



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEŞ-BOLYAI



# THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

---

2/2022

# Studia

Universitatis Babeş-Bolyai  
Theologia Reformata Transylvanica

67/2

July – December 2022

Issue DOI: [10.24193/subbtref.67.2](https://doi.org/10.24193/subbtref.67.2)

# Studia

## Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica

### Editorial board:

#### EDITOR:

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

#### EXECUTIVE EDITOR:

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

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

#### REFEREES IN THIS ISSUE ONLY:

Professor Dr. Zoltán ADORJÁNI, Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca, Romania

Associate prof. Dr. János VIK, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania

Lecturer Dr. Szabolcs KATÓ, Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca, Romania

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

**STUDIA**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA**  
**67/2**

**Content / Tartalomjegyzék / Sumar**

**BIBLICAL STUDIES – BIBLIAI TANULMÁNYOK – STUDII BIBLICE**

KÓKAI-NAGY Viktor: Εἰκὼν in Paul \* *Eἰκὼν bei Paulus* \* *Eἰκὼν la Pavel* 7

NÉMETH Balázs: Consequences of an Analysis Using Biblical Analogies for Automated Vehicle Control Design \* *Egy bibliai analógiákat használó elemzés következményei az automatizált járművezérlő tervezéshez* \* *Consecințele unei analize folosind analogii biblice pentru proiectarea controlului automat al vehiculelor* 29

M. PINTÉR Tibor: Aspects of Linguistic Functionalism in Bible Translation. Some Trends in the Contemporary Canonical Hungarian Bible Translations \* *A nyelvi funkcionalizmus szempontjai a bibliafordításban. Néhány irányzat a kortárs kanonikus magyar bibliafordításokban* \* *Aspecte ale funcționalismului lingvistic în traducerea Bibliei. Câteva tendințe în traducerea canonică contemporană ale Bibliei maghiare* 57

**SYSTEMATIC THEOLOGY – RENDSZERES TEOLÓGIA – TEOLOGIE SISTEMATICĂ**

LOJAN, Radoslav – KREMARK, Frances: Merleau-Ponty's Relational Responsibility in the Work of Leading Ethicists Lisa S. Cahill and Eva F. Kittay \* *Merleau-Ponty kapcsolati felelőssége a vezető etikusok, Lisa S. Cahill és Eva F. Kittay munkájában* \* *Responsabilitatea relațională a lui Merleau-Ponty în munca eticienilor de frunte Lisa S. Cahill și Eva F. Kittay* 84

## CHURCH HISTORY – EGYHÁZTÖRTÉNELEM – ISTORIA BISERICII

- BÁTORINÉ MISÁK Marianna: Pedagogy of Teréz Karacs \* *Karacs Teréz pedagógiája. Vallásitanítás a miskolci Felsőbb Leánynevelő Intézetben* \* *Pedagogia lui Teréz Karacs* 108
- HEGYI Ádám: The Idol Moloch in the Church. The Interconnection of Calvinist Identity and the Memory of Reformation in the South-Eastern Part of the Hungarian Kingdom in the 18<sup>th</sup> Century \* *Moloch bálvány az egyházban. A református öntudat és a reformáció emlékének összekapcsolódása a 18. században a Magyar Királyság dél-keleti részén* \* *Idolul Moloch în Biserică. Interconectarea identității calviniste și memoria reformei în partea de sud-est a Regatului Ungariei în secolul al XVIII-lea* 138
- KERÉKES József: The Relocation of the Reformed Law Academy in Máramarosziget to Hungary \* *A Máramaroszigeti Református Jogakadémia „áttelepülése” Magyarországra* \* *Mutarea Academiei Reformate de Drept din Máramarosziget în Ungaria* 163
- LUKÁCS Olga: On the Debates about the Episcopal See of the Transylvanian Reformed Diocese in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries \* *Adalékok az Erdélyi Református Egyházkerület püspöki székhelye körüli vitákhoz a 18–19. században* \* *Despre Dezbaterile despre Scaunul Episcopal al Eparhiei Reformate Transilvaniei în secolele XVIII-XIX* 179

## PRACTICAL THEOLOGY– GYAKORLATI TEOLÓGIA – TEOLOGIE PRACTICĂ

- KULCSÁR Árpád: Masters and Disciples. with Particular Focus on Albert Kovács’s Influence upon the Teaching of Homiletics in the Early 20<sup>th</sup> Century in Kolozsvár/ Cluj-Napoca \* *Mesterek és tanítványok – Különös tekintettel Kovács Albert hatására a 20. század eleji kolozsvári homiletika-oktatásra* \* *Maeștri și discipoli – Cu o atenție deosebită influenței lui Albert Kovács asupra educației omileticii la Cluj la începutul secolului al XX-lea* 189

## VALLÁSPEDAGÓGIA – RELIGIOUS PEDAGOGY

- FEHÉR Ágota: Service of “Nobility through the Spirit”. The Mission of Reformed Colleges to Support Talent \* *A „Lélek által való nemesedés” szolgálata. Református kollégiumok küldetése a tehetségek támogatásában* \* *Slujba „Înnobilării prin Duh”.* *Misiunea colegiilor reformate de a sprijini talentele* 213

## PASTORAL THEOLOGY – PASZTORÁLTEOLÓGIA – TEOLOGIE PASTORALĂ

- KISS Jenő: Dealing with Guilt in Pastoral Care \* *A büntudat kezelése a lelkigondozásban* \*  
*Confruntarea cu vinovăția în consilierea pastorală* 231
- KOVÁCS Szabolcs: Spirituality at the Horizon of Religious Phenomenology and  
Pastoral Psychology/2 \* *Spiritualitás a vallásfenomenológia és pasztorálpszichológia*  
*horizontján /2* \* *Spiritualitate la orizontul fenomenologiei religiei și al psihologiei*  
*pastoralei 2* 244
- KRASZNAY Mónika: Intellectual Accessibility in Education: Raising the Issue, Searching  
for Alternatives \* *Intellektuális akadálymentesítés az oktatásban: problémafelvetés,*  
*alternatívák keresése* \* *Accesibilitatea intelectuală în educație: ridicarea problemelor,*  
*căutarea alternativelor* 267
- SIBA Balázs: When (Seemingly) Nothing Happens – Reflection as a Precondition for  
Change \* *Amikor (látszólag) semmi sem történik – A fontolgatás mint a változás*  
*feltétele* \* *Când (aparent) nu se întâmplă nimic – Deliberarea ca o condiție pentru*  
*schimbare* 288

## BOOK REVIEWS – KÖNYVISMERTETŐK – RECENZII DE CARTE

- Kristóf LEGÉNDY: Schaik, Carel van – Michel, Kai, *The Good Book of Human Nature: An  
Evolutionary Reading of the Bible*. Hachette Book Group; USA; 2016; 480 pages;  
ISBN: 0465074707 303
- HOVER Zsolt Sándor: Jonathan Sacks, *Kéz a kézben – Isten, tudomány és az értelemkeresés*.  
Könyv Népe Kiadó, Budapest, 2022. 404 oldal. ISBN 9786155637247 310
- PÜSÖK Sarolta: Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.), „Mielőtt megformáltak az  
anyaméhben...”. *Az élet kezdetén felmerülő döntések keresztyén etikai megközelítése*  
(Szociáletikai Intézet kiadványai /SzIK 8.), Kiadja a Debreceni Református  
Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, Debrecen, 2020, ISBN 978–  
615–5853–32–6, 336. old. 315
- ZSIZSMANN Endre: Pecsuk Ottó, *Pontos. Természetes. Érthető*. A bibliafordítás elmélete,  
gyakorlata és távlatai. Kálvin Kiadó, Budapest, 2020, 314 old. ISBN 978–963–  
558–445–1 320
- PETHEŐ Artilla: Tömösközi Ferenc (szerk.), *Az Ige erejével. Lelkeszi életrajzok és adattár*  
*Gömörtről a keleti határig*. Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai  
Kar, 2022, 561 old. ISBN 978–80–8122–426–3 326

BAK Ágnes: N. Császi Ildikó, Balázs Géza, Pálfi József (szerk.), *A 360 éves Váradi Biblia: a Váradi Biblia története és hatása: a nyelv, mint létformáló hatalom*. Nagyvárad: Partiumi Kiadó, 2022, 242 p., ISBN 978-606-9673-34-8 329

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK 334

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS 338

*KÓKAI-NAGY Viktor*<sup>1</sup>:

## Εἰκὼν bei Paulus

### *Abstract. Eikὼn in Paul.*

“And God said, Let us make man in our image (ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν)...” (Gen 1:26). One assumes that this meaningful phrase has left many traces in the New Testament. But if one looks at the occurrence of the word εἰκὼν, it becomes quite clear that it has a special theological meaning only for Paul. For him, the word expresses the extraordinary dignity of the human being. In my article I would like to explore this theme and compare Paul’s thoughts on εἰκὼν with Philo’s concept of εἰκὼν.

In my article I would like to discuss the topic in three points. First, we will briefly look at the εἰκὼν motif in Genesis. Then we will see how Philo understood the image of God. And at the end we will arrive to Paul.

**Keywords:** Philo, Paul, image of God, εἰκὼν and σῶμα

In meinem Artikel<sup>2</sup> möchte ich das Thema in drei Punkten besprechen. Erstens, werden wir uns kurz mit dem εἰκὼν Motiv in der Genesis beschäftigen. Dann werden wir sehen, wie Philon das Abbild Gottes verstanden hat. Und am Ende werden wir zu Paulus ankommen.

---

<sup>1</sup> Universitätsdozent am Lehrstuhl für Neues Testament der Reformierte Theologische Universität Debrecen, Assoziierter Dozent an der János-Selye-Universität in Komarno, E-mail: kokainagy.viktor@drhe.hu

<sup>2</sup> Mein Artikel ist eine durchgearbeitete und erweiterte Version der Vorlesung, die auf der 12. Comenius-Konferenz „Imago Dei” in Pápa am 21. April 2022. gehalten wurde.





## 1. Εἰκών im Alten Testament

Der ganze Problemkreis hat seinen Ursprung im 1. Buch Mose. Aber es gibt zwei Richtungen bezüglich *imago Dei* Konzeption des AT's. Die eine schränkt die interpretierenden Texte von der Priesterschrift (u.a. Westermann, Groß, Schellenberg), die andere nimmt mehrere Texte dazu (Ez 1,5,26; 10,1,21, Ps 8,2 und auch die Texte aus der intertestamentalen Zeit, wie Sir 17,3-4; Sap 2,23f.). Diese Meinung vertritt u.a. van Kooten. In 1Mos 1,26 steht, dass Gott den *adam*<sup>3</sup> als sein Abbild, seine Statue, sein „Repräsentationsbild“<sup>4</sup> (צלם) etwa wie seine Form, Ähnlichkeit (דמות)<sup>5</sup> schuf, aber gleich danach lesen wir, dass dieses εἰκών Mann und Frau gemeinsam sind (1,27, vgl. 1Mos 5,1f.)<sup>6</sup> und es ihre Aufgabe ist zu herrschen.<sup>7</sup> Es wirft viele Fragen auf, warum der Autor zwei Wörter benutzt hat, um die Ebenbildlichkeit des Menschen auszudrücken. Lange Zeit hat man gedacht, dass צלם physische Ähnlichkeit ausdrückt, die der Autor mit dem Wort דמות mildern versuchte. „After centuries of speculation on the content of the image, the dominant view is now that the author meant for the image of God in humanity to be under-

---

<sup>3</sup> In LXX ist es konsequent mit ἄνθρωπος übersetzt, nur ab 2,20 ist es anders, ab hier erscheint es als Personennamen. „Note here that the first momentous statement in relation to gender distinction in Gen 2, albeit concerning derivation, focuses on unity and not on difference.“ – PEPIATT, Image, 13.

<sup>4</sup> JANOWSKI, Anthropologie, 409. Das Wort in der Mehrzahl der Fälle: „Skulptur, plastisches Bild, Statue“ bedeutet. Es kann Götzenbild eben so meinen, wie Abbild eines Herrschers. Aber es ist bemerkenswert, „daß es gerade nicht Terminus für Götzenbild geworden ist, auch wenn צלם das an einigen Stellen bedeuten kann“ – WESTERMANN, Genesis, 202.

<sup>5</sup> Hier ist die Ableitung klar: das, was gleicht, Gleichheit, Abbild – vgl. SCHELLENBERG, Human-kind, 105f.

<sup>6</sup> In 1Mos 1 sind nicht einzelne Tiere, sondern Arten von Tieren geschaffen worden. „Entsprechend versteht man in 1,27b.c אדם als eine Größe, auf die man sich sowohl singularisch (b: »ihn«) als auch pluralisch (c: »sie«) beziehen kann, d.h. als ein Kollektiv, und entnimmt aus 27c, daß dieses Kollektiv aus männlichen und weiblichen Individuen besteht“ – GROß, Statue oder Ebenbild, 31. vgl. WESTERMANN, Genesis, 221: „Der Mensch ist hier als ein Gemeinschaftswesen, als ein zu zweit Existierender gesehen...“.

<sup>7</sup> „Die Bildaussage nimmt dabei die zentrale Position ein, denn sie steht zwischen der Schöpfungs- und der Herrschaftsaussage, ist also auf den Schöpfergott *und* auf die nichtmenschlichen Kreaturen bezogen“ – JANOWSKI, Anthropologie, 409.

stood as comprising merely the physical human form, rather than any spiritual or existential similarity between God and humanity.”<sup>8</sup> Was die Präpositionen betrifft, es gibt kein Unterschied zwischen כּ und כ – meint *Claus Westermann*.<sup>9</sup> *Bernd Janowski* behauptet, das דמות mit der כּ Präposition (wie, entsprechend) deswegen eingeführt wird, weil das Hebräische keine Abstufung der Gleichheit ausdrücken kann. Die צלם–Aussage betont „den funktionalen Aspekt der Gottebenbildlichkeit im Sinn des *Repräsentationsgedankens*“, die דמות–Aussage präzisiert „diesen Aspekt im Sinn einer Entsprechung des Menschen zu Gott, nicht aber im Sinn einer theomorphen Qualität des gottebenbildlichen Menschen“.<sup>10</sup> *Annette Schellenberg* meint aber: „All these difficulties can be avoided if one understands כדמותו in 1:26 (and כצלמו in 5:3) as an attribute to צלמו (cf. דמותו in 5:3), i.e. only to the noun with pronominal suffix, not to the entire prepositional phrase” Und später: „According to the grammatical considerations in the excursus, in 1:26 «likeness» (דמות) does not specify «humankind» (אדם) but «image» (צלם), and similarly in 5:3 «image» (צלם) specifies «likeness» (דמות). This understanding has the advantage of explaining why two different prepositions are used in 1:26 and 5:3 and why it is their order (כּ first, כ second) and not their noun connections that remains the same.”<sup>11</sup>

Unsere nächste Stelle wäre 1Mos 2,7.18f. Aber hier lesen wir nichts über Bild, sondern über Staub und Erde und über einen Lebensatem: „So wurde der Mann ein lebendiges Wesen“. Später erwähnt der Text eine Helferin, die dem Mann gemäß ist. Es gibt aber auch eine dritte Stelle in der LXX, wo εἰκὼν und der Mann neben einander stehen: 1Mos 5,1. Aber hier steht auf Hebräisch nicht צלם (1Mos 1,26) sondern דמות, was in 1Mos 1,26 mit ὁμοίωσις übersetzt wurde. Gott machte ihn Gott ähnlich – davon weicht 1Mos 9,6 ab, hier steht wieder צלם / εἰκὼν:<sup>12</sup> „Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht“. Im 1Mos 5,3 kommen endlich beide in 1,26 stehenden Wörter vor allerdings in umgekehrter Reihenfolge, „zeugte er einen Sohn, ihm ähnlich, der wie sein Bild war“. Wenn es

---

<sup>8</sup> CROUCH, *Genesis*, 7. s. weiter LITWA, *Transformed*, 101–103.

<sup>9</sup> WESTERMANN, *Genesis*, 201.

<sup>10</sup> JANOWSKI, *Anthropologie*, 410.

<sup>11</sup> SCHELLENBERG, *Humankind*, 107. 109.

<sup>12</sup> Es ist anzumerken, dass die alten aramäischen Übersetzungen an dieser Stelle vermeiden den Ausdruck „Bild Gottes“ zu benutzen – ALTMANN, *Imago Die*, 236f. 239.

zwischen צלם und דמות keinen Unterschied gibt,<sup>13</sup> ist es doch auffallend, dass hier nicht auf die von Gott geschenkte Ähnlichkeit – die Adam erhalten hat – verwiesen wird, sondern nur auf das εἰδέα und εἰκῶν des Mannes.<sup>14</sup> Wie schon erwähnt wurde, erscheint im hebräischen Text wieder unser Paar: צלם und דמות, aber weil *varietas delectat*, LXX hier צלם mit εἰκῶν, דמות mit εἰδέα (Erscheinung, Aussehen) übersetzt.<sup>15</sup> Für alle Fälle können wir wohl festhalten, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Mann und Frau) ihn besonders und einzigartig unter den Kreaturen macht.

Die Forscher des AT's behaupten überzeugend, dass die zwei hebräischen Wörter Synonyme sind:<sup>16</sup> die bedeuten, dass der Mann machtvoller und tätiger Repräsentant Gottes in der Welt ist. Diese Interpretation versteht die Präposition in dem Wort בצלם als *bet essentiae* (als/zum Bild). Es bestimmt nicht die Qualität, sondern die von Gott übertragene Funktion<sup>17</sup> des Menschen, die er nie verloren hat. „In P, the «image of God»

---

<sup>13</sup> „Auch wenn man, ‚Ähnlichkeit‘ übersetzt, was an einigen Stellen möglich ist, darf man das nicht so hören, als sei gemeint: nicht gleich, sondern nur ähnlich; eine solche, die Gleichheit abschwächende Bedeutung hat die hebräische Vokabel nicht“ – WESTERMANN, Genesis 202f. s. weiter GROß, Statue oder Ebenbild, 18–21.

<sup>14</sup> Nach C. L. Crouch macht es keinen Unterschied: „Specifically: the description of humans as in God's צלם and דמות in the same terms used to describe Seth's connection to Adam is an attempt to draw a parallel between the father-son relationship of 5:3, between Adam and Seth, and the divine - human relationship of 1:26–7 and 5:1.“ Und später „Rather than the physical connotations of צלם and דמות limiting humanity's creation in the image of God to a statement of simple physical likeness, the priestly writer employed the terms' concreteness as a means of directing the reader towards the realization that God had made humans as God's own children“ (Genesis, 10.15). Wir dürfen aber der Meinung von A. Schellenberg zustimmen: „this verse is not about the likeness between God and humanity but between father and son. To express this idea, the noun דמות is much more fitting; it is more general and does not have the religious connotations of the term צלם, which are not part of the relationship between father (Adam) and son (Seth)“ (Humankind, 108).

<sup>15</sup> Zu dieser Stelle ist wichtig zu erwähnen, dass in der Kain und Abel Geschichte nichts über Ebenbildlichkeit zu lesen ist.

<sup>16</sup> Diese Meinung können wir auch anhand NT bestätigen, siehe 1Mos 1,26: ὁμοίωσις – Phil 2,7, Röm 1,23; und in Röm 8,3: ὁμοίωμα.

<sup>17</sup> „Der Text aber macht nicht eine Aussage über den Mensch, sondern über ein Tun Gottes. Daß hier ein Fehlansatz vorliegt, hätte man daran merken können, daß Gen 1,26f. im AT selbst offenbar nicht als eine grundlegende allgemeingültige Aussage über das Wesen des

predication is valid not *because of* but *despite* humanity's qualities."<sup>18</sup> Andere meinen, dass der Mensch nicht mehr Stellvertreter Gottes sei: „... the flood story and the new regulations in 9:1–7 indicate that humans have failed to meet God's expectation and are no longer appointed as God's deputies"<sup>19</sup> Beide Ansichten stimmen jedoch überein, dass die Aufgabe des Menschen sich nicht geändert hat. Man sollte seine Gottebenbildlichkeit in drei Relationen betrachten: Mensch–Tiere, Gott–Mensch, Mensch–Mensch.<sup>20</sup>

Die andere Möglichkeit ist die Präposition als *bet normale* zu verstehen, und den Ausdruck „nach dem Bild“ zu interpretieren. Die griechische Übersetzung (κατὰ) hat es so verstanden, und in diesem Sinne haben auch Philon und Paulus den Text interpretiert. „Von nun an wird diese Aussage überwiegend nicht vom Menschen zu den Tieren, sondern von Menschen zu Gott hin interpretiert.“<sup>21</sup> Seit Philon hat dieses Verständnis viele Spekulationen hervorgerufen, wie das vom Gott verschiedene Bild des Menschen zu verstehen sei.

## 2. Was denkt Philon über die Gottebenbildlichkeit des Menschen?

Für Philon war es unheimlich wichtig, zu betonen, dass Gott ein ganz Anderer in seinem Transzendent ist. Je größer aber die Kluft zwischen Gott und der Welt ist, „desto notwendiger wird ein Mittler, an den man sich wenden kann.“<sup>22</sup> Warum ist es

---

Menschen aufgefaßt worden ist, sonst müsste doch von dieser Gottesebenbildlichkeit öfter die Rede sein. Das ist aber nicht der Fall...” – WESTERMANN, Genesis, 214. vgl. weiter 216f.

<sup>18</sup> SCHELLENBERG, Humankind, 110.

<sup>19</sup> SCHELLENBERG, Humankind, 101; vgl. weiter 102f.

<sup>20</sup> „The first two aspects concern the vertical dimension of the idea of a privileged human position, namely how privileged the position of humans is compared with the animals below and the gods or God above. These aspects are two sides of the same coin [...]. The third aspect concerns the horizontal dimension, or how one human person or group might be privileged in comparison with another.” SCHELLENBERG, Humankind, 99.

<sup>21</sup> GROß, Statue oder Ebenbild, 36.

<sup>22</sup> NIEHOFF, Philon, 247.

Notwendig? Denn für Philon ist Gott keine neutrale Gottheit, die die Welt von außen betrachtet, ohne Emotion. Dieser Mittler ist der Logos, der schon bei der Schöpfung des Menschen mitgewirkt hat.<sup>23</sup> Aber weil der Logos schon ein Abbild Gottes ist, ist der Mensch nur das Abbild des Abbildes (so erklärt er den Plural in 1Mos 1,26). Der Mensch ist also „εἰκὼν εἰκόνοϛ“ (Opif. 25),<sup>24</sup> oder noch genauer, das Bild ist der Verstand des Menschen.<sup>25</sup> Deshalb ist der Mittler wieder notwendig, denn der Mensch trägt nicht ein Stück von Gott in sich, sondern nur von dessen Abbild.<sup>26</sup> Aber nicht nur der Mensch, sondern die Welt ist auch ein Abbild der gedachten Welt (Opif. 18f.), die Schöpfung ist also ein zweistufiger Prozess.<sup>27</sup> Aber wie alle Bilder, sie sind sich nur ähnlich und „jedes Bild täuscht uns nur durch leicht irreführende Aehnlichkeit das Urbild vor“ (Praem. 29). Es ist kein Zufall, dass Moses „καὶ καθ’ ὁμοίωσιν“ hinzufügte. Denn damit deutete er an, dass das Bild nicht immer dem Urbild und dem Muster entspricht, sondern in vielen Merkmalen davon abweicht (vgl. Opif. 71). Seine Meinung tritt am deutlichsten in der These zutage, dass die beiden in Gen 1–3 aufeinander folgenden Schöpfungsberichte von zwei verschiedenen Schöpfungen Gottes handeln.<sup>28</sup> Die erste Geschichte (Gen 1,1–2,4a(5)) spricht von der Erschaffung der Welt im Bereich der unkörperlichen Ideen. Diese Schöpfung ist das Urbild. Die sichtbare Welt (vgl. Gen 2,4b(6)–25) ist deren Abbild (Opif. 129–130; vgl. QG I.2).

---

<sup>23</sup> Detailliert über dieses Thema vgl. NIEHOFF, Philon, 256–265: „Philons Logos-Theologie entstand also in einem durch und durch alexandrinischen Umfeld mit seiner typischen Ausrichtung auf platonisches und pythagoreisches Gedankengut“ (a.a.O. 261).

<sup>24</sup> „Der Ausdruck εἰκὼν bezieht sich in diesem Zusammenhang also auf den Logos als schöpferischen Schattenwurf Gottes, der als geistiges Vorbild und Muster der geschaffenen Dingen incl. des Menschen fungiert, so dass der Mensch durch Beobachtung der Schöpfung auf den Logos und damit auf Gott zurückschließen kann.“ (LORENZEN, Eikon-Konzept, 92f.) siehe dazu Leg. 3,96 und die Bemerkungen VAN KOOTEN, Athropology, 51.

<sup>25</sup> Vgl. VAN KOOTEN, Athropology, 51f.

<sup>26</sup> Ich danke *Steve Mason* für die angenehme Diskussion, für seine kritischen Anmerkungen zu meinem Artikel und für das Aufstellen von Fragen, die mich auf die Notwendigkeit einer präziseren Formulierung aufmerksam machten.

<sup>27</sup> Vgl. VAN KOOTEN, Athropology, 55.192f.; vgl. weiter NIEHOFF, Philon, 112–117; FORGER, Embodiment, 229f.

<sup>28</sup> Detailliert dazu VAN KOOTEN, Anthropology, 272–297.

In 1Mos 1,26f. tritt also der erste, der himmlische Mensch vor uns. Er ist „der protologische Fundierung des idealen Mensch, zu dem der in Gen 2,7 erschaffene Mensch entwickeln soll“.<sup>29</sup> Dieser himmlische Mensch hat kein Geschlecht, keinen Körper, ist nur gedacht und von Natur unvergänglich (Opif. 134). Demgegenüber erscheint der irdische Mensch, der aus Erde geschaffte wurde (Leg. 2.4) und ein Stück von der göttlichen Seele erhält (Opif. 135). Unter den irdischen Menschen gibt es zwei Sorten: der die Seele liebt und der den Leib liebt (Leg. 1.33). Der Seele liebenden Mensch nimmt in seinem Streben nach Rationalität die Ähnlichkeit bewusst auf sich. “The virtuous man, the final product of this quest, thus finds himself in a spiritual kinship with God. This raises the issue of the status of the Jews, the only people to have with God collectively ‘a kinship most vital and a far more genuine tie than that of blood’ (Virt. 79).”<sup>30</sup> Nur die Gefährten der Seele, die „Eingeweihten“ werden dazu fähig sein mit den geistigen Geschöpfen in irgendeiner Form zu kommunizieren. Es sind also zwei Stufen in der menschlichen Beziehung zu Gott. Die mit dem Ausdruck εἰκῶν verbundene Bild-Abbild-Beziehung wird durch die Verwandtschaft mit πνεῦμα mit einer Teil-Ganzes-Beziehung verknüpft. Auf diese Weise wird der aus Gen 2,7 abgeleitete pneumatistische Mensch zum gottebenbildlichen Menschen aus Gen 1,26f. Die zweite Stufe kann man mit der Hilfe der Vernunft erreichen, „die den Menschen zu Glück und Glückseligkeit bzw. einem unsterblichen Leben befähigt, indem sie ihm die Möglichkeit zur Wahl zwischen Gut und Böse schenkt“.<sup>31</sup>

Bei Philon πνεῦμα ist der göttliche Teil, der unsterblich ist, in allen Menschen: der Mensch steht an der Grenze der Sterblichkeit und Unsterblichkeit (Opif. 135).<sup>32</sup> Es bedeutet nicht, „dass jeder Mensch bereits erlöst ist, sondern dass er die Möglichkeit der

---

<sup>29</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 122.

<sup>30</sup> LÉVY, Philo's Ethics, 149. Anderer Meinung ist G. H. van Kooten: „as soon as Philo focuses on the spirit part of this second type of man, he is in fact speaking of the first type of man, although this might occur in an ambiguous way” (Athropology, 64).

<sup>31</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 76.

<sup>32</sup> Es war eine stoische Lehre vgl. WILLIAMSON, Jews, 104.112f.; weiter LITWA, Transformed, 137–139; „Of course, the divinity of the essential self (the soul or mind) was not a specifically Stoic idea – it was widely held among Platonists as well, as finds popular expression in tomb inscriptions” (Transformed, 153); ähnlich FORGER, Embodiment, 231f. M. R. Niehoff sieht es anders. Ihrer Meinung nach hat Philon seine Lehre über die Schöpfung geändert. Der

Erlösung, der Gotteserkenntnis, in sich trägt – die Gottebenbildlichkeit wird so zu einem soteriologischen Begriff.<sup>33</sup> Es ist nur ein potenzielles Ideal, das der Mensch durch die Beseelung (1Mos 2,7) in sich trägt. „Gelingt es dem Menschen mit Hilfe seiner Vernunft, dieses Ebenbild (zumindest teilweise) zu erkennen, ist er auf dem Weg zur Verwirklichung seiner potentiellen Gottebenbildlichkeit.“<sup>34</sup> In dieser Verwirklichung gibt es verschiedene Möglichkeiten, wie es Abraham (Gelehrigkeit), Isaak (Intuition) und Jakob (Ausübung der Tugenden) zeigen. Sie markieren auch die geistlichen Entwicklungsstufen. Die „Anteilhabe“ (μετουσία) macht der Logos möglich. „In der Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos vertreibe die menschliche Seele Dunkelheit und schlechte Sicht.“<sup>35</sup>

Als größte Behinderung der irdischen Menschen erscheint sein sichtbarer, sterblicher Teil, sein Körper. Philon meint zu 1Mos 1,26f., dass der Gottebenbildlichkeit mit dem Körper nichts zu tun hat, denn weder sei Gott menschengestaltig,<sup>36</sup> noch besitze der menschliche Körper göttliches Aussehen (vgl. Opif. 69). „Das Wort εἰκῶν bezeichnet an dieser Stelle die menschliche Vernunft als Entsprechung zur Göttlichen, das All lenkenden Vernunft, durch die der Mensch über die wahrnehmbare Welt hinaus zur geistigen Ideenwelt und schließlich zu Gott als dem höchsten Geistigen gelangen kann.“<sup>37</sup> Soteriologisch relevant ist also nur das Pneuma, nicht aber das Soma. Die Trennung von Leib und Seele spielt beim innerlichen Wachstum des Menschen eine besondere Rolle. Der Leib hält mit Erkrankungen, Sehnsüchten und seinen Bedürfnissen die Seele ab. Der Leib ist eine tote Sache (vgl. Spec. 4,188; Mig. 7). Das Ziel der Moralität und Tugend bedeutet nichts anderes, als die „körperliche Störungen“ des Leibes zu minimalisieren (vgl. Praem. 118-123). Besonders interessant ist, dass trotz der Leib-Seele Trennung

---

junge Man stand unter dem Einfluss von Platon, aber der alte folgte das Stoizismus. „Erst in seinem Spätwerk und in Folge seiner furchtbaren Begegnung mit dem römischen Stoizismus entdeckte er die Schöpfung als eine Säule des Monotheismus.“ – NIEHOFF, Philon, 118.

<sup>33</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 108.118. vgl. weiter FORGER, Embodiment, 226–228.

<sup>34</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 69; weiter zum Thema: „Die menschliche Weisheit als Gottes Ebenbild“ (a.a.O. 79–84); FORGER, Embodiment, 243–248. Aber der ultimative Paradigma ist Moses – FORGER, Embodiment, 248–255.

<sup>35</sup> NIEHOFF, Philon, 262.

<sup>36</sup> Philon lehnt jeden Anthropomorphismus entscheidend ab. Diese haben nur eine pädagogische Funktion – vgl. NIEHOFF, Philon, 248–251.

<sup>37</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 73. weiter 124–131.

nicht nur die Seele eine Rolle in der göttlichen Kommunikation bekommt, sondern der Verstand, die Vernunft, also der Geist ebenso, der zum Tempel Gottes werden kann (vgl. Somn. 2,250f.), an anderer Stelle spricht er über die Seele als Haus Gottes (Somn. 1,149).<sup>38</sup> Bei Philon können wir also keine scharfe Linie zwischen Vernunft und Seele ziehen. Die beiden müssen zusammenarbeiten, denn die Vernunft ist nötig, damit die Seele sich entwickeln kann.<sup>39</sup> Die Sucher der Wahrheit sind diejenigen, die „die Vorstellung von Gott durch Gott gewinnen, die Vorstellung vom Licht durch das Licht“ (Praem. 46).<sup>40</sup> Der Mensch ist deshalb in der Lage dies zu verstehen, weil sein Intellekt nach dem Bildnis des Logos geschaffen wurde, denn Gott hat bei der Schöpfung nicht etwas bereits Vorhandenes als Grundvorlage genommen, sondern seine eigene Vernunft / seinen eigenen Logos, deshalb ist der menschliche Verstand verwandt mit dem göttlichen Geist (vgl. Opif. 139.146).

