció – 96 tétel az egyház jövőjéről*.¹⁷ Nagy valószínűséggel Douglass jól ismeri Schwarz munkáit és annak a gyülekezeti életre való kihatását. A német protestáns egyházi helyzetet alapul vevő és a gyülekezeti életet kritikusan elemző Douglass munkája közérthető helyzetlátásról tanúskodik. Egyházi – így a magyar református – életünket megújító szándékkal, teológiai megalapozottsággal a gyülekezeti élet átfogó megreformálását célozza meg a szerző. Munkájában olyan példákon keresztül illusztrálja a gyülekezeti élet megreformálását, amelyeket maga is kipróbált, és amelyek pozitív hatással voltak az általa vezetett gyülekezet életére. A lelkipásztori szerep újradefiniálása, az istentisztelet, az egyházi kommunikáció közérthetőségének átgondolása, a lehetséges munkatársi réteg megszólítása, azok szolgálatba állítása és különösen is a lelkészcentrikusság mérséklése áll a mondanivaló középpontjában. Ezeknek a változásoknak a megvalósítása komoly kihívást jelenthet a református gyülekezetek számára. Ezekkel szembeülve Klaus Douglass elemzése és motiváló megoldásainak ismerete tanulságos lehet. Tudomásom szerint van olyan magyarországi református gyülekezet, amely átvett sok olyan építőelemet Douglass munkájából, ami gyülekezeti életük javára szolgált.

+ delegáció + szupervízió) → (lelki) adományok orientálta munkatársi jelenlét → a spiritualitás szenvedélyes megélése → célravezető struktúrák → inspiráló istentisztelet → széleskörű kiscsoportos gyülekezeti munka → evangéliumi diakónia → magas szeretetkvóciens (SCHWARZ, Christian (1991): *Der Gemeindefest. Kybernetisch Gemeindeaufbauen*. C&P Verlag. (Serie: Kirche für Morgen)).

¹⁶ A 2021-es népszámlálási adatok értékelése – csökkenő létszámú egyháztagság – kapcsán ez a helyzetértékelő értelmezés mintha fontosabb lenne, mint korábban.

¹⁷ DOUGLASS, Klaus (2002): *Az új reformáció – 96 tétel az egyház jövőjéről*. Budapest, Kálvin Kiadó.

Magyarországi – feltehetően elsősorban protestáns – egyházi köreinkben Schwarz munkái és Douglass fentebb említett könyve mellett nyilván számtalan más gyülekezetépítésre vonatkozó, ill. abban hasznosítható munka ismert.¹⁸ Ezek között az elmúlt negyed évszázadban megjelent magyar nyelvű munkák között úgy gondolom, szintén jelentős sikert tulajdoníthat(ott) magának Rick Warren munkája, a *Céltudatos gyülekezet*.¹⁹ Amit mindenképpen szeretnék kiemelni ebből a könyvből, az Warren előremutató és tanulságos „figyelmeztetése”. Ebben felhívja a figyelmet arra, hogy a könyvében bemutatott gyülekezetépítési modell egy adott helyen, adott helyi körülmények között és időben kidolgozott modell. Ez egy minta, de nem jelenti azt, hogy minden helyen és közösség életébe át- vagy lemásolható. Számomra ez azért fontos gondolat, mert megóv attól, hogy külső mintákat átvéve mindig alkalmazható lenne bármelyik gyülekezet élethelyzetében anélkül, hogy azt helyzetre mérten aktualizálnánk. Ezt azért is hangsúlyozom, mert tapasztalatom szerint nagyon nehéz sokaknak ezt megérteni, és eltekinteni a „másolás” csábító, de helyzetre illeszthetetlen útjától.

A gyülekezetépítés – és az abban felhasználható missziói, karizmákra alapuló vagy vezetéselméleti szempontok mellett és azok – eddigi vázlatos áttekintése után mondanivalóm más irányt vesz. Ez az irány pedig egy, a teológiai szempontokat figyelembe vevő, de – meghatározó világi struktúrák adta – rendszerszemléleti elméleteket is hasznosító, a gyülekezeti élet valóságában kipróbált modellek felé való odafordulás. Ez itt főleg a holland református egyházakon belül ismert egyik modell(sor) számbavétele lesz, ami Jan Hendriks munkáinak összegzése,²⁰ valamint egy többszerzős gyakorlati teológiai munka villanásszerű bemutatása. Ezeket majd látva – vagy akár már most sejtve – azt lehetne mondani: ezek nem mutatnak lényeges különbséget az eddigi modellek és lehetőségek mellett. Ez lehetséges, hogy így is van. Amit Hendriks gondolataiból itt mégis kiemelek, az elsősorban az, amit az eddigiekben felsorolt modellek nem tartalmaztak, jóllehet hasznosságuk előttem nem kérdés.

¹⁸ Hazai egyházi köreinkben sokak előtt ismertek Tomka János és Bögel György könyvei, melyek jelentős „egyházi” sikert tudhatnak maguk mögött. Ezeket is inkább a Harmat Kiadó ajánlásával veszem sorra: <https://www.harmat.hu/szerzo/tomka-janos-bogel-gyorgy/>.

¹⁹ WARREN, Rick (2008): *Céltudatos gyülekezet. Növekedés és küldetés az üzenet feláldozása nélkül*. Új Remény Alapítvány.

²⁰ Jan Hendriks gyülekezetépítési elméleteit több könyve összegzéseként már bemutattam. (KOCSEV Miklós (2006): *Ezredvégi színek. Impulzusok a holland református gyakorlati teológiából*. Budapest, KRE HTK Doktori Iskola – L’Harmattan Kiadó. 164–238.).

Hendriks esetében igyekszem nem ismételn a tőle már általam sokszor elmondottakat. Sokkal inkább törekszem mondanivalója összegzésében a hangsúlyos pontok kiemelésére, még akkor is, ha ezek már valamelyest az eddigiek alapján ismertek lehetnek. Annyi bizonyos számomra, hogy a Hendriks által bejárt út a gyülekezetépítés terén nem ment el szórtanul azon munkák mellett, amelyek hatással lehettek rá. Így gondolok részben Kurt Lewin és Ronald Lippitt 20. század közepén megjelent munkáira. Ők annak idején a szervezeteknek változásra és megújulásra való igényét figyelve alkotják meg idevonatkozó ismert modelljüknek a gerincét az: „Unfreezing → Moving → Refreezing” folyamat lépéseiben.²¹ Ezek a lépések a gyülekezetépítési modell alapjainak számíthatnak Hendriks számára, attól függetlenül, hogy más tudományterületek ezeket már jóval korábban használták. Így gondolok Kor Schippers összefoglaló elméletére, amely az 1980-as évek közepére tisztult le Schippers gyülekezetekre vonatkozó helyzetlátásában. Szerinte a gyülekezetépítés: a gyülekezet alapfunkciója → amiben a tisztségviselők szolgálata által is → megnyílik az élet és a növekedés előtt → (és) az ehhez elsajátított módszerekkel → gyülekezet kíván lenni Jézus Krisztus evangéliumának üzenete szerint → egy adott világban (élethelyzetben) megvalósítva azt.²²

Természetesen hatással lehettek még Hendriks gondolkodására mindazok az elméletek, amit vele időben szinte párhuzamosan a fentebb már említett Christian Schwarz, vagy éppen a népegyházra koncentrálnva Michael Herbst²³ dolgozott ki.