### **3. Was lesen wir bei Paulus über den Mensch als εἰκῶν Gottes?**

Es macht unsere Aufgabe nicht leichter, dass Paulus die Frage der Gottebenbildlichkeit nicht in zusammenhängenden Abschnitten behandelt, sondern seine Behauptungen in Reaktion auf die aktuellen Probleme der jeweiligen Gemeinde formuliert. Es bedeutet jedoch nicht, dass wir nicht bestimmte Schlussfolgerungen aus den Verweisen in seinen Briefen, ihrem Kontext und anderen theologischen Aussagen des Apostels ziehen können. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass Paulus im Gegensatz zu

---

<sup>38</sup> Es gibt kein vornehmeres oder heiligeres Haus Gottes – wir sehen es an einer anderen Stelle – innerhalb der menschlichen Existenz, als der Visionen suchende Vernunft, der in einem gesunden Leib lebt: „ein solcher Geist empfängt ordentliche Nahrung aus der wohltuenden Macht Gottes und Sättigung aus den heiligen Reden und Satzungen. Von solchem Geiste sagt der Prophet, dass Gott, in ihm wandle<sup>7</sup> wie in einem Königspalast – denn wirklich ist Gottes Palast und Wohnhaus der Geist des Weisen“ (Praem. 122f.).

<sup>39</sup> Vgl. FORGER, Embodiment, 233f.

<sup>40</sup> Aber all dies hängt von Gott ab: die Wahrnehmung Gottes „ergreifen, packen, ertappen“ (καταλαμβάνω), jeder Erwerb des Wissens beruht auf den Willen Gottes (vgl. Mut. 6-9) – WILLIAMSON, Jews, 88.



Philon nicht als gebildeter Philosoph argumentieren will (und kann), aber in der Verwendung des Begriffs εἰκῶν kann man durchaus ein gewisses philosophisches Wissen nicht nur des Autors, sondern auch seiner Leser voraussetzen. Bei Paulus kommt die sonst erscheinende Bedeutung von εἰκῶν: die dargestellte Gestalt des Menschen und der Tiere im eigentlichen Sinne (Münzbild: Mt 22,20; Mk 12,16; Lk 20,24; Kultstatue: Apk 13,14.15 (3x); 14,9.11; 15,2; 16,2; 19,20; 20,4) nur einmal in Röm 1,23 vor. Es gibt wieder nur eine Stelle, wo der Apostel über die Gottebenbildlichkeit Christi redet (2Kor 4,4). Die anderen Texte sind dem Thema „Der Mensch als εἰκῶν Christi“ zuzuordnen.<sup>41</sup> Es ist zudem auffällig: „the term εἰκῶν occurs in those letters, 1–2 Cor and Rom, which also contain Paul’s explicit mentions of Adam. [...] The letters in which an explicit Adam Christology is unfolded also contain the designation of Adam as the image of God, be it Adam I or Adam II”.<sup>42</sup>

Paulus benutzt εἰκῶν in Röm 1,23 als falsches Bildnis der vergänglichen Kreaturen. Hier ist es wichtig neben 5Mos 4,16 und Ps 105,20 (LXX) auch die Schöpfungsgeschichte hinter seinen Worten zu entdecken.<sup>43</sup> Paulus ergänzt εἰκῶν mit ἐν ὁμοιωμάτι nicht nur, „um das Götzenbild zu verdeutlichen (vgl. Dt 4,16-18), sondern wahrscheinlich in Kontrast zu Gen 1,26f.“<sup>44</sup> Hier erscheint der sündige Mensch, bzw. Paulus beschreibt hier die Folge des intellektuellen Scheiterns des Menschen, der sich in der Rolle des Schöpfers gefällt: er vertauscht die Herrlichkeit Gottes mit einem Bild gleich den vergänglichen Kreaturen, die er als Gott verehrt.<sup>45</sup> Diese Götzenverehrung, die ein verbreiteter Vorwurf gegen die Heiden in der jüdischen Tradition gewesen ist,<sup>46</sup> erscheint

---

<sup>41</sup> Anders KUHLI, εἰκῶν, 943: Er meint, dass es sich außer Röm 1,23 drei Vorstellungskreise unterscheiden lassen, „die sich im Hinblick auf der jeweiligen Träger des Verhältnisses Urbild – Abbild und die Art ihrer Beziehungen folgendermaßen voneinander abgrenzen lassen: a) der Man als Bild Gottes, b) Christus als Bild Gottes, c) die Gläubigen in ihrem Verhältnis zum Bild Christi”.

<sup>42</sup> VAN KOOTEN, Anthropology, 71.75.

<sup>43</sup> „Die Aufzählung Menschen – Vögel – Vierfüßler – Kriechtiere ist ebenfalls an Gen 1 orientiert und ersetzt den Bezug auf Ex 32 in ψ 105,20.” – WILCKENS, Römer 1, 108.

<sup>44</sup> WILCKENS, Römer 1, 107.

<sup>45</sup> „Humans never become lords *above* creation as Christ does – but they do become lords of creation *along with* Christ” – LITWA, Transformed, 274.

<sup>46</sup> Vgl. WISCHMEYER, ΦΥΣΙΣ, 353f.

bei Paulus als die Sünde der ganzen Menschheit, Heiden wie Juden. Die „Einsicht in die Verweisstruktur der Schöpfung ist nach Paulus für keinen Mensch – Jude wie Heide – mehr Garantie richtiger Religion und richtiger Ethik. Die Schöpfung führt also nicht mehr zu Gott, wie es ihrem eigentlichen Wesen entspricht, sondern tritt in ihrer Funktion als Indikator falscher Religion und falscher Ethik neben das Gesetz, wie Röm 2 dann ausführen wird.“<sup>47</sup> Diese Götzenverehrung hat auch ethische Auswirkung (1,24-32).<sup>48</sup> Zu dieser Götzenkategorie gehören auch die Menschenbilder. „Das philosophisch-anthropologische Motiv des Menschen Abbild Gottes ist somit in Röm 1,23 keineswegs Leitgedanke, sondern allenfalls ein Argument im Rahmen einer umfassenderen Charakterisierung des Menschseins aus Perspektive der Christus-Offenbarung mit paränetisch-ethischer Zuspitzung.“<sup>49</sup>

Zwar lesen wir in 1Kor 11,7, dass der Mann εἰκῶν und δόξα Gottes ist.<sup>50</sup> Aber diese Herrlichkeit, Abglanz ist nicht die unvergängliche δόξα Gottes, weil diese die Menschheit (vgl. Röm 3,23) verloren hat,<sup>51</sup> nur die zu Christus Gehörenden können sie wieder erlangen (vgl. Röm 5,2; 2Kor 3,18). Aber die Frau ist nur δόξα (vgl. Ps 8,6-9) aber nicht εἰκῶν des Mannes. Bedeutet das, dass die Frauen auch an Gottebenbildlichkeit

---

<sup>47</sup> WISCHMEYER, ΦΥΣΙΣ, 354. „Der semantische Gegensatz zwischen „Juden und Griechen“ in 1,16 wird also durch die Argumentation von 1,18–2,29 so entfaltet und qualifiziert, dass am Ende eine theologisch begründete und endzeitlich bestimmte Gemeinsamkeit entsteht, die mit dem Wort ‚Jude‘ bezeichnet werden kann.“ – NIEBUHR, Menschenbild, 147. Erst ab Röm 3,1 redet Paulus über die Juden (vgl. a.a.O. 147–151).

<sup>48</sup> Dazu NIEBUHR, Menschenbild, 153f.

<sup>49</sup> NIEBUHR, Menschenbild, 154.

<sup>50</sup> Abglanz und Bild könnten beide die Gottebenbildlichkeit zu Ausdruck bringen (2Cor 3,18; s. weiter Ps 8,6f. – LXX) – s. GIELEN, Anthropologie, 135f. vgl. weiter REINMUTH, Anthropologie, 220f. J. F. Kilner denkt anders: „It is the (degree of) glory that changes, not the image. The terms ‚glory‘ and ‚image‘ are often confused or conflated in discussions of the image, resulting in the mistaken assumption that the image can be lost and restored the way that glory“ (Humanity, 611).

<sup>51</sup> Vgl. LITWA, Transformed, 102f. „Liegt es auch hier nahe, zur Erklärung des von Paulus Gemeinten jene frühjüdische Tradition heranzuziehen, der zufolge die menschliche Sünde den Verlust und die Entfremdung von Gottes »Herrlichkeit« (δόξα) zur Folge hatte“ – WOLTER, Römer, 252.

mangeln?<sup>52</sup> Oder soll hier εἰκόν als Abbild im äußerlichen Sinne verstanden werden?<sup>53</sup> An dieser Stelle verweist Paulus auf 1Mos 2,18-23 (9.V.), aber er argumentiert eigentlich und ganz pragmatisch mit 1Mos 1,26f., wo beide, also Mann und Frau gemeinsam εἰκόν Gottes sind.<sup>54</sup> Trotzdem geht es hier grundsätzlich nicht um Gottebenbildlichkeit, sondern um Einordnung der Geschlechter und Führung im Leben: wie Gott Christus, Christus den Mann führt, so soll der Mann die Frau führen (3.V.). Es ist die Aufgabe des Mannes. Paulus redet also nicht über das Abbildsein sondern dynamisierend und eschatologisierend über das Abbildwerden des Menschen.<sup>55</sup>

Unser nächster Text ist 1Kor 15,49. Aus dem Textzusammenhang ist es klar, dass Paulus sich hier wieder auf die Schöpfungsgeschichte bezieht, genauer auf 1Mos 2,7 im Vers 45 und 47. Paulus ergänzt den LXX-Text mit zwei Wörtern: erste (πρῶτος) und mit dem Namen (Ἀδὰμ). Es ist wichtig für ihn wegen der Gegenüberstellung des ersten und des letzten, des Adams und des Christus'. Die Adam-Christus-Typologie (auch in 15,21f.) ist ein wichtiges Element seiner Argumentation. Hier vergleicht der Apostel das lebendige, sterbliche Wesen Adams mit dem Leben spendenden, auferstandenen Adam. Aber es ist mehr als nur ein einfaches Parallelisieren, Paulus wechselt zu einem eschatologischen Gegenüber.<sup>56</sup> Wie der Tod durch den ersten Adam in die Welt kam, so wird die Auferstehung durch den zweiten (vgl. 15,21-26) kommen. Der erste hat den lebenden Geist (ψυχὴν ζῶσαν) als Geschenk erhalten und wird so zu einem lebendigen Wesen; der zweite/letzte wird zum lebenspendenden Geist (πνεῦμα ζωοποιοῦν), also schenkt den (ewigen) Leben mit seiner Auferstehung.<sup>57</sup> Der erste ist aus Erde, er ist ein irdischer

---

<sup>52</sup> So z.B. KUHLI, εἰκόν, 945. Zu verschiedenen Interpretationen s. den Artikel von L. Peppiatt.

<sup>53</sup> LINDEMANN, Korinther, 243.

<sup>54</sup> A. Lindemann meint, hier ist die Auslegungstradition vorausgesetzt, dass Gen 1,26f. nur von der Erschaffung des Mannes und „erst Gen 2,18ff. von der Erschaffung der Frau berichtet“ (Korinther, 242).

<sup>55</sup> Vgl. GROß, Statue oder Ebenbild, 38. Ähnlich argumentiert M. Gielen: „Es geht nicht um eine bloße Restituierung des protologischen Ausgangspunktes, sondern um eine eschatologische Neukonstituierung der Gottebenbildlichkeit“ (Anthropologie, 137).

<sup>56</sup> LINDEMANN, Korinther, 361.

<sup>57</sup> Vgl. SCHRAGE, Korinther, 310. Paulus verbindet die Dimension nicht mit dem ersten Adam – wie Philon – sondern mit dem letzten Adam, als dem ihn überbietenden Antitypos – GIELEN, Anthropologie, 141.

Mensch, der zweite ist demgegenüber ein himmlischer Mensch (15,47). Diese Argumentation kann uns an Gedanken von Philon erinnern (vgl. Opif. 134 und Leg. 1,31f.), „aber indem Paulus nachdrücklich betont, dass der himmlische Mensch ὁ δεύτερος ist, wird die von Philon angenommene Abfolge umgekehrt“.<sup>58</sup> Wie wir jetzt das εἰκῶν von den Irdischen,<sup>59</sup> so werden wir das εἰκῶν des Himmlischen tragen (15,49). Hier stehen nicht Präsens und Futur, sondern Aorist und Futur miteinander kontrastiert: „Obwohl die Christen *erfahrungsweltlich* noch ganz der todverfallenen Existenz Adams verhaftet sind, blicken sie [...] *im Glauben* auf diese Existenz als vergangene zurück.“<sup>60</sup> Aber beide – und es ist wichtig für Paulus – haben σῶμα, auch wenn sie anderer Natur sind.<sup>61</sup> In der Argumentation spielen Schöpfungsvorstellungen eine große Rolle: alte und neue Schöpfung sind beide Handeln Gottes. Es gibt vom Vergänglichen keinen Übergang zum Unvergänglichen, „keine natürliche Entwicklung und keine Kontinuität, als ob das σῶμα πνευματικόν schon keimhaft verborgen im σῶμα ψυχικόν zu entdecken wäre.“<sup>62</sup> Wie bereits festgestellt, kommt in 1Mos 2,7 das Wort ἄλυσ/εἰκῶν nicht vor, wohl aber Staub und Erdboden (vgl. ἐκ γῆς χοϊκός – 15,47). Es ist die Substanz der menschlichen Leiblichkeit. „Irdische und himmlische Körper sind einander wie Samenkorn und Pflanze (*sc.* 15,35-38)<sup>63</sup> antithetisch zugeordnet. Diese Antithetik wird im Folgenden zum entscheidenden Werkzeug paulinischer Argumentation.“<sup>64</sup> Die sterbliche σώματα unterscheiden sich voneinander durch ihre σάρξ (15,39), von den unvergänglichen

---

<sup>58</sup> LINDEMANN, Korinther, 362.

<sup>59</sup> „There is no hint that this image has been lost or damaged. The only thing that is flawed and limited is Adam, the man of dust. It is the people who are limited, not the image of God.“ – KILNER, Humanity, 614.

<sup>60</sup> GIELEN, Athropologie, 144. ähnlich SCHRAGE, Korinther 4, 312.

<sup>61</sup> Σῶμα und εἰκῶν existieren nur in jeweiliger Realisierung, nicht aber Abstrakta. Σῶμα wird zum Medium der in Christus erneuerten Gottesbeziehung: „Körper’ und ‚Bild’ sind also mediale Größen, in denen bestimmte Beziehungen anschaulich werden, Der Mensch ist daher nicht einfach Körper, sondern Bildkörper, weil sich in seinem Körper die Zugehörigkeit (zu Adam oder zu Christus) manifestiert.“ – LORENZEN, Eikon-Konzept, 173.

<sup>62</sup> SCHRAGE, Korinther, 298. 307.

<sup>63</sup> Paulus benutzt hier σάρξ und σῶμα parallel – vgl. WOLFF, Korinther, 404.

<sup>64</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 155.

durch ihre δόξα und δύναμις (15,42f.).<sup>65</sup> Aber „die negative Charakterisierung des irdischen Körpers ergibt sich immer erst aus der Gegenüberstellung mit dem himmlischen Körper. [...] Paulus geht es hier aber nicht um den Zusammenhang zwischen der Sünde und der Unvollkommenheit der Schöpfung, sondern um den Kontrast zwischen irdischem Körper und vollendetem Auferstehungskörper...“<sup>66</sup> Der natürliche Leib wird auferweckt als geistlicher Leib (σῶμα πνευματικός – 15,44, vgl. Phil 3,21).<sup>67</sup> Wie dieser Körperwechsel genau vonstattengeht (15,51-57), weiß der Apostel auch nicht. Er redet über ein Geheimnis (μυστήριον). Die Toten werden auferstehen, die Lebenden werden aus dem εἰκὼν Adams (vgl. Gen 5,3) in εἰκὼν Christi verwandeln. Nach Paulus sind Adam und Christus Repräsentanten<sup>68</sup> (vgl. Röm 5,12–19 – hier geht es um Sünde und Tod auf der einen Seite und Gerechtigkeit und Leben auf der anderen Seite – immerhin erscheint hier εἰκὼν nicht aber wohl τύπος).<sup>69</sup> Es ist außerdem wichtig, dass wir das Bild des Himmlischen nicht schon jetzt sondern nur in der Zukunft tragen werden,<sup>70</sup> „die pneumatische Verbindung besteht aber bereits in der Gegenwart und wirft auf ihre adamitische Körper ein neues Licht“.<sup>71</sup> Für Paulus ist es unheimlich wichtig zu betonen, dass unsere Erwartung eine geisterwirkte und geisterfüllte Leiblichkeit im Kontrast zu einem bloß seelischen Leib ist.

Fraglich ist zudem, ob es einen Automatismus gibt: wie wir jetzt Adams εἰκὼν tragen so werden wir auch zu Christus gehören? Röm 8 hilft uns diese Frage zu beantworten. Der erste Schritt war Inkarnation Christi (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας –

---

<sup>65</sup> „The Philosopher, however, makes a distinction between immortality – the extension of the current kind of life – and eternal life, which he views as a different *kind* of life” – LITWA, *Transformed*, 45.

<sup>66</sup> LORENZEN, *Eikon-Konzept*, 182.

<sup>67</sup> Es bedeutet: Pneuma nicht kontrolliert sondern konstituiert den pneumatischen Körper nach der Auferstehung – s. dazu LITWA, *Transformed*, 130f. *Pneumatischer Leib* „ist ein Hapaxlegomenon in der gesamte Antike vor Paulus” – SCHRAGE, *Korinther*, 300.

<sup>68</sup> Vgl. SCHRAGE, *Korinther*, 311.

<sup>69</sup> Die Argumentation trotzdem ähnlich ist – vgl. VAN KOOTEN, *Anthropology*, 69–71.

<sup>70</sup> SCHRAGE, *Korinther*, 314.

<sup>71</sup> LORENZEN, *Eikon-Konzept*, 197.

vgl. Phil 2,7)<sup>72</sup> und mit seinem Tod die Verurteilung der Sünde im Fleisch (8,3). Erst hierdurch gibt es zwei Möglichkeiten für den Menschen: entweder leben nach dem Geist, also befreit von der Sünde oder Leben nach dem Fleisch (8,6–11).<sup>73</sup> Seit diesem Zeitpunkt ist es möglich, seine Identität zu wechseln.<sup>74</sup> Das Leben im Geist bedeutet einerseits Sohnschaft<sup>75</sup> (8,14–16), andererseits Teilhabe am Christusgeschehen (8,17). Nach dem sehnsüchtigen Warten der Schöpfung (8,18–27)<sup>76</sup> redet Paulus über diejenigen, die Gott lieben. Sie sind vorherbestimmt dem εἰκῶν seines Sohnes gleich zu sein (8,29).<sup>77</sup> „Die Gleichgestaltung mit der Eikon Christi führt demnach dazu, dass Gottes Sohn der Erstgeborene (πρωτότοκος) unter vielen Brüdern wird. Christusebenbildlichkeit beinhaltet also eine mit Christus vergleichbare – wenn auch nicht ebenbürtige – Gottessohnschaft (vgl. υἰοθεσία).“<sup>78</sup> Und diese Christusebenbildlichkeit meint nicht nur unsere Seele, sondern den Mensch im Ganzen, in seinem σῶμα (Röm 8,23 – vgl. Gal 4,19: μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν und Phil 2,6f.<sup>79</sup>). Es ist keine Befreiung vom Leib – im Sinne hellenistischer Anthropologie, sondern Befreiung des Leibes.<sup>80</sup> Die Befreiung des Somas führt zur Sohnschaft. Der Leib ist hier „das ‚Medium‘ für die neue bzw. alte Geschöpflichkeit und ihre Beziehung zu Gott. Wie in 1Kor 15,49 ist aber auch hier

---

<sup>72</sup> „Mit den beiden ὁμοίωμα–Formulierungen in Phil 2,7c und Röm 8,3b will Paulus genauso wie in Röm 1,23; 5,14; 6,5 das Ineinander von Gemeinsamkeit und Differenz markieren.“ – WOLTER, Römer, 477.

<sup>73</sup> Vgl. NIEBUHR, Menschenbild, 155f.

<sup>74</sup> Vgl. LITWA, Transformed, 163. vgl. weiter WOLTER, Römer, 482–491.

<sup>75</sup> „Christians are not just adopted children (8:15), but are continually transformed or metamorphosed into an eikon, ‚image‘, ‚likeness‘, of the Son of God“ – FITZMYER, Romans, 525.

<sup>76</sup> Die Geschichte der Schöpfung und der Christen haben eine Parallelität - vgl dazu WISCHMEYER, ΦΥΣΙΣ, 354–356.

<sup>77</sup> Hier – wie es schon auch im Röm 6,5 war – bleibt die Differenz zwischen Christus und die Christen: „sie werden nicht dem Sohn gleich gemacht, sondern lediglich seiner εἰκῶν, d. h. seiner leiblichen Gestalt“ – WOLTER, Römer, 532. Der hier erscheinende Ausdruck (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) kann sich auf mehrere Dingen beziehen (Taufe – Röm 6,3.5 und Fil 3,10; oder er kann eine eschatologische Aussage sein – Fil 3,21 und 1Kor 15,49), aber in jedem Fall impliziert er eine wesentliche Veränderung – WILCKENS, Römer 2, 163.

<sup>78</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 206.

<sup>79</sup> VAN KOOTEN, Athrology, 76.

<sup>80</sup> WOLTER, Römer, 519; SCHRAGE, Korinther, 301.

entscheidend, dass diese neue Existenz nur in Soma und seiner Veränderung erfahrbar ist.<sup>81</sup> Es ist also eine somatische Identität von Christus und seinen Nachfolger – σύμμορφος in Röm 8,29 wie in Phil 3,21 beziehen sich auf die Außenseite, die Ausprägung des Wesens, auf die äußere Gestalt eines Körpers.<sup>82</sup>

Paulus spricht in seiner Apologie (2Kor 2,14–7,4)<sup>83</sup> davon, dass sich die Gläubigen (2Kor 3,18) in die Gestalt (εἰκών) der Herrlichkeit des Herrn verwandeln (μεταμορφόομαι),<sup>84</sup> weil sie die Schrift ohne Decke lesen können. Es ist aber wichtig, dass Paulus hier über das Bild der Herrlichkeit redet!<sup>85</sup> Das pneumatische Schauen<sup>86</sup> mit aufgedecktem Antlitz macht es möglich die Herrlichkeit Gottes wiederzuspiegeln (wie Moses in 2Mos 34,29),<sup>87</sup> und auch in der Schwachheit zu erblicken (2Kor 4,7–11). Was also normalerweise unsichtbar ist für die Verwandelten, tritt schon jetzt zur Erscheinung und die Glaubenden spiegeln die δόξα κυρίου wieder und verwandeln „in sein Bild von einer Herrlichkeit zu anderen von dem Herrn, der der Geist ist“ (2Kor 3,18). Im Gegensatz zu 1Kor 15,49, Röm 8,29 und Phil 3,21 ist in 3,18 von einer gegenwärtigen,<sup>88</sup>

---

<sup>81</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 210. Und an derselben Seite: „Wenn aber der Gedanke der Adam-Christus-Typologie vorliegt, dann stünde – wie in 1Kor 15 – nicht primär Gen 1,26f, sondern Gen 5,1.3 im Hintergrund.“

<sup>82</sup> Vgl. WILCKENS, Römer 2,163. „This is indeed a conformity to the form of Christ’s εἰκών, as Rom 8.29 makes explicit“ – VAN KOOTEN, Anthropology, 78.

<sup>83</sup> Vgl. dazu DUFF, Transformed, 762–769.

<sup>84</sup> „The metamorphosis happens in community (the ‚we all‘ in 3:18), and is not just a process of individual mystical vision“ – LITWA, Transformed, 222; vgl. DUFF, Transformed, 271–279. „The combination of ‚image‘ with morphic terminology seems best explained as deriving from the widespread discourse in the Greco-Roman world that images have forms“ – VAN KOOTEN, Anthropology, 199f.; Beispiele aus der antike Philosophie VAN KOOTEN, Anthropology, 86–88.

<sup>85</sup> „But one who thinks of being in the image as meaning the same thing as being like God will logically conceive of some people as being more in the image of God and some people less, depending on how like God they are. That way of thinking is foreign to the Bible“ (KILNER, Humanity, 613).

<sup>86</sup> WENDLAND, Korinther, 184.

<sup>87</sup> Beide Übersetzung sind möglich für κατοπτρίζομαι: schauen wie in einem Spiegel – es meint: „Im Evangelium sehen die Glaubenden die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel“ (GIELEN, Anthropologie, 140) oder widerspiegeln – weiter dazu a.a.O. 137f.

<sup>88</sup> Vgl. VAN KOOTEN, Anthropology, 72.

moralischen<sup>89</sup> Verwandlung der Gläubigen die Rede. „Die pneumatische Verwandlung bezieht sich also nicht, wie in 1Kor 15,49 und Röm 8,29, unmittelbar auf das Soma der Gläubigen, sondern auf ihre Wahrnehmung, die aber die Wahrnehmung des Somas beinhaltet. [...] Das diesseitige Soma wird auf diese Weise bereits transparent für seine kommende Verherrlichung.“<sup>90</sup> Ebenso unverhüllt ist das Evangelium für die Gläubigen, in dem sie das Ebenbild Gottes in Christus<sup>91</sup> sehen können (vgl. 2Kor 4,3f.). Dieses Licht der Erkenntnis ist dem Licht der Schöpfung ähnlich (4,6), in dem das neue Handeln Gottes in Analogie zu seinem Schöpfungshandeln erkennbar wird.<sup>92</sup> Durch diese Erkenntnis wird auch verständlich, dass der Leib wieder ein wichtiger Bezugspunkt zu Jesus ist (4,10), in dem sein Sterben sowie sein Leben offenbar werden. Wenig später wird das irdische Soma als Ort der Sehnsucht nach dem ewigen Soma (5,1–9) beschrieben, jedoch ist das Auferstehungssoma bereits im irdischen Soma wirksam.<sup>93</sup> Das ist der Grund, warum der schwache sterbliche Körper die neuschöpferische Kraft Gottes für andere sichtbar machen kann. „Bild Christi (und damit Spiegelbild göttlicher Doxa) zu sein, impliziert also die Inszenierung seines Lebens und Sterbens im eigenen Körper, dem Medium göttlichen Doxa: εἰκῶν und σῶμα können daher auch in 2Kor 3,18 als

---

<sup>89</sup> Die Transformation hat zwei Seiten: „one moral, the other material. The moral transformation is the transformation of the mind to conform to the mind of Christ (cf. Phil 2:5; 1Cor 2:16). [...] Material transformation is specifically the transformation of the body to conform to the resurrected and glorified body of Christ (Phil 3:21).“ – LITWA, *Transformed*, 221.

<sup>90</sup> LORENZEN, *Eikon-Konzept*, 230f. „Die Bedeutungen von εἰκῶν in 2Kor 3,18; 4,4 unterscheiden sich von den Belegen in 1Kor 15,49 und Röm 8,29 also nur durch die Perspektive, aus der der Ikonizität betrachtet wird: Während es in 2Kor 3,18; 4,4 um die Möglichkeit einer bereits auf Erde sichtbaren Ikonizität geht, kommt in 1Kor 15,49 und Röm 8,29 allein die himmlische Realität in den Blick“ (LORENZEN, *Eikon-Konzept*, 253). S. weiter WENDLAND, *Korinther*, 184f.

<sup>91</sup> „Viewed in the Philonic perspective, Paul’s concept of Jesus as the image of the Father derives both from an interpretation of Genesis 1:26 and from the mythical concept of Adam Qadmon, the primordial or celestial Man, which he identified with the *bar nasha*“ – ALTMANN, *Homo Imago Dei*, 245.

<sup>92</sup> Vgl. REINMUTH, *Anthropologie*, 218.

<sup>93</sup> „... der Christ ist noch nicht aus dem Zusammenhang der ersten Schöpfung herausgetreten, wohl aber schon in den geistlichen Zusammenhang der zweite Schöpfung hineingestellt“ – WISCHMEYER, *ΦΥΣΙΣ*, 360.



bedeutungsverwandt gelten.<sup>94</sup> Es ist eine Vorbereitung zur Auferstehung und zum ewigen Leben. Es werden ja nicht alle sterben, „alle aber werden wir verwandelt werden“ (1Kor 15,51).

**Zusammenfassung. Warum ist es so wichtig für Paulus,  
dass εἰκόν auch σῶμα umfasst?**

Der größte Unterschied zwischen den εἰκόν-Konzepten von Philon und den εἰκόν-Verständnis von Paulus ist der σῶμα. Bei Philon verbindet sich die Gottebenbildlichkeit der biblisch-jüdischen Tradition mit der griechischen Vorstellung der unvergänglichen Seele und mit der menschlichen Vernunft. Bei ihm ist nur der geistige Teil des Menschen fähig das göttliche Immenenzprinzip (Weisheit, Pneuma, Logos) zu bemerken.<sup>95</sup> Der σῶμα hat keinen Platz in dieser Konzeption.<sup>96</sup> Paulus greift ähnlicher Weise auf die zeitgenössische jüdische Tradition zurück und entlehnt auch Begriffe aus der antiken Philosophie,<sup>97</sup> kommt aber zu einer ganz anderen Schlussfolgerung über das Soma.

Welche Bedeutung σῶμα für Paulus in seinem Eikon-Konzept hat, fasst *Stefanie Lorenzen* in seinem Buch zusammen<sup>98</sup>:

1.) εἰκόν-Konzepten ist – mit Ausnahme 1Kor 11,7 – geprägt durch die Vorstellung einer somatischen Identität von Mensch und „Stammvater“. „Die somatische Verfasstheit des Menschen spiegelt seine Zugehörigkeit zum jeweiligen Prototypen wieder: Im Falle Adams ist der Körper durch die Unvollkommenheit der für Sünde anfälligen ersten Schöpfung bestimmt, im Falle Christi wird dessen Auferstehungskörper zum vollkommenen Vorabbild der erlösten Schöpfung (vgl. 1Kor 15,49).“

---

<sup>94</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 251.

<sup>95</sup> „Philons Vorstellung von Gottes absoluter Transzendenz ist im antiken Judentum revolutionär. Kein jüdischer Autor vor ihm stellte sich Gott als radikal jenseits des materiellen Bereichs und sogar jenseits des Guten vor.“ – NIEHOFF, Philon, 254.

<sup>96</sup> Gott „stands outside of bodily demands, having no need for anything, yet he supplies everything. He generates the entire corporeal world, yet he stands apart from it. This God is pure thought, pure rationality, pure essence, and pure totality.“ – FORGER, Embodiment, 228. Wie in dem griechisch-philosophischen Denken auch – vgl. LITWA, Transformed, 154-161; vgl. VAN KOOTEN, Athropology, 58–62, weiter FORGER, Embodiment, 238–243.

<sup>97</sup> Detailliert schreibt darüber G. H. van Kooten in seiner Monographie.

<sup>98</sup> LORENZEN, Eikon-Konzept, 256.

2.) Diese Vorbildhaftigkeit des Christuskörper geht zusammen mit einer Diskrepanzerfahrung der Christen, denn obwohl sie durch die Taufe bereits von der Herrschaft der Sünde erlöst wurden, müssen sie die Unerlöstheit der Schöpfung und damit auch ihres eigenen Körper ertragen.

3.) Diese eschatologische Perspektive eröffnete einen neuen Blick: „Mitten in Leiden lässt sich nun auch Gottes Erlösungshandeln erkennen und verwirklichen, indem [...] Leiden und Erlösung, somatisch erfahren und dargestellt werden”.

4.) „Die mit der Christusebenbildlichkeit immer noch gegebene Schwachheit des Soma impliziert aber gleichzeitig seine immer wiederkehrende Anfälligkeit für die Macht der Sünde.” „Dies ist nur dann einsichtig, wenn hier eine eschatologische Perspektive auf die Schöpfung vorausgesetzt wird.”<sup>99</sup>

Diese Folgerungen ist durch folgende Bemerkung zu ergänzen. In dieser eschatologischen Perspektive bedeutet die Schöpfung, bzw. Neuschöpfung für Paulus, dass Gott die Macht hat uns somatisch aufzuwecken.<sup>100</sup> Aber warum ist es ihm so wichtig, dass diese Auferweckung in Soma passieren wird? Wir dürfen annehmen, weil Christus in Soma gelebt hat. Seine Gottebenbildlichkeit bezieht sich nicht nur auf den Auferstandenen, sondern auch auf sein irdisches Leben. „Mit Jesus Christus als Bild Gottes wird der Mensch so gedacht, wie er vom Anfang an gemeint war.”<sup>101</sup> Auch bei Philon hat die Gottebenbildlichkeit die Mittlerfigur Logos gehabt, aber diese Mittlerfigur ist nur eine Wirkkraft Gottes bei ihm und die Mittlerfigur hat kein Soma, hat sich nicht inkarniert.<sup>102</sup> Philon entwickelte „eine Theorie des Logos als einer Mittlergestalt, die es dem Menschen erlaubt, sich dem göttlichen Bereich anzunähern, ohne Gott zu nahe zu kommen.”<sup>103</sup> Paulus aber bezeugt einen Gott, der in Christus zu den Menschen gekommen ist und mehr noch, in Christus menschliches Soma geworden ist. Es scheint also hier am markantesten Unterschied zu liegen. „The presumed ‚infinite qualitative distinction’ between

---

<sup>99</sup> Detailliert dieser letzte Punkt in LORENZEN, Eikon-Konzept, 158 – 164; letztes Zitat: 158.