²¹ Ezt a három pilléren nyugvó szervezeti változ(tat)ásokra vonatkozó dinamikus folyamatot Schippers valamivel bővebben mutatta be Lippitre hivatkozva. Amikor annak változást illető hétlépcsős elméletét átdolgozva és kibővítve a gyülekezetépítés terén próbálta bemutatni azt, akkor azt a következő pontokban vette sorra: mérjük fel a változásra vonatkozó igényeket → a helyzetből fakadó diagnózis alapján határozzuk meg az új célokat → ezekből a prioritások kiválasztása → a változáshoz (a célok eléréséhez) szükséges módszer, eszköz és vezetés meg-/kiválasztása → a változásra vonatkozó terv(ek) elkészítése → ezek(nek) kivitelezése → a változások stabilizálása (konszolidáció) → a megtett út kiértékelése (evaluáció).

²² Schippers gyülekezetépítésre vonatkozó elméletét – ebben és a fenti lábjegyzetben leírtakat illetően – alapvetően előadásában fejtette ki a Kampeni Teológiai Főiskolán (akkori nevén: ThHK).

²³ HERBST, Michael (1987): *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. Stuttgart, Calver Verlag.

Hendriks munkáit summázva – alkalmanként tőle vett metaforákat is használva – az alábbiakat tartom tehát fontosnak saját egyházi, gyülekezeti életünkre is vonatkoztatva:

- A gyülekezetépítés egy „közös utazás”, amiben mindenki meg- és hozzáteszi azt, amire képes, és nem szervezett kirándulásban szeretne részt venni (amiben a lelkész az idegenvezető), ahol semmi egyéb dolgunk nincs, mint csak fel- vagy kihasználni a kínálatot (mivel hotelről hotelre járva visznek és vezetnek).

- A gyülekezeti élet megváltoztatására vonatkozó igény esetén minden esetben át kell gondolni, hogy a külső tanácsadók, szakértők javaslatai mennyiben alkalmazhatók a helyi adottságokra úgy, hogy az reálisan számol a gyülekezeti tagokban meg(nem)lévő erőforrásokkal. Ezért a külső tanácsadók igénybevétele nagy körültekintést kíván, mert nem tudható mekkora valós helyzetismerettel rendelkeznek.

- Ha nincs bennünk vágy és igény (nincs motiváció) egy rossz és így nemkívánatos (gyülekezeti) élethelyzet megváltoztatására, és nincs jó cél, amit el szeretnénk érni, akkor nem fog történni semmi. Vágyakozás a jobbra (mert vannak céljaink) és bizalom abban, hogy együtt erre képesek vagyunk – ez a közös út lényege. Gyakorta megtörténik, hogy a változás kivitelezése közben elfogy az energia, csökken a motiváció, mert nem hiszünk magunk sem a cél elérésében, a „sikerben”. Az a gyülekezet, amelyik elsősorban a félelmeivel küzd, ott a bizalom nem tud gyökeret verni. A csak a félelmeire fókuszáló gyülekezet a saját jövőjét ássa alá. Így a kérdés nem más: Többet küzdünk-e a félelmeinkkel, mint amennyire bízunk egymásban?

- Ahhoz, hogy jó, a közösség javát szolgáló változásokat érthessünk el, ahhoz a folyamatot kísérő, azért felelős vagy vezető gyülekezeti elöljáróknak (így pl. a presbitereknek) „önrendeződése” elengedhetetlen. Változást úgy, hogy magunk nem vagyunk szintén készek a változásra vagy önmagunk belső átrendeződésére, nehéz lesz végig vinni. Másoknak megmondani, hogy „mit és hogyan kellene”, magunk pedig saját magunkra vonatkozóan nem teszünk semmit, az nem fog eredményre vinni. Ezért minden változás vagy annak tervezése előtt először önmagunkkal nézzünk szembe, hogy mint ennek motiválói, vezetői készek vagyunk-e erre (egyféle „öntraszformáció” szükséges).

- A változások és céljaink eléréséhez egy megosztott (a résztvevők számára is elfogadott) identitástudatra van szükség. Azaz: nemcsak a vezetők, hanem a gyülekezet is tudja, mi az út lényege, merre, miért és hogyan megyünk úgy, hogy számolunk minden útitárs egyéni adottságával a cél elérése érdekében. Amennyiben a közösség

tagjainak többsége nem osztozik a célok elérésében (hiányzik a közös céllal való azonosulás), akkor az az út akár a „az Egyiptomba” való visszafordulás útjává válhat, mert még az is jobb, mint a bizonytalan tünő vándorlás.

- Egy szekularizált világban szükség van egy olyan „(be)fogadó” egyházra, ahova betérhetnek az eltévedt életutasok, az idegenek, a senki és semmi nélkül lévők. Ők is asztalhoz telepedhetnek, mert a Mester vendégül látja őket, a tanítványok pedig szolgálnak az asztal körül. Az ilyen típusú gyülekezeti közösségnek számolnia kell azzal, hogy olyan „vendégek” (alkalmi betérők) is lesznek, akik ebből a „fogadóból” fizetés nélkül távoznak. Így az ezzel járó terhet a gyülekezetnek kell vállalni akár annak a tudatában is, hogy ilyen betérők máskor is lehetnek. A „(be)fogadó” egyház kockázatos irány, mivel a vendéglátók (a fogadás) terhe nagyobb, de lehet, hogy eredményesebb.

- Egy vitális és vonzó gyülekezet identitásának megfogalmazása nehezen elképzelhető néhány fontos koordináta megléte és hasznosítása, megélése nélkül. Ezek az identitást formáló tényezők: a jó (pozitív) légkör → a szolgáló vezetés → a segítő és kapcsolatépítő struktúrák → a közösen elfogadott célok megvalósítása.