<sup>100</sup> „Das Kontinuum bei der vorausgesetzten personalen Identität und der unabdingbar somatischen Existenzweise steckt nicht in dem im Sinne eines sich unverändert durchhaltenden ontologischen Struktur verstandene σῶμα, sondern allein in Gottes Schöpfertreue als eschatologischer Neuschöpfer.” – SCHRAGE, Korinther 4, 300.

<sup>101</sup> REINMUTH, Anthropologie, 217.

<sup>102</sup> „Neither in Jewish Wisdom literature nor in the apocalyptic and rabbinic writings do we find an equation of the pre-existent Wisdom or Torah with the pre-existent Messiah. Theologically speaking, Divine revelation and Divine redemption in the Eschaton were kept apart. Paul broke with this tradition” – ALTMANN, Homo imago Dei, 245.

<sup>103</sup> NIEHOFF, Philon, 264.

God and humans is technically nullified by the incarnation.”<sup>104</sup> So und auch deswegen kann und soll die Auferstehung, bzw. die Neuschöpfung auch ein somatisches Geschehen sein. Wir dürfen also annehmen, dass die Inkarnation den Wert des Soma bei Paulus wesentlich erhöht hat: Gott hat den irdischen Körper für würdig erachtet, seinen Sohn in der Gleichheit (ὁμοίωμα) des von der Sünde beherrschten Fleisches (σάρξ) zu senden (Röm 8,3 vgl. Gal 4,4; Phil 2,7). „Zu Gottes Ebenbild werden daher die Glaubenden, indem sie *alter* Christus werden oder, anders ausgedrückt, indem WIR ER werden, weil und insofern ER *für uns* WIR geworden ist.”<sup>105</sup> Soma ist das Medium der Bildlichkeit des Menschen, weil Christus auch ein Soma hatte. Das Soma ist also mehr als nur ein Tempel der Seele, die das Bild Gottes trägt, umgibt.<sup>106</sup> So kann der leidende und auferstandene Körper Ausdruck menschlicher Gottebenbildlichkeit, der sündige Körper Ausdruck des Abfalls und der Abkehr des Menschen von Gott sein. „Gerade die Leiblichkeit erscheint als der Ort, an dem der Glaube als Gehorsam sichtbare Gestalt gewinnt.”<sup>107</sup> Deswegen ist es für Paulus so wichtig, dass die Reinhaltung schon des irdischen Körpers von fremden, Gott feindlichen Einflüssen gewährleistet ist (vgl. Röm 6,12; 1Kor 6,15.19).<sup>108</sup> Und bei der Auferstehung soll der Mensch auch ein neugeschaffenes σῶμα haben, weil Paulus den Menschen in seiner pneumatischen Existenzweise auch nicht als abstrakte Person verstehen kann.

---

<sup>104</sup> LITWA, *Transformed*, 261. detailliert VAN KOOTEN, *Anthropology*, 212–214.

<sup>105</sup> GIELEN, *Athropologie*, 140.

<sup>106</sup> „Auch wenn Jesus anders als alle anderen Menschen Gottessohn und nicht »unter die Sünde verkauft« war (Röm 7,14), war seine Präsenz unter den Menschen doch durch dasselbe Merkmal gekennzeichnet, das alle Menschen miteinander gemeinsam haben: Er trug dasselbe »Fleisch der Sünde« mit sich herum wie alle anderen Menschen. ὁμοίωμα will deutlich machen, was Jesus und die Menschen miteinander gemeinsam haben, ohne dass dabei aber die vorausgesetzte Ungleichheit zwischen ihnen verlorengeht.” – WOLTER, *Römer*, 477. Es ist also mehr daran als das, was G. H. van Kooten behauptet: „...because man carries in his soul an image of God, he is, as matter of fact, turned into a temple or shrine of God. [...] This pagan philosophical inference that man, by housing God’s image, is himself a temple is also dawn by Paul, I suggest.” (*Anthropology*, 201f. – vgl. 199–206).

<sup>107</sup> SCHNELLE, *Theologie*, 272; vgl. LITWA, *Transformed*, 206–209. Die Ähnlichkeit der Christen mit Christus „bezieht sich also auf seine δόξα ebenso wie auf sein σῶμα.” – NIEBUHR, *Menschenbild*, 157.

<sup>108</sup> „Das σῶμα ist nicht den fremden Mächten der σάρξ und der ἁμαρτία verfallen, aber es befindet sich ständig in der Gefahr, von ihnen zu beherrscht zu werden. *Σῶμα ist der Mensch selbst, die σάρξ hingehend eine fremde, ihn beanspruchende Macht.*” – SCHNELLE, *Theologie*, 271.

**Literatur:**

- ALTMANN, Alexander, „Homo Imago Dei” in Jewish and Christian Theology, *The Journal of Religion* (48:3), 1968, 235–259.
- CROUCH, Carly L., Genesis 1:26-7 as a Statement of Humanity’s Divine Parentage, in *JThS* (61:1), 2010, 1–15.
- DUFF, Paul B., Transformed “From Glory to Glory”: Paul’s Appeal to the Experience of His Readers in 2 Corinthians 3:18, *JBL* (127:4), 2008, 759–780.
- FITZMYER, Joseph A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, London, 1993.
- FORGER, Deborah, Divine Embodiment in Philo von Alexandrien, *JSJ* (49), 2018, 223–262.
- GIELEN, Marlis, Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilgeschehens in Jesus Christus, in I. Baldermann, E. Dassmann ua. (Hrg.), *Menschenwürde*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001, 117–147.
- GOODENOUGH, Erwin R., *An Introduction to Philo Judaeus*, Basil Blackwell, Oxford, <sup>2</sup>1962.
- GROß, Walter, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?, in I. Baldermann, E. Dassmann ua. (Hrg.), *Menschenwürde*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001. (11-38).
- JANOWSKI, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019.
- KILNER, John F., Humanity in God’s Image: is the Image really Damaged?, in *JETS* (53:3), 2010, 601–617.
- KOOTEN, George H. van, *Paul’s Anthropology in Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- KUHLI, Horst, εἰκὼν, in H. Blaz – G. Schneider (Hrg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart et al., 1980, 942–949.
- LÉVY, Carlos, Philo’s Ethics, in Kamesar, A. (Hrg.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 146–171.
- LINDEMANN, Andreas, *Der erste Korintherbrief*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.
- LITWA, David M., *We are Being Transformed*, de Gruyter, Berlin-Boston, 2012.
- LORENZEN, Stefanie, *Das paulinische Eikon-Konzept*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- NIEBUHR, Karl-Wilhelm, Menschenbild, Gottesverständnis und Ethik, in Matthias Konrad, Esther Schläpfer (Hrg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, 139–161.
- NIEHOFF, Maren R., *Philon von Alexandrien. Eine intellektuelle Biografie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019.

- PEPPIATT, Lucy, Man as the Image and Glory of God, and Woman as the Glory of Man: Perspicuity or Ambiguity?, in Priscilla Papers (33/3), 2019, 12–18.
- PHILON von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, de Gruyter, Berlin, 1909. 1962. 1964.  
Zum griechischen Text der Werke von Philon <http://khazarzar.skeptik.net/books/philos/>
- REINMUTH, Eckart, *Anthropologie im Neuen Testament*, A. Francke Verlag, Tübingen – Basel, 2006.
- SCHELLENBERG, Annette, Humankind as the »Image of God«. On the Priestly Predication (Gen 1:26-27; 5:1, 9:6) and its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images, ThZ (65:2), 2009 97–115.
- SCHNELLE, Udo, *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther 4. (15,1-16,24)*, Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich – Düsseldorf, Neukirchen Vly, 2001.
- WENDLAND, Heinz-Dietrich, *Die Briefe an die Korinther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis (1-11)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1974.
- WILCKENS, Ulrich, *Der Brief an die Römer 1. (Röm 1-5)*, Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich et al., 1978.
- WILCKENS, Ulrich, *Der Brief an die Römer 2. (Röm 6-11)*, Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich et al., 1980.
- WILLIAMSON, Ronald, *Jews in the Hellenistic World, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to 200 AD, II/2.*, Cambridge University Press, Cambridge-New York et al., 1989.
- WISCHMEYER, Oda, ΦΥΣΙΣ und ΚΤΙΣΙΣ bei Paulus, ZThK (93:3), 1996, 352–375.
- WOLFF, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1996.
- WOLTER, Michael, *Der Brief an die Römer 1. (Röm 1–8)*, Neukirchener Theologie – Pathmos Verlag, Neukirchen-Vluyn – Ostfildern, 2014.

*NÉMETH Balázs*<sup>1</sup>:

## Consequences of an Analysis Using Biblical Analogies for Automated Vehicle Control Design

### *Abstract.*

The paper proposes an analysis of learning-based approaches for automated vehicle control systems from an ethical viewpoint. An analysis using analogies between selected biblical texts and operation concepts of learning-based approaches is performed. Thus, analogies for supervised, unsupervised, and reinforcement learning-based approaches are created. Through the analogies, the root of the automatic control design problems, i.e. forming objective functions, on a theological level is explored. The analysis leads to three consequences, which are related to the difficulty of forming control objective, the difficulty of considering human objectives in control, and the necessity of viewing systems in all their complexity. The paper proposes the application of the consequences in an illustrative route selection vehicle control example. A multi-layer control concept involving the consequences of the analysis is proposed, with which some ethical challenges of the selected control problem can be handled.

**Keywords:** biblical analogies, automated vehicle control, ethical challenges, machine learning

---

<sup>1</sup> Balázs Németh is a Ph.D. student enrolled in the New Testament Doctoral Programme under the supervision of Prof. Péter Balla, at the Faculty of Theology, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail: nemeth.balazs@kjk.bme.hu.



## Introduction and Motivation

The increasing complexity of automated systems leads to several challenges in the field of control theory and artificial intelligence approaches. Besides their technological aspects, the impact of innovation on daily life poses social, political, ethical, philosophical, and theological challenges alike.<sup>2</sup> Most of the problems are related to human–machine interactions and human resources, which are influenced by the level of automation. Autonomous driving features and intelligent transportation systems are current fields where these problems have made a significant presence.<sup>3</sup> For example, may an autonomous driving feature have the authority to decide on the damage of human participants in traffic scenarios with unavoidable accidents? How can the society handle the problems of employees who have lost or have to change their work due to the increasing vehicle automation level? Since the efficient use of high-level vehicle automation and the coordination of automated vehicles can require expensive infrastructure investments, do automated driving technologies increase the disparity between developed and undeveloped regions?

Due to the many challenges, in the past few years, the engineering research field has shown an increasing interest in ethical the consequences of such innovations. One of the most famous research projects is the Moral Machine at the Massachusetts Institute of Technology. In this project, decision priorities of humans in critical traffic situations, in a worldwide aspect are examined.<sup>4</sup> The contributions of the analysis are the determination of moral preferences, their priorities and their dependence on individual, cultural, and demographic characters. Nevertheless, the consequences can generate a psychological roadblock to automated vehicles because the requests of vehicle consumers and the maximization of the lives saved are in conflict.<sup>5</sup> Another relevant contribution in the field of

---

<sup>2</sup> REED, Randall (2021): A.I. in Religion, A.I. for Religion, A.I. and Religion: Towards a Theory of Religious Studies and Artificial Intelligence. In: *Religions*. 12, 6. 1–2.

<sup>3</sup> MAURER, Markus – GERDES, J. Christian – LENZ, Barbara – WINNER, Hermann (2016): *Autonomous Driving: Technical, Legal and Social Aspects*. Berlin–Heidelberg, Springer. 1–7.

<sup>4</sup> AWAD, E. – DSOUZA, S – KIM, R. – SCHULZ, J. – HENRICH, J. – SHARIFF, A. – BONNEFON, J.-F. – RAHWAN, I. (2018): The Moral Machine Experiment. In: *Nature*. 563. 59–64.

<sup>5</sup> FUREY, H. – HILL, S. (2021): MIT’s Moral Machine Project Is a Psychological Roadblock to Self-Driving Cars. In: *AI and Ethics*. 1, 151–155.

ethics and automated vehicle control is presented by Thornton.<sup>6</sup> The concept of his work is that some ethical considerations in a Model Predictive Control (MPC) structure can be built. In the MPC structure deontology, a rule-based ethical framework motivates the development of constraints on the system. Consequentialism, a cost-based ethical framework, motivates the construction of the objective function in the MPC problem. Furthermore, the motion of automated vehicles in a traffic-level context with selfish or altruistic characters can also be formulated.<sup>7</sup> The character of the vehicle through the setting of the automated control can be set. Another approach of the problem is imitation learning, where the goal of creating a neural network is to approximate human driving style.<sup>8</sup> Although it can provide an effective solution to the driving task, it poses the problem of preliminary decision on the acceptability of a human driving intervention. The decision requires an a priori rule, which can also require ethical considerations.

The previous contributions of this area point out the crucial problems of building ethical considerations in the automated control systems, which are as follows: First, it is difficult to establish appropriate ethical laws for the control system that would be acceptable for both consumers and the society and, simultaneously, that would be economically and technically reliable. Second, even if the ethical laws are selected, it can be difficult to formulate them in a mathematical way for control design. In this paper, the method of creating analogies is used for providing solutions to these problems. The analogies between selected machine learning approaches and biblical texts are created. This method is under the assumption that biblical texts can be efficient sources of ethical laws, which is confirmed

---

<sup>6</sup> THORNTON, S. M. – PAN, S. – ERLIEN, S. M. – GERDES, J. C. (2017): Incorporating Ethical Considerations into Automated Vehicle Control. *IEEE Transactions on Intelligent Transportation Systems*. 18, 6. 1429–1439.

<sup>7</sup> KESKIN, Musa Furkan – PENG, Bile – KULCSÁR, Balázs – WYMEERSCH, Henk (2020): Altruistic Control of Connected Automated Vehicles in Mixed-Autonomy Multi-Lane Highway Traffic. *IFAC-PapersOnLine*. 53, 2. 14966–14971.

<sup>8</sup> BOJARSKI, Mariusz – DEL TESTA, Davide – DWORAKOWSKI, Daniel – FIRNER, Bernhard – FLEPP, Beat – GOYAL, Prasoon – JACKEL, Lawrence D. – MONFORT, Mathew – MULLER, Urs – ZHANG, Jiakai – ZHANG, Xin – ZHAO, Jake – ZIEBA, Karol (2016): *End to End Learning for Self-Driving Cars*. [www.arxiv.org/abs/1604.07316](http://www.arxiv.org/abs/1604.07316) (last accessed on: 27/09/2021).



by the Jewish and Christian theological and philosophical traditions.<sup>9</sup> The contribution of the paper is an analogy-based theological analysis for selected machine learning approaches (supervised, unsupervised, and reinforcement learning), which sheds light on the root of ethical problems concerning automated vehicle control design. As a further contribution, the consequences of the analysis in an automated vehicle control problem through the proposal of a multi-layer design concept have been applied.

The novelty of the paper is exploring the connection between the fields of Christian theology and control theory, through which a solution for some ethical challenges of automated vehicles can be provided. Ethical challenges of automated vehicles mainly from the viewpoint of philosophy are examined.<sup>10</sup> Some theological works also deal with these challenges, especially with the trolley problem,<sup>11</sup> but a solution that a control engineer could adopt in practice is yet to be found, to the best of the author's knowledge.

The paper is organized as follows. Section 2 proposes the analogies for three selected learning-based approaches, which represent most of the learning features in automated control systems. The proposed analogies are used for forming some ethical aspects of the control design process. These are concluded in Section 3. In Section 4, the application of the consequences for an illustrative vehicle control design problem is proposed. Finally, the conclusions of the paper and further challenges are summarized in Section 5.

---

<sup>9</sup> GREEN, Ronald M. (1999): Jewish and Christian Ethics: What Can We Learn from One Another? In: *The Annual of the Society of Christian Ethics*. 19. 3–18.

<sup>10</sup> See e.g. LIN, Patrick – ABNEY, Keith – JENKINS, Ryan (2017): *Robot Ethics 2.0: From Autonomous Cars to Artificial Intelligence*. Oxford, Oxford Scholarship Online; BONNEFON, Jean-Francois – SHARIF, Azim – RAHWAN, Iyad (2019): The Trolley, the Bull Bar, and Why Engineers Should Care about the Ethics of Autonomous Cars. In: *Proceedings of the IEEE*. 107, 3. 502–504; WAGNER, Michael – KOOPMAN, Philip (2015): A Philosophy for Developing Trust in Self-Driving Cars. In: Meyer, G. – Beiker, S. (eds.): *Road Vehicle Automation*. 2. 163–171. Springer.

<sup>11</sup> E.g. ANDERSON, William H. U. (2021): *Technology and Theology*. Vernon Press. 19.

## Creating Analogies for Learning-Based Approaches

In this section, the analogies for three common learning approaches are created. In the case of each approach, the idea behind the learning process is briefly introduced, and then the analogy based on biblical texts is created. The biblical texts using New Revised Standard Version (NRSV) are cited.

### *1.1. Analogy for Supervised Learning Methods*

One of the most popular techniques of artificial intelligence is supervised learning. It has several application fields concerning automated systems, e.g. image and object recognition, prediction of processes, speech recognition. In an automated vehicle context, the most common supervised learning applications are the processing of camera frames, LiDAR clouds,<sup>12</sup> controlling motion, and the energy management of the vehicle.<sup>13</sup>

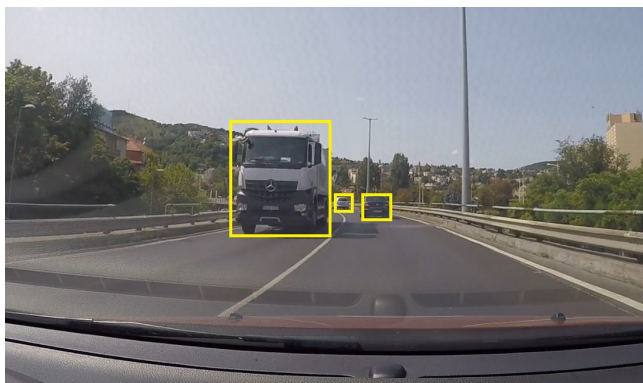
The idea behind supervised learning-based approaches is to use labelled datasets for training algorithms to classify data or to predict outcomes accurately. The training dataset includes inputs and correct outputs, which allow the model to learn over time. The algorithm measures its accuracy through the loss function, adjusting until the error

---

<sup>12</sup> See e.g. KATO, Takeo – NINOMIYA, Yoshiki (2000): An Approach to Vehicle Recognition Using Supervised Learning. *IEICE TRANSACTIONS on Information and Systems*. 83, 7. 1475–1479; SIVARAMAN, Sayanan – TRIVEDI, Mohan Manubhai (2010): A General Active-Learning Framework for On-road Vehicle Recognition and Tracking. In: *IEEE Transactions on Intelligent Transportation Systems*. 11, 2. 267–276; TEICHMAN Alex – THRUN Sebastian (2011): Practical Object Recognition in Autonomous Driving and Beyond. In: *Advanced Robotics and Its Social Impacts*. 35–38; SERNA, Andrés – MARCOTEGUI, Beatriz (2014): Detection, Segmentation and Classification of 3D Urban Objects Using Mathematical Morphology and Supervised Learning. In: *ISPRS Journal of Photogrammetry and Remote Sensing*. 93. 243–255.

<sup>13</sup> PARK, Jonghyun – KIM, Youngjin (2020): Supervised-Learning-Based Optimal Thermal Management in an Electric Vehicle. In: *IEEE Access*. 8. 1290–1302; NÉMETH Balázs – HEGEDŰS Tamás – GÁSPÁR Péter (2021): Design Framework for Achieving Guarantees with Learning-Based Observers. In: *Energies*. 14, 8; NIKULIN, Vsevolod – PODUSENKO, Albert – TANEV, Ivan – SHIMOHARA, Katsunori (2019): Regression-Based Supervised Learning of Autosteering of a Road Car Featuring a Delayed Steering Response. In: *International Journal of Data Science Analytics*. 7. 149–163.

has been sufficiently minimized.<sup>14</sup> An example of the labelled dataset for vehicle detection is illustrated in *Figure 1*, where the result of the training is an agent (in practice, a deep neural network) that is able to classify vehicles on the actual new frames – see e.g. the yellow rectangles in *Figure 1*.



*Figure 1. Example of labelling vehicle objects*

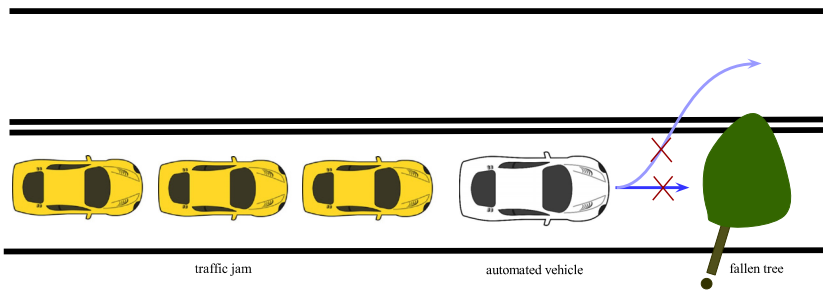
In spite of the several successful applications of supervised learning, it has some limitations. For example, the resulted agent can be easily overfitted. Moreover, the generalization of the learning can be difficult: e.g. if the agent is able to classify vehicles, it cannot be able to classify pedestrians automatically. The problem can be handled with an increased number of categories in the labelling, but it may require a huge number of instances in the dataset. Thus, creating accurate training datasets has a fundamental role in improving the effectiveness of the agent (e.g. avoiding the problem of racial bias).<sup>15</sup> Consequently, supervised learning approaches are based on static rules that are achieved through the training process. In the formulation of the rules, the training dataset has an important role in that it influences the generalization capability of the resulted agent.

---

<sup>14</sup> DEMUT, H. – HAGAN, M. – BEALE, M. (1997): *Neural Network Design*. Cambridge, PWS Publishing Co.

<sup>15</sup> YUCER, Seyma – AKCAY, Samet – AL-MOUBAYED, Noura – BRECKON, Toby P. (2020): Exploring Racial Bias within Face Recognition via Per-Subject Adversarially-Enabled Data Augmentation. In: *Proceedings of the IEEE/CVF Conference on Computer Vision and Pattern Recognition (CVPR) Workshops*. June. 83–92.

The approach of supervised learning is analogous to ethics, which is based on learning and following strictly predefined rules. Although following rules is an important part of the operation of social systems, strict following can lead to conflicts sometimes. In a traffic context, a simplified problem for illustration purposes is shown in *Figure 2*. In this example, the automated vehicle for following two fundamental rules has been learned. First, lane changing is prohibited in the direction of unbroken dividing lines. Second, it is necessary to keep a safe distance from objects on the road. In the illustrated scenario, the joint following of the rules is possible, but it stops the vehicle and a traffic jam is caused until the unwanted object is not removed from the road. Although stopping the vehicle is acceptable from the aspect of the fundamental rules, it is unacceptable from the viewpoint of a global traffic perspective, i.e. ensuring the functionality of the traffic network.



*Figure 2. Illustration of a simplified traffic scenario with conflict*

A quite similar problem of strict rule following is found in the debate of Jesus and the Pharisees in the Gospel of Luke as follows: “But woe to you Pharisees! For you tithe mint and rue and herbs of all kinds, and neglect justice and the love of God; it is these you ought to have practiced, without neglecting the others” (Luke 11:42).

Another scene of a debate is found in the Gospel of Mark: “But you say that if anyone tells father or mother, ‘Whatever support you might have had from me is Corban’ (that is, an offering to God) – then you no longer permit doing anything for a father or mother, thus making void the word of God through your tradition that you have handed on. And you do many things like this” (Mark 7:11–13).

The context of the debate is the validity of tradition and of the Pharisees’ rules, i.e. 613 commandments that the Pharisees have discerned in the Law of Moses. The criticism from Jesus is due to neglecting the love of God, although the formal law is

followed. The principle of love of God has the highest priority even if it leads to the violation of the Pharisees' rules. It is quite similar to the problem of a vehicle stopping, where the action originated from the global perspective can sometimes have priority over the action originated from the generally acceptable strict rules. Consequently, supervised learning approaches have limited validity range from an ethical viewpoint, and thus its result based on the guarantees of global performance specifications must be examined.

### *1.2. Analogy for Unsupervised Learning Methods*

Further important types of learning-based methods are unsupervised learning approaches. In spite of supervised learning, it does not require a labelled dataset, and thus the algorithm learns by itself, without supervision. Unsupervised learning algorithms discover hidden patterns or data groupings without the need of external (e.g. human) intervention. Since its ability is to discover similarities and differences in information, its most common application areas are clustering, outlier detecting, and developing association rules.

Focusing on clustering methods, the role of the agent in unsupervised learning is to differentiate groups (clusters) in a given dataset. Nevertheless, the clustering process requires a metric with which each cluster can be characterized. A classical solution is to apply the Euler metric, i.e. computing distances within the elements of the clusters through minimizing cluster diameter, or to use the K-medoid method.<sup>16</sup> A conductance-based metric has been introduced in the work of Kannan,<sup>17</sup> and F-measure using reference clusters has been defined in the work of Radovanović.<sup>18</sup>

An example of the application of unsupervised learning in automated vehicle control is illustrated in *Figure 3*.<sup>19</sup> The presented example is related to the overtaking control

---

<sup>16</sup> MEGIDDO, Nimrod – SUPOWIT, Kenneth (1984): On the Complexity of Some Common Geometric Location Problems. In: *SIAM Journal on Computing*. 13, 1. 182–196.

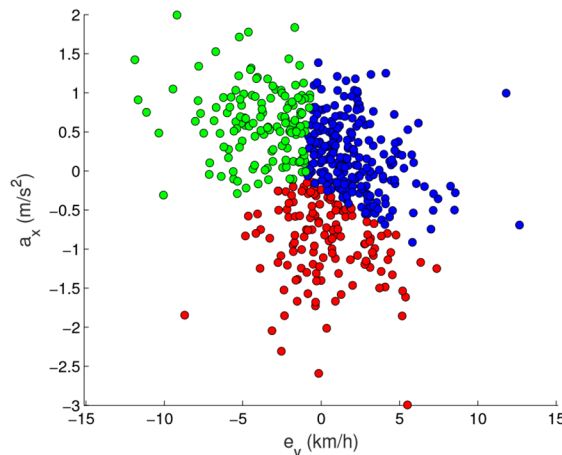
<sup>17</sup> KANNAN, Ravi – VEMPALA, Santosh – VETTA, Adrian (2004): On Clusterings: Good, Bad and Spectral. In: *Journal of ACM*. 51, 3. 497–515.

<sup>18</sup> RADOVANOVIĆ, M. (2011): *High-Dimensional Data Representations and Metrics for Machine Learning and Data Mining*. Ph.D. dissertation. University of Novi Sad. 44–66.

<sup>19</sup> Details on the simulations and the measurements can be found in: NÉMETH B. – GÁSPÁR P. – HEGEDŰS T. (2018): Optimal Control of Overtaking Maneuver for Intelligent Vehicles. In: *Journal of Advanced Transportation*.

strategy of an automated vehicle, in which the motion of surrounding human-driven vehicles are predicted. Prediction is based on preliminary datasets on the related pairs of longitudinal acceleration ( $a_x$ ) and the difference from the reference speed ( $e_v$ ). The role of the clustering is to differentiate human driving characteristics. The related points, i.e. each cluster with the same colours, are illustrated.

Unsupervised learning is used not only in technological sciences but also in personal relationships and the operation of social systems. For example, in the work of Shafto and Seifert, unsupervised learning is explained in the context of education, i.e. in the relationship between teacher and student.<sup>20</sup> Another example is the analysis of changing fictional relationships in the context of digital era through unsupervised learning.<sup>21</sup> Nevertheless, a crucial problem of all unsupervised learning approaches is the definition of metrics because an inappropriate selection can lead to a higher risk of obtaining inaccurate results. Therefore, in practice, the output variables through human intervention must be validated.



**Figure 3.** Example for the result of a clustering process

<sup>20</sup> SHAFTO, M. G. – SEIFERT, C. M. (2015): Teacher and Learner: Supervised and Unsupervised Learning in Communities. In: *Behavioral and Brain Sciences*. 38, 64. 1–17.

<sup>21</sup> IYYER, Mohit – GUHA, Anupam – CHATURVEDI Snigdha – BOYD-GRABER, Jordan – DAUMÉ III, Hal (2016): Feuding Families and Former Friends: Unsupervised Learning for Dynamic Fictional Relationships. In: *Proceedings of the 2016 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics: Human Language Technologies*. San Diego, California, Association for Computational Linguistics. 1534–1544.

The problem of finding an a priori good metric can also be encountered in the Old Testament. In Deuteronomy, before the Hebrews entering Canaan, Moses exhorts them to walking in the way of God:

See, I have set before you today life and prosperity, death and adversity. If you obey the commandments of the Lord your God that I am commanding you today, by loving the Lord your God, walking in his ways, and observing his commandments, decrees, and ordinances, then you shall live and become numerous, and the Lord your God will bless you in the land that you are entering to possess. (Deut 30:15–16)

In the text, the possible consequences of the ways of the Hebrews are provided, such as life and death. The consequence depends on loving the Lord, which fundamental principle (see the analogy for supervised learning) can be handled as a metric.

From the viewpoint of unsupervised learning approach, the classification of the future depends on this metric, and two consequences (clusters) are possible, namely: life and death. As opposed to supervised learning, the unsupervised learning approach is able to work directly with the fundamental principle, and thus the resulted agent can have an increased generalization potential. Nevertheless, the provided eternal principle, loving the Lord, is somewhat abstract and is difficult to formulate in particular contexts, e.g. as an objective function for automated control systems. Thus, we have come upon a trade-off between the examined supervised and unsupervised learning methods. The approach of supervised learning from an ethical viewpoint can lead to a less general solution but with an easily interpretable objective. The analysed unsupervised learning approach may contain a general eternal objective, but this generality poses challenges against the learning process.

At the end of the analysis of unsupervised learning, a short remark on the abstract characteristics of the principle of loving the Lord is added. In one of his studies, Todd G. Buchholz, the former Director of Economic Policy at the White House, proposed the advantage of the abstract characteristics. He stated that as an abstract religion with an abstract, non-material God, Judaism required the mental manipulation of ideas to

a greater extent compared to religions (e.g., Babylonian or Canaanite) that worship suns, moons, or idols. This character of Judaism might also promote minds that would welcome technology, and thus Hebraic law favoured innovation and invention.<sup>22</sup>

### *1.3. Analogy for Reinforcement Learning Methods*

The last selected learning-based approach for the analysis is reinforcement learning. In practice, this approach covers several methods, e.g. value-based methods, policy gradient methods, actor-critic methods, or model-based methods.<sup>23</sup> The core of reinforcement learning is that the agent is trained throughout episodes. During these episodes, the operation of the actual agent and the result of the operation are evaluated. It requires a predefined formulation of the objective of learning, which is the reward function. At the end of each episode, the reward is computed and the agent is improved for maximizing the reward. Thus, in reinforcement learning approach, we will not find a supervisor, but there is a feedback that informs the agent on the successfulness of the learning process.

In an automated vehicle and traffic control context, reinforcement learning has various application possibilities, e.g. traffic light control<sup>24</sup> or cruising on a highway.<sup>25</sup> An illustrative example for the learning of motion strategy in intersections can be found

---

<sup>22</sup> BUCHHOLZ, Todd G. (1988): Biblical Laws and the Economic Growth of Ancient Israel. In: *Journal of Law and Religion*. 6, 2. 389–427.

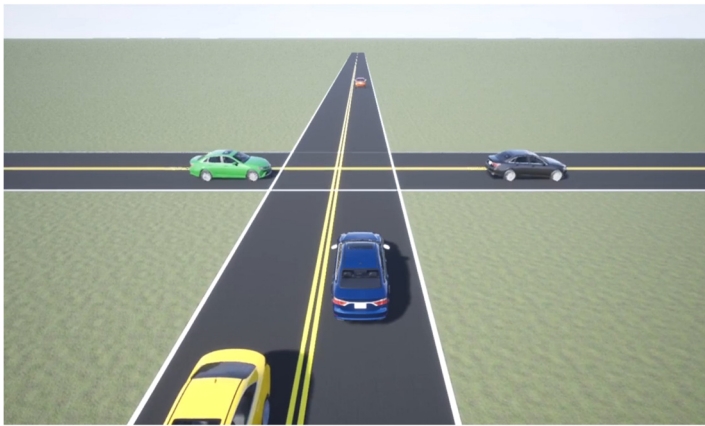
<sup>23</sup> See e.g. KIUMARSI, Bahare – VAMVOUDAKIS, Kyriakos G. – MODARES, Hamidreza – LEWIS, Frank L. (2018): Optimal and Autonomous Control Using Reinforcement Learning: A Survey. In: *IEEE Transactions on Neural Networks and Learning Systems*. 29, 6. 2042–2062; KIRAN, B. Ravi – SOBH, Ibrahim – TALPAERT, Victor – MANNION, Patrick – AL SALLAB, Ahmad A. – YOGAMANI, Senthil – PÉREZ, Patrick (2021): Deep Reinforcement Learning for Autonomous Driving: A Survey. In: *IEEE Transactions on Intelligent Transportation Systems*. 1–18.

<sup>24</sup> LIANG, Xiaoyuan – DU, Xunsheng – WANG, Guiling – HAN, Zhu (2019): A Deep Reinforcement Learning Network for Traffic Light Cycle Control. In: *IEEE Transactions on Vehicular Technology*. 68, 2. 1243–1253.