- Bármilyen gyülekezetépítési modell esetében végig kell gondolni: hol vagyunk (milyen a társadalmi közeg) → mi a gyülekezet küldetése (misztika – koinónia – diakónia) → milyen lehetőségei vannak a gyülekezetnek az adott környezetben (ott mire lenne elsősorban szükség) → milyen egyéni, a gyülekezet tagjaiban meglévő adottságaink vannak a küldetésének megvalósításához (egyénilag mit tudunk hozzátenni). Ez utóbbi szempont folyamatosan hangsúlyos Hendriks számára, amit ő a szubjektum komolyan vételeként összegez. Azaz: a gyülekezeti tagok nem folyamatvégrehajtók (nem tárgyak), hanem önálló identítások, akik maguk döntenek a saját és közösségük ügyében. A gyülekezeti tagnak mint szubjektumnak meg kell találni a helyét az adott közösségi folyamatban. Bármelyik gyülekezetépítési modellt is tartanám használhatónak, minden esetben számot kell vetni az adott közösségben meglévő fizikai–szellemi–spirituális (összegezve: a humán) tőke adta lehetőségekkel.

- Egy fogyó és elöregedő gyülekezet nem értéktelen közösség. Ha teszi így is azt, ami küldetésének lényege (misztika – koinónia – diakónia), akkor a „régie tömlőben jó bor van”, amit meg kell becsülni. Becsüljük meg a meglévő erőket, és vegyük számba, mi az, amit így is meg tudunk tenni és élni. Nem azon siránkozni, hogy mi nincs, hanem

számba venni és megbecsülni azt, ami még van, és azzal élni tudni. Ez már nem a domináns többség tudatával, hanem a kognitív kisebbség valóságában megélt közös élet.

- Ha egy gyülekezet jól funkcionál, akkor az nem egy tükör (ami visszatükrözi azt, ami a társadalomban történik), hanem egy ablak (amin kitekintve más panorámát látunk). Ezen az ablakon kitekintve egy éltető panorama tárul elénk. Amit láthatunk, az egy *ellenkultúra*, amit a küldetését megélt gyülekezet képvisel az alábbiak szerint:

- Szemben a gyanakvó társadalmi életgyakorlattal az egymás iránti bizalom útját járva élni.

- Szemben egy istensötétséget közvetítő és agnosztikus világgal, amiben nem valamivel, hanem Valakivel, a mi Atyánkkal éljük a mindennapjainkat.

- Szemben a társadalomban érezhető számtalan, emberek közötti különbséggel és távolságtartással, a *Distanzreduzierung* útját választani a saját gyülekezetünkben is és a világban is.

- Szemben a félelmeivel küzdő alapállással (Hogyan éljük túl mindezt?), azzal a tudattal élni: Hogyan tudok javára lenni a másoknak?

- Szemben egy nyugtalan és kétségekkel teli életszemlélettel – reményt kínálni.

- Szemben a rideg és hideg hétköznapi társadalmi valósággal – otthont, hajlékot kínáló (be)fogadó egyháznak lenni.²⁴

Ez utóbbi szempontsört az *ellenkultúra gondolatát* illetően szeretném kihangsúlyozni. Azért, mert magam is látom, hogy a nyugat-európai egyházak is mintha beletörődtek volna a lassú, de biztos megszűnésbe.²⁵ Prognózisok által hagyják magukat vezetni, amelyek arra vonatkozóan mutatják az irányt, hogy „mikor jön el a vég”.

A gyülekezetépítésen belül Hendriks utolsó munkáinak üzenete nem ezt az utat járja. Számol az egyházi élet valóságával, de nem azért, hogy belenyugodjon a lassú kimúlásba, hanem mintha érezné, hogy ha rátalál a gyülekezet (és így egy nagyobb

²⁴ HENDRIKS, Jan (2014): *Goede wijn. Waarderende gemeenteopbouw*. Utrecht, Uitgeverij Kok. 121.

²⁵ A félreértés elkerülése végett jelzem: itt nem arra gondolok, amit hazai egyházi megnyilatkozásainkban úgy emlegetünk, hogy „...míg Nyugat-Európában bezárják a templomokat, addig mi újakat építünk”. Nyilván nálunk is lenne ok arra, hogy bezárjunk templomokat.

egyháztest) egy adott világban az ellenkultúra tartalmára, akkor az megszólíthat és embereket „iniciálhat” egy Isten-titkot hordozó közösségbe. Mert egy ilyen közösség éltető karakterjellemzőkkel bír. Ez az „egyházi ellenkultúra” tartalmát illetően számomra a társadalmi felelősségvállalást is magába foglaló üzenettel bír. A fentebb leírtakat ismét kihangsúlyozva és átgondolva: mi a gyülekezet küldetése egy adott társadalmi közegben, ami az adott körülmények között vonzó és széles társadalmi közeget tápláló, éltető erőt jelent? Az élet adott helyzetre vonatkozó kontextusát, összefüggéseit nem a gyülekezet választja. De ebben az adott helyzetben azt kell kínálni, ami a gyülekezet küldetése, úgy, hogy amaz összhangra találjon a helyi, emberi út- és létértelem-kereséssel.

Mondanivalómat illetően elköszönők Hendriks több évtizedet átölélő gyülekezetépítő elméletet és annak gyakorlati visszaigazolását magába foglaló munkáitól.²⁶ Ebben az „elköszönésben” persze nem lehet hermetikus határokat húzni, hiszen a lentebb tematizált munka tartalma sok esetben összefüggésben van Hendriks fentebb idézett gyülekezetépítési elképzeléseivel.

Így fordulok végül egy számomra másik meghatározó és a gyülekezetépítő munka terén általam fontosnak tartott téma felé, ami az *Élő test. Holland keresztyén vallási közösségek dinamikája*,²⁷ ebben szintén meglátva és kiemelve a saját egyházi helyzetünket is érintő tanulságokat. Igaz, mintegy másfél évtizede született meg ez a tanulmánykötet, de azt gondolom, hogy alapvető üzenete van a gyülekezetépítés terén fáradozni kívánó, a hivatás végzésére készülő, az azt gyakorló vagy éppen egy nagyobb egyháztestet vezető lelkésznevezdek és az adott gyülekezet érintettjei számára.

Miért tartom fontosnak ennek a többszerzős könyvnek a mondanivalóját? Ezt a szerzők által használt képpel így tudom összegezni: Egy keresztyén gyülekezet magán hordozza az emberi, fizikális élet fő jellemzőit a születés → növekedés → kontinuitás (termékeny életközép) → revitalizáció (lassan a nyugdíj felé) → elmúlás folyamatát, életszakaszait illetően.

²⁶ Hendriks a jelentősebb gyülekezetépítésre vonatkozó könyveit 1990–2013 között jelentette meg.

²⁷ BROUWER, Rein – GROOT, Kees de – ROEST, Henk de – SENGERS, Erik – STOPPELS, Sake (2007): *Levend lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*. Kampen, Uitgeverij Kok.