<sup>25</sup> ARADI Szilárd – BÉCSI Tamás – GÁSPÁR Péter (2018): Policy Gradient Based Reinforcement Learning Approach for Autonomous Highway Driving. In: *IEEE Conference on Control Technology and Applications (CCTA)*. 670–675.



in *Figure 4*,<sup>26</sup> where the automated vehicle (blue) must drive in an unsignalized intersection, where there are also human-driven vehicles (green, blue, yellow, red). Due to the increased variety of episodes (number of vehicles, their speed and position, direction of motion), it can be difficult to generate a labelled training dataset for supervised learning. Reinforcement learning is an appropriate method for learning the optimal motion of the automated vehicle, but it requires a large number of episodes. The reward function of the learning process can contain avoidance of collision, consumed energy, comfort of cruising, trip time, etc.



*Figure 4. Illustration of automated vehicle motion in intersection*

Although in many control tasks the formulation of the reward function can be evident, the problem of formulation becomes more difficult if ethical considerations are incorporated. First, it poses again the challenge of an acceptable metric, similarly to unsupervised learning. The reward function has to inform the agent of the successfulness of learning; but what should lead to a positive or a negative reward? For example, avoiding collision is a positive reward, but if collision cannot be avoided, which kind of action can lead to the maximization of the reward? This takes us to the problem of good and bad, similarly to the life and death in the analysis of unsupervised learning. Therefore,

---

<sup>26</sup> Details on control methodology and the simulation example can be found in: NÉMETH Balázs – GÁSPÁR Péter (2021): The Design of Performance Guaranteed Autonomous Vehicle Control for Optimal Motion in Unsignalized Intersections. *Applied Sciences*. 11, 8.

the first challenge is quite similar to the challenge of unsupervised learning. Second, a special challenge of reinforcement learning is a necessity of the episodes. Since the learning process can require a large number of episodes, some of them can lead to unacceptable results with low reward. Although, before the implementation of an agent, this must be validated through several scenarios, in a real environment context, the almost perfect operation requires lifelong learning with a constantly increasing number of episodes. In practice, the development time of a product is limited, which means that the reinforcement learning process of an agent after a limited number of episodes must be stopped, and, probably, further updates of the automatic control can be applied. The second ethical challenge is based on the limitation of episode numbers. For example, in the case of a vehicle control application, the following question can be posed: how many accidents should it take to achieve a more accurate control system?

In the rest of this section, some analogies between biblical texts and the approach of reinforcement learning are proposed. In several biblical texts, learning can be interpreted in the life of people of God. Specific examples are the prophets in the Old Testament. The role of the prophets is to interpret the actual historical context and the intentions, actions of Hebrews in the light of the principle of loving God.<sup>27</sup> Thus, from the viewpoint of reinforcement learning, the actor in the learning structure is the people of God, and the critic-agent is the actual prophet. In most of the prophetic texts, the ungrateful role of the prophet is to give a negative reward, which created dangerous situations for them: see e.g. the Book of Jeremiah. The learning process for achieving the goal, i.e. walking in the ways of God, contained a large number of episodes throughout the centuries. In spite of the increased number of real scenarios, the people of God was unable to achieve perfection. From a theological viewpoint, this has clearly demonstrated the necessity of redemption, which is given by Jesus Christ through his death and resurrection. The Parable of the Tenants (see Gospel of Mark 12:1–12) also illustrates this tendency.

Analogies for reinforcement learning in the stories of the New Testament can also be found. The stories of the Gospels show that becoming a disciple, an apostle of Jesus requires a learning process. Since Jesus calls the disciples to follow him, not to imitate him, reinforcement learning provides a more precise analogy instead of supervised learning for

---

<sup>27</sup> SOGGIN, Alberto J. (1987): *Introduction to the Old Testament*. Westminster, John Knox Press.

discipleship. Imitation is found in some texts of the Pauline Letters; see the analysis of Bohren.<sup>28</sup> Being with Jesus (and later with his Holy Spirit) in real-world scenarios provides the environment for learning to become a disciple, which can be achieved through episodes. It can be also seen in the life of Paul, e.g. in the statement of his mission: “He is an instrument whom I have chosen to bring my name before Gentiles and kings and before the people of Israel; I myself will show him how much he must suffer for the sake of my name” (Acts 9:15–16).

In this text, *I myself will show him* and *suffering* reflect a learning process, which is an own way of Paul as an apostle. The episodes, whose results are suffering and experiencing the strength of God in the mission, can be read in the Acts of Apostles and in the Pauline Letters. If we can draw a parallel between Paul’s life and mission and a reinforcement learning process, which can guarantee the successfulness of the learning? Paul provides an answer to this in the Romans: “I am convinced that neither death, nor life, nor angels, nor rulers, nor things present, nor things to come, nor powers, nor height, nor depth, nor anything else in all creation, will be able to separate us from the love of God in Christ Jesus our Lord” (Romans 8:38–39).

Thus, the guarantee of convergence in the learning process is the election of grace. The root of ethical problems in automated control systems is the fact that it is impossible to formulate an election of grace, not just through a mathematical representation but also through all representations of the world. It is the secret of God, inside of his sovereignty.

Finally, a brief remark on the *Confessions of Augustine* is made concerning reinforcement learning. Through the analysis of the Confession, Sain showed that it is possible to set up control theoretical models of human will.<sup>29</sup> Especially in the selected texts of the Confessions, the difficulties of the decision to follow Jesus, i.e. the nature of will, are examined. The proposed analogy is based on control theory, which contains a feedback loop with the actual “value of will”. From an ethical viewpoint, the role of feedback

---

<sup>28</sup> BOHREN, Rudolf (1971): *Predigtlehre*. Gütersloher Verlagshaus. 390–394

<sup>29</sup> SAIN, Barbara K. (2008): Theology and Engineering: A Conversation in Two Languages. In: Won, C.-H. – Schrader, C. B. – Michel, A. N. (eds.) *Advances in Statistical Control, Algebraic Systems Theory, and Dynamic Systems Characteristics*. Birkhäuser. 319–330.

in this concept is close to the role of reward, i.e. to provide information on the actual human state. Thus, analogies of reinforcement learning, based on the history of people of God after the biblical times, may be formed.

## **Consequences of the Analogy-Based Analysis**

The analogy-based theological analysis of the most relevant learning-based approaches leads to consequences for automated control systems. In this section, three consequences are highlighted that have relevance on the design of automated vehicle control systems.

### *1.4. Difficulty of Forming a Control Objective*

The analysis of unsupervised learning and reinforcement learning approaches has led to the problem of finding an appropriate metric or a reward function, which can be difficult. The outlined analogy for unsupervised learning resulted in a choice between life and death, which can be performed through the metric of loving the Lord. Moreover, the formulation of reward in reinforcement learning has also led to a selection problem involving positive reward.

The first consequence of the analogy-based analysis is that in complex real-world scenarios it is difficult to form an appropriate control objective, leading to an ethical operation of the automatic control. On the level of biblical texts and theological thought, the problem of good and bad comes up, which is out of scope for control engineering science. Furthermore, from a biblical viewpoint, the absolute knowing of good and bad is in the authority of God, because good is his own characteristic – e.g. Jesus states: “No one is good but God alone” (Mark 10:18b). Nevertheless, man has limited knowledge on good and bad, which roots in the sin of Adam and Eve – see “the Lord God said, ‘See, the man has become like one of us, knowing good and evil’” (Gen 3:22). Asking God to achieve this limited knowledge is also found in the Prayer of Solomon: “Give your servant therefore an understanding mind to govern your people, able to discern between good and evil; for who can govern this your great people?” (1 King 3:9).

The relevance of this text on control problems is based on the purpose of this prayer, i.e. governance with wisdom, which is in parallel with the control with good objectives. Finally, Apostle Paul reflects also on the problem of good and bad: “I can will what is right, but I cannot do it. For I do not do the good I want, but the evil I do not want is what I do” (Romans 7:18–19). This text reflects the discrepancy between having knowledge about what is good and acting in a good way.

The proposed biblical texts confirm the consequence of the analysis that in complex real-world scenarios it is impossible, or at least extremely difficult, to form such objectives for automatic control systems that would meet the specifications of biblical ethics. Nevertheless, in simplified real-world scenarios, these objectives can be formed. For example, in case of a reinforcement learning approach to a cruise control system in signalized intersections, the reward can be formed. In this case, a positive reward is given if the vehicle stopped at the red light and a negative reward if it did not stop. As a counterexample, the classification of good and bad instances to achieve an appropriate decision tree for lateral vehicle control systems is not trivial.<sup>30</sup> If the formulation of acceptable objectives for simplified vehicle control tasks is not an easy problem, then the formulation of a technically, economically, and ethically acceptable control objective in complex multi-vehicle scenarios with human participants can be extremely difficult.

### *1.5. Difficulty of Considering Human Objectives in Control*

The second consequence of the analysis provides a deeper insight into the problem of designing automatic control systems. It is based on the previous consequence, i.e. the difficulty of forming control objective. From a biblical viewpoint, “the whole world lies under the power of the evil one” (1 John 5:19), which statement is rooted in original sin. Therefore, this corruption is valid for the entire human being (i.e. body, thinking, intentions, etc.), nobody is free from it (Romans 5:12), and thus it appears in the control objectives formed by humans.

---

<sup>30</sup> See e.g. FÉNYES Dániel – NÉMETH Balázs – GÁSPÁR Péter (2021): Design of LPV Control for Autonomous Vehicles Using the Contributions of Big Data Analysis. In: *International Journal of Control*. 1–12.

The problem of sin leads to two consequences for the objectives of control systems. First, the objective of imitating human decisions or human acts can have a limited validity range through an automatic control. It is closely related to the examined problem of supervised learning approaches. In case of simplified scenarios, e.g. recognizing vehicles on a camera frame, humans can provide appropriate objectives such as labelling vehicles on a frame; but imitation learning approaches in automated driving control (e.g. steering) have their own limitations. They can be adopted under normal driving scenarios, but in extreme manoeuvring human intervention is generally unacceptable. However, in complex real-world scenarios involving accidents and dangerous traffic situations, the decisions and actions of humans might not be used as samples for learning. Thus, the imitation of human acts and decisions can have serious limitations in an automatic vehicle control system. Second, the corruption of the human mind has imprints on the formulation of the control objectives. Since all of the control objectives are formed by humans, corruption emerges in all control systems. Thus, from a biblical ethical viewpoint, it is impossible for humans to formulate an absolute good objective. Augustine puts this as *non posse non peccare*, i.e. ‘not able not to sin’. The only way out of this status is the redemption by Jesus Christ, which can confer the individuals of the people of God the status of *posse non peccare*, i.e. ‘able not to sin’. Martin Luther argues that in this status humans are *simul iustus et peccator*, i.e. ‘simultaneously righteous and sinners’. John Calvin formulates the problem in a slightly different manner, i.e. from the viewpoint of the Fall: “For although there is still some residue of intelligence and judgement as well as will, we cannot call a mind sound and entire which is both weak and immersed in darkness.”<sup>31</sup>

This is followed by the Second Helvetic Confession, Chapter IX, stating: “...in external things both the regenerate and the unregenerate enjoy free will. For man has in common with other living creatures (to which he is not inferior) this nature to will some things and not to will others. Thus he is able to speak or to keep silent, to go out of his house or to remain at home, etc. However, even here God’s power is always to be observed...”<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> See the analysis of: BONEVAC, Daniel (2021): John Calvin’s Multiplicity Thesis. In: *Religions*. 12, 6.

<sup>32</sup> COCHRANE, Arthur C. (ed.). (2003): *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*. Westminster, John Knox Press.

Thus, humans have a highly limited capability for setting appropriate control objectives in an ethical sense.

What follows the second consequence, i.e. the difficulty of considering human objectives in control? The answer is embarrassment and release at the same time: in the automation process, the fact of imperfection must be taken into account. All automation purposes suffer under the corruption due to sin, and thus imperfection is imprinted in the entire automation process from a biblical ethical viewpoint. Nevertheless, it releases control engineers from the pressure of designing a perfect automated system. Designers must strive for fault-tolerant, economical, and enhanced systems. Automated vehicles must be as safe as possible, in which control designers have a certain responsibility, but absolutely fault-free solutions cannot be achieved, independently from the selection of control objectives.

### *1.6. Viewing Systems in All Their Complexity*

The third consequence of the analysis is related to the previous one, i.e. handling ethical considerations in control design requires viewing systems in all their complexity. Since original sin – from a biblical-ethical viewpoint – has an impact on all systems, this impact coming only from their subsystems can be excluded through control design. In the case of vehicle control systems, human life can be made easier through automation. For example, there are at least 2.2 billion people living with vision impairment or blindness – see the report of the World Health Organization.<sup>33</sup> Vision impairment has a significant influence on driving safety, which safety level can be improved through automated driving functionality with camera- and LiDAR-based vision systems. Moreover, fully autonomous driving provides equality in transportation for blind and non-blind people. On this level of transportation system, i.e. on the vehicle automation level, the imperfection of human body can be done away with. Nevertheless, it might pose two challenges on higher transportation levels. First, it induces an increased transportation demand with increased environmental impact and load on the roads, which requests an improved traffic control management. Second, high-level automation poses the challenge of

---

<sup>33</sup> WORLD HEALTH ORGANIZATION (2019): *World Report on Vision*. Technical report. [www.who.int/publications/i/item/9789241516570](http://www.who.int/publications/i/item/9789241516570) (last accessed on: 27/09/2021).

decision making in dangerous situations by control systems, as has been analysed previously. Although the problem is handled within a subsystem, i.e. on the vehicle control level, it has not been solved regarding the whole system, i.e. on the global transportation level.

The ethical challenges posed by automation cannot be handled only on individual and moral levels, as they reflect a global level of the complex system. From a theological viewpoint, automation is in connection not only with individual and moral sin but also with structural sin. Therefore, a design of automated control systems requires the consideration of the system in all of its complexity. Unfortunately, this can be difficult in practice because reduced-order models are used in the design process of automated control systems. Moreover, for handling ethical problems in control engineering, it is recommended to have, besides expertise in technological fields, a proper knowledge in social, psychological, philosophical, theological, etc. studies. Consequently, the complex socio-technical transportation system during the control design process of automated vehicles must be incorporated.

## **Application of the Findings in a Vehicle Control Problem**

Finally, in this section, the achieved results of the analysis in a vehicle control problem are applied. In the application example, the automated vehicle has to select its route in a dangerous situation.<sup>34</sup> The route selection poses an ethical problem because all scenarios result in accidents. Accident outcomes are different in their nature and severity, which poses the following ethical questions: Is there a good selection? If yes, how can it be determined?

Before presenting the application, some remarks on the selected ethical problem must be made. Although the popular culture of artificial intelligence is well aware of the selected ethical problem of automated vehicles and several papers deal with it, it has some unrealistic characteristics from an engineering viewpoint.<sup>35</sup> First, in the case of automated vehicles, it is supposed that if there is a critical fault in the vehicle (e.g. actuator or sensor),

---

<sup>34</sup> Several examples for each dangerous situation can be found in: AWAD 2018, 59–64.

<sup>35</sup> See also: DAVNALL, Rebecca (2020): *The Car's Choice: Illusions of Agency in the Self-Driving Car Trolley Problem*. In: *Artificial Intelligence. Reflections in Philosophy, Theology – The Social Sciences*. Brill. 189–202.



it cannot be started, or it operates with reduced functionality. Thus, due to the advanced fault detection algorithms and fault-tolerant control system, the risk of a fatal accident is significantly reduced.<sup>36</sup> Second, the goal of the automated vehicle control is to avoid the possibility of critical manoeuvring, i.e. the motion of the vehicle must be kept far from critical vehicle dynamic situations.<sup>37</sup> Consequently, the risk of an accident caused by an automated vehicle (e.g. through an actuator fault) is very low, but not zero. The design of automated vehicle control poses further relevant ethical problems such as their applications in military context<sup>38</sup> or their impact on the labour market.<sup>39</sup> Moreover, automation increases alienation between humans and their tools,<sup>40</sup> induced data privacy problems,<sup>41</sup> and, finally, the automated vehicles may increase social inequality.<sup>42</sup> Although automated vehicles induce a whole range of ethics-related challenges, the selected problem illustrates well

---

<sup>36</sup> RAJAMANI, R. – HOWELL, A. S. – CHEN, Chieh – HEDRICK, J. K. – TOMIZUKA, M. (2001): A Complete Fault Diagnostic System for Automated Vehicles Operating in a Platoon. In: *IEEE Transactions on Control Systems Technology*. 9, 4. 553–564; FANG, Yukun – MIN, Haigen – WANG, Wuqi – XU, Zhigang – ZHAO, Xiangmo (2020): A Fault Detection and Diagnosis System for Autonomous Vehicles Based on Hybrid Approaches. In: *IEEE Sensors Journal*. 20, 16. 9359–9371; BOUKHARI, Mohamed Riad – CHAIBET, Ahmed – BOUKHNIFER, Moussa – GLASER, Sébastien (2018): Proprioceptive Sensors' Fault Tolerant Control Strategy for an Autonomous Vehicle. In: *Sensors*. 18, 6.

<sup>37</sup> NÉMETH 2018; FÉNYES 2021, 1–12.

<sup>38</sup> JOHANSSON, Linda (2018): Ethical Aspects of Military Maritime and Aerial Autonomous Systems. *Journal of Military Ethics*. 17, 2–3. 140–155.

<sup>39</sup> NIKITAS, Alexandros – VITEL, Alexandra-Elena – COTET, Corneliu (2021): Autonomous Vehicles and Employment: An Urban Futures Revolution or Catastrophe? In: *Cities*. 114. 103203.

<sup>40</sup> COECKELBERGH, M. (2015): The Tragedy of the Master: Automation, Vulnerability, and Distance. In: *Ethics and Information Technology*. 17. 219–229.

<sup>41</sup> COSTANTINI, Federico – THOMOPOULOS, Nikolas – STEIBE, Fabro – CURL, Angela – LUGANO, Giuseppe – KOVÁČIKOVÁ, Tatiana (2020): Autonomous Vehicles in a GDPR Era: An International Comparison. In: Milakis, Dimitris – Thomopoulos, Nikolas – van Wee, Bert (eds.): *Policy Implications of Autonomous Vehicles*. Vol. 5. 191–213 (series: Advances in Transport Policy and Planning [series ed.: Van Wee, Bert]). Academic Press.

<sup>42</sup> BISSELL, David – BIRCHNELL, Thomas – ELLIOTT, Anthony – HSU, Eric L. (2020): Autonomous automobiles: The Social Impacts of Driverless Vehicles. *Current Sociology*. 68, 1. 116–134.

the possible contributions of the proposed analogy-based analysis in an engineering context. Furthermore, the selection of the ethical problem driven by my personal interest as a researcher in the field of vehicle control is also well grounded.

The core of the decision problem is the formulation of the objective in the automated vehicle control design. In critical situations, the automated system must take a decision, and thus it is requested to find an algorithm that results in a good decision. Nevertheless, the formulation of a control objective resulting in a good automated decision is problematic – see the results of the analogy-based analysis in Section 3, suggesting that neither an optimal control nor an imitation of human behaviour can result in absolute good decision. Therefore, in critical fatal situations, adopting a random decision might be a way to go, which is a random selection of the vehicle route in the case of automated vehicles.

Some biblical thoughts confirm the legitimacy of resorting to randomness. The practice of using Urim and Thummim is a special way to ask the will of God. Although there are lots of open discussions in this field,<sup>43</sup> using Urim and Thummim presumes randomness, as one of the conventional forms of decision – see e.g. Numbers 4:27 or Ezra 2:63. Moreover, choosing Matthias as an apostle also reflects the old tradition: “And they cast lots for them, and the lot fell on Matthias” – see Acts 1:26. In spite of the random outcome of lot, it can be acknowledged as a decision of God, as in: “The lot is cast into the lap, but the decision is the Lord’s alone.” – see Proverbs 16:33. It is a common interpretation of random events, and it has become part of the Christian tradition as well. Since randomness is under the governance of God, it can be included under the topic of His providence.<sup>44</sup> The legitimacy of randomness in theological contexts is also underlined by the works of Bradley.<sup>45</sup> Although randomness in popular discourse seems to be analogous

---

<sup>43</sup> See e.g. VAN DAME, Cornelis (1997): *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*. Eisenbrauns; HOUTMAN, C. (1990): The Urim and Thummim: A New Suggestion. In: *Vetus Testamentum*. 40, 2. 229–232.

<sup>44</sup> RUSSELL, Robert John – MORITZ, Joshua M. (eds.). (2019): *God’s Providence and Randomness in Nature: Scientific and Theological Perspectives*. Templeton Press.

<sup>45</sup> BRADLEY, James (2012): Randomness and God’s Nature. In: *Perspectives on Science and Christian Faith*. 64, 2. 75–89; BRADLEY, James (2016): Random Numbers and God’s Nature. In: Giberson, Karl W. (ed.): *Abraham’s Dice: Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*. Oxford, Oxford University Press.

to unpredictability, irregularity, and unsystematic thought, it can be formed as part of the nature of God. This statement is based on the omniscience of God and on creation, and it presupposes the viewpoint of Christian Platonism.

In summary, interpreting random decision as a way to respect the decision of God, under the faith in His providence, especially in critical situations, is close to the Christian thought. In the rest of this paper, the concept of a multi-level automated vehicle control structure is introduced, which involves random decisions. The concept of the control structure contains the following layers:

1. The first layer is in relation with the conventional control strategies of automated vehicles. In normal traffic scenarios, without critical or dangerous situations, the vehicle is driven through control systems with well-defined objectives. In case of a route selection problem, the objective of the control contains the avoidance of collision, the eco-driving motion, and the minimization of the travelling time.<sup>46</sup>

2. The second layer is related to control strategies when an accident is unavoidable, but an accident scenario without fatal injury can be attained.<sup>47</sup> This falls into the topic of crash protection, e.g. for passengers, cyclists, pedestrians, etc.<sup>48</sup> In this case, it is necessary to select the route for the automated vehicle, which results in the smallest expected injury for the participants.

3. The third layer handles the traffic scenarios that are unavoidable without a fatal accident. In this case, the scenarios, i.e. route selection through objectives, are not examined but a random scenario (route) is selected. Random selection is generated by an algorithm on the vehicle, which poses some mathematical challenges.<sup>49</sup>

A random algorithmic process of machines cannot be equal to the will of God, but it is recommended to view the scenario in its context – see e.g. an illustrative scenario in *Figure 5*. In the scenario, the automated vehicle is driven along a road section with

---

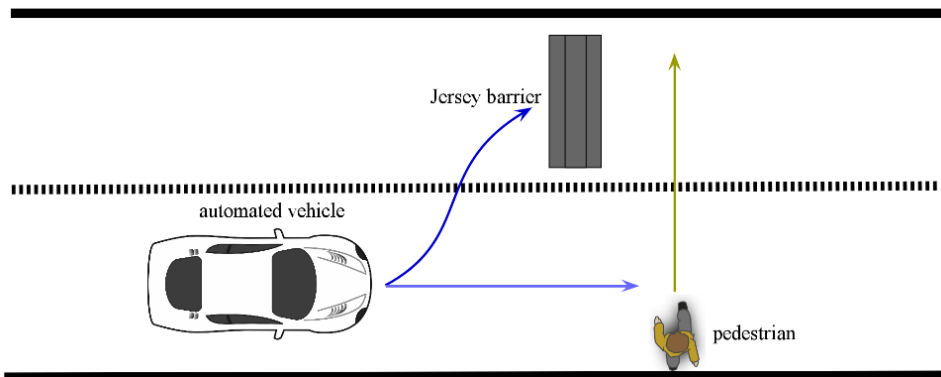
<sup>46</sup> See e.g. NÉMETH 2018; THORNTON 2017, 1429–1439.

<sup>47</sup> REZAPOUR, Mahdi – MOOMEN, Milhan – KSAIBATI, Khaled (2019): Ordered Logistic Models of Influencing Factors on Crash Injury Severity of Single- and Multiple-Vehicle Downgrade Crashes: A Case Study in Wyoming. In: *Journal of Safety Research*. 68. 107–118.

<sup>48</sup> ITO, Daisuke – YOKOI, Yusuke – MIZUNO, Koji (2015): Crash Pulse Optimization for Occupant Protection at Various Impact Velocities. In: *Traffic Injury Prevention*. 16, 3. 260–267.

<sup>49</sup> BRADLEY 2016, 59–83.

bottleneck due to a concrete Jersey barrier. There is also an inattentive pedestrian in the traffic situation, who crosses the road when the vehicle is within stopping distance. The traffic scenario can have two outcomes, namely: either the pedestrian or the passenger of the vehicle gets injured. Both scenarios result in fatal accident and the automated vehicle must decide on its route. In the context of the scenario, the probability of each event can be calculated with the help of a product of more probability values. It can be defined a probability value  $E_1$ , which describes that an automated vehicle on a given road segment is driven.  $E_2$  is a further probability value, which characterizes the chance that the pedestrian is also on the given road segment. The probability value of the pedestrian's inattention is  $E_3$ . The probability value of the fault that the automated vehicle control system does not recognize the intention of the pedestrian in advance is  $E_4$ . And, finally,  $E_5$  probability value characterizes the decision of the algorithm. Therefore, at least five probability values are defined of which four components are real-world random events. Considering that the components are independent from each other, the total probability value is  $E = E_1 \cdot E_2 \cdot E_3 \cdot E_4 \cdot E_5$ . This means that component  $E_5$  does not modify significantly the natural random character of the traffic scenario.



*Figure 5. Illustration of a critical traffic scenario*

Note that the previous ethical problem can be approached from a responsibility point of view. Nevertheless, in the previous example, all participants of the fatal accident can have responsibility. The pedestrian has responsibility for not paying attention. Re-

sponsibility for the inaccurate recognition of the pedestrian's intention is an open problem. It can be resulted from design problems, so in this case the producer has responsibility. But the owner (i.e. the passenger) of the vehicle can also have responsibility if e.g. the service periods of the vehicle are ignored. Therefore, the evaluation of the responsibility cannot lead to a better route selection algorithm.

## **Conclusions**

The present paper proposed an analysis of some ethical challenges of automated vehicle control systems, based on biblical analogies. The analysis focused on the objective of the control design. Three learning-based methods have been examined, with which most of the learning-based automated vehicle control methods can be covered: supervised learning, unsupervised learning, and reinforcement learning. It has been stated that biblical analogies for all these approaches can be created. The analogies considered have led to three consequences that are related to the difficulty of forming a control objective, the difficulty of considering human objectives in control, and the necessity of viewing systems in all their complexity.

Finally, an application of the findings concerning the outlined vehicle control problem has been proposed. In the example given, a multi-layer control concept for handling critical situations has been recommended, which uses random selection in one of its layers. An open problem – and thus a further challenge of the research – is to find a detection method with which the seriousness of the actual vehicle dynamic and traffic scenario can be evaluated. Particularly crucial is the reconfiguration of control strategies between the second and the third layer. It is also a challenge for the research to find random generation algorithms whose results are close to the characteristics of a natural random event. Furthermore, a fundamental role of the research from an ethical viewpoint is to design enhanced control algorithms with the help of which critical situations can be prevented. It is necessary to strive for keeping the operation of the control in the first layer of the structure during the motion of the vehicle. At the same time, it is also necessary to be aware of the proposed theological consequence that this goal might not be achieved in the entire lifespan of the vehicle.

## References:

- ANDERSON, William H. U. (2021): *Technology and Theology*. Vernon Press.
- ARADI Szilárd – BÉCSI Tamás – GÁSPÁR Péter (2018): Policy Gradient Based Reinforcement Learning Approach for Autonomous Highway Driving. In: *IEEE Conference on Control Technology and Applications (CCTA)*. 670–675.
- AWAD, E. – DSOUZA, S – KIM, R. – SCHULZ, J. – HENRICH, J. – SHARIFF, A. – BONNEFON, J-F. – RAHWAN, I. (2018): The Moral Machine Experiment. In: *Nature*. 563, 59–64.
- BISSELL, David – BIRCHNELL, Thomas – ELLIOTT, Anthony – HSU, Eric L. (2020): Autonomous automobiles: The Social Impacts of Driverless Vehicles. *Current Sociology*. 68, 1. 116–134.
- BOHREN, Rudolf (1971): *Predigtlehre*. Gütersloher Verlagshaus.
- BOJARSKI, Mariusz – DEL TESTA, Davide – DWORAKOWSKI, Daniel – FIRNER, Bernhard – FLEPP, Beat – GOYAL, Praseem – JACKEL, Lawrence D. – MONFORT, Mathew – MULLER, Urs – ZHANG, Jiakai – ZHANG, Xin – ZHAO, Jake – ZIEBA, Karol (2016): *End to End Learning for Self-Driving Cars*. [www.arxiv.org/abs/1604.07316](http://www.arxiv.org/abs/1604.07316) (last accessed on: 27/09/2021).
- BONEVAC, Daniel (2021): John Calvin's Multiplicity Thesis. In: *Religions*. 12, 6.
- BONNEFON, Jean-Francois – SHARIFF, Azim – RAHWAN, Iyad (2019): The Trolley, the Bull Bar, and Why Engineers Should Care about the Ethics of Autonomous Cars. *Proceedings of the IEEE*. 107, 3. 502–504.
- BOUKHARI, Mohamed Riad – CHAIBET, Ahmed – BOUKHAFER, Moussa – GLASER, Sébastien (2018): Proprioceptive Sensors' Fault Tolerant Control Strategy for an Autonomous Vehicle. In: *Sensors*. 18, 6.
- BRADLEY, James (2012): Randomness and God's nature. In: *Perspectives on Science and Christian Faith*. 64, 2. 75–89.
- (2016): Random Numbers and God's Nature. In: Giberson, Karl W. (ed.): *Abraham's Dice: Chance and Providence in the Monotheistic Traditions*. Oxford, Oxford University Press.
- BUCHHOLZ, Todd G. (1988): Biblical Laws and the Economic Growth of Ancient Israel. In: *Journal of Law and Religion*. 6, 2. 389–427.
- COCHRANE, Arthur C. (ed.). (2003): *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*. Westminster, John Knox Press.
- COECKELBERGH, M. (2015): The Tragedy of the Master: Automation, Vulnerability, and Distance. In: *Ethics and Information Technology*. 17. 219–229.
- COSTANTINI, Federico – THOMOPOULOS, Nikolas – STEIBE, Fabro – CURL, Angela – LUGANO, Giuseppe – KOVÁČIKOVÁ, Tatiana (2020): Autonomous Vehicles in a GDPR Era: An International Comparison. In: Milakis, Dimitris – Thomopoulos, Nikolas – van Wee, Bert (eds.): *Policy Implications of Autonomous Vehicles*. Vol. 5. 191–213 (series: *Advances in Transport Policy and Planning* [series ed.: Van Wee, Bert]). Academic Press.

- DAVNALL, Rebecca (2020): The Car's Choice: Illusions of Agency in the Self-Driving Car Trolley Problem. In: *Artificial Intelligence. Reflections in Philosophy, Theology – The Social Sciences*. Brill. 189–202.
- DEMUT, H. – HAGAN, M. – BEALE, M. (1997): *Neural Network Design*. Cambridge, PWS Publishing Co.
- FANG, Yukun – MIN, Haigen – WANG, Wuqi – XU, Zhigang – ZHAO, Xiangmo (2020): A Fault Detection and Diagnosis System for Autonomous Vehicles Based on Hybrid Approaches. In: *IEEE Sensors Journal*. 20, 16. 9359–9371.
- FÉNYES Dániel – NÉMETH Balázs – GÁSPÁR Péter (2021): Design of LPV Control for Autonomous Vehicles Using the Contributions of Big Data Analysis. In: *International Journal of Control*. 1–12.
- FUREY, H. – HILL, S. (2021): MIT's Moral Machine Project Is a Psychological Roadblock to Self-Driving Cars. In: *AI and Ethics*. 1. 151–155.
- GREEN, Ronald M. (1999): Jewish and Christian Ethics: What Can We Learn from One Another? In: *The Annual of the Society of Christian Ethics*. 19. 3–18.
- HOUTMAN, C. (1990): The Urim and Thummim: A New Suggestion. *Vetus Testamentum*. 40, 2. 229–232.
- ITO, Daisuke – YOKOI, Yusuke – MIZUNO, Koji (2015): Crash Pulse Optimization for Occupant Protection at Various Impact Velocities. In: *Traffic Injury Prevention*. 16, 3. 260–267.
- IYER, Mohit – GUHA, Anupam – CHATURVEDI Snigdha – BOYD-GRABER, Jordan – DAUMÉ III, Hal (2016): Feuding Families and Former Friends: Unsupervised Learning for Dynamic Fictional Relationships. In: *Proceedings of the 2016 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics: Human Language Technologies*. San Diego, California, Association for Computational Linguistics. 1534–1544.
- JOHANSSON, Linda (2018): Ethical Aspects of Military Maritime and Aerial Autonomous Systems. *Journal of Military Ethics*. 17, 2–3. 140–155.
- KANNAN, Ravi – VEMPALA, Santosh – VETTA, Adrian (2004): On Clusterings: Good, Bad and Spectral. In: *Journal of ACM*. 51, 3. 497–515.
- KATO, Takeo – NINOMIYA, Yoshiki (2000): An Approach to Vehicle Recognition Using Supervised Learning. *IEICE TRANSACTIONS on Information and Systems*. 83, 7. 1475–1479.
- KESKIN, Musa Furkan – PENG, Bile – KULCSÁR, Balázs – WYMEERSCH, Henk (2020): Altruistic Control of Connected Automated Vehicles in Mixed-Autonomy Multi-Lane Highway Traffic. *IFAC-PapersOnLine*. 53, 2. 14966–14971.
- KIRAN, B. Ravi – SOBH, Ibrahim – TALPAERT, Victor – MANNION, Patrick – AL SALLAB, Ahmad A. – YOGAMANI, Senthil – PÉREZ, Patrick (2021): Deep Reinforcement Learning for Autonomous Driving: A Survey. In: *IEEE Transactions on Intelligent Transportation Systems*. 1–18.
- KIUMARSI, Bahare – VAMVOUDAKIS, Kyriakos G. – MODARES, Hamidreza – LEWIS, Frank L. (2018): Optimal and Autonomous Control Using Reinforcement Learning: A Survey. In: *IEEE Transactions on Neural Networks and Learning Systems*. 29, 6. 2042–2062.