Ez a hasonlat megszólít engem, és elgondolkodtat, mert saját múltbeli gyülekezeti lelkészi tapasztalataimat látom ebben visszaigazolódni. Persze tudjuk, egyetlen hasonlat sem tökéletes. Mint ahogy az emberi életszakasz és egy adott gyülekezet élethelyzete, az ebből adódó valóságértelmezés összehasonlítása sem fedi teljesen egymást. De térjünk a lényegre.

Az imént felsorolt emberi életből vett példa alapján sorba vett gyülekezeti életszakaszokat, ezek dinamikáját a szerzők négy alapszempontból vizsgálják. Ezek: a kontextus, az identitás és kultúra, a struktúrák és eszközök, valamint a vezetés szempontjai.

Mit jelent ez a négy alapszempont az adott gyülekezet életállapotára, valós helyzetértelmezésére vonatkozóan? Melyek a központi kérdések és az adott életszakaszból fakadó (vagy lehetséges) feszültségek és fókuszpontok?

Mintaként vegyük a gondolatpárhuzam alakításához például a születő (új) gyülekezet példáját.

- Mit jelenthet a *kontextus* egy új, az alapítással foglalkozó gyülekezet számára? Beilleszkedik abba, vagy azzal szinte szembe helyezkedve tudomást sem vesz róla? Területalapú vagy mentális gyülekezet legyen?²⁸ Elengedhető-e a klasszikus gyülekezeti modell ebben a kontextusban?

- Miben más egy születő, alakuló gyülekezet az adott kontextusban, *identitásában és közösségi kultúrájában* más, a kontextus adta vallási vagy társadalmi közösséggel összehasonlítva? Miben kínál identitása kapcsán többet vagy mást egy hétközi vagy ünnepnap, egyéb, helyi szinten is meglévő „szabadidős” kínálathoz képest? Személyes megtérésre koncentráló vagy egy önzetlen (feltétel nélküli befogadó) jelenlétre? Csak arra és azért vagyunk, hogy az „Isten-tudat” el ne vesszen, hanem itt legyen velünk. Mintegy „prevenációs” identitással. Meghatározott célcsoportokra vagy mindenkire koncentrálna adódjon össze az identitás- és közösségi kultúra?

- Milyen szervezeti / közösséget formáló *struktúrákat és eszközöket* használ egy születő közösség ahhoz, hogy „megszülethessen és életre kaphasson” azon a helyen, ahol eddig ilyen nem volt? Azaz: a „semmitől” hogyan lesz gyülekezet a szervezeti és

²⁸ Vallásszociológiai szempontok szerint a területalapú gyülekezeti forma azt jelenti, hogy egy adott földrajzi terület adja a gyülekezet határait, és a tagok innen várhatók. A mentális alapú gyülekezet földrajzi „határok nélkül” várja a lehetséges gyülekezeti tagokat, a közösség sajátos lelki (szpirituális) tartalma, vonzereje alapján.

strukturális összefüggéseket figyelembe véve? Valami egészen más úton vagy a megszokottakat megtartva építkezünk? Kiscsoportok vagy nagy, közösségi gyülekezeti alkalom a strukturális cél? Ökumenikus nyitottsággal mindenki felé, feladva a felekezeti sajátosságot? Vagy csak felekezeti nyitottsággal?

- Milyen egyéni és testületi *vezetési sajátosságokat* kíván egy születő gyülekezet? Mire kell egy ilyen élethelyzetben figyelni a vezetőnek, a vezetői stílusnak és vezetői személyes adottságoknak? A vezető fontossága, mint aki karizmatikus és „vállalkozó” személyiségi karakterjegyekkel bír. Önkéntesek vagy specialisták munkájára hagyatkozás a cél elérése érdekében?

Hasonló szempontok alapján közeledhetünk minden – fentebb már felsorolt – élethelyzetű gyülekezethez, adott élethelyzetben átgondolva mindegyik elemét a mintaként bemutatott, születő gyülekezetre illesztett szempontrendszer, gondolatsor figyelembevételével.

A fentiek alapján számomra fontos kérdés marad, hogy mit látunk egy adott egyházi közösség életszakasza és az ott szolgáló lelkész életszakasza között? Van-e találkozási felület, vagy inkább óriási tartalmi távolság? Mit üzenhet egy ötven év feletti, átlagos életkorfajú gyülekezet revitalizációs életszakasza egy közöttük a pályát kezdő vagy éppen a növekedés, a kiteljesedő lelkészi életszakasz kapcsán? Hogyan lesz ebből találkozás?

Tudom, nem vagyunk abban a helyzetben, hogy minden esetben egy adott helyzetre mért – jól szinkronizált – megoldást találjon az egyházi vezető vagy egy adott lelkész, ill. gyülekezet. Nem is ez az elsődleges cél. Véleményem szerint sokkal fontosabb ebben az, hogy átlássam: kik között, milyen életciklusú gyülekezettel van dolgom a saját életciklusom összefüggésében, figyelve arra, hogy: ez a helyzet milyen identitású közösséggel kapcsolja össze az én lelkészi identitásom? Milyen szervezeti kultúrára vagy vezetői jelenlétre van szükség ahhoz igazodva, akik között végzem a munkám? Milyen életciklusában él az adott gyülekezet hozzám viszonyítva? Hogyan találjuk meg egymással az építő érintkezési felületet?

Azt gondolom, ennek valamilyen mértékű komolyan vétele segíthet abban, hogy kezelhetőbb legyen akár a pályán való túl korai megfáradás vagy éppen a pályaelhagyó lelkészek kérdésköre. Természetesen tudom azt is, hogy egy ilyen kérdésnek nem ez az egyetlen lehetséges megoldása, amit ennek a gyülekezetépítésre vonatkozó könyvnek a tanulságaként levontam. De lehet, hogy ez egy olyan szempont, ami sokaknak mentőöv lehet egy adott helyzetben.

Végül

A gyülekezetépítés témáját mint gyakorlati teológiai részterületet nem azért vettem elő, mintha ez az egyház jövője számára egyedüli „üdvösségszerző” értékkel bírna. Ugyanakkor komolyan veszem ennek a számomra fontos üzenetmozzanatait az elmúlt fél évszázad egyházon belüli „fókuszváltásai” tükrében. Tettem ezt úgy, hogy mindeközben a fenti modellek és utak számomra is iránymutatók voltak. De számoltam azzal is, hogy másoknak más utak a járható utak és lehetőségek saját közösségeik élethelyzetének alakítására.

Amit ezekből megtanulhattam, azt adott helyzetben igyekeztem a gyakorlatba is átültetni. Ez azonban tőlem is folyamatosan azt várta el, hogy tudjam, ki vagyok, önmagamban hol tartok az adott helyen, mielőtt erre másokat szerettem volna ráébreszteni. Azaz Hendriks gondolatát idézve: a gyülekezetépítés akkor hiteles, ha mások instruálását először önmagam konstruálásával kezdem. Egy önmagával szemben is kritikus egyház és annak vezetése tud csak hitelesen investálni a jövő egyháza érdekében – nem feledve, hanem folyamatosan szemmel tartva az alapkérdést: „Az Úr szerinti gyülekezet vagyunk-e?” Ez pedig nemcsak a látszat, hanem a valós és hiteles tartalom kérdése is.

Felhasznált irodalom:

- BROUWER, Rein – GROOT, Kees de – ROEST, Henk de – SENGERS, Erik – STOPPELS, Sake (2007): *Levend lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*. Kampen, Uitgeverij Kok.
- HENDRIKS, Jan (2014): *Goede wijn. Waarderende gemeenteopbouw*. Utrecht, Uitgeverij Kok.
- MÖLLER, Christian (2004): *Einführung in die Praktische Theologie*. Tübingen, A. Francke Verlag.
- OSMER, Richard (2008): *Practical Theology. An Introduction*. Eerdmans.
- STOPPELS, Sake (2009): *Voor de verandering. Werken aan de vernieuwing in gemeente en parochie*. Zoetermeer, Boekencentrum.

LEGÉNDY Kristóf¹:

Han Byung-Chul (2023): *A rítus eltűnése – A jelen topológiája.*

Typotex Kiadó. 120 oldal. ISBN: 9789634932376

A rítus eltűnése egy igazán mélyreható és provokatív könyv. Mélyreható, mert az emberi valóság legalapvetőbb kérdéseivel foglalkozik, mint például a nyitottság, az ünnepek vagy a jelek szerepe a társadalomban és az egyén életében. Provokatív, mert nem a modern társadalmak általánosan elfogadott mércéje szerint filozofál. Sőt a német-koreai szerző kijelentései a modern társadalom alapvető alkotóelemeit kritizálják, mint például: „A hitelesség társadalma teljesítménytársadalom”.² „A neoliberális rendszer kizsákmányolja a morált”.³ „A túlzott nyitottságban és határtalanságban, amelyek a jelent uralják, elveszítjük a lezárás képességét. Az élet ezáltal pusztán additívvá válik”.⁴



¹ Egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem;
e-mail: legendy.kristof@gmail.com.

² I. m. 27

³ I. m. 29.

⁴ I. m. 39.



Han Byung-Chul könyve nem csupán filozófiai mű, hanem erőteljes társadalomkritika is egyben. Bátran szembesíti az olvasót azzal a világgal, amelyben élünk, és arra készíti, hogy reflektáljon saját életére és társadalmi szerepére. A könyv fő témája a rítusok hiánya és ennek a társadalmi struktúrára gyakorolt hatása, valamint a technológia és az individualizmus folyamatos térhódítása. A hagyományos rítusok, amelyek régen összekötötték az embereket, mára elvesztették jelentőségüket, ezzel párhuzamosan pedig az egyén egyre inkább elszigetelődik, elveszíti kapcsolatát közösségeivel és saját kultúrájával. A globalizmus felszámolja a sokféleséget és a másság hangoztatásával valójában mindentől ugyanazt kreál. „Az ember helyhez kötött lény. Csak a hely teszi lehetővé a lakást, a tartózkodást. A helyhez kötött lény azonban nem szükségképpen a hely fundamentalistája. Nem zárja ki a vendégszeretetet. A világ totális megfosztása a helyektől a globalizáció által, amely minden különbözőséget nivellál és csak az ugyanaz változatait engedi meg, pusztító. A másság, az idegenség a termelés ellen hat. Ezért a globális az ugyanaz poklát hozza létre.”⁵ A filozófus élesen kritizálja a modern társadalmat, amely a fogyasztás és a teljesítmény alapján értékeli az egyént. A 19. századtól kezdve egyre inkább elvesztettük a *játék* képességét, és minden tettünket az egyre fokozódó *termelés* igénye irányította. Így lett például a háború rituális párharcból lélektelen dróncsata, amely többé már nem egyenragú ellenfelek közti viadal, hanem valójában gépies termelési háború. „A termelés és a rítus kizárják egymást. A drónháború annak a társadalomnak a leképezése, amelyben minden munka, termelés és teljesítmény kérdésévé vált.”⁶ A rítusok eltűnése átformálta az élet és a halál felfogását. A modern társadalmakban: „A gyilkolás kattintással vadászat bűnözőkre, amely brutálisabb az állatok vadászatánál. A vadászat eredetileg korántsem kíméletlen gyilkolás. [...] A vadászatot rítusok előzik meg, kísérik és követik. Megtartják a kétirányúságot, a szimmetriát a vadász és az állat viszonyában.”⁷ Ezzel szemben Han idéz egy CIA főnököt, aki szerint „Napjainkban metaadatok alapján gyilkoljuk az embereket.”⁸

Ennek a modern társadalomnak a teljesítmény- és hitelességkényszer a motorja. „A hitelesség kultusza közvetítésével a neoliberális rendszer magát a személyt sajátítja ki és változtatja nagyobb hatékonyságú termelőüzemmé.”⁹ A munka és a termelés központi

⁵ I. m. 46.

⁶ I. m. 100.

⁷ I. m. 98.

⁸ I. m. 100.

⁹ I. m. 29.

társadalmi helyzete jól megfigyelhető változásokat eredményezett az élet megannyi területén, például az öltözködésben is. A ruha játékos, rituális jellege megszűnt. Helyette mechanisztikus szempontok érvényesülnek, amely az uniformizálást segíti elő. „A férfiak ruházata a 19. század folyamán egyre egyhangúbb, változatokban szegényebb lett. Egységes munkaruha benyomását kelti. [...] Az ma jól látható pornográf vonásokkal rendelkezik. Inkább húst mutat, mint formát.”¹⁰ A folyamatos kapitalista termelés és az állandóan változó technológiai fejlődés következtében az emberek elveszítették igényüket a mélyebb kapcsolatok iránt; inkább a felszínes, virtuális kapcsolatok kerültek előtérbe. Míg a játék szerepe megvolt az emberi kapcsolatokban, addig a csábítás is inkább színpadias aktus volt, amolyan rituális párharc. A csábítás egyenrangú felek játéka, amelyben mindketten a másik félre figyelnek. A termelésalapú modern társadalom terméké süllyesztette a csábítást. „A pornó végül megpecsételi a csábítás végét. A másik egészen föl van számolva benne. A pornográf élvezet nárcisztikus. A leplezetlenül rendelkezésre álló tárgy közvetlen fogyasztása kelti. Ma a lélek is le van meztelenítve, akárcsak a nemiség. Az illúzió, a látszat, a színjátás iránti érzék teljes elvesztése a pornográfia diadala.”¹¹

A rítus eltűnése egyfajta ébresztő felhívás a modern társadalom számára. Figyelmeztető hang, amely emlékeztet, hogy rítus nélküli modern életünk csupán funkcióra egyszerűsödött működés a kizsákmányolók kezében. Persze azt mindenkor szem előtt kell tartani, hogy a modern kort megelőző időszakok ugyanúgy telítettek voltak a kizsákmányolók és elnyomók erőszakos törekvésével, mint napjaink modern társadalmi. A különbség, hogy a rítusok és a rituális játékok emberközpontú és humánusabb közeget alkottak a régebbi társadalmakban, szemben a napjainkban elterjedt korszellemmel, amely szigorúan teljesítmény- és termelőközpontú. A könyvet jó szívvel ajánlom mindazoknak, akik szeretnek érthető nyelven a jelenkor problémáiról olvasni, és eltökéltek annak felismerésében, hogy gépiesen ismétlődő létezésünk mögött (vagy fölött) mi az igazi valóság.