- LIANG, Xiaoyuan – DU, Xunsheng – WANG, Guiling – HAN, Zhu (2019): A Deep Reinforcement Learning Network for Traffic Light Cycle Control. In: *IEEE Transactions on Vehicular Technology*. 68, 2. 1243–1253.
- LIN, Patrick – ABNEY, Keith – JENKINS, Ryan (2017): *Robot Ethics 2.0: From Autonomous Cars to Artificial Intelligence*. Oxford, Oxford Scholarship Online.
- MAURER, Markus – GERDES, J. Christian – LENZ, Barbara – WINNER, Hermann (2016): *Autonomous Driving: Technical, Legal and Social Aspects*. Berlin–Heidelberg, Springer.
- MEGIDDO, Nimrod – SUPOWIT, Kenneth (1984): On the Complexity of Some Common Geometric Location Problems. In: *SIAM Journal on Computing*. 13, 1. 182–196.
- NÉMETH Balázs – GÁSPÁR Péter – HEGEDŰS Tamás (2018): Optimal Control of Overtaking Maneuver for Intelligent Vehicles. In: *Journal of Advanced Transportation*.
- NÉMETH Balázs – GÁSPÁR Péter (2021): The Design of Performance Guaranteed Autonomous Vehicle Control for Optimal Motion in Unsignalized Intersections. *Applied Sciences*. 11, 8.
- NÉMETH Balázs – HEGEDŰS Tamás – GÁSPÁR Péter (2021): Design Framework for Achieving Guarantees with Learning-Based Observers. In: *Energies*. 14, 8.
- NIKITAS, Alexandros – VITEL, Alexandra-Elena – COTET, Corneliu (2021): Autonomous Vehicles and Employment: An Urban Futures Revolution or Catastrophe? In: *Cities*. 114. 103203.
- NIKULIN, Vsevolod – PODUSENKO, Albert – TANEV, Ivan – SHIMOHARA, Katsunori (2019): Regression-Based Supervised Learning of Autosteering of a Road Car Featuring a Delayed Steering Response. In: *International Journal of Data Science Analytics*. 7. 149–163.
- PARK, Jonghyun – KIM, Youngjin (2020): Supervised-Learning-Based Optimal Thermal Management in an Electric Vehicle. In: *IEEE Access*. 8. 1290–1302.
- RADOVANOVIĆ, M. (2011): *High-Dimensional Data Representations and Metrics for Machine Learning and Data Mining*. Ph.D. dissertation. University of Novi Sad.
- RAJAMANI, R. – HOWELL, A. S. – CHEN, Chieh – HEDRICK, J. K. – TOMIZUKA, M. (2001): A Complete Fault Diagnostic System for Automated Vehicles Operating in a Platoon. In: *IEEE Transactions on Control Systems Technology*. 9, 4. 553–564.
- REED, Randall (2021): A.I. in Religion, A.I. for Religion, A.I. and Religion: Towards a Theory of Religious Studies and Artificial Intelligence. In: *Religions*. 12, 6.
- REZAPOUR, Mahdi – MOOMEN, Milhan – KSAIBATI, Khaled (2019): Ordered Logistic Models of Influencing Factors on Crash Injury Severity of Single- and Multiple-Vehicle Downgrade Crashes: A Case Study in Wyoming. In: *Journal of Safety Research*. 68. 107–118.
- RUSSELL, Robert John – MORITZ, Joshua M. (eds.). (2019): *God's Providence and Randomness in Nature: Scientific and Theological Perspectives*. Templeton Press.
- SAIN, Barbara K. (2008): Theology and Engineering: A Conversation in Two Languages. In: Won, C.-H. – Schrader, C. B. – Michel, A. N. (eds.) *Advances in Statistical Control, Algebraic Systems Theory, and Dynamic Systems Characteristics*. Birkhäuser. 319–330.
- SERNA, Andrés – MARCOTEGUI, Beatriz (2014): Detection, Segmentation and Classification of 3D Urban Objects Using Mathematical Morphology and Supervised Learning. In: *ISPRS Journal of Photogrammetry and Remote Sensing*. 93. 243–255.



- SHAFTO, M. G. – SEIFERT, C. M. (2015): Teacher and Learner: Supervised and Unsupervised Learning in Communities. In: *Behavioral and Brain Sciences*. 38, 64. 1–17.
- SIVARAMAN, Sayanan – TRIVEDI, Mohan Manubhai (2010): A general active-learning framework for on-road vehicle recognition and tracking. *IEEE Transactions on Intelligent Transportation Systems*, 11.2, 267–276.
- SOGGIN, Alberto J. (1987): *Introduction to the Old Testament*. Westminster, John Knox Press.
- TEICHMAN Alex – THRUN Sebastian (2011): Practical Object Recognition in Autonomous Driving and Beyond. In: *Advanced Robotics and Its Social Impacts*. 35–38.
- THORNTON, S. M. – PAN, S. – ERLIEN, S. M. – GERDES, J. C. (2017): Incorporating Ethical Considerations into Automated Vehicle Control. *IEEE Transactions on Intelligent Transportation Systems*. 18, 6. 1429–1439.
- VAN DAME, Cornelis (1997): *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*. Eisenbrauns.
- WAGNER, Michael – KOOPMAN, Philip (2015): A Philosophy for Developing Trust in Self-Driving Cars. In: Meyer, G. – Beiker, S. (eds.): *Road Vehicle Automation 2*. 163–171. Springer.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2019): *World Report on Vision*. Technical report. [www.who.int/publications/i/item/9789241516570](http://www.who.int/publications/i/item/9789241516570) (last accessed on: 27/09/2021).
- YUCER, Seyma – AKCAY, Samet – AL-MOUBAYED, Noura – BRECKON, Toby P. (2020): Exploring Racial Bias within Face Recognition via Per-Subject Adversarially-Enabled Data Augmentation. In: *Proceedings of the IEEE/CVF Conference on Computer Vision and Pattern Recognition (CVPR) Workshops*. June.

*M. PINTÉR Tibor*<sup>1</sup>:

## Aspects of Linguistic Functionalism in Bible Translation. Some Trends in the Contemporary Canonical Hungarian Bible Translations<sup>2</sup>

### *Abstract.*

There are several Hungarian translations of the Bible serving at the same time: Translations are re-translations of the same text using revisions of ancient Bible texts. The language of the Bible should be “natural”, helping readers to comprehend it with the least effort. This effort is driven by direct and indirect translations showing more or less functional approaches to translation presenting texts by using methods of formal and functional equivalence. The paper provides a glimpse into contemporary canonical Hungarian translations, revealing the linguistic ideologies of the translator and the needs of the reader (in what manner linguistic ideologies have influence on the translation). Translation approaches are going to be “scaled” in the

---

<sup>1</sup> Associate Professor, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail: m.pinter.tibor@kre.hu.

<sup>2</sup> The research was founded by the project *Egyesített Bibliaolvasó (EBO) fejlesztése és kutatási perspektívái* (20738B800) (Developments and Perspectives of the Unified Bible Reader, 20738B800), funded by Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.



microstructure, showing possibilities of research to be done in the macrostructure of the translations. Examples are shown to reveal the intentions of the translator(s) helping readers to grasp the meaning of the source text.

**Keywords:** Bible translation, functionalism, translation studies, Bible, language ideologies

## 1. Bible Translation

There are numerous definitions for Bible translation, stressing several aspects of the translation process or the social background (e.g. spiritual-historical, translational-linguistic, or religious-theological). In my conception, Bible translation is a cultural transmission through language where the target-language text is produced as a translation mediated through the translators' hermeneutic interpretation or through the principles of the translation studies they apply. As the linguistic or interpretative problems affecting the translator are quite diverse,<sup>3</sup> the equivalence of the translated text can be achieved at different levels. Bible translation is a complex process, as translators must be good both at translation theories and at the practical level. As Naudé states, a translator without knowledge of translation studies is “similar to a ghost without a sheet or a corn-cob without kernels – useless or at least not very effective”.<sup>4</sup>

Bible translation is undoubtedly a linguistic discipline, but because of the complexity of the source text, it cannot be translated without the knowledge of theology, history, or even hermeneutics. As Nord points out in one of her studies, “Bible translation is traditionally in the hands of theologians, whose *focus is on the meaning* of the source text

---

<sup>3</sup> See NAUDÉ, Jacobus (2010): Religious Translation. In: Gambier, Yves – van Doorslaer, Luc (eds.): *Handbook of Translation Studies 1*. Amsterdam, John Benjamins. 285–293. LANSTYÁK István – HELTAI Pál (2012): Universals in Language Contact and Translation. In: *Across Languages and Cultures*. 13, 1. 99–121. LANSTYÁK István (2013): A Károli-biblia 20. és 21. századi revízióinak néhány kérdéséről. In: *Fórum Társadalomtudományi Szemle*. 15, 2. 3–34.

<sup>4</sup> NAUDÉ, Jacobus (2021): Translation Studies and Bible Translation. Interview on BT List Live. In: *Journal for Translation Studies in Africa*. 2, 1. 10.

rather than *on what modern readers are able to understand*” [emphasis added].<sup>5</sup> Bible is “constructed” of several books – being written in several ages, against several historical and political backgrounds, and in several styles: this high complexity must be reflected in translations if these differences are important for the translator and for the target-language society. This also means there are several levels of equivalence between translations (may those be inter- or intralinguistic). In this regard, at least the following types of equivalence can be reached: *motivational equivalence* (transferring the motivation of words, phrases, and structures used as equivalents in the target language from the source language), *denotative equivalence* (some level of transposition of the denotative meaning fields of words, phrases, and structures used as equivalents in the target language from those used in the source language), *connotative equivalence* (some level of transposition of the connotative meaning fields of words, phrases, and structures used as equivalents in the target language from those used in the source language – this can be reached e.g. with figurative language), *stylistic equivalence* (transposition of the stylistic value of words, phrases, and structures used as equivalents in the target language from those used in the source language – this type of equivalence has a great impact on the receptivity of the target text), *pragmatic equivalence* (transposition of the pragmatic meaning of words, phrases, and structures used as equivalents in the target language from those used in the source language), *structural equivalence* (as part of the formal equivalence, the transposition of the form and structure of words, phrases, and structures used as equivalents in the target language from those used in the source language), *textual equivalence* (transfer of macro-level – textual, contextual, cultural – meanings from the source language text). Differences between translations can be measured on the scale of the above-mentioned equivalence types. The translation is not only predictable code switching, a transfer of meaning with the help of linguistic tools, but rather a constant game of aims and meanings of the translator to achieve readability in the target community.

This play of translators reached a modern linguistic acceptance only in the 1960s with the help of James S. Holmes, and it was applied by Eugene A. Nida to Bible translation. Nida, based on his experience in translation, formed the well-known distinction between

---

<sup>5</sup> NORD, Christiane (2016): Function + Loyalty: Theology Meets Skopos. In: *Open Theology*. 2, 1. 566.

formal and dynamic (or functional) equivalence. Nida's theory on the functionality of the translation was built upon the sociolinguistic approach, namely on the functional aspects of the translation in the target society. According to this perception, functionality of the translation should follow the needs of the target community and not the aspects of the source text.

Bible translation as an intralingual or interlingual *transmission of cross-cultural knowledge* is bridging a gap between the source text and the target community. It can also be accepted as a tool for *preventing or solving communicational problems* having their roots in the lack of common language between the two partners. Translators in conveying the message of the Bible have to take into consideration several textual and contextual elements – from the elements of the source text to the cultural bounds and contextual knowledge of readers.

Sociolinguistic aspects bring extralinguistic dimensions of the source and target text into the focus of the translation process. As translation is a “purposeful activity” (allusion to Hans J. Vermeer and Christiane Nord), translators of the functionalist approach focus on the production of the target text – the balance is placed on the target text opposite the direct translation of relevance theory. As Vermeer points out, “[e]very translation is directed at an intended audience since to translate means ‘to produce a text in a target setting for a target purpose and target addressees in target circumstances’”.<sup>6</sup> The most influential functional approach in Bible translation theory is the so-called Skopos theory, which is aimed at the careful analysis of the target text and target audience, as well as the applied social and cultural norms in the target text (the functional approach of the Skopos theory has been brought up by Hans J. Vermeer and Christiane Nord). It is important that the translation is dependent on its function<sup>7</sup> as a text “implanted” in the target culture although there is still the alternative of either preserving the original function of the source text or of changing the function to adapt to the specified needs of the target community.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> NORD, Christiane (2018): *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. New York, Routledge. 12.

<sup>7</sup> About functions in the process of Bible translation, see NORD 2016, 571–579.

<sup>8</sup> SNELL-HORNBY, Mary (2006): *The Turns of Translation Studies. New Paradigms or Shifting Viewpoints?* Amsterdam – Philadelphia, John Benjamins Publishing Company. 52.

Functionality has always been present in the translation process, but as a theoretical approach, it came into the foreground in the Skopos theory by taking into consideration the text functions described by Roman Jakobson. Text functions depend not only on the textual but also on the extratextual, or pragmatic, factors linking the source text to the culture of the target community. Because of the text functions and the linguistic and social norms, in order for the translator to achieve a working text with certain (pragmatic) functions in the target culture, his/her task is not just to “replace textual material in one language (SL) by equivalent material in another language (TL)”. However, to make a target text “work”, functionality must take into consideration *the ideologies of translators and readers*.

## 2. Functionalism through Language Ideologies

Translation is a complex process where meaning is generated through the semantic, grammatical, or sociocultural decoding steps of the source text with the “joint work” of the translator and the reader.<sup>9</sup> Meaning is built up by a joint process of the translator and the reader, and it consists of several layers, for example, the *denotative*, or *situative, meaning* or the *sociocultural meaning* formed in a target community.

The complex procedure of translation relies on the precise (and functional) conversion of basic structural units found in the source language. Reproducing the meaning and style structure of the source text is carried out through the language-specific syntactic constructs and the translator’s strategies aiming at domesticating the source text. The complexity of the Bible is strengthened by contextual and stylistic diversity: the translation must pay attention to genre-specific, stylistic features at the micro and macro levels. As the functional aspect of the translation process comes into the foreground, the translator must cope with the implicit, sociocultural meanings of the source texts to give answers to the questions raised by the reader; they must mediate straightforward content to all recipients – in any language.

---

<sup>9</sup> See: VAN DER WATT, Jan G. – KRUGER, Yolande (2002): Some Considerations on Bible Translation as Complex Process. In: *Acta Theologica, Supplementum*. 2, 22. 1. 118–139.

The translation of sacred texts requires special grounding or preparation from the translator, but the main difficulties of translation arise from the sacredness of the source text and the sociocultural differences between the source and target community. Mediation of culture rewords the knowledge linked to a special society or group into another language, whilst the aim should be customization to the needs or knowledge of the target group.

Managing functions of the Bible in the translation process is not straightforward. The Bible itself contains texts of several styles, forms, and registers, forcing translators not to stick to only one strategy. The normativity of sacred texts also plays an important role in this process, as normative or descriptive translation produces different texts not only in grammar but also in meaning. Hence, the Bible is a text not easily accessible to all readers. Good translation tends towards descriptive and explanatory texting while preserving certain aspects of normativity. Translation of sacred or religious texts can be regarded as the transmission of culturally bound contexts revealed through certain hermeneutical interpretations written in a language that can be easily accepted by the readers. The aim of the translator should be to meet the requirements of several target groups either by paraphrasing or by word-for-word translation – however, it is essential to keep the stylistic characters of the source text: it contains several types and genres of texts, but the inspiration and sublimity of the source should remain.

If one claims translation is an intercultural knowledge transfer, problems during the translation process seem to be linked to the content, its interpretation, transformation, and its presentation (functional approach can be one solution, but there are groups for whom formal equivalence is the only adequate form of translation). Deriving from the theories of Bible translation published by István Lanstyák, it is noteworthy that the translation of sacred texts can be divided into problems or *characteristics of the translator* and *the reader*. In this regard, the gist of the problem lies in the lack of common cultural knowledge (or background) and language. In this process, functionalism means its accommodation to the needs of the target community.

During the interlingual translation process, translators work at least with two texts, being influenced by linguistic ideologies from at least two languages. It is worth mentioning that linguistic ideologies do have an effect not only on occasional translators but also on more confident, professional translators.<sup>10</sup> However, translation means reception

---

<sup>10</sup> For a detailed description, see LANSTYÁK – HELTAI, 2012.

and interpretation: accepting the needs of the target community, composing structures of meaning, or choosing the equivalents are factors that always show the personal characteristics of the translator. The recipients, the readers are influenced mostly by ideologies of the target language, but readers knowing both languages can also be influenced by ideologies of both languages. It is true that the translator and the reader can see the text from different perspectives, which can result in different interpretations of the same text.

To understand the complexity of the translation process, we should get to know the basic ideologies, which can be seen as *language ideologies* (resulting from the linguistic difference between the source text and target text) and as *translation ideologies* (resulting from the cultural difference between the source text and target text) – being on both sides of the communication chain.

One of the typical *linguistic ideologies of the translator* is *linguistic formalism*. This ideology builds theoretically on the perfectionism of the source text resulting in assumptions that the original meaning of the source text can be mediated only by keeping most of the contextual, stylistic, or other textual features of the source text. According to this ideology, the accuracy of the translation is driven by the level of precision in mirroring the grammatical structures of the source text, which is in accordance with the notions of formal equivalence. As language is a set of continuously changing elements (forms and meanings), and the morphological and syntactic structures in one language differ from the one in another language, the presence of linguistic structures of the source language in the target text usually makes the target text harder to understand. It is still not easy to decide on the usefulness of this ideology because a certain level of archaism to be found and kept in sacred texts can be regarded as a stylistically relevant part such texts, creating exotextual characteristics of it. An accurate interpretation of the text can be affected by both formal and dynamic equivalence.<sup>11</sup> Linguistic formalism has only a minor role in functionalism, as functional approaches tend to recompose the text according to the needs of pragmatic competence of the target audience.

---

<sup>11</sup> See: RYKEN, Leland (2004): *Bible Translation Differences*. Wheaton, Illinois, Crossway Books. DAZDAREVIC, Samina – MILOVANOVIC, Ana Stisovic – FIJULJANIN, Fahreta (2013): *Translating Sacred Words. 5<sup>th</sup> International Social Sciences Conference in Balkans*, Sakarya University, Turkey, International University of Novi. 6.



Functionalism means translating the source text according to the (cognitive, cultural, contextual) needs of the target community, which can differ not only in language groups but also in the social and cultural groups of one language. Applying functional aspects in translation does not mean “adjusting” the text only to the target community but also to the stylistic and other textual characteristics used in the target group. It means that the genre, style, and register of the sacred text can determine the strategies of the translator. The meaning of words and phrases is not merely denotative, as it can also be connotative – so, translation meanings and interpretation can depend on the type and style of the source text. As van der Watt and Kruger point out, layers of the accurate meaning of biblical texts can be deepened by the interaction of the translator and the reader, but the meanings of mere words are always determined by the sophisticated interaction of the reader and the macro-structure of the text.<sup>12</sup>

Accurate and precise rendering of meanings encoded in the Bible is difficult. The actual meaning can be driven by the style or contextual elements, but the time gap between the age of composing the original and the one of reading the translations makes the whole process of comprehension more difficult. This work can be helped by the knowledge of the *explicit* and *implicit references* (Bible commentaries are useful in this clarifying process of the Bible).

The role of the translator is to mediate an ancient text in a different sociocultural surrounding. This helps the reader to easily reveal the important connections and meanings from the text. Words like *bread*, *vine*, and *rock* in the texts “I am the bread of life” (John 6:35), “I am the true vine, and my Father is the vinedresser.” (John 15:1), or ‘For you are my rock and my fortress’ (Psalms 31:) surely had another meaning for the people living in the Palestinian desert than for somebody in the modern era. Or in John 7:52 “They replied, ‘Are you from Galilee too? Search and see that no prophet arises from Galilee.’” – to reveal the message, a deeper social and contextual background should be known or encoded in the text (in Hungarian translations, the word ‘arise’ is translated as *támad*, which can be a shorter form of *támadott fel* or a synonym for *származik*, being closer to ‘arise’; only in Lajos Csia’s easy-to-read translation, being closer to a simplified language, is it written “Galileából nem származott próféta!” where *származik*, a more

---

<sup>12</sup> VAN DER WATT – KRUGER 2002, 122.

common meaning is used. Again: the language of the Bible is always more “ancient” than the one used in the community.).

It is indisputable that communication between text and reader can be fluent only by certain social and geographical knowledge. To help this communication, translators must clarify not only the implicit information structure but also the more visible references and allusions: at this point, we can agree that, for example, the allegory of *vine* and *shepherd* in the New Testament cannot be revealed without the complex interpretation (or, at least, the knowledge) of meanings to be found in the Old Testament. By the implicit cultural context, the translator must also pay attention to the explicit references: when referring to archaisms (geographical names, currencies, units of measurement, names of social positions, etc.), the target text will not be the same during the use of formal equivalence (for example, by using footnotes) and dynamic equivalence (for example, by using content generally known by modern readers).

The formal structure of Biblical texts can also influence the meaning. Translators can also form the meaning of the written text through the letters, characters, or punctuation. This problem of recognition is not a problem of the new era – the original Hebrew and Aramaic texts were written without capitalization and punctuation (translators started to use punctuation and capitalization in the Greek translations dated to the 7<sup>th</sup> century<sup>13</sup>). Just like punctuation, formation of biblical texts into smaller elements like sentences and paragraphs can also serve as interpretation.

The meanings of smaller textual units (smaller texts, paragraphs) get their final meaning at the macro level, so the actual meaning of a bigger textual unit can be revealed only after the interpretation of the smaller unit. Translation, however, is done at the micro level, so meaning at the macro level can easily change (*inaccuracy of translation*). Because of the differences between languages, the equivalence of a certain meaning can differ, resulting in the fact that an accurate rendering of a meaning found in the source text is difficult or impossible in the target language. That happens when the target text can have several interpretations. Consequently, during the translation process, meanings can be lost or new meanings can be added to the untouchable original text and meaning.

---

<sup>13</sup> See: METZGER, Bruce (1993): Persistent Problems Confronting Bible Translators. In: *Bibliotheca Sacra*. 150, 3. 278.

Besides the equivalence in the content and form in the case of the Bible, we must take care of the aesthetic equivalence.<sup>14</sup> By rendering the aesthetic level of the text, the translated text can preserve its three dimensions: the aesthetic, formal, and contextual dimensions. Rendering the equivalence in the aesthetic dimension is a complex process, since it is usually present in the source text like a smooth connection of formal and contextual elements, mostly linked to certain languages. Formal elements are linked to grammatical constructions resulting in differences in languages. For that reason, the rendering of the aesthetic equivalence is awkward: its absence in the source text results in a two-dimensional, *flat* text.

### 3. Functionalism Meets Translation Theories

Functional approaches were not invented in the twentieth century, although the so-called “functionalism” theory was formed at that time. Functionalism – as the translational approach taking into consideration the needs of the target community – has always been a concern for translators (beginning with the famous Cicero). One of the first major theories focusing on readers was Eugene Nida’s sociolinguistic approach, where he distinguishes between the faithful reproduction of source-text form elements (formal equivalence) and the denoting equivalence of communicative effect (dynamic equivalence), where he stressed the purpose of translation, the function of the translator and of the receivers, and, most of all, the cultural implications of the translation process. In his conception, the translator’s task is to place the source text in the cultural and pragmatic context of the source community. While functional equivalence focuses on the function of the form as well as the meaning of the source text and defines the aim of translation as the translation’s ability to replicate these rhetorical, stylistic, and sociolinguistic functional features as closely as possible, the functionalist theory and translation practice focus not on the function of the source text but on the effect of the translation in the recipient.

---

<sup>14</sup> For more on this, see: NEWMARK, Peter (1988): *A Textbook of Translation*. New York, Prentice Hall. 42.

Nida's turn to the source community and text was followed by several cultural approaches in translation, from which Gideon Toury's cultural turn must be mentioned. With Descriptive Translation Studies, Toury brought the social context and the norms of the target community into the scope of translation. Toury opened discussions of translation as a "socially contexted behaviour"<sup>15</sup> and stressed the importance of norms in the translation process. He (alongside Andrew Chesterman) worked out a systemic background of translation norms, where he calls translation a norm-governed activity.<sup>16</sup> As a background of the translation process, functions are connected to the norms: at first to the *preliminary norms*, where social, ideological, political, but also textual-stylistic norms are concerned, then to *initial norms*, where translators focus on the adequacy of the target text (not on the source-text norms) or to norms originating in the target culture determining the translation's acceptability, and to *operational norms*, which direct the decisions made during the act of translation itself, where textual-linguistic norms in choosing the adequate form appear.<sup>17</sup>

The Skopos theory proposed by Hans J. Vermeer, and later referred to as the "theory of functionalism", focuses on the *communicative purpose* of the translational action, placing the target community into the light of the translation process. According to this theory, if it is the *receiver who decides on the functionality* of a text, a text producer cannot be sure that a text will actually accomplish the communicative purpose for which it is produced. For that reason, it is important *to make a distinction* between purpose, or intention, on the sender's side and function on the receiver's side.<sup>18</sup> In the case of Bible translation, it is *impossible to make the sender's intention to text function for the target readers*. As it is also described in the Descriptive Translation Studies, the translator must follow the needs of the receiver, so the connection between the translator and the reader is based on the aim (purpose, *skopos*) of the translation, where aims should be defined through the view of the reader. One can say there is a step forward to the reader – from

---

<sup>15</sup> SCHÄFFNER, Christina (2010): Norms of Translation. In: Gambier, Yves – van Doorslaer, Luc (eds.): *Handbook of Translation Studies 1*. Amsterdam, John Benjamins. 236.

<sup>16</sup> See: TOURY, Gideon (1995): *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam – Philadelphia, John Benjamins Publishing Company. 56.

<sup>17</sup> See TOURY 1995, 53–69 or SCHÄFFNER 2010, 235–244.

<sup>18</sup> See NORD 2016.

Nida’s formal equivalence to some kind of “adoration” of the reader (e.g. with language use accommodated to the target community). Focusing on the main linguistic functions defined by Roman Jakobson (as the phatic, referential, expressive, and appellative functions) can cause loss in the semantic, syntactic, or textual functions of the source text. For that reason, the translator should bear in mind that there are several types of equivalencies between texts – and choose the proper one to use.

Translation can be viewed as an object-oriented *process* – if the translator knows the target group, s/he can set the proper rules of translation, helping readers in perception. But knowing the source text and the characteristics of the target society, the object of a translation (the process itself) is not straightforward; it can be achieved by following several aims:

- the pragmatic-communicative circumstances (situation),
- the functions of the text (aesthetic or appellative function),
- the target group itself (readers).

If the translation, the retranslation of the Bible follows various aspects of a single aim, the same text can be translated in several ways: for example, as a sacred text or just as an informative text. The following example (Gen 1–5) illustrates the aesthetic function of the text (repeating the conjunction ‘and’ (in Hungarian: *és*) or avoiding it in order to make an informative text, like in the simplified Hungarian translation, in EFO).

**Table 1.** *Differences between aesthetic and informative function*

	<b>Gen 1–5</b>
ESV	In the beginning, God created the heavens <b>and</b> the earth. The earth was without form <b>and</b> void, <b>and</b> darkness was over the face of the deep. <b>And</b> the Spirit of God was hovering over the face of the waters. <b>And</b> God said, “Let there be light”, <b>and</b> there was light. <b>And</b> God saw that the light was good. <b>And</b> God separated the light from the darkness. God called the light Day, <b>and</b> the darkness he called Night. <b>And</b> there was evening, <b>and</b> there was morning, the first day.

RKG	<p>Kezdetben teremté Isten az eget <b>és</b> a földet. A föld pedig kietlen és puszta vala, és setétség vala a mélység színén, <b>és</b> az Isten Lelke lebeg vala a vizek felett. <b>És</b> monda Isten: Legyen világosság: <b>és</b> lőn világosság. <b>És</b> látá Isten, hogy jó a világosság; <b>és</b> elválasztá Isten a világosságot a setétségtől. <b>És</b> nevezé Isten a világosságot nappalnak, <b>és</b> a setétséget nevezé éjszakának: <b>és</b> lőn este <b>és</b> lőn reggel, első nap.</p>
EFO	<p>Kezdetben teremtette Isten az eget, a földet és mindent, ami égen-földön létezik. A föld kaotikus, lakatlan és üres volt, a mélységet sötétség borította be. De Isten Szelleme ott lebegett a mélységes vizek fölött. Parancsolt Isten: „Legyen világosság!” – és fölragyogott a világosság. Akkor Isten megvizsgálta a világosságot, és örömét lelte benne. Majd elválasztotta a világosságot a sötétségtől. Azután elnevezte a világosságot nappalnak, a sötétséget pedig éjszakának. Majd leszállt az este, azután felvirradt a reggel – ez volt az első nap.</p>

#### 4. Functionalism through Some Examples

The focus of this analysis is revealing some aspects of the functional approach in Bible translation – with special emphasis on the Hungarian translations. For this purpose, lexemes and verses are going to be compared – and as an aid, the *Egyesített Bibliolvasó* (Unified Bible Reader, ebo.kre.hu) offering Hungarian Bible translations will be used for text analysis. As linguistic functionalism *means bringing the meaning of the source text closer to the reader* (using the four basic functions of the language: referential, expressive, appellative, and phatic), several retranslations of the same source text can be used in parallel.

A translation of a Bible should not be influenced by any other translation of the same language: in the case of Hungarian translations, the first complete translation was published in 1590 and was conducted by Gáspár Károli (the so-called Vizsoly Bible). In retranslation, there is already a source text, and the translation is based on an existing translation or more translations. In retranslation, other versions in the target language are re-used – whenever new translation ideologies were emerged, there were changes in the standard variety or to avoid the existing translation methods and apply new ones.

In retranslation, the source version of the text is not important, as the emphasis is on the new version, on translation. During revision, the newly translated text is created primarily in contrast (or in relation) to an existing one. In the course of revision, a new translation is produced by reading and observing the text of the translation to be revised. Differences between retranslation and revision are not necessarily obvious or visible from the point of view of the final result. The close relationship between retranslation and revision is also shown by the fact that the purpose of a translation (revision or retranslation) may change during the translation process. As an example, there is the Hungarian Protestant translation published by the Hungarian Bible Society in 1970, which was published as a translation, but its works were started as a revision, and its renewal came to light in 1990 – as a revision.

Due to functional aspects and easier readability, newer Hungarian translations have more in common with the secular language use (e.g. having fewer metaphorical elements from the source text), bringing the Hungarian “Bible language” closer to the standard variety of Hungarian. In contrast to this, the language use of Hungarian Bible translations still remains a specialized language for sacred texts. At the same time, its specialized linguistic character is reinforced by the style (and even by the diversity and richness of styles) and the thematic-cultural binding on the one hand and by the theoretical issues and problems related to the creation and translation of texts on the other. We can agree with Gergely Hanula in that there are still differences between the sacred language of Hungarian Bible translations and vernacular language (even in the EFO, the simplified translation). Firstly, the permanence of sacred texts (the subject and object of the Bible are the same in all translations regardless of the time of translation) and the limitations of the sacred language (lexical, syntactic, and semantic constraints in the respective languages – even if there is a slight shift towards the standard variety of Hungarian, there are still patches of specialized language use), in the obscurity of the meanings it covers (there is always some mystification in the content) and in its renunciation of individual intention (the individuality of the translator or reader is eliminated by the community), together they create a sense of strangeness or sense or inspiration.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> HANULA Gergely (2016): *Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás*. Budapest, Argumentum Kiadó – ELTE BTK Vallástudományi Központ. 102.

According to Hanula, the sacredness of any Bible translation is made not by the language or the language use but rather by its use: the more uniform the target language versions, the stronger the authority of the language, its “sacred” character. The situation where texts are read make the Bible’s language sacred – let it be old or new translations. In Hungarian tradition, this is clearly evident in the 1908 revision of the Károli Bible, the text of which still determines more recent translations and is still in use today.<sup>20</sup> Readability as a function can be seen in this particular translation: as it is still used today, the Hungarian Bible Society prepared its “linguistic refreshing”, where mostly syntactic and morphological modifications were done, leaving the lexis as it was in its publication.