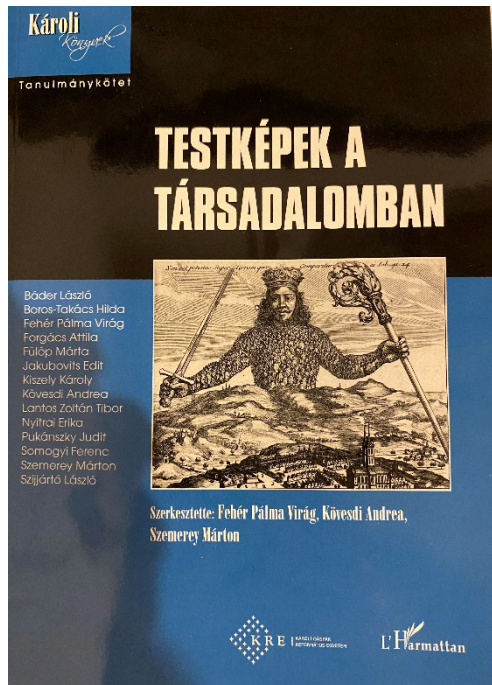
¹⁰ I. m. 31–32.

¹¹ I. m. 114.

*BALOGH Gyöngyi*¹:

Fehér Pálma Virág – Kövesdi Andrea – Szemerey Márton
(szerk.): *Testképek a társadalomban*. Budapest, Károli Gáspár
Református Egyetem – L'Harmattan, 2023, 346 oldal

Bár modern és posztmodern társadalmunkat túlzott szexualitás, testorientált dominancia jellemzi, mégis korunk egyik meghatározó tapasztalata a saját testünktől való elidegenedés, a valódi testélmények hiánya. Születésünktől szerzett testélményeink lelkünkben tükröződnek, és ezeken keresztül határozzuk meg a világról való fogalmi rendszerünket. Testünk, testérzetünk, testképünk egy életen keresztül önmeghatározó referenciapont lehet a világ-mindenségben és a külvilágban való eligazodáshoz, és biztonságot adó bázis a kollektív tudattalan és a tudatos, reális világ metszéspontjában.



¹ BBTE, Alkalmazott Teológia, I év; református kórházlelkész a Kolozsvári Onkológiai Intézetben; e-mail: gybalogh@gmail.com.



Fehér Pálma Virág, Kövesdi Andrea és Szemerey Márton szerkesztésében 2023-ban megjelent könyv a *Testképek* sorozat második tanulmánykötete: *Testképek a társadalomban*, amely az egyéni alanyi testképszemlélettől elmozdul a testképnek a szociális környezettel történő interakcióinak a vizsgálatáig. Jóllehet a mindennapokban csak korlátozott mértékben vagyunk tudatában a mai kor testképének, adott és megmásíthatatlan az átélő számára, a pillanatnyi tapasztalat egyetlen lehetséges formája, amelyre reflektálni csak utólag, némi távolságból lehetséges igazán.

A kötet segít rálátni a testképalakulás folyamatára, az azt meghatározó jelenségekre az elsődleges testtapasztalatainktól kezdődően a társas viszonyok, a társadalom és természeti környezet hatása következtében, egészen a testképfogalom megjelenéséig és önálló tudományterületté való válásáig.

A kötetben megjelenő tanulmányok négy nagy téma szerint vannak csoportosítva, és fejlődépszichológiai, mélylélektani iskoláktól, a társadalomtörténet és a médiatudományok, a természeti környezet és a koronavírusjárvány-tapasztalatok prizmáján láttatja társadalmunk domináns testorientált szemléletét.

A Szemerey Márton tollából született *bevezető* tanulmány, *A testképfogalom társas és társadalmi keretei*, vázlatosan tekinti át a testképre irányuló elméletalkotás társas és társadalmi vonatkozásait. Ennek a vizsgálódásnak Schildernek mint a téma úttörőjének és első kiemelkedő szakértőjének munkássága ágyaz meg. Írásaiban újból és újból visszatérő alaptétel, hogy a testkép a jelenben szüntelenül változásban van a környezettel fenntartott kontaktus révén, ugyanakkor magában hordozza a múlt valamennyi jelentős eseményének lenyomatát. Ezen túlmenően olvashatunk a testképfogalom jelentésében bekövetkező hangsúlyeltolódásról, a nyugati kultúrkör történetében megjelenő kollektív testképalakzatokról, a testképfogalom jelentésrétegeiről. Az énkép kialakulását befolyásoló sokrétű és bonyolult testképhez még hozzákapcsolódik két egymással szorosan összefüggő pszichológiai megközelítés is: míg az egyik az énképet belülről, a testképből építi fel, a másik kívülről, a társas interakcióból indul ki, és abból építi fel az énképet.

Az *első* tematikus rész, *Testképek napjaink társadalmában*, három tanulmányban fókuszál a test, testkép és társadalom összefüggéseire. Fehér Pálma Virág *Merengések a testábrázolásról, testképek a művészetben* című tanulmányában a művészet nagyítóján fejlődéséről és formálódásáról a francia impresszionisták, a szürrealista alkotók műveiben, végül pedig a 20-21. század performansz ábrázolásai kerülnek részletes bemutatásra.

Az ötvenes évek testtabukorszakát követően az ábrázoló művészet számára a test munkafelületté válik, néhány évtized múlva nyersanyaggá, később pedig sérülékenysége révén a traumatizált testábrázolás válik meghatározó kifejezési formává, a jelenlegi alkotásokban pedig leginkább darabokra szedetten jelenik meg a test. A 21. század kapaszkodók nélkül maradt művészeinek a nehezen kimondhatóra mégiscsak az emberi test maradt az egyetlen kifejezési eszköze. A válságokra, hiányokra, a testhatárok elmosódottságára, a tudati beszűkülésre és széthullásra, a művészet és pszichoanalízis metszéspontján született testerápiai foglalkozások révén reflektálni lehet azokra a csomópontokra, ahol a test, a társadalom és a művészet érintik egymást vagy összefonódnak.