Although Hungarian is a language spoken by only cc. 17 million speakers (from whom 9 million speakers live in Hungary), there are several Bible translations, retranslations, and revisions made for several religions. Translations used nowadays were made in the 20<sup>th</sup> century<sup>21</sup> and can be examined at least according to the formality of the translation and according to the modernity of the language used in the translation. According to András Szalai, Hungarian Bible translations can be characterized as follows:<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> See: M. PINTÉR Tibor – P. MÁRKUS Katalin [under publication]: The Role of Online Bible Readers in Biblical Concordance Making. In: *Hungarian Studies Yearbook*.

<sup>21</sup> For an extensive overview of Hungarian Bible translations, see: BOTTYÁN, János (2009): *A magyar Biblia évszázadai*. Budapest, Kálvin Kiadó. For a good overview of the methods and goals of translation made, see: FABINY Tibor – PECSUK Ottó – ZSENGELLÉR József (2014): *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont.

<sup>22</sup> The first Hungarian translation of the whole Bible was printed in 1590, and the first major revision of it was done in the early 1900s and was published in 1908. The language of this translation was rather odd in the time of its preparation, but it is still easy to read and comprehend in the 21<sup>st</sup> century (as the language of the translation published in 1590 is still readable and understandable).



**Table 2.** *Linguistic characteristics of the Hungarian Bible translations*<sup>23</sup>

	<b>very formal</b>	<b>rather formal</b>	<b>formal and dynamic (functional)</b>	<b>rather dynamic</b>	<b>very dynamic</b>
<b>very old</b>	RKG (1908)			Budai (1967)	

<sup>23</sup> For the bibliographic data of the translations see the References. The table (based on: SZALAI, András (2019). *Bibliafordítás és a bibliafordítások* (v.5. 2019.01.07.)) contains the Hungarian abbreviations and names used for the translations and their date of the latest published version. The bibliographic data of the translations are:

Békés–Dalos = BÉKÉS Gellért – DALOS Patrik (2014): *Újszövetségi Szentírás* [New Testament]. Pannonhalmi Főapátság (first published in Rome, 1951);

Budai = BUDAI Gergely (1967): *Az Új Testámentom* [New Testament];

Czeglédy = CZEGLÉDY Sándor (1924): *Újtestamentum* [New Testament];

Csia = CSIA, Lajos (1987): *Az Újszövetség* [New Testament]. (first published in Austria, 1978);

EFO = Egyszerű fordítás [Simplified Translation] (2012. WBTC / Nemzetközi Biblia Liga);

RKG = Szent Biblia Azaz Istennek Ó És Új Testamentomában Foglaltatott Egész Szent Írás. [Revision of the Bible made under Károly Szász] (1908) Brit és Külföldi Bibliatársulat;

Kecskeméthy = KECSKEMÉTHY István (2009): *Újszövetség* [New Testament] (1931), Biblia [Bible] (2009). CE Koinónia Kiadó;

KNV = *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgata alapján* [Old and New Testament according to the Neovulgate] (1997). Szent Jeromos Bibliatársulat;

Masznyik = MASZNYIK Endre (1925): *Új Testámentom azaz: Istennek Új Szövetsége a mi Urunkban a Jézus Krisztusban* [New Testament]. Pozsony;

Raffay = RAFFAY Sándor (1929): *Újtestamentum* [New Testament]. Budapest: Luther-Társaság;

Ravasz = RAVASZ László (1998): *A puszta léténél többet. Az Új Testamentum* [New Testament] (first published in 1971). Gedeon Társaság;

RÚF = Biblia – *Revideált új fordítású* [New Revision] (2014), Budapest: Kálvin Kiadó – Magyar Bibliatársulat;

Simon = SIMON Tamás László (2015): *Újszövetség* [New Testament]. Pannonhalmi Főapátság;

SZIT = Biblia – *Őszövetségi és Újszövetségi Szentírás* (2005). Szent István Társulat (first published in 1973, later in 1995);

ÚFO = *Biblia – Új protestáns fordítás* [New Protestant Translation] (1990), Budapest: Kálvin Kiadó – Magyar Bibliatársulat;

ÚRK = *Újonnan revideált Károli Biblia* [Newly Revised Version] (2017): Veritas Kiadó (first published in 2012);

Vida = VIDA, Sándor: *Újszövetségi Szentírás* [New Testament] (1993), VikArt Bt. (first published in 1971).

Most common Hungarian Bible translations.

	<b>very formal</b>	<b>rather formal</b>	<b>formal and dynamic (functional)</b>	<b>rather dynamic</b>	<b>very dynamic</b>
<b>rather old</b>		Czeglédy (1924) Raffay (1929) Kecskeméthy (2009) Ravasz (1998)	Masznik (1925)		
<b>rather modern than old</b>	Csia (1997) Vida (1993)	ÚRK (2011)	ÚF (1990) RÚF (2014)		
<b>modern</b>			SZIT (2005) KNV (1997)	Simon (2015)	Békés–Dalos (2014)
<b>very modern</b>					EFO (2012)

As the main goal of this study is to reveal some aspects of functionality in contemporary translations, the characteristics of the chosen Hungarian translations will be not discussed. The aim of this study is to give an overview of the translation process and to reveal some aspects of functionality, namely the importance of interpretation in denotative and connotative meaning and of the descriptive function.

To do so, let us see the significant differences of interpretation, for example, in verse 1 of Psalm 126.

The functional approach can be seen here as the differences in the conception of the word ‘ascent’ where in the title translations use equivalents of several scales of explicitation, bringing the text closer to the modern reader: *Grádicsok éneke* ‘Song of the Stairs’ ~ *Zarándokének* ‘Pilgrim’s Song’ ~ *A templomba felvezető ének* ‘Song leading up to the temple’. In these examples, not only the title but also the verb phrase in the first part of the sentence (*visszahozta* ‘brought back’, *megfordította* ‘turned’, *hazavezette* ‘led home’, *jóra fordította* ‘turned for good’) – and also the English translations – proves the different concepts, aims of the translator.

**Table 3.** *A closer meaning*

	<b>Psalm 126:1</b>
NKJV	<b>A Joyful Return to Zion</b> <b>A Song of Ascents.</b> When the Lord <b>brought back</b> the captivity of Zion, We were like those <b>who dream</b> .
ESV	<b>Restore Our Fortunes, O Lord</b> <b>A Song of Ascents.</b> When the Lord <b>restored</b> the fortunes of Zion, we were like those <b>who dream</b> .
RKG	<b>Grádicsok éneke.</b> Mikor <b>visszahozta</b> az Úr Sionnak foglyait, olyanok voltunk, <b>mint az álmodók</b> .
SZIT	A hazatérők éneke <b>(Zarándokének.)</b> Amikor az Úr <b>hazavezette</b> Sion foglyait, úgy tűnt, hogy <b>álmodtuk az egésztest</b> .
RÚF	Az Úr nagy tetteinek dicsérete <b>Zarándokének.</b> Mikor <b>jóra fordította</b> Sion sorsát az ÚR, olyanok voltunk, <b>mint az álmodók</b> .
EFO	„ <b>A Templomba felvezető ének.</b> ” Mikor az Örökkévaló <b>visszahozta</b> a foglyokat a száműzetésből Sionba, <b>azt hittük, álmodunk!</b>

Functionalism in translation can be achieved with several solutions: for example, the language use of modern translations is closer to secular language use (its tangible sign is, for example, the reduction of metaphorical elements and images), which results in that the gap between sacral language and the standard language variety is constantly widening. On the contrary, the LSP character is strengthened by the vocabulary and style (and, indeed, the diversity and richness of styles).

Some solutions of translations along the classical line of formal-dynamic equivalence either come closer to the original in terms of grammar and meaning or move away from the original in terms of form and micro-meaning, and thus the Bible translations (by following different translation strategies) cannot always be identical in terms of equivalence. The differences may be unambiguous not because of the diachronic

changes in languages over time but rather because of the translation solutions, since the question of equivalence between Bible translations depends not only on the translator or the translation but also on the reception of the community using it.

The first verse of the Philippians gives several examples of equivalence and of the functional approach to reach it. The relationship between ‘bishop’ – ‘deacon’ *ἐπίσκοπος* is obvious, and the meaning of ‘deacon/elder’ is clear from the context, but the connotative value and meaning of *idős gyülekezeti vezető* ‘elder church leader’ used by the EFO is not the same as a bishop or elder, but it may be easier to comprehend. In this example, it is important to note that the equivalence does not necessarily differ in the denotative, i.e. primary meaning, since the text used for the translations will be identical in content (the term *előljáró* ‘magistrate’ is used in the Catholic translations). Differences in equivalence may also occur in the more abstract meaning structure. The Hungarian translations of the saints living/residing in Philippi also show syntactic differences, which may facilitate interpretation on the one hand, while, on the other hand, they represent the veracity, the lushness of the language, the link to the Bible, to sacrality. Among the examples, the translation in EFO deserves attention, where the words of greeting appear in the verse, making the intention to be expressed in the text clear and explicit. Reading is facilitated by the use of synchronic language, and comprehension of the meaning is facilitated by the wording. A similar motivation is found in the wording *idős gyülekezeti vezetők* ‘elderly church leaders’, which is clearly explanatory and intended to facilitate the comprehension of the text.

**Table 4.** *Loss of connotative meaning*

	<b>Phil 1:1</b>
NKJV	Paul and Timothy, the servants of Christ Jesus, to all the saints in Christ Jesus which are at Philippi, with the <b>bishops</b> and deacons.
ESV	Paul and Timothy, servants of Christ Jesus, To all the saints in Christ Jesus who are at Philippi, with the <b>overseers</b> and deacons:
RKG	Pál és Timótheus, Jézus Krisztus szolgái, minden szenteknek a Krisztus Jézusban, a kik Filippiben vannak, a <b>püspökökkel</b> és diakónusokkal egyetemben:

SZIT	Pál, és Timóteus, Krisztus Jézus szolgálói a <b>Filippiben élő összes szentnek</b> Krisztus Jézusban, az <b>előjárókkal</b> és a diakónusokkal együtt.
RÚF	Pál és Timóteus, Krisztus Jézus szolgálói mindazoknak a szenteknek Krisztus Jézusban, akik Filippiben vannak, <b>püspökeikkel</b> és diakónusaikkal együtt:
EFO	<b>Üdvözet</b> Páltól és Timóteustól, Krisztus Jézus szolgáitól, mindazoknak, akik Jézus Krisztus által Isten népéhez tartoznak Filippi városában, az <b>idős gyülekezeti vezetőknak</b> és diakónusoknak.

The shift towards functionalist approaches can therefore also be interpreted as a shift towards the reader: a move from the dominance of formal equivalence (Nida) to the foregrounding of the reader (Reiss). This path can be understood as the cornerstones or the alpha and omega of modern biblical translation. The diversity of reception and interpretation can be understood and applied to a larger text such as the Bible. In other words, the representational, expressive, and evocative functions of texts can have an impact on the semantic, syntactic, stylistic, or even textual-structural functions of the translated text.<sup>24</sup> This functionality (a step towards the reader) can be seen in the modern Hungarian translations, mainly in SZIT, RÚF, and EFO, where the interpretative function of the text is mostly applied. The verse should mean something like ‘true strength comes in times of trouble, not in times of peace’, which is explicitly translated in the above-mentioned translations.

**Table 5.** *Descriptive functions (“strength can be seen in adversity, not in peaceful times”)*

	<b>Prov 24:10</b>
NKJV	If you faint in the day of adversity, Your strength is small.
ESV	If you faint in the day of adversity, your strength is small.

<sup>24</sup> Cf. HATIM, Basil (2009): *Translating Text in Context*. In: Munday, Jeremy (ed.): *The Routledge Companion to Translation Studies*. London, Routledge. 39–41.

RKG	Ha lágyan viselted magadat a nyomorúságnak idején: <b>szűk a te erőd.</b>
SZIT	Ha elhagyod magad, akkor az erőd gyöngeséggé válik a nélkülözés napján.
RÚF	A nyomorúság idején kiderül, hogy erős-e az, aki annak mondja magát.
EFO	Ha nehéz időkben gyengének bizonyulsz, akkor valóban kevés az erőd!

Functional approaches resulting in dynamic translations may be seen (according to the Lyland Ryken’s conception) as translations “destabilizing the original text”. The interpretation of the meaning which results in explicative translations promoting descriptive functions is clear in SZIT and EFO since the equivalents of the Greek lexemes (in the New Testament) *πατὴρ ἐσφραγίσεν* (= the father marked with seal) are in SZIT and EFO rather interpretative translations, and the difference between the ÚF and RÚF can be interpreted as (re)translation back to the original text.

Since dynamic translation is intended to be easily interpretable, the translations often diverge lexically and grammatically from the original. (Although the functional approach and dynamic translation have a lot in common, I would not say functional methods are always equal to dynamic equivalence.) It is also problematic that translators do not always take into account the inspired or context-dependent biblical meaning of the individual words – they attribute inspiration only to larger passages or only to the Bible as a whole (e.g. in the case of hymns and psalms where the style itself makes the text inspired).

**Table 6.** *Descriptive functions (“the father marked with seal”)*

	<b>John 6:27</b>
NKJV	...which the Son of Man will give you, because God the Father <b>has set His seal on Him.</b>
ESV	...which the Son of Man will give to you. For on him God the Father <b>has set his seal.</b>

RKG	...Fia ád majd néktek; mert őt az <b>Atya pecsételte</b> el, az Isten.
SZIT	...Ezt az Emberfia adja nektek, aki mellett maga az <b>Atya tett tanúságot</b> .
RÚF	...amelyet az Emberfia ad majd nektek, mert őt <b>pecsétjével</b> igazolta az <b>Atya Isten</b> .
EFO	...Ezt a kenyeret majd az Emberfia adja nektek, mert ő az, akit <b>Isten</b> erre <b>felhatalmazott</b> .

## 5. Functionalism in a Nutshell

The basic conception of the functional approach is about to match the needs of the target reader group (as Nord writes, translation itself is a target-oriented process).<sup>25</sup> Translation and language use are determined by the language use and the needs of the target-language society. On the other hand, this approach is not a purely descriptive analysis, since by establishing the circumstances of the translation process, the norms of the different communicative situations can be defined and applied in a way that can be checked and measured at the end of the translation process (i.e. what and to what extent has been achieved). The Skopos theory, as the main translation theory focusing on functionalism, is centred on the purpose of the source text, and its translation strategies are subordinated to the purpose of the target-language text. The translation of a source-language text can be performed following several purposes: the most common ones can be the pragmatic-communicative context (situation as the target point), the text function (for example, aesthetic or evocative), or even the addressee (types of readers forming social groups).

One of these purposes or processes may be the relationship between the source language and the target language, or the social, cultural, or linguistic factors of the target audience. A similar tendency to the dynamic equivalence model is that the translator adjusts the target-language text to the interpretation of the target-language audience. A text

---

<sup>25</sup> NORD 2018, 1.

can be translated in several ways, always according to the current purposes: e.g. Genesis can be translated as a sacral text or purely for informational purposes – see *Table 1*.<sup>26</sup>

The functional approach, and particularly the Skopos theory, has not escaped criticism. According to Christiane Nord,<sup>27</sup> one of the most common “criticisms” of the functional approach is the lack of the particular aims of the translator (*not all actions have an intention*), which is based on the premise that the translator’s decisions are not always driven by functionality to inform the reader, as – especially when translating literary texts – aesthetics may also drive the translator. This statement, however, can be interpreted in several ways, since the translation action always takes the reader into account, since it wants to address him or her – even through aesthetics.<sup>28</sup> There are similar doubts based on claims that during the translation process extensive sets of goals regarding the habits and knowledge of the target audience cannot be constantly applied (*not all translations have a purpose*). In many cases, the translator makes the text accessible and comprehensible to the target audience through a series of domestication strategies, producing a kind of cultural relativism (*functionalism is marked by cultural relativism*).<sup>29</sup> The basis of the translation process driven by the Skopos theory is the so-called translation brief, which is a descriptive description of the translation goals and principles to which the translator(s) adhere(s) during the translation process. This document may be changed during the translation, and even the content may be determined by the translation client. The translators translate as and when the translation brief states, and therefore do not follow their own decisions but fulfil the functions prescribed in the brief in order to be paid<sup>30</sup> (*functionalism produces mercenary experts*).

---

<sup>26</sup> Cf. REIß, Katharina – VERMEER, Hans J. (2013): *Towards a General Theory of Translational Action. Skopos Theory Explained*. London – New York, Routledge. 89–90.

<sup>27</sup> NORD 2018, 100–112.

<sup>28</sup> Cf. REISS – VERMEER 2013, 17–18.

<sup>29</sup> Cf. PYM, Anthony (1996): Material Text Transfer as a Key to the Purposes of Translation. In: Neubert, Albrecht – Shreve, Gregory – Gommlich, Klaus (eds.): *Basic Issues in Translation Studies. Proceedings of the Fifth International Conference Kent Forum on Translation Studies II*. Kent, OH, Institute of Applied Linguistics, 337–346.

<sup>30</sup> Cf. PYM 1996.



One of the consequences of this process is that a translator using functionalist principles will depart from the source language text – given the temporal distance between the source- and target-language texts, this can be understandable (*functionalism does not respect the original*). In the process of translation, the target-language text is distanced from the source language, taking into account the interests, knowledge, and cultural embeddedness of the target audience, and therefore the text produced by functionalism is rather some sort of an adaptation of the source language than its true equivalent (functionalism, in fact, is a theory of adaptation). According to the principle of formal equivalence, for literary translators, functional translation is only useful for informative texts (e.g. newspaper articles, advertisements) where precise knowledge of the source-language text is not required, and substitution, adaptation, or paraphrasing is acceptable. On the other hand, in texts where language and wording are also of particular concern, target-language texts produced according to functionalist trends do not reflect the properties of the source-language text well, and should therefore not be used, for example, when translating the Bible (*functionalism does not work in literary translation*). In addition to the more specific problems of the translation process, there are also more general, theoretical problems. For example, in functionalist translation, the differences between source and target texts are seen as problematic, since in this case equivalence is actually expressed in two ways in the translation process: once in relation to the source text and once in relation to the communicative conditions of the target audience.<sup>31</sup> The large degree of freedom applied in the translation process creates different levels of equivalence, from form- and content-sensitive translation (text reproduction) to equivalence-driven text production.<sup>32</sup> Functionalist approaches are accused of transgressing the limits of translation proper by distancing target-language texts from source-language texts (*functional approaches transgress the limits of translation proper*). Opponents of functionalist approaches do not consider goal-oriented Skopos theory to be an original, specific translation approach because the process of translation has always had a goal – in fact, the process of translation cannot be imagined without translation goals, without some kind of principled decision to mandate the process of translation, without

---

<sup>31</sup> KOLLER, Werner (1995): The Concept of Equivalence and the Object of Translation Studies. In: *Target*. 7, 2. 117.

<sup>32</sup> Cf. REISS – VERMEER 2013, 103.

translator and reader.<sup>33</sup> This means that *Skopostheory is not an original theory* of translation. Perhaps the most serious charge in the field of scientific approaches is that functionalist theories are not empirically based but rather theoretically speculative in nature<sup>34</sup> (*functionalism is not based on empirical findings*).

## 6. Conclusions

It can be stated that the *translation purpose determines the choice of translation method and strategy* (which is in general the principle of functionality). To what extent the translated text will be easily acceptable by the target group is limited by translators' responsibility to their partners in the cooperative activity of translation (that is what Nord calls the principle of loyalty). As the needs of a community (may it be a language or a social one) constantly change, there will always be several translations (or even re-translations and revisions) of the same source text. In Bible translations, new conceptions in aims and functions bring the Word closer to the reader but move away from the source text (just as in the case of new Hungarian translations).

New ideas, objects, cultural and social characteristics urge translators to produce new translations, which will usually fulfil several needs of the target communities. These can only be linguistic norms (just as in the case of the “newest” Hungarian translation, the Károli 2021, in which syntactic changes brought the text published in 1908 closer to the reader of the new millennium while other, characteristic features of the text remained), or wider needs of a community (for example, simplified versions, where raising the popularity of the target text is the objective<sup>35</sup>). It can be good if the needs of a social group are fulfilled; however, it can be bad if one wants to read a text very close to the source.

New translations are usually still welcome, but trends and control exist in the world of Hungarian translations. Translations of the Bible can be done although their acceptance will depend on the decisions of the church of the Bible society and their “distribution and dissemination” in the church and among the congregations.

---

<sup>33</sup> Cf. NEWMARK 1990, 106; REISS – VERMEER 2013, 105.

<sup>34</sup> Cf. PYM 1996, 338.

<sup>35</sup> See: DE JONG, Matthijs (2020): *Translating the Bible in Plain Language. The Story of the Dutch Bijbel in Gewone Taal*. Miami. *UBS Monograph Series*. 12. UBS.

## References:

- BOTTYÁN János (2009): *A magyar Biblia évszázadai*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- DAZDAREVIC, Samina – MILOVANOVIC, Ana Stisovic – FIJULJANIN, Fahreta (2013): *Translating Sacred Words. 5<sup>th</sup> International Social Sciences Conference in Balkans*, Sakarya University, Turkey, International University of Novi Pazar. [online] [https://www.researchgate.net/publication/282186914\\_Translating\\_Sacred\\_Words](https://www.researchgate.net/publication/282186914_Translating_Sacred_Words).
- DE JONG, Matthijs (2020): *Translating the Bible in Plain Language. The Story of the Dutch Bijbel in Gewone Taal*. Miami, *UBS Monograph Series*. 12. UBS
- FABINY Tibor – PECSUK Ottó – ZSENGELLÉR József (2014): *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó – Hermeneutikai Kutatóközpont.
- HANULA Gergely (2016): *Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás*. Budapest, Argumentum Kiadó – ELTE BTK Vallástudományi Központ Liturgiátörténeti Kutatócsoport – Pápai Református Teológiai Akadémia.
- HATIM, Basil (2009): *Translating Text in Context*. In: Munday, Jeremy (ed.): *The Routledge Companion to Translation Studies*. London, Routledge. 36–53.
- KOLLER, Werner (1995): *The Concept of Equivalence and the Object of Translation Studies*. In: *Target*. 7, 2. 191–222. <https://doi.org/10.1075/target.7.2.02kol>.
- LANSTYÁK István (2013): *A Károli-biblia 20. és 21. századi revízióinak néhány kérdéséről*. In: *Fórum Társadalomtudományi Szemle*. 15, 2. 3–34.
- LANSTYÁK István – HELTAI Pál (2012): *Universals in Language Contact and Translation*. In: *Across Languages and Cultures*. 13, 1. 99–121.
- M. PINTÉR Tibor – P. MÁRKUS Katalin [under publication]: *The Role of Online Bible Readers in Biblical Concordance Making*. In: *Hungarian Studies Yearbook*.
- METZGER, Bruce (1993): *Persistent Problems Confronting Bible Translators*. In: *Bibliotheca Sacra*. 150, 3. 273–284.
- NAUDÉ, Jacobus (2010): *Religious translation*. In: Gambier, Yves – van Doorslaer, Luc (eds.): *Handbook of translation studies 1*. Amsterdam, John Benjamins. 285–293.
- (2021): *Translation Studies and Bible Translation. Interview on BT List Live*. *Journal for Translation Studies in Africa*. 2, 1. 1–27. <https://doi.org/10.38140/jtsa.2.5141>.
- NEWMARK, Peter (1988): *A Textbook of Translation*. New York, Prentice Hall.
- (1990): *The Curse of Dogma in Translation Studies*. In: *Lebende Sprachen*. 35, 3. 105–108. <https://doi.org/10.1515/les.1991.36.3.105>.

- NORD, Christiane (1998): Hans J. Vermeer: Skopostheorie and Beyond. In: Nord, Christiane *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. London – New York, Routledge. 10–12.
- (2016): Function + Loyalty: Theology Meets Skopos. In: *Open Theology*. 2, 1. 566–580. <https://doi.org/10.1515/opth-2016-0045>.
- (2018): *Translating as a Purposeful Activity Functionalist Approaches Explained*. New York, Routledge.
- PECSUK Ottó (2020): Szükséges és lehetséges-e az egyszerű nyelvű bibliafordítás? Egy holland példa nyomában. In: Fabiny, Tibor – M. Pintér, Tibor (eds.): *πὸς ἀναγινώσκεις; Hogyan olvasod? Felekezeteiket összekötő Egyesített Bibliaolvasó (EBO) felé*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont. 90–115.
- PYM, Anthony (1996): Material Text Transfer as a Key to the Purposes of Translation. In: Neubert, Albrecht – Shreve, Gregory – Gommlich, Klaus (eds.): *Basic Issues in Translation Studies. Proceedings of the Fifth International Conference Kent Forum on Translation Studies II*. Kent, OH, Institute of Applied Linguistics. 337–346.
- REIB, Katharina – VERMEER, Hans J. (2013): *Towards a General Theory of Translational Action. Skopos Theory Explained*. London – New York, Routledge.
- RYKEN, Leland (2004): *Bible Translation Differences*. Wheaton, Illinois, Crossway Books.
- SCHÄFFNER, Christina (2010): Norms of Translation. In: Gambier, Yves – van Doorslaer, Luc (eds.): *Handbook of Translation Studies 1*. Amsterdam, John Benjamins. 235–244.
- SNELL-HORNBY, Mary (2006): *The Turns of Translation Studies. New Paradigms or Shifting Viewpoints?* Amsterdam – Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- SZALAI András (2019): *Bibliafordítás és a bibliafordítások* (v.5. 2019.01.07.) <http://www.apologia.hu/keresztenyseg/biblia-1/bibliaforditas-es-a-bibliaforditasok/>.
- TOURY, Gideon (1995): *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam – Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- VAN DER WATT, Jan G. – KRUGER, Yolande (2002): Some Considerations on Bible Translation as Complex Process. In: *Acta Theologica, Supplementum*. 2. 22, 1. 118–139.

*Radoslav LOJAN*<sup>1</sup> – *Frances KREMARIK*<sup>2</sup>:

## Merleau-Ponty's Relational Responsibility in the Work of Leading Ethicists Lisa S. Cahill and Eva F. Kittay

### *Abstract.*

*Aim.* Maurice Merleau-Ponty in his *Phenomenology of Perception* observes the way that beings are dynamically interconnected: "I discover in that other body a miraculous prolongation of my own intentions... As the parts of my body together comprise one system, so my body and the other person's are one whole." What Merleau-Ponty calls to our attention here is the embodied and relational way that we are related to others and the world around us. Based upon Merleau-Ponty's observation of the relational dimension of embodiment, this study is to analyse and evaluate on relationality, which – as we would argue along with social ethicists Cahill and Kittay – is one of the most important anthropological principles for a better-embodied care today. *Methods.* The study is based on 1) a comparative analysis, which shows the differences and points of contact between Cahill and Kittay on the relational dimension of embodiment, and 2) a critical analysis,

---

<sup>1</sup> Associate Professor, Faculty of Theology, Catholic University in Ružomberok; e-mail address: radoslav.lojan@ku.sk.

<sup>2</sup> Senior Lecturer, University of Westminster; e-mail: F.Kremarik1@westminster.ac.uk.



which made it possible to identify the shortcomings and advantages in the arguments of the above-mentioned ethicists. *Results.* The author analysed Merleau-Ponty's observation of the relational dimension of embodiment in relation to their theories of relationality and ethics. In this way, the specific liberal views of these American philosophers on such issues as relationality, and the values of the embodied care were explicated. *Conclusion.* Based on Cahill's and Kittay's analyses of relationality, influenced by Merleau-Ponty, the contribution of this paper lies in the following observations: 1) we are all relational human persons, based on our nested dependencies; care and attention to the vulnerabilities of dependent persons by the dependency worker and communal trust creates a network of multiple interdependencies that form the central bonds of human social life; 2) the connection between two individuals is an ethical and social relation that not only facilitates but becomes the experience; 3) a well-ordered society where all persons are equal must care and cannot unfairly exploit the disabled, the children, the old, or anyone based upon gender, race, ethnicity, age, or class status and must offer adequate support to dependents and those who care for them in relations of dependency; 4) relational or community participation is essential for human existence and sharing the good life. One way to do so is to get personally engaged to care or to pay attention to those who need us and are dependent on us. The more dependency we have in our life, the more independent we are!

**Keywords:** embodiment, Lisa S. Cahill, Eva F. Kittay, society, relationality, care

## 1. Introduction

Merleau-Ponty in his *Phenomenology of Perception* observes the way that beings are dynamically interconnected: "I discover in that other body a miraculous prolongation of my own intentions... As the parts of my body together comprise one system, so my body and the other persons are one whole."<sup>3</sup> What Merleau-Ponty calls to our attention here is the embodied and relational way that we are related to others and the

---

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice (2002): *The Phenomenology of Perception*. London, Routledge – Kegan Paul. 354.

world around us. Based upon Merleau-Ponty's observation of the relational dimension of embodiment, let us now reflect on relationality, which – we would argue along with feminist scholars Cahill and Kittay – is one of the most important anthropological principles for a better-embodied care today.

We would further argue that how we experience the world, and especially other people, is more than our physiological functioning even though the nature of our experience cannot be ultimately separated from the way in which our bodies function. In the end-of-life context, our experience with suffering and death along with a person's lived experience are connected and represent the gateway towards dependency on one another.

## **2. Human Experience as a Starting Point of Moral Inquiry**

Margaret A. Farley and Lisa S. Cahill, leading Catholic feminist scholars in bioethics, remind us in their book *Embodiment, Morality and Medicine* that we are all connected on the level of our human existence and that we are all relational human beings. However, Farley and Cahill also emphasize that our exploration must begin with the human experience mediated through both body and mind as a starting point for us into the meaning and significance of suffering and death. It opens up for us the perspective that to be a human person is to be essentially directed toward others.

We agree with Farley and Cahill that our human experience is mediated through both body and mind and that we as embodied human beings related to one another. However, I would also add that as relational human beings, we are not only related to one another, but because of our interdependence, we bear mutual responsibility. But how can we know what other human beings want? What are our mutual responsibilities?

To find possible answers, we suggest that we go back to the notion of embodiment as articulated by Merleau-Ponty, who defines embodiment as how we live and experience the world and human beings around us through our perception, emotion, language, time, movement in time, and sexuality. Though he does not say that perceptions fill the core of our persons and then slowly define the world and others around us. In other words, there is a relational link between our bodies and the world of meaning as we experience and relate to others through the operation of our embodied selves.

It is good to note that because of our human relationality, we have the ability to go beyond our physical embodiment and to understand love, pain, the value of suffering, and even our embodied selves. All these are human experiences at the level of our embodiment as they shape who we are and how we see others.

Moreover, the most significant quality that determines our relationship and mutual responsibility is communication. In fact, communication with others determines our social responsibility to one another. Perhaps a simple example of the importance of dialogue and embodied intersubjectivity is that between the patient and nurse; part of the necessary process of knowing one another and making meaning of the world and mutual experiences. The interaction between the patient and nurse allows for the mutual process of knowing one another, and their embodied responses provide the light into themselves and the immediate knowledge of their bodies, and finally reveal necessary needs and characteristics.

In other words, in order to know someone and to know her/his needs, any exploration must first of all focus on her/his human experience of themselves and the world around them. This requires attention to particular and contextual structural forms of a person's bodily dimension. Let me note, however, that there are multiple bodily dimensions (body images) in a person's life. Thus, this multiple bodily dimension can vary individually like corrective experiences<sup>4</sup> or social or religious experiences, etc. Some dimensions are more important than others, but they all point out to a person's needs and her/his understanding of the world around her/him.

As a part of this intercorporeal participation and exploration, an inner or intimate space is created where the subjectivities of one person (for example, a dying patient) and of another person (nurse or healthcare professional) meet and where the relationality is at the centre of their attention. This inner intercorporeal space is created and maintained via embodied relationality, and here we would suggest that it should be the part of any practice when dealing with the human experiences and needs of an embodied human person. Such an exchange of one's subjective (embodied) self can enable someone the experience of "being" with another one and can reach towards the knowing of the potential space of the other. At the same time, during such an exchange with others, the subjective

---

<sup>4</sup> Corrective experiences are building a foundation for a new way of relatedness, once that enables mutual recognition, respect, and intimate exchange.



self creates, co-creates, and even re-discovers her-/himself. Thus, both actors in such an exchange are not “foreigners” but rather “active” contributors for mutual development.

In short, attention to the human experiences, particularly to the significance of bodily relationality to the self, to others, and to the world, reveals that our self, our world and others are intertwined together in important ways. The world and others are capable of altering us, just as we are capable of altering them. This mutual process and influence attests to the relational and moral/ethical responsibility that we bear, whether we like it, are aware of it, or even realize it for ourselves first of all, but also for others and for the world. Becoming more aware of this responsibility increases our sensitivity to others and therefore our ability to respond to others. Likewise, our relational responsibility to and for others is a manifestation of our relationship to a relational God.

### 3. Our Embodied Relationality and Intersubjectivity

There have been many philosophical attempts to address the various aspects of relationality, but I am deeply moved by the work of the Roman Catholic feminist ethics scholar Lisa S. Cahill, especially by her book *Sex, Gender, and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics* (1996).<sup>5</sup>

Lisa Sowle Cahill is the J. Donald Monan, S.J. Professor at Boston College, where she has taught theology since 1976. She is a past president of both the Catholic Theological Society of America (1992–93) and the Society of Christian Ethics (1997–98). Cahill received her B.A. in Theology from Santa Clara University and her M.A. and Ph.D. degrees from the University of Chicago, School of Divinity, where she studied under James Gustafson. Her areas of special interest are as follows: methodology in theological ethics, especially in the Roman Catholic natural law tradition; the use of Scripture in ethics; the ethics of sex and gender; medical ethics; the history of Christian ethics. She was a visiting scholar at the Kennedy Institute of Ethics, Georgetown University, in 1986, and a visiting Professor of Catholic Theology at Yale University in 1997.