Az emberi test az ideálok és az ideális alakra való törekvés színtere is. A testkép meghatározásában ma a médiaplatformoknak jut extrém szerep, a testélmény és a test feletti irányítás az egyéntől teljesen a társadalom kezébe került, mintha testünk nem lenne része lényünknek. A cél, a tárgyiasító testszemlélet elsajátítása, vagyis testünkre egy kívülről szemével tekinteni, megtévesztő: úgy tenni magunkévá a kultúra testre és megjelenésre vonatkozó standardjait, mintha azok belőlünk származnának, továbbá a megjelenés kontrollálhatóságának hiedelmét akarják fenntartani, egy állandó testfelügyeletet. A testtárgyiasítás legsérülékenyebb célpontjai a reprodukzív időszakukat élő nők, beleértve ezt az időablakot még el nem ért fiatal lányokat is. A saját testtől való elidegenítés szomorú következménye a mindent elborító szégyenérzet, a nőiség szégyenérzettel való megélése, önértékelési zavarok, pszichés, mentális és kapcsolati nehézségek. A témának ezt a vetületét *Nyitray Erika* mutatja be részletesen *A menstruáló test egy, a testet tárgyiasító kultúrában* című tanulmányában.

Forgách Attila *Fogyókúrakultusz* című tanulmánya szintén a testideál témakörébe kalauzol minket, az őskori ábrázolások, az antik mitológia, a középkori művészetek történeti áttekintésén keresztül juttat el napjainkig. Az évezredek át túlélésre, a zsírréteg tartalékolásra fókuszáló emberiség az elmúlt hatvan évben a tartós bőség eredményeként tömegesen és extrém módon túlsúlyossá vált. Ezért ma a legerősebb társadalmi üzenet a soványság, a karcsúság mint a boldogság és a siker egyetlen feltétele. Az ön- és testkontroll igénye filozófiai, művészeti és társadalmi mozgalmakat inspirált, a soványság jelenségének gazdasági, kibernetikai, tömegkommunikációs aspektusai vannak. A fogyasztással összefüggő civilizációs krízis, amire a szerző rámutat, magyarázat lehet a bizonyos szempontból adaptívnek tekinthető evés- és testképzavarok egyre tömegesebb megjelenésében.

A testkép archetipikus, vizuális és képzeleti vonatkozásait a könyv második tematikus része négy tanulmányban tárgyalja, az ösképek archetipikus rétegétől, a mediatizált társadalmi kommunikáció képi világán át egészen a valóságtól elrugaszkodó, belső képzeleti képektől uralt tudatállapotokig.

Kövesdi Andrea *Az archetípusok tükröződése a testképben* című tanulmányában kísérletet tesz a testkép tartalmának komplexebb megközelítésére. A kép mélylélektani szempontból a pszichés energia megnyilvánulásának a specifikus formája, a mentális tartományig, a verbális kifejezésig (testkép–lélekkép–istenkép) azonban az érzelmi rendszer aktiválásával, asszociációk révén jutunk el. Jung értelmezésében az archetípusnak, a mindig létező pszichés energiának meghatározó szerepe van az individuáció folyamatában: az archetípusok útjelzőként segítik a fejlődést, és a képzeleten keresztül táplálják. Ezzel ellentétben a mobiltelefonnal közvetlenül elérhető közösségi felületek, az eltérő képi kommunikáció és szűrőhasználat, a képmanipuláció, a testélmény hiánya egy avatárvilágba vezeti használóját, és hozzájárul egy pszeudokép kialakulásához, ezáltal felerősítve a patológiás irányokat a serdülő- és fiatalkori személyiségfejlődésben.

Szintén a mélylélektan szempontjait veszi figyelembe Boros-Takács Hilda *A női tárgyiasított testtudat archetipikus vonatkozásai* című tanulmánya is, amely a női szerepmodell sérülését és ambivalenciáját mutatja be olyan várandós és újdonsült anyák szemléletes példájával, akik engednek a társadalmi tökéletesedési modellnek. A társadalom által közvetített eszményi képpel szembemegy az analitikus pszichológia terminológiájában használt individuációs folyamat, amely az eszményített ideál helyett az egyén önmagává válására, belső kibontakozására helyezi a hangsúlyt. Az idealizált társadalmi anyaképpel ellentétben az individuummá válás kollektív célokat mozdít elő, ami a női testről való gondolkodás reparációját tudja nyújtani.

Mint fentebb már szóba került, a testünkhöz való belső viszonyuláshoz aligha nyújt a jelenkor társadalmá bármiféle ösztönzőt, sőt az információs technológia eszközei által az attól való elidegenedést szorgalmazza, tágra nyitva a kaput a diszkomfortérzéstől, a hangulati, szorongásos vagy táplálkozási zavarokon túl a súlyos önértékelési problémákig. Testünk médiaplatformok által ellopott otthonosságát, kizsákmányolását részletekbe menően mutatja be Pukánszky Judit *A közösségimédia-használat és testkép kapcsolata* című tanulmánya. Rámutat a szelfi-megosztás hatásaira, a *fat talk* mint a megjelenéssel kapcsolatos diskurzusok egyik formájára, a *fitspiration* és *thinspiration* tartalmakra és

képaláírásokra. A tanulmány választ keres arra, hogy mi is jellemzi valójában azokat a személyeket, akik testi elégedetlenség fokozódásával reagálnak a közösségi médiából érkező információkra és ingerekre, elvezetve végül az olvasót a testképvédelem lehetőségéig is.

A második tematikus rész utolsó tanulmányában, *Testtapasztalat a társadalmi valóságon túl: A testkép változásai szkizofréria, pszichózis és elalvás során* (Szemerey Márton), a mentális zavarral küszködő személyek (szkizofréria, pszichotikus zavarok) élményvilága, bizarr testképváltozásai kerülnek elsősorban a fókuszba, amelyek nagyon hasonlítanak azokhoz a testtapasztalatokhoz, amelyeket alvás, illetve eszméletvesztés esetében egy egészséges személy is átél. A tanulmányban a testkép főbb változásainak rendszerező leírása után a legfontosabb olyan elméletek kerülnek áttekintésre, amelyek az idegrendszer és a személyiségműködés tágabb keretébe ágyazva igyekeznek értelmezni e változásokat. A testkép itt vizsgált patológiás és egészséges változásai ebben a vonatkozásban önmagunkon túlmutatva rálátást engednek a személyiség alapjánál ható összetettebb mechanizmusok némelyikére is.