---

<sup>5</sup> CAHILL, Lisa S. (1996): *Sex, Gender, and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

In her earliest works, Cahill emphasized the necessity of returning to the equality created by God at the beginning, through a firm recognition that both sexes have been created equally. This approach presents one of Cahill's four-source methods: scriptures, historical experience and tradition of community, natural law and human experience.

Cahill is also one of the Christian ethicists who underlines and supports the importance of the empirical sciences of psychology, biology, sociology, and anthropology, all of which provide valuable insights into what constitutes human action. This is especially important in the cooperation between Christian ethics and empirical sciences that she sees as the future of theology.

Furthermore, what characterize Cahill's four-source methodological approach in theology, especially in Christian ethics, is her reflection on human experience, gender, virtue, and the role of the community (in care and relationality). In many of her books, she focuses heavily on the following: the human experience; embodiment, the application of virtues that does not manifest differently in men and women; the importance of gender; the notion of common good and justice. Also significant is her focus and research on the value of human community and the proper social relationships that exist within it. It is far easier, according to Cahill, to rationalize an unjust social structure if one of its bases is gender inequality.

Another significant characteristic in Cahill's work is her reconfiguration of notions like justice, love, relationship, mutuality, relationality, and dependency by removing them from the context of the public/private split. In many of her writings, she claims that a moral rift has been created by the public/private dichotomy because of limiting class and gender roles to particular spheres and that in general, individuals are not allowed to achieve their full humanity. As a solution, Cahill suggests focusing on the importance of mutuality within the total web of social relations, where everybody in society has access to power and resources, but also where everybody has responsibility for one another.

In her book, *Sex, Gender, and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*, Cahill speaks about the body as a *locus* determining moral meaning and virtues. More specifically, one is incapable of experiencing reality around him/her apart from one's body; this includes not only thinking but also speech and movement. In other words, our body is immediately present to us, because we are our body. Our bodies are not

separated from the world as experienced because the notion of embodiment and incarnate intentionality already imply the pole of that global bodily purpose. Cahill's account of the body/embodiment will not leave the world out of account, as our bodies are being in the world; she argues that bodies cannot be seen as the product of discourse but can also interact in social space. Cahill describes this in the following way: "Not only do bodies open out to worlds beyond, but movements back and forth between the body and its social world seem to be intrinsic to the meaning of the body itself."<sup>6</sup>

Here we may observe how Cahill has adapted Merleau-Ponty's approach on embodiment, where body/embodiment is seen as the spatiality and temporality of ourselves, and also as a holistic unity of self and body (of all the physical parts and processes of the body) situated in the personal and social world where human experiences and perceptions are part of it. Furthermore, according to Cahill, the body potentially affects the moral meaning of the action. This is why there is a need for phenomenological research in order to determine our actions and our social involvement in it. Once again, human experience, which plays a central role in evaluating these actions, is filtered through our bodies.<sup>7</sup> Cahill's project is very clear here: to achieve a theory of morality in which the body and culture are in reasonable balance. Cahill situates her project in the following way: "To speak of the body means, on the one side, to stand up against moralities which take for granted a physical body which can 'determine' social roles as norm and rule preceding them; and, on the other, to take up the question of social relationships (especially gender relationships) from the standpoint of human concreteness and presence."<sup>8</sup>

And later, she adds: "Fundamental to our embodiment is the fact that each person in his or her individuality is both body and the 'more' which selfhood entails (intellect, will, emotions, spirit, relationality, especially to other embodied individuals). Similarly, society consists both in material conditions and in the cultural institutionalizations of materiality which give the society of members of our species its human quality."<sup>9</sup> What Cahill suggests here, is an integrated view of the body as the unity of the self as embodied

---

<sup>6</sup> CAHILL 1996, 76.

<sup>7</sup> One would wonder how these filtered experiences should be interpreted. This, however, remains unclear in Cahill's thoughts.

<sup>8</sup> CAHILL 1996, 76.

<sup>9</sup> Id. 76.

and as intrinsically social, which does not require the rejection of the body and its relation to the values of an encompassing social order.<sup>10</sup> Thus, society influences the body and its experience of the self, not only repressively but also expressively.

Thus, Cahill says: “The body enters into the subjectivity of the person, mediates that subjectivity to the world, and is a medium through which the world and other persons interact with the subject as embodied self.”<sup>11</sup>

Or, to use Merleau-Ponty's language: “The body expresses total existence, not because it is an external accomplishment to the existence, but because existence comes into its own in the body.”<sup>12</sup>

Overall, Cahill's emphasis is placed on the importance of the unity of the body as embodied and as intrinsically relational and social; it suggests four very valuable insights for my research: 1) the body is invariant over time and space; 2) bodily experience is regulated by cultural institutions; 3) bodily experience is engaged with a “critical and normative stance”;<sup>13</sup> 4) the foundation to any moral or medical discourse is an embodied and relational holistic view of the person per se.

Another important insight comes from a careful reading of Cahill's work on “The Body – in context” and deals with the gender differences and gender equality.

According to Cahill: “The self as embodied is quite strongly constituted by the social significance of gender as an elaboration of maleness or femaleness.”<sup>14</sup> In other words, gender has a profound effect on the nature and interpretation of one's social experience. Thus, for contemporary feminists, the gender difference project is “whether, in a nondualist perspective, the differential embodiment of men and women must be assumed to make difference in their way of being in the world, even if not a difference which implies hierarchy, or even very extensive or firmly demarcated role allocation”.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Cahill's thesis is very different here from that of many Catholic ethicists, who usually use embodiment to counteract a dualism about body and mind and in which the body is presented as the inferior partner in an uneasy relationship.

<sup>11</sup> See: CAHILL, Lisa S. – FARLEY, Margaret F. (1998): *Embodiment, Morality and Medicine*. 199–214.

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY 2002, 166.

<sup>13</sup> CAHILL 1996, 80.

<sup>14</sup> CAHILL – FARLEY 1998, 121.

<sup>15</sup> CAHILL 1996, 84.

In contrast, for Cahill, a key to any discourse on gender differences is monogamy and kinship. She points out that sex and reproduction are not only biological functions but also social ones. There are survival advantages for raising children in kinship units. Also, monogamy not only meets the human need for lasting relationships but also offers protection and security for infants of heterosexual union.

Further, she also pointed out that kinship is more understood today as “the organization of labor, good exchange, and property rights, and lineage of children” and sometimes more as “emotional fulfillment”.<sup>16</sup> In Cahill’s argument, gender and sex are central to human social engagements and existence, which can and have limited women’s flourishing. She suggests, however, that a constant critique of heterosexual, reproductive, and patriarchal marriages will best help to achieve better flourishing for women, contingent on gender equality.

Moreover, when speaking about gender differences and critical approaches, Cahill used the terms “justice” and “care”. Her engagement of justice is, however, not a classic definition founded in virtue theory or social theory but an approach equal to men and women and the defining of the quality of their relationships.<sup>17</sup> Care is explained as a “gendered” concept within the context of the male–female relationship.<sup>18</sup>

Let me note that because of the many ambivalences in Cahill’s work, it is difficult to say precisely to which account of “gender differences” Cahill is more sympathetic: to an essentialist account of gender difference (being male or female is constitutive to the way one is human), which offers a set of characteristics that defines “normal” differently for men and women, or to a constructionist account of gender (a social construct and thus not really constitutive of one’s identity), which states that being male and female would have no effect on what constitutes the “normal” qualities for the individual.

Overall, Cahill’s approach to gender differences and her suggestions for correcting gender equalities are, in my opinion, not wholly sympathetic with many of the strands of feminist thought; for the purposes of my dissertation, however, this is not necessary to evaluate here. What is necessary is Cahill’s emphasis on the biological, social, and inter-

---

<sup>16</sup> CAHILL 1996, 105.

<sup>17</sup> CAHILL 1996, 36.

<sup>18</sup> CAHILL 1996, 90, 95.

subjective importance of human relationships and insights that gender differences enrich the (Christian) community by equitable communication and support for one another.

I have observed that when Cahill speaks about relationality, she usually refers to a way of understanding that sees the self as intersubjective as well as a mode of moral reasoning that transcends the split between love and justice. In other words, Cahill sees the good of the individual as being intimately connected to the good of the whole society. In that context, our relationality extends both to interpersonal relationships and the relationships of individuals to groups as well as to the whole society. This suggests an analogy for presenting the human embodied person not only as an individual substance but also as the intersection of relationships.<sup>19</sup> Therefore, human embodied beings are intrinsically relational and find their identity and meaning only through the mutuality of personal relationships. In this way, relational can be seen as intersubjective and evolving dynamically by nature: intersubjective because attention must always be paid to relational nexus within which the embodied human being exists and dynamic because it evolves through the interaction and communication that takes place between persons.

Moreover, based on all that has been said thus far, it is once again good to note that Cahill's thoughts on intersubjectivity are heavily based upon Merleau-Ponty's ones. For example, when Merleau-Ponty speaks about intersubjectivity, he takes as his starting point the human experience that reveals one as being in relationship to others. He goes on to say: "The phenomenological world is not pure being. The meaning which appears at the intersection of my experience with those of others, by the enmeshing of the ones with the others, is therefore inseparable from the subjectivity and the intersubjectivity which form their unity by taking up my past experiences in my present experiences and those of others in my own."<sup>20</sup>

This passage clearly shows Merleau-Ponty's interest in intersubjectivity, which involves a corporeal engagement with others and where subjectivity is constantly transforming. Cahill uses his approach and takes embodied subjectivity seriously when speaking

---

<sup>19</sup> Most likely, this analogy happens at the most basic level of human nature as an unfolding series of connections and relationships.

<sup>20</sup> MERLEAU-PONTY 2002, xx.

about the embodied body – in the context of unity –, but she also refers to the body as connected to others as “intercorporeal relationality” or interchangeably as “intercorporeal responsibility”.

In other words, Cahill pairs relationality with responsibility. According to Cahill: “Relationality is a basic dimension of being human, of which response is the moral heart and responsibility is the moral call.”<sup>21</sup> Cahill presents her argument on the basis of human experience and human nature as individuals, but also as social beings.

Moreover, using not only Merleau-Ponty’s notion of intersubjectivity and intercorporeality but also H. Richard Niebuhr’s moral language and understanding, Cahill argues that human relationality/responsibility is historical, dynamic, interactive, and communal. It is historical because it begins with our birth, as a response to actions upon us, to which we continually reply; dynamic – still active participation from agent to agent; interactive as we act in anticipation of a reply; communal as we always act accountably and socially (social solidarity) and constantly interact with our fellow human beings and environment. The ideal of responsibility/relationality is for Cahill not only a language for discourse in Christian bioethics but also an emphasis on “response”, “moral call”, “social solidarity” as an anchor for the future in philosophical and theological anthropology, grounded in human experience, embodiment and shared by different traditions (religious and nonreligious) and other cultures.

Cahill’s emphases and considerations of our relationality and intersubjectivity remind us not only of its social dimension, social interdependence, and social obligation but also of the fact that we become less human through our degradation of others, be it because of their class status, race, ethnicity, or the already mentioned gender. It also offers us new, or a rather forgotten, ground for reflection on morality that goes well beyond the boundaries of philosophy, medicine, or theology. However, Cahill’s insights point out specific priorities: an embodied and relational human person seeks equal opportunities for all in the community and would not accept an oppressive social structure built on the minimized value of others.

---

<sup>21</sup> CAHILL, Lisa S. (2006): Bioethics, Relationships, and Participation in the Common Good. In: Taylor, Carol – Dell’oro, Roberto (eds.): *Health and Human Flourishing: Religion, Medicine and Moral Anthropology*. Washington, D.C., Georgetown University Press. 219.

In conclusion, these reflections of Cahill's are based on the human experience (as a descriptive category), embodiment and relationality, which correlate and balance with each other, and point to the necessity of critical attention to the structures that shape human life, be they social, economic, cultural, or political. They also lead us to a range of questions like: Who is my neighbour? With whom are we in solidarity? Why should we help one another? Should our help to others be temporal or permanent?

#### **4. The Importance of Dependency – “We Are All Someone’s Child.”**

After introducing and elaborating Cahill's approach and understanding of our embodied relationality and intersubjectivity, let us now explore another feminist scholar, Eva F. Kittay, and her understanding of dependency as a precondition of relationality.

Eva Feder Kittay graduated with a Ph.D. from the Graduate School and University Center, New York, in 1978. She has been a Professor of Philosophy and Ethics at the Stony Brook University, New York, Department of Philosophy, since 1993 and has been a Senior Fellow at the Center for Medical Humanities, Compassionate Care, and Bioethics, SUNY – Stony Brook, since 2008. She is also an Associate Professor in Women's Studies at SUNY – Stony Brook at the present time. From 1979 to 1986, she was an Assistant Professor at SUNY – Stony Brook, Department of Philosophy, and then an Associate Professor at SUNY – Stony Brook from 1986 to 1993. Before coming to SUNY – Stony Brook, she was an adjunct lecturer at the John Jay College of Criminal Justice, CUNY – Department of Philosophy, in 1975 and at Lehman College, CUNY – Department of Philosophy, in 1974–75. Kittay's research presents issues of disability on the agenda of moral and political philosophy, showing that these are major questions with which all theorists of justice will henceforth need to grapple.

Like Cahill, Kittay utilizes a feminist approach to philosophy that reflects life experiences, social equality, dependency, relationality, and the role of society towards women today. In many of her books and articles, she heavily focuses on human experiences and the importance of dependency and justice.



However, in contrast to Cahill's references to the human experience, Kittay's references are more descriptive than normative and help to minimize and shed light on the problems and biases contained in any sort of social or ontological objectivity. Kittay's perspective is different from that of Cahill's: her primary focus is on the inevitable account of the dependency of human life, with the many interdependent relations all humans experience being of secondary concern. What she is concerned with is to re-centre human vulnerability at the core of the debate surrounding social welfare and the social value of care work. Thus, her tasks are heavily person-centred or citizen-centred and are always fully embodied and relational.

Finally, the originality of Kittay's work comes from the incorporation of her personal experience with her paralysed 30-year-old daughter, Sesha – whose life is integral to many of Kittay's books and articles – as a way to describe and elaborate upon the idea of inevitable human dependency<sup>22</sup> and dependency relations<sup>23</sup> along with the notion of *doulia*.

In her most significant book, *Love's Labour: Essays on Women, Equality and Dependency*, Kittay presents the issues of disability as part of the agenda of moral and political philosophy; she articulates some very persuasive and powerful criticisms of Rawls' contractarian theories of justice. Furthermore, she suggests that if we are to make adequate proposals for the just treatment of people who need care and for those who care for them, we must move beyond the image of citizenship embedded in the dominant social contract tradition that has been at the heart of much Western theorizing about society.

---

<sup>22</sup> It is good to note that Kittay's understanding of *inevitable human dependency* is not only embodied and relational, but it also focuses on nested dependency, usually alleviated by cultural practices and prejudices that require a sustaining relationship with one who provides care (dependency worker).

<sup>23</sup> "Dependency relations" – according to Kittay, this is a complex relationship where the "care-giver acquires a dependence on others to supply the resources needed to sustain herself and the dependents who are in her charge. The dependency relationship is a cooperative arrangement sustained by these resources, the labor of the dependency worker, and the responsiveness to care on the part of the cared-for." KITTAY, Eva F. (1995): *Taking Dependency Seriously: The Family and Medical Leave Act Considered in Light of the Social Organization of Dependency Work and Gender Equality*. In: *Hypatia*. 10, 1. 12.

Moreover, Kittay in her approach to dependency as a precondition of relationality identifies that: 1) All embodied human beings are in nested dependencies that require a sustaining relationship with one who needs care and with another one who provides care. Nevertheless, these nested dependencies form a network of social and personal interdependencies that are the essential bonds of social human life. 2) Once we understand the implications of dependency and see how political, social, and medical-caring/curing concepts need to reflect them in their daily practices and care, we will better embrace a vast proportion of human interactions and will also better understand our relational responsibilities and interdependencies.

Kittay's principal statement is this: "We are all some mother's child."<sup>24</sup> This principal statement goes back to Kittay's family experience, when she observed her mother as she used to serve her and her father at the dinner table, which led Kittay to justify her action saying: "after all, I'm also a mother's child."<sup>25</sup> Thus, we are all connected and dependent people, not just the dying but also the children, people with mental and physical disabilities, infirm people, frail elderly people, and even individuals who have lost their way.

Moreover, this important observation led Kittay to another conclusion: "We are all – equally – some mother's child."<sup>26</sup> This alternative to the concept dominated by liberal political theory begins not with an "individual whose characteristics that pertain to him as an individual and entitle him to equal status"<sup>27</sup> but rather with an understanding of equality that the person has only in virtue of a property another person has. Going back to her mother, she says: "My mother is the child of a mother only because another person is (*or was*) someone who mothered her."<sup>28</sup>

Kittay's understanding of dependence, which is a precondition of relationality, is as unavoidable as birth and death for all living organisms and "has crucial bearing on the ordering of social institutions and on the moral intuitions that serve to guarantee adherence to just institutions".<sup>29</sup> It is also the start of feeling an ethical responsibility to provide

---

<sup>24</sup> KITTAY, F. (2003): *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. London. 50.

<sup>25</sup> Id. 25.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Id. 28.

a loving and qualified care for terminally ill patients: to provide them with all appropriate treatment and access to medical procedures and to be compassionate with them.<sup>30</sup>

Furthermore, Kittay explains dependency as a fundamental experience of humanness, which, according to her, many social and political positions fail to acknowledge:

Interdependence begins with dependence. It begins with the dependency of an infant, and often ends with the dependency of a very ill or frail person close to dying. The infant may develop into a person who can reciprocate, an individual upon whom another can be dependent and whose continuing needs make her interdependent with others. The frail elderly person... may herself have been involved in a series of interdependent relations. But at some point there is a dependency that is not yet, nor longer interdependency. By excluding this dependency from social and political concerns, we have been able to fashion the pretense that we are independent – that the cooperation between persons that some insist is interdependence is simply the mutual (often voluntary) cooperation between essentially independent persons.<sup>31</sup>

Kittay's very careful observations lead us to see our human world, or the world around us as full of dependent persons:<sup>32</sup> children, older people, infirm people, homeless people, indigent people, people of different races or class status, and ethnic groups.

Moreover, Kittay defines persons who care for dependent persons (dependency workers)<sup>33</sup> as: formal and informal caregivers, usually women, who care but whose care

---

<sup>30</sup> The philosopher and ethicist Lewinas, who examined these ideas more broadly, also suggested that with an openness to care and to have a “face-to face relationship”, we do not only nurture our responsibility and senses but also face our own frailness and death. See more in: LOJAN, R. (2018) Personal Awareness in Palliative Care Practice. In: HOLONIČ, Ján (ed.). (2018): *Die wirtschaftliche Entwicklung europäischer Regionen in der Ausbildungs- und Arbeitsmarktpolitik: Übergänge und Strategien 5*. Uzhorod: TOV „RiK – U“. 233–234.

<sup>31</sup> For more about “dependency”, see: KITTAY, Eva F. (2002): *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers. Part II: 88–160, Part V: 322–369; KITTAY 2003, 17.

<sup>32</sup> Kittay's term for a human person who is “unable to reciprocate” is in: KITTAY 2003, xiii.

<sup>33</sup> Kittay's term for those who care for dependent people: directs their attention to an intended beneficiary, a charge (a person committed to the care, custody, management, or support of another). Moreover, a “dependency worker... must have the power and authority necessary to meet the responsibilities of the work” – KITTAY 2003, ix–xvii, 30–31.

is not recognized even by the society itself (dependency work),<sup>34</sup> or, more often than naught, whose work is “chosen” for them by a society that seems all too willing to exploit them. In order to eliminate this inequality, Kittay offers a new “theory of equality” based on the assumption that we are all dependent people and we are all dedicated to the cause of empowering dependency workers (caregivers). This dependency critique of equality is in Kittay’s words defined as follows:

A conception of society viewed as an association of equals masks inequitable dependencies, those of infancy and childhood, old age, illness and disability. While we are dependent, we are not well positioned to enter a competition for the goods of social cooperation on equal terms. And those who care for dependents, who must put their own interests aside to care for one who is entirely vulnerable to their actions, enter the competition for social goods with a handicap... Yes, equality has been elusive for women and will continue to be unless and until better institutional supports are put in place to enable women who wish to leave the exclusive domain of home without jeopardizing the well-being of those they love.<sup>35</sup>

However, to understand Kittay’s “theory of equality” based on dependency critique and empowering dependency workers, it is good to start with a few clarifications and notes, which send us back to Kittay’s analysis of other feminist critiques of equality:

1) Dependency work will always take a form in which one person is expected to execute all of its different aspects. Kittay argues here that while there is no inherent reason why this dependency work cannot be shared, it may be necessary that responsibility is assigned, if not to one individual, then to a few.

2) Dependency work can be distributed and shared among people, but as long as it is assigned to only one individual, Kittay calls this person dependency worker.

3) Dependency work needs to be situated in specific practice. According to Kittay, “all implementation of care, connection and concern are dependent on the practice... but the practices are themselves ones that arise to meet the inherent dependencies

---

<sup>34</sup> Kittay’s term for “the work of caring for those who are inevitably dependent” is in: KITTAY 2003, ix.

<sup>35</sup> KITTAY 2003, xi.

of which I speak”.<sup>36</sup> Furthermore, using feminist Sara Ruddick’s understanding of *maternal practice* as a paradigmatic instance of dependency work, Kittay defines three desired dependency practices: preservative love, fostering growth, and training for social acceptance.<sup>37</sup> All three of these are required for the caring of the elderly and severely disabled; however, there is always a focus on fostering self-sufficiency, self-esteem and stemming a disintegration of social acceptability.

At this point, it is good to note that all of Kittay’s constructions, presented above, point to the most desired embodied and relational care. This embodied and relational caring presence and care requires, however, a good moral character: the dependency relationship is always determined not by domination as the exercise of power but rather with a relation of trust, affection, and understanding that the dependency worker will not abuse her/his power or authority entrusted to her/him upon encountering a vulnerable dying patient.<sup>38</sup>

Furthermore, Kittay’s focus on the inevitable dependency of embodied human life and on the dependency relationship points to the importance of re-centring our inherent human vulnerability as a means for better recognizing the social contingency of dependency. We agree with Kittay’s claim because when the inevitable dependency of embodied human life is recognized as the ground from which the relationship of dependency worker and dependent emerge, it leads to interdependent relations between the carer and the one cared for; the dependency work is not considered as a selfless act directed towards someone who is lacking human personhood or life quality but rather as dependent meaningful work on which we are all likely to be dependent upon at different points in our lives and also which deserves the social value and recognition.

---

<sup>36</sup> Id. 32.

<sup>37</sup> See: RUDDICK, Sara (2002): An Appreciation of Love’s Labor. In: *Hypatia*. 17, 3(Summer). 214–223 – especially Section II: *Eva Kittay’s Dependency Approach to Equality*. 203–206.

<sup>38</sup> This suggested embodied and relational care evokes the past medical problem of paternalism. Abuse of power, authority, and disembodied practice affected, however, over many years not only the dependent (the patient her-/himself) but also the dependency workers, affecting their bonds with patients. See more in: LOJAN, R. (2016): The Imperative of Social Responsibility for Taking Care of Seriously Ill and Dying. In: *Zarządzanie i edukacja*. 108, 95.

This presented perspective, so unique in itself as it allows for reclaiming the language of dependence without the negation of autonomy, still requires explanation concerning personal autonomy and individual rights, which plays an especially important role in dominant liberal conception. Here we suggest a little *detour* to review once again Merleau-Ponty's understanding of the human body, autonomy, and other persons not only as embodied but also as relational.

Merleau-Ponty observed that we all live embodied lives, and our identity is constituted and expressed through our bodily engagement with the world and others. In that sense, we do not live only inferior lives but rather embodied lives with the whole world, where we are all dependent on the participation or assistance of others. We even construct our understanding of the world through our embodied engagement of the different practices and habits of our bodies.<sup>39</sup>

Using Merleau-Ponty's view, personal autonomy is not seen as a matter of rational choice and self-realized values but rather as relational. More precisely, as feminist scholar Susan Dodds claims: "we have the value commitments that we do in part because of the social context we are in such that these values are meaningful to us and give our lives meaning, but we also have the capacity for introspection and critical self-reflection and self-definition such that we can endorse the values we come to hold through socialization, or we can or seek to change ourselves so as to realize our endorsed values."<sup>40</sup> Thus, this relational approach to autonomy, according to Kittay, does not set autonomy and dependency in opposition, but they rather both provide the structure and limits of our lives and actions.

Moreover, any exploration of the relationship of a dependent to a dependency worker, according to Kittay (and as a result of feminist scholarship), requires sensitivity in intervention or power and the exertion of domination in a relation of inequality. Kittay further explains: "The inequality of power is endemic to dependency relations. But not every such inequality amounts to domination. Domination involves the exercise

---

<sup>39</sup> MERLEAU-PONTY 2002, 346–347, 148–154.

<sup>40</sup> DODDS, Susan (2007): Depending on Care: Recognition of Vulnerability and the Social Contribution of Care Provision. In: *Bioethics*. 21, 6. 500–510.

of power over another against her best interests and for purposes that have no moral legitimacy... Domination is an illegitimate exercise of power.”<sup>41</sup>

Now let us look at Kittay’s justificatory grounds for her theory of equality. Kittay finds her argument and moral grounds in Robert Goodin’s work, *Protecting the Vulnerable* (1985),<sup>42</sup> and in his “moral basis of special relations between individuals which arises from the vulnerability of one party to the action of another”.<sup>43</sup> She agrees with Goodin about the non-contractual nature of most human relations and the mutuality of interpersonal relationships as the dynamic constitutive of human embodiment and relationality; however, she disagrees with him about the scope of the dependency worker’s obligations to dependents.

Let me suggest here that Goodin’s work deserves our attention for one more reason, and that is his claim for relationality as situated in the vulnerability of another person to our actions. Even if his concern is not specifically ethics of care, his vulnerability model of special relations, which also influences Kittay, arises from the vulnerability of one person to the actions of another one. In other words, a special obligation to care is claimed upon me as a dependency worker, and only then if I am so situated as to be able to answer the needs of the dependent. It is a special claim upon me only if the other person is vulnerable to my actions. Thus, this theory is important for palliative care today because it focuses not on the virtue of the properties of the individual but rather on the relational responsibility between the dying person in need and his/her palliative care worker who is situated to meet the need.

Kittay, however, raises some objections to Goodin’s model, specifically: 1) it is too open to the charge of making our obligations too general; 2) it limits us in our responsibility to meet dependent needs and avoid the needs of anyone else. It seems, Kittay says: “The principles are meant to delimit the sphere and scope of vulnerability-responsive obligations.”<sup>44</sup> She then further suggests resolving these objections in the following way: 1) to define who is responsible for whom as a matter of absolute judgment;

---

<sup>41</sup> KITTAY 2003, 34.

<sup>42</sup> See: GOODIN, Robert E. (1985): *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago–London, University of Chicago Press.

<sup>43</sup> KITTAY 2003, 55.

<sup>44</sup> Id. 56.

2) to accept that our relational responsibility arises in multiple ways; 3) recognize that our relational obligation arises within a set of cultural practices.

Moreover, given all these insights on vulnerability relations and obligations and responsibility actions, let us present Kittay’s *connection-based equality theory* from the relationship of dependency.

First of all, it has already been said that equality begins with the recognition of the individuality of every human person and his/her independence, in each one’s conception of one’s own good, rights, and powers. In contrast, Kittay presents her theory of connection-based equality as it derives from the intersubjective connections that we have with those with whom we have had relations of care and dependency.

In other words, Kittay’s theory is based here on “entitlements to a relationship, in which one can be cared for if and when appropriate; and then on a socially supported situation in which one can give care without the caregiving becoming a liability to one’s own well-being”.<sup>45</sup> Let us note that this connection-based equality theory could be well structured within any palliative care policies, healthcare norms, or family policy models, as it is concerned first and foremost with the embodiment and well-being of the dependant.

Furthermore, this theory is not equivalent per se to the reciprocity theory, as there is no *immediate* reciprocation here in care; it is rather set on a nested set of obligations and on the “reciprocity of those who see their equality in their connections with, and obligation towards, others”.<sup>46</sup>

Moreover, this theory is closely linked to a nested set of social relations and invokes “exchange-based reciprocity”. This call for social cooperation, which depends on these nested set of social relations and obligations, is henceforth called *doulia*.<sup>47</sup> *Doulia* especially refers to those who care, namely dependency workers who act as a mother to a child. In Kittay’s words: “Just as *doula* gives care to the one who cares for the dependent infant, the direction of the obligation in connection-based reciprocity goes from those in position to

---

<sup>45</sup> Id. 66.

<sup>46</sup> Id. 68.

<sup>47</sup> *Doulia* comes from the Greek word *doula*, which means a slave who provides care to a woman while she is caring for a newborn. In Kittay’s terminology, it is the material support needed by and owing to the caretaker who provides for a dependant.



discharge the obligations to those to whom they are relevantly connected.”<sup>48</sup> It is clear that Kittay is ultimately concerned with defending the social recognition of dependency work and with pointing out the failings of our society. Her approach to human dependency and dependency relations is a strong appeal to theorists and medical professionals to never discount those dependent on us – our community – and individuals to whom equality is owed, so as to take care of those who are dependent on us.

I would like to take Kittay’s arguments a little bit further and suggest that the attention of all of us, as a society or a community, should always be focused on human embodiment, vulnerability, inevitable dependency, and caring relational presence in order not to only help those who require it (dependants) but also do it with a proper understanding and without the abusive power of domination. This may challenge the dominant liberal conception of the self, and our “body image” as being inherently vulnerable, dependent, and open to the importance and social significance of care work.

We agree here with Kittay’s “*doulia* right” for dependency workers,<sup>49</sup> but I also suggest that for protection, specific content must be given by legislatures and through legal norms, and not just a court ruling to specific extraordinary cases. What I am further suggesting here is the substantial argumentative dimension of *doulia*, based on a “nested set of reciprocal relations and obligations”.<sup>50</sup>

In other words, the recognition of *doulia* and *doulia* rights must be based not only on some employment benefits or legal norms but also on the expansive definitions of traditional marriage, embodied awareness, and responsibility.

Moreover, Kittay presents her remarks on *doulia* through the example of her severely developmentally disabled daughter, Sesha. Very briefly, Sesha is 30 years old and dependent on paid and unpaid dependency workers for meeting her daily life-sustaining needs and for interpreting her needs and desires. In response to Sesha’s dependency, Kittay’s goal is not independent living but rather to create an environment where Sesha can flourish within the limits imposed by her own incapacity. This substantial challenge<sup>51</sup> must, according to Kittay, focus on Sesha’s bodily sensations and her engagement with

---

<sup>48</sup> KITTAY 2003, 68.

<sup>49</sup> Id. 143–146.

<sup>50</sup> Id. 68.

<sup>51</sup> Id. 155.

the world around her; engagement with others are Sesha's expression of joy. Herein lies the reason for proper recognition of paid care demands, recognition of the need for carers and those cared for to have mechanisms for negotiating those aspects of their relationship that may be important and salient for both parties but that cannot be fully regulated contractually. Dependency workers need to be protected against exploitation by those they care for; those cared for need also to be protected against manipulation by dependency workers. This mutual protection requires negotiation within the frame of a particular set of relationships that reflect the tension between work and life or work and care.

Finally, let us not underestimate Kittay's attentiveness to and caring relationship with Sesha and her vulnerability while still fostering growth and limiting her vulnerability. This embodied and relational bond between parent and child is Kittay's point of departure to any ethics of care or "relational responsibility".

Kittay's remarks regarding her daughter's life also reveals our human intersubjective and embodied orientation as relationally constituted human beings. It also provides an important challenge to the way society constructs the meaning and care for the life-long disabled or those that are dependent on the care or dependency workers. I would also argue here that this new challenge in approach to all dependants is an issue of community concern, which must be more precisely addressed and requires a new framework based on the better understanding of embodiment and relationality.

This is not to suggest that care and attention must be given only to dependants but that, as expressed in Kittay's theory, dependency workers should also be considered as recipients.

A final thought regarding the transparent self of the dependency worker deserves our attention here. Kittay stresses that: "Unlike the subject of traditional justice theory, a dependency worker is not a self-interested self but rather a transparent self: that is a self through whom the needs of another are discerned, a self that, when it looks to its own needs, it first sees the needs of another."<sup>52</sup> This transparent self of a dependency worker – in contrast to the autonomous self in the Rawlsian original position – is not self-interested or disinterested but rather focused on caring for another or on the well-

---

<sup>52</sup> Id. 51.

being of another. In other words, this many times “passionate” transparency self does not look at or focus on her/his own perceptions or needs but rather is truly transparent for the vulnerable dependant to express his/her needs.

Finally, with this attempt by Kittay to protect inevitable dependants and at the same time dependency workers, she successfully points to the role of society and its obligation for all citizens who are vulnerable, dependable, and equal.

## 5. Concluding Remarks

All of these presented theories, either by Cahill or by Kittay, outline our priorities for our relational world. Their related insights, however, differ in the way they variously highlight the importance of dialogue, embodied experiencing, intersubjectivity, dependency, and relationality. Both of these authors, though, are not blindly idealistic about the world we live in. They both do not only express their suggestions and theories but also critique the present power of relations, which, according to them, deform society, communities, and individuals. Cahill has conceded the body as a subject of experience, so the way we experience the world, and especially other people in it, is more than just our physiological functioning even though the nature of our experience cannot be ultimately separated from the way in which our bodies function. Similarly, Kittay accepts the embodiment of the person and adds with further insight that a person’s lived experience is connected to and represents the gateway towards dependency on one another.

Finally, both of these authors are in fundamental agreement when it comes to the notion of relationality: *we are all relational and dependent persons*. The more relationality and dependency we have in our lives, the more independent we are. Furthermore, they both recognize that relationships could be limiting and alienating. Even if they do not draw an explicit connection between their ethical and philosophical proposals and palliative care, a number of applications still come to mind.

## References:

- CAHILL, L. (1996): *Sex, Gender, and Christian Ethics*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- DODDS, Susan (2007): Depending on Care: Recognition of Vulnerability and the Social Contribution of Care Provision. In: *Bioethics*. 21, 6. 500–510.
- DUSSEL, E. (1989): *Ethics & Community*. Maryknoll, NY, Orbis.
- FARLEY, M. (2002): *Compassionate Respect*. New York–Mahwah, N.J., Paulist Press.
- FINS, J. (2006): *A Palliative Ethics of Care*. Sudbury, Jones and Bartlett.
- GOODIN, Robert E. (1985): *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago–London, University of Chicago Press.
- JENNINGS, B. – KAEBNICK, G. E. – MURRAY, T. H. (2005): Improving End of Life Care: Why Has It Been So Difficult? In: *The Hastings Center Report*. 35, 6. 2–4.
- HOCHSCHILD, A. R. (1983): *The Managed Heart: Commercialization of Human Feelings*. University of California Press.
- KITTAI, F. (2003): *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. London, Routledge: J.A. Parks.
- LOJAN, R. (2016): The Imperative of Social Responsibility for Taking Care of Seriously Ill and Dying. In: *Zarządzanie i edukacja*. 108, s. 95–104.
- (2018) Personal Awareness in Palliative Care Practice. In: HOLONIČ, Ján (ed.): *Die wirtschaftliche Entwicklung europäischer Regionen in der Ausbildungs- und Arbeitsmarktpolitik: Übergänge und Strategien 5*. Uzhorod (Ukraine): TOV „RiK – U“.
- MERLEAU-PONTY M. (2002): *The Phenomenology of Perception*. London, Routledge – Kegan Paul.
- RUDDICK, Sara (2002): An Appreciation of Love's Labor. In: *Hypatia*. 17, 3(Summer). 214–223.
- TAYLOR, Carol – DELL'ORO, Roberto (eds.) (2006): *Health and Human Flourishing: Religion, Medicine and Moral Anthropology*. Washington, D.C., Georgetown University Press.
- VOGT, Ch. P. (2004): *Patience, Compassion, Hope, and the Christian Art of Dying Well*. Lanham, MD, Rowman – Littlefield Publishers.
- WEISS, G. (1999): *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. Routledge.

*BÁTORINÉ MISÁK Marianna*<sup>1</sup>:

## Karacs Teréz pedagógiája *Vallásitanítás a miskolci Felsőbb Leánynevelő Intézetben*

### *Abstract. Pedagogy of Teréz Karacs.*

Teréz Karacs was one of the remarkable pioneers of her age in national female education, with a unique working ability, steadiness, and power. The Trans-Tisza Reformed Diocese, specifically the congregation of Miskolc, can also be very thankful to her. The pedagogy of Karacs was not just up to date but beyond her age. She opened the doors of her finishing school under such harsh circumstances and in an age in which others closed their institutions. Inviting the magistracy of the congregation, she received many promises for the unperturbed functioning of her school; however, the lack of finances meant a permanent struggle in the maintenance of the girls' school. She also gave in her notice many times because of the unrealized promises. Teréz Karacs trained hundreds of girls in her consistent, thorough, and practical pedagogic method and prepared them for life. She did all her work with such a conviction that her efforts are not purposeless, serving and advancing her country, nation, and church.

The upper finishing school of Miskolc put a great effort in the education of religion, which principally meant the shaping of a virtuous life, the inner piety in the century of rationalism and liberalism. Besides various subjects, religious education

---

<sup>1</sup> Főiskolai adjunktus, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, email: mismarianna@freemail.hu



and nurture played an important part in the education of the girls in her institute. These tendencies also bore the marks of everyday life of the ecclesiastic life of the country. In spite of the fact that religious education appeared from the first lesson of the beginners, she did not mention it in her work *Some Words on the Education of Girls*. Negligence or slight of religious education would not even befit the careful work of Teréz Karacs, who meant to educate trustful and cultured women.

**Keywords:** 19<sup>th</sup> century, female education, catechism, Teréz Karacs, Miskolc

Az 1820-as években a nők nevelése és művelődési joga iránti érdeklődés egyre szélesebb körben észlelhető. A kor minden téren jelentkező javítási láza, forrongó, elégedetlen hangulata lassanként a nőkre is áterjedt. Kezdték sorsukon családi és nemzeti érzéstől áthatva gondolkodni, önmagukra eszmélni, addigi nevelésük hiányaival, azok javításával, életfeladatuk minél tökéletesebb betöltésének lehetőségével a nemzet emelése szempontjából foglalkozni. Egyre több nő ragad tollat, s ennek köszönhetően megindul a nők irodalmi tevékenysége, aminek központi témája a nőnevelés ügye lett.<sup>2</sup> Az egyik ilyen tollat ragadó egyéniség Karacs Teréz volt, aki előbb írásaival próbált kora helyzetén javítani, majd pedig a gyakorlat talajára lépett, amikor megkezdte pedagógiai tevékenységét a miskolci felsőbb leányiskolában. A reformkor legműveltebb hölgyei közé tartozott és a magyar nyelvű nőnevelésért küzdött egy olyan korban, amelyben az általánosan elfogadott vélemény az volt, hogy a nők magasabb szintű képzettségére nincs szükség, sőt ártalmukra van, hiszen ellenkezik rendeltetésükkel.

1808. április 18-án született Budapesten. Apja, Karacs Ferenc, az akkor európai hírű rézmetsző művész. Anyja, Takács Éva, Takács Adám református lelkész leánya, aki a század elején sokak tiszteletét vívta ki mint írónő azzal, hogy férfias bátorsággal sürgette a lányok helyesebb iskoláztatását. Szóban és írásban egyaránt harcolt, így terelte a figyelmet a nőnevelés elhanyagolt és elmaradott állapotára. Egyik nyilatkozatában így írt: „A míg a magyar haza leányai számára kellő nemzeties irányú iskolákat nem állítanak, a míg a nők gondolkodása a tudományos képzés által komolyabb irányt nem vesz s a szép irodalom által ki nem művelődik, addig a férfiak műveltsége sem fejlődhetik kellő

---

<sup>2</sup> SCHWARCZ Etel (1938): *Nőnevelés és oktatás a 19. században Magyarországon*. Debrecen. 15.

irányban, mert a nő a családban nevelői tisztét helyesen be nem töltheti.”<sup>3</sup> Természetesen nem mindenki tudta szó nélkül hagyni Takács Éva merész gondolatait. Névtelenül megjelent cikkek igyekeztek visszafogni bátorságát, amitől ő a legcsekélyebb mértékben sem riadt vissza. Egy névtelen író cikkére, aki azt írta, hogy asszony kezébe a toll nem való, a következőket válaszolta:

„Sírnia kellene, hogy a XIX században van még olyan ember, aki azt állítja, hogy a nőnek nincs joga gondolatait írásban kifejezni. Nem ismeri el, hogy az asszonyok eredeti rendeltetése csak az anyává léétel, a házimunka és a gyermekek nevelése. Még azért, ha az asszony gondolatait kimondja vagy leírja, nem sérti meg az asszonyi szép tulajdonságokat. Az írók sorába nehéz nálunk kiállni egy nőnek, de egész Magyarországon nincsen olyan leányiskola, ahol leányainkat hibátlan levélíráásra, vagy háznál szükséges számolásra tanítanak. ... Ha azonban egy nő önszorgalomból kiműveli magát és írni merészel, megszidják és neveltségessé akarják tenni, kritikát pedig csak rossz munkáért szabad kapni. ... Az olyan asszonyok, akiknek gondolkodásuk csak a házimunkára terjednek ki, csak testi nevelést tudnak adni gyermekeiknek. Az ilyen nevelésű gyermekek nem viszik előbbre a nemzetet, sőt megakadályozzák mások munkáját. A házimunka csak a tanulatlan asszonyt köti le teljesen, mert annak nyolcszor annyi időbe kerül minden, mint a tanult nőnek.”<sup>4</sup>

Terézt szülei már gyermekkorában bevezették az írás és egyéb tudományok rejtelseibe. Különösen anyja volt rá nagy hatással, akinek tevékenysége – valamint a házuknál gyakran összegyűlt írók – révén, akik neveltetési elveiket többször hangsúlyozták, korán érték olyan hatások, melyek nagymértékben meghatározták későbbi pedagógiai munkáját és elképzeléseit.<sup>5</sup> 1814-től a Széna-téri (ma Kálvin-téri) református elemi iskolába járt, ahol akkoriban a leányok a fiúkkal együtt egy segédlelkész vezetése alatt tanultak. Az iskolával kapcsolatban Karacs Zsigmond megjegyzi, hogy Pesten egyedül itt tanítottak magyarul.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> SEBESTYÉNNÉ STETINA Ilona (1893): Karacs Teréz, In: *Magyar Pedagógia*. II. 2.

<sup>4</sup> SCHWARCZ (1938), 9–10.

<sup>5</sup> EVVA Gabriella (1933): *A magyar nőnevelés két úttörője, Karacs Ferencné és Karacs Teréz nőnevelési nézetei*. Szeged. 13.

<sup>6</sup> KARACS Zsigmond: *Karacs Teréz és a 19. századi nőnevelés*. <http://bphpt.hu/historiak/102.pdf>. 136. Utolsó megtekintés dátuma: 2022.04.20.

1819-ben, 11 éves korában Teréz abbahagyta tanulmányait. Nővére ekkor már férjnél volt. Mivel édesanyja húga születése után súlyos beteg lett, rá várt a feladat mint legnagyobb lányra, hogy míg anyja fel nem épül, kisebb testvéreit gondozza, s egyetlen cseledejükkel a ház és a konyha gondjait viselje.<sup>7</sup> Innentől kezdve otthon tanult. A Karacs szülők és gyermekeik egy jól kialakított napirend szerint éltek. Teréznek estéit és szabad óráit olvasással és írása fejlesztésével töltötte. Az ő feladata volt, hogy kisebb testvéreit írni, olvasni és számolni megtanítsa. A hosszú téli estéken a Karacs család otthona szinte iskolává alakult át, melyben a szülők töltötték be a tanítói szerepet. Esténként mindig a családfő foglalkozott a gyermekekkel. Tanította őket a szép és helyes írásra, illetve földrajzi ismeretekre. Minden más ismeretekbe, főképp a történelem rejtelseibe az anya vezette be őket. Legkedvesebb időtöltésük a költők műveinek olvasása, illetve felolvasása volt. Rendes házi szokás volt náluk, hogy amikor valamilyen házi munka mellett ültek, a gyermekek egyike felolvasott a családnak.

Az ember legfőbb kincsének a jó nevelést tekintették. Karacsnének kedvenc mondanása volt: „Ép, munkás gyermekeket tartoznak a szülők a társadalomnak adni, hogy azok annak ne váljanak terheivé.”<sup>8</sup>

A szülők, s különösen is Karacs Ferencné gondos nevelése, irodalmi tájékozottsága, józan gondolkodása mély nyomot hagyott lelkületén és korán felkeltette benne az irodalom, a művészet, a tudomány iránti lelkesedést.<sup>9</sup> 1824 októberében eljutott Bécsbe, ahol egy évet időzött.<sup>10</sup> Mint 17 éves nagylány, őt is gyakran meghívták oda, ahová szüleit. Így volt vendége néhányszor Fáy András házában. Részt vett a Fáy-család emlékeztetés *András napjain*, szüretjein, hallgatta, látta az 1825-ös országgyűlés nagy alkotóit, olvasta alkotásaikat: Vörösmarty *Zalán futását*, Fáy *Bokréta*, *Friss bokréta* című munkáit, s ott volt az első állandó nemzeti színház megnyitó előadásán. Mindez egyre növelte a fejlődő nemzeti irodalom iránti érdeklődését. Közben arra is igyekezett, hogy a német

<sup>7</sup> SEBESTYÉNNÉ STETINA (1893), 3.; EVVA (1933), 13.

<sup>8</sup> PÁSZTOR Emil (1996): Karacs Teréz a szülői házban, In: *Honismeret*. 24. 5. 20–21. [http://epa.oszk.hu/03000/03018/00132/pdf/EPA03018\\_honismeret\\_1996\\_05\\_017-022.pdf](http://epa.oszk.hu/03000/03018/00132/pdf/EPA03018_honismeret_1996_05_017-022.pdf). Utolsó megtekintés dátuma: 2022.04.21.

<sup>9</sup> EVVA (1933), 13.

<sup>10</sup> EVVA Gabriella (sajtó alá rend.) (1948): *Karacs Teréz, Tóth Pál Református Tanítóképző-Intézet és Leányliceum Karacs Teréz Önképzőköre*. Miskolc. 5–6.



nyelvet egyre jobban elsajátítsa, amiben kevés idő eltelte után olyan jártasságot szerzett, hogy német szerzőktől töredékeket fordított. Majd pedig anyja, s mások biztatására ő maga is írogatni kezdett magyarul.<sup>11</sup>

Kilépve az életbe figyelmes szemlélője lett a körülötte folyó eseményeknek. Különösen a nők neveltetésének helyzete foglalkoztatta, amiben sok kifogásolni valót talált. Minél jobban megismerte a nőnevelés hiányosságait, annál inkább tenni akart érte. Beszélyeket kezdett írni, amelyekkel nem az volt a célja, hogy néhány órára elszórakoztassa saját neme olvasóközönségét, hanem, hogy mulattatva oktassa őket.<sup>12</sup>

Akkoriban Magyarországon még nem képeztek tanítónőket, nevelőnőket. Teréz így tudatosan tehát nem készülhetett a pedagógusi pályára.<sup>13</sup> Szüleitől – illetve a házuknál gyakran vendégeskedő jeles emberektől – gyakran hallotta, hogy a nőknek fel kell készülni gyermekeik nevelésére. Ezért gyermekkorától fogva tudatosan készült arra, hogy anyjához hasonlóan ő is jó, gondos és felelős anya legyen. Férjhez ugyan nem ment, de mindazt, amit a neveléssel kapcsolatban helyesnek tartott, igyekezett másokkal is megosztani.<sup>14</sup> 1845-ben jelent meg az *Életképekben* egy értekezése a nőneveléssel kapcsolatban *Néhány szó a nőnevelésről* címmel. Ebben írja, hogy: „Nem ismerek fontosabb, sürgetőbb tennivalót honunkban, mint nőnevelő intézetek létesítését. (...) emberré formáltatásunk, polgári kötelességeinkre készülhetésünk magyar nyelven is sikeríthető.”<sup>15</sup> Az értekezésnek országszerte visszhangja lett, aminek eredményeként egyszerre több helyre hívták meg nevelőnek. Ekkor ismerkedett meg Teleki Blanka grófnővel, aki társának akarta megnyerni leánynevelő intézetében, melyet főrangú leányok számára Pesten szándékozott alapítani. Ugyanekkor a miskolci református gyülekezet is meghívta egy 62 éve tervezett leánytanoda vezetésére, hogy neveljen olyan leányokat, akik majd képesek lesznek „valódi férfiakat” nevelni.<sup>16</sup> Minderről ő maga így írt:

---

<sup>11</sup> EVVA (1933), 13.

<sup>12</sup> NAMÉNYI T. Lajos (1887): Magyar írónők, Karacs Teréz, In: *Figyelő*. 22. 315–316.

<sup>13</sup> PÁSZTOR (1996), 20.

<sup>14</sup> SEBESTYÉNNÉ STETINA (1893), 4–5.

<sup>15</sup> KARACS (*Karacs Teréz és...*), 141.

<sup>16</sup> EVVA (1948), 7–8.

„Többszöri velők érintkezésemnek [mármint Teleki Emma és Teleki Blanka grófnókkal] az lett a következése, hogy Blanka grófnő felszólított az általa tervezett nevelésében tanító-nevelőnői szerepet vállalni. Sajnálattal értesítem, hogy én már félig-meddig Miskolcra vagyok kötve. Azaz tartozom ígéretemet beváltani, ha ott feltételeimet elfogadván, újra meghívatom. A grófnő szép jövőt és biztos jövedelmet évről évre emelési kilátással s egész ellátással ígért. A nála nyíló működés s még csak hajlékkal sem bíró s igen népesnek ígérkező Miskolc városi iskolában teendőkhöz képest csak játék leende. Ezenkívül szülőhelyemen, rokonim, gyermekkoromtól ismerőseim közt, a haza szívében munkálva maradhaték vala. Ha a nemes lelkű grófnő ajánlatát fogadom el, de ezt nem tartám méltányosnak, nem tehetém, hiszen feltételeesen már le voltam ott kötve. Lekötém magamat már igen ifjú koromban lelkemben megtermett azon eszmének, hogy minő boldog lennék én, ha valahol számomra működési tér nyílna, hol én fáradhatatlanul hinhetném a leányok szívébe azon magot, melyből a család – a nemzet boldogsága virulna fel. És ezen eszmét ott a Bükk hegység alatt, ama tősgyökeres magyar városban tenyészthetőbbnek véltem, mint a főrend gyémántkemény, az előítéletek irthatatlan bozotos talaján.”<sup>17</sup>

Bár a grófnő ajánlata anyagilag kedvezőbbnek tűnt, mégis Miskolc mellett döntött. „Én, aki a nép köréből voltam, inkább a magam fájának akarok használni.”<sup>18</sup> Teleki Blankának, aki sajnálattal vette tudomásul döntését, ezt írta: „...így legalább egyszerre két helyen lesz előmozdítva a hazai nevelés ügye, nagyságod Budapesten s én Miskolcra igyekszünk annak használni.”<sup>19</sup>

A miskolci gyülekezet elöljárósága szerette volna már 1845-ben megnyitni leánynevelő intézetét. Karacs Teréz azonban ekkor még nem tudott Miskolcra jönni, mivel édesanyját ápolta, aki 1845. október 18-án meghalt.<sup>20</sup> Így ezt az évet részben anyja ápolásával, részben pedig Teleki Blankánál töltötte. Vívódott a grófnő által felkínált, jobb, anyagilag is kedvezőbb állás és Miskolc között. Mindazonáltal a Pesten még eltöltött idő, a gyakori beszélgetés Teleki Blankával és Brunsvik Terézzel, aki Pestalozzi híve volt, a későbbiekben gyakorlati haszonnal bírtak. Mindketten igyekeztek pedagógiai tanácsokkal ellátni a fiatal pedagógust. Így érthető, hogy amikor hozzákezdett munkájához, nem küzdött a kezdő

<sup>17</sup> SÁFRÁN Györgyi (vál.) (1979): *Teleki Blanka és köre*. Budapest, Kriterion. 33–34.

<sup>18</sup> VÁGÓ Benőné (1956): A reformkor első magyar nevelője, In: *Köznevelés*. 12. 9. 198.

<sup>19</sup> SEBESTYÉNNÉ STETINA (1893), 6.

<sup>20</sup> KARACS (*Karacs Teréz és...*), 140.

tanító gyakorlatlanságával, hanem határozott tervek és elvek szerint haladva, maga által sem remélt sikereket ért el, miután 1846. szeptember 6-án megkezdte tevékenységét a miskolci leánynevelő intézetben.<sup>21</sup> Munkája első lendületében ezeket írta:

„...Minden tehetséggel, igaz anyai gonddal igyekeztem hatni a reám bízandó növendékekre. Szerénytelenség, elbizakodás vétkem soha sem leend. Jól tudom, hogy istennőket nincs hatalmamban formálni, de azt is hiszem, hogy tiszta törekvésnek lehetetlen valami sikerének nem lenni. Az emberi élet minden vágyaival rövid, de ennek nem szabad bennünket a tevéstől visszariasztani. Az egyén élete rövid, de évezredekre terjedő az emberiségé, azért nem szabad hanyagnak, kicsinyhitűnek lennünk. Ilyen eszmékkel lépendek pályámra. Mit én megkezdek, a jövő folytatni fogja...”<sup>22</sup>

Az iskola Miskolc közepén a Vay Ábrahám-féle ház egy részén nyílt meg 39 növendékkel, akikhez még 30 csatlakozott. Két férfi és egy nő segédkezett az oktatásban.<sup>23</sup>

Tizenhárom évig működött Miskolcon mint vezértanítónő, mialatt sok nehézséggel küzdött az egyház szegénysége és a jövedelem aránytalansága miatt. Mindjárt az első években 400 forintos örökségét is az intézetre költötte. Végül az anyagi nehézségek miatt 1859-ben beadta lemondását.<sup>24</sup>

Leveleiből tudjuk, hogy nemcsak 1859-ben, hanem több alkalommal is benyújtotta lemondását. Először az első év letelte után, 1847-ben. Minden bizonnyal a nehéz anyagi körülmények késztették erre. Ugyanis ezekben a viszontagságos időkben az egyház önfenntartása is nehézségekbe ütközött, s így a leánynevelő intézet működése, fenntartása háttérbe szorult. Nyilván ez vezetett oda, hogy örökségét is kénytelen volt beáldozni.<sup>25</sup> Feltételezzük, hogy ilyen körülmények között nem tudta vállalni a vezértanítónői állást és az intézet vezetését. 1847. november 14-én kelt levele a gyülekezet segédgondnokához: „Mind ezen kegyes leereszkedő bánásokért, ezerszer hálás köszönetet mondva, nyúj-

---

<sup>21</sup> Orosz Lajos (szerk.) (1962): *A magyar nevelés úttörői*. Budapest, Tankönyvkiadó. 98.

<sup>22</sup> EVVA (1948), 8.

<sup>23</sup> KARACS (*Karacs Teréz és...*), 142.

<sup>24</sup> EVVA (1933), 14.

<sup>25</sup> KARACS (*Karacs Teréz és...*), 142.

tom be azon alázatos nyilatkozatot, hogy én azon hivatalról, melyet mélyen tisztelt Te-  
kintetes Segéd Fő Gondnok Úr kezeiből valék szerencsés elfogadni, kegyes színe előtt  
lemondok, s végkép szándékom Miskolcot elhagyni ezen iskolaév végeztével, az az: jövő  
1848. júliusában, miután rendesen megadám – nekem igen sok örömet, s igen kevés bajt  
okozott növendékeimmel a nyilvános tanszemlét.”<sup>26</sup>

Feltevésünk egy következő leveléből beigazolódni látszik,<sup>27</sup> melyben beszámolt ar-  
ról, hogy a gyülekezet elöljárói látogatást tettek nála. Maradásra bírták azzal az ígérettel,  
hogy az általa támasztott feltételeket az egyház teljesíteni fogja. Feltételei között találjuk  
az anyagi kérdések rendezését, a segédtanárok díját, a tantermek ügyét, a bútorok szük-  
ségességét, az ünnepek körüli szünidők módosítását, illetve törvények alkotását.

Másodszori lemondását 1848. február 7-én kelt levelében tette meg. Szomorúsá-  
gát fejezte ki afelett, miszerint az egyház elöljáróságától kért és megígért feltételek nem  
teljesültek. „Ennek következtében, méltóztassék most kegyesen elfogadni, a már októ-  
berben benyújtott lemondásomat, s ezen ügyet részemről egészen bevégeztnék tekin-  
teni.”<sup>28</sup> Ez a másodszori lemondása minden bizonnyal ráeszméltette az egyháztanácsot a  
helyzet súlyosságára és komolyságára, és végre valóban teljesítette a pedagógusnő kéré-  
seit, így Karacs Teréz megmásította döntését, és maradt a leányiskola élén egészen 1859-  
ig. Ekkor azonban döntése végleges volt.

Mielőtt azonban végleg elhagyta volna Miskolcot, a következő sorokkal adta át az  
egyházkerületnek intézetét. „Ím van szerencsém ... és meg hagyá érni a jó és hatalmas  
Isten, hogy e gyenge még igen ifjú intézetet midőn én elhagyom a főtisztelendő egyház-  
kerület vegye hatalmas karjaira, s így teljes reményt hagy nekem az ezt 13 évig hűn daj-  
kálnak, hogy a halál alá nem vetett t. t. kerületi egyház egy végetlen jövőndőbe fogja ezt  
virágoztatni, s a vallásosság terjesztésére, a valódi házias rendet, boldogságot szülő nőies  
erények kifejlesztésére gyümölcsöztetni.”<sup>29</sup>

Ezt követően Kolozsvárra ment, ahol az addigi elemi iskolát magasabb fokú nő-  
nevelő intézetté kívánták fejleszteni.<sup>30</sup> Ottani terveivel és szándékával kapcsolatban írta,

---

<sup>26</sup> SRKTGyLt. R.B.I. 6/2.4784.

<sup>27</sup> SRKTGyLt. R.B.I. 6/2.4790.

<sup>28</sup> SRKTGyLt. R.B.I. 6/5.4832.

<sup>29</sup> SRKTGyLt. R.B.I. 7/1.5630.

<sup>30</sup> KARACS (*Karacs Teréz és...*), 144.

miszerint „Azt merem reményleni, hogy Kolozsvár vidékén is fogok még pár száz leányt a női élet azon útjára vezethetni, hol a nő a természet uja által oly nyíltan megmutatott női hivatásra elkészülne.”<sup>31</sup>

Kolozsváron a népszerű tanítónő kedvéért előzönlötték az iskolát a különböző felekezetekből érkező leányok. Sürgette az iskolai helyiségek kibővítését, amit négy év múlva sem kapott meg, mivel az egyház anyagi nehézségei miatt nem tudott segíteni, ezért otthagya Kolozsvárt is. Kolozsvári éve alatt 460 leányt nevelt ki.<sup>32</sup>

1863-tól két éven át Teleki Miksa két leányát<sup>33</sup> és egy kis rokonukat nevelte, aminek köszönhetően 1872-ben Teleki végrendeletében évi kétszáz forint nyugdíjat hagyományozott számára.<sup>34</sup> Majd Budapestre költözött, ahol 1877-ig magánórákat adott. 1885-ben Békésre költözött, ahol sok nélkülözés közepette kellett élnen. Ekkor vette magához Kecskeméti Ferenc református lelkész családjá, s ebben a lelkészlakban fejezte be életét 84 éves korában, 1892. október 9-én.<sup>35</sup>

### **Pedagógiai munkássága**

Pedagógiai elveit a *Néhány szó a nőnevelésről* című 1845-ben megjelent tanulmányában fejtette ki részletesen. Ez a munka országszerte népszerűvé tette őt, ugyanakkor akadtak olyanok is, akik nem rokonszenveztek nézeteivel. Főként őszinte hangvétele váltott ki sokakból ellenséges hangot, amit sokszor munkájában meg is említ. Azok az elvek és problémák, amelyek írásaiban a nők életével, nevelésével és sorsával kapcsolatban kifejezésre jutnak, anyja, Karacs Ferencné hatását<sup>36</sup> mutatják. Forrásuk abból az erős nemzeti érzésből fakadt, amely Karacsné otthonának egyik legnagyobb értéke volt. Karacs Teréz írói és nevelői törekvéseit ugyanaz a mély nemzeti érzés jellemezte, mint ami anyját is. Ez tette mind elméleti, mind gyakorlati téren a 19. század egyik legnagyobb nevelőnőjévé.

---

<sup>31</sup> SÁFRÁN (1979), 279.

<sup>32</sup> KARACS (*Karacs Teréz és...*), 144.

<sup>33</sup> Karacs Teréz életírása, In: *Vasárnapi Újság*, 1887. április 24. 279–281.

<sup>34</sup> Karacs Teréz Önéletírása, In: *Magyar Pedagógiai Szemle*, 1887/5. 196.

<sup>35</sup> EVVA (1948), 9.

<sup>36</sup> EVVA (1933), 15–31.

Fejlett nevelői gondolkodásának középpontjában a nemzet állt. A nemzetet nevelni szerinte annyi, mint az emberiség haladását biztosítani a nemzetet alkotó egyesek életemberré nevelése által. Azért fogalmaz így, mert szerinte a nemzet belőlünk, egyesekből áll, ezért „a nemzet boldogítása, gazdagítása: önboldogításunk, öngazdagításunk”.<sup>37</sup> A nemzet tagjai boldogságának a nemzet jóléte a feltétele, amelynek biztosításában épp olyan szerepe van a nőknek, mint a férfiaknak.

Érdeemes bővebben is kitérni arra, hogyan képzelte el Karacs Teréz a leányok nevelését abban a korban, amiben ő a nőnevelés területén oly sok hiányosságot talált. Az egyik legfontosabb dolognak a nőnevelő intézetek, leányiskolák ügyének rendezését tartotta. Úgy vélte, hogy a már működő intézmények nem megfelelőek, mivel a kor másféle megoldásokat követel.<sup>38</sup> Ennek szellemében elvei kifejtését azzal kezdte, hogy ezzel a kérdéssel nem felszínesen, hanem komolyan kell foglalkozni. Megdöbrentőnek találta, hogy már kilenc százada vagyunk ebben az országban, és azóta a nőnevelés ügye parlagon hever. A honfoglalási harcok között sem volt olyan nagy távolság férfi és nő között, mint most. „...egy test és lélek a nő és a férfi a természetben, a társasági életben sem lehet ezeket különválasztani, ha az álladalom virágzását, életét óhajtjuk.”<sup>39</sup> Mert ha azt akarják, hogy az emberiség kiteljesedjen és fejlődjön, nem szabad, hogy a nőket mellőzzék, mint ahogy a történelem során számos példa mutatja. Bűnként róttá fel a férfiaknak azt a gondolkodását, hogy ha a nő kardforgatásra, testi erő kifejtésre gyenge, akkor képtelen szellemi magaslatokra is eljutni. „Elvitathatatlan igazság – mondta –, hogyha az emberiséget rendeltetése magasságára akarjuk emelni, akkor annak minden részére, különösen a termőre a leg gondosb ápolást kell fordítani: zárd el a növény virágrészétől a levegőt, a tő díszlik, de magot érlelni megszűnik. Így áll az emberi fajjal: hanyagold el a nőfél nemességét, elhanyagoltatott a tőle származandó ivadék.”<sup>40</sup> Ezek a sorok is éreztetik, hogy Karacs Teréz mennyire tisztában volt a nők szerepének fontosságával, és azzal, hogy rendeltetésük betöltéséhez kellő és megfelelő nevelésre van szükségük.

---

<sup>37</sup> I. m. 32.

<sup>38</sup> MÉSZÁROS István (1968): *A magyar nevelés története 1790–1849*. Budapest, Tankönyvkiadó. 242.

<sup>39</sup> EVVA (1933), 34.

<sup>40</sup> EVVA (1948), 11.

A két nemről sosem beszélt különválasztva. A nőt és a férfit mindig szoros egységben látta, s ebből az egységből tudta csak elképzelni a fejlődést és fejleszthetőséget.<sup>41</sup> Egyértelműen hangoztatta, hogy míg hazánkban komoly lépést nem tesznek a nők nevelését illetően, addig hiábavaló a férfiak minden erőlködése; míg a nők szellemi előhaladása alacsony, addig visszarántják a férfiakat is. Vagyis a nőknek épp úgy részt kell adni a műveltség megszerzésének lehetőségeiből, mint a férfiaknak, mert ez függvénye egy nemzet, egy ország előrehaladásának. Decsy Sámuel gondolatait láthatjuk itt megérelmődni egy nő szájából és tollából, aki hangoztatta, hogy bár a nők nevelését egészen más módon kell rendezni életfeladatukra való tekintettel, mint a férfiakét, „a nőt azért egy hajszállal sem kell kevésbé emberré alakítani, mint a férfit, mert a nő a jövő nemzedék kifejlődési lehetőségét hordja kezében, vagy semmisíti meg”.<sup>42</sup>

A demokratikus nevelést hangsúlyozva vallotta, hogy a nők épp úgy válhatnak hivatalnokokká, iparúzókká, amennyiben megfelelő képzést kapnak. Mindemellett azonban jól tudta, hogy nem ez a nők feladata. S nem is ezt szánta maga sem feladatul, hanem, hogy neveléssel embert formáljanak. Ehhez pedig magát a nőt is nevelni kell. Mert amelyik nő gyermekeit nevelni, házat kormányozni akarja, az éppúgy nem ér rá polgári hivatalt betölteni, mint a hivatali tisztségét híven betöltő férfi gyermekeit dajkálni.<sup>43</sup>

Karacs Teréz korában már léteztek leánynevelő intézetek, ezek azonban