A könyv *harmadik* tematikus részét, *A testkép mint a társadalom metaforája*, Szemerey Márton *Az elképzelt közösségek fiktív testképe: A politikai test* című tanulmánya nyitja, amelyben a testkép a társadalom metaforájaként jelenik meg. A metaforák nyelvi sajátosságai, a test koronként változó metaforái, a testi létmód és a kognitív metaforák közötti kapcsolat általános ismertetésén túl a társadalmat organizmusszerűen, az emberi szervezethez hasonlóan láttató tágabb metaforacsoporttal foglalkozik a tanulmány. A politikai test metaforájának mint a „mindenkor fennálló társadalmi rendnek” az európai kultúrkörben lezajlott fejlődése néhány lényeges ponton az ösztársadalmi változások tükrében kerül értelmezésre, végül pedig a testkép és a politikai test metaforájának tulajdonságait hasonlítja össze a tényleges, lélektani értelemben vett testkép jellemzőivel.

A társadalmi test metaforáján túllépve, a természet, a táj testébe lépünk, mint emberlétünk legtermészetesebb közegébe. Vitathatatlan, hogy testünk a természet szerves része biológiai, fizikai és filozófiai értelemben egyaránt, és lenyűgöző a hasonlóság, amit a testi vetületekben és a természeti világ testképszerű ábrázolásaiban felismerünk. Kiszely Károly és Fehér Pálma Virág *Nagyobb testünk a természet: Hol van az ember a természet élő szövetében?* című, valamint Báder László *Az élő táj egészsége – a klímaszorongástól a teremtő cselekvésig* című tanulmánya a test élővilágának és társas környezetének megismerését célozza meg, vizsgálja az ember és természet viszonyát sokféle, de mégis

egységes megközelítésben. Életminőségünk szempontjából elengedhetetlen szempont a minket körülvevő táj minősége, különösen a vízellátás és a környezet hőszabályozásának kérdését illetően. Kultúránk számára figyelmeztető üzenetet is megfogalmaznak a szerzők, és felhívják a természethez fűződő viszonyunk felülvizsgálására és ösztársadalmi felelősségünkre, amelyben az ember csupán katalizátor lehet.

A könyv *negyedik* tematikus része, *Koronavírus, test, társadalom*, egyrészt szerkesztőink koronavírus-megéléseit, -meglátásait, -útkereséseit összegzi *A korona-időszámítás aktuális kérdései* című tanulmányban, ugyanakkor reflexiók szintjén megszólaltatja a témában jártas magyarországi egészségügyi és tudományos élet szereplőit is (lásd Fülöp Márta, Jakubovits Edit, Lantos Zoltán Tibor, Szíjjártó László reflexióit). Az elvesztett biztonság élménye, a járványhelyzettel együtt járó változások számos ponton kezdték ki külső és belső viszonyainkat, mindenekelőtt a testkapcsolatot, önazonosságunk és alanyiségünk végső alapját. A korona-időszámítás beköszöntével nemcsak egy globális, demográfiailag megváltozott világ várja tőlünk a rugalmas alkalmazkodást, a pozitív üzenetet, a megoldást, hanem veszteségektől és kiszolgáltatottságtól bizonytalan atmoszférában kell keresni az „új normalist”, elindulni egy új normalitás felé. A Fehér Pálma Virág, Lantos Zoltán és Somogyi Ferenc által szerzett *Krízis és katarzisz* című tanulmány kiindulópontját, amely egyben a kötet utolsó, átfogó írása, a társadalom beteg teste szolgáltatja, amelyben a szerzők katarzist keresve kitekintenek a lehetséges megoldások felé. Egy mindent leuraló és pusztán egyéni érdekeket szolgáló kapitalista versenyszellem világkríziséből, amely kizsákmányolta a természetet, félreseperte az embert, egy olyan együttműködő társadalom felé való törekvés hozhat „megoldást”, amelynek fő vezérelve az értékteremtés az ember középpontba állításával. A szerző ugyanakkor hangsúlyozza, hogy radikális szemléletváltásra van szükség, amelyet egy új, világszintű etika eredményezhet. A szelíd változásnak a kulcsa a sokféleségben és az élet tiszteletében rejlik: keressük azt az egészség szempontjából például egy testtudatos életben, a természetben, mint egy életképes élőrendszernek a védelmében, vagy gazdasági-politikai szempontból olyan társadalmi-technikai innovációkban és kihívásokban, amelyek emberléptékűvé teszik a technikát, pártolják az emberek egyenlőbb hálózatba való szerveződését, megcélozzák a társadalmi közösségek jobb működését, és védik a családot, mint a társadalom legfontosabb lelki-szellemi integrációt és tradíciót fenntartó aleggységét.

Korunk testképére, akárcsak testi megéléseinkre, csak bizonyos fizikai és időbeni távolságból lehetne igazán objektíven rátekinteni, a tanulmánykötetnek mégis érdeme, hogy jelenünk testorientált gondolkodását a különböző tudományterületek megszólaltatásával, mintegy csokorban tárja elénk, gazdagítva ezáltal olvasóját nemcsak szemléletmódjában, hanem egyéni megtapasztalásaiban és szakmai működésében is. A kötet, közel hozva a test(kép) valós közegét, társadalmi beágyazottságát, releváns társadalmi kérdések elemzésébe enged betekintést, és impulzusokat ad a tovább gondolásra és cselekvésre. A keresztyén gondolkodásban is oly hangsúlyos test, testiség, testkép kultúrtörténeti szempontból említésre kerül ugyan a könyvben, a mély teológiai reflexiók azonban a tudományos vizsgálódásnak egy másik területébe tartoznak. Mégis hasznos olvasmány lehet azok számára, akik ilyen határterületen gondolkodnak és munkálkodnak.

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: **studiatrt@gmail.com**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tüntessék fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A 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 vezetéknevének 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 – SZŰCS 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.)

¹ Formátum – Betűtípus – KISKAPITÁLIS, tehát NEM csupa nagybetű!

² Alkalmazás módja: Ctrl + a Mínusz jel a billentyűkészlet számai között, illetve Beszúrás – Szimbólumok – Különleges karakterek – Gondolatjel.

- 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, maj 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 vezetéknévét kiskapitálissal írjuk, a szerkesztőkét viszont nem. pl.: PÜSÖK 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/korra_jz_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

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

³ Alkalmazás módja: Shift + Ctrl + szóköz, vagy: Beszúrás – Szimbólumok – Különleges Karakterek – Nonbreaking Space

idézet kezdő és záró oldalszámát is meg kell adni, mindig teljesen kiírva, a két oldalszám között szóközök nélkül nagyköötjel áll. (pl. 237–238.)

A második és következő hivatkozás alkalmával elég vesszővel elválasztva jegezni a szerző vezetéknevét 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) jegezhető.

- 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 nagyköötjel áll, sem a nagyköötjel 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): .

¹ Please note that writing everything in UPPERCASE is not equivalent to using SMALL CAPS.

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.
- 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. LAST NAME 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.: LAST NAME 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 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).

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.

- 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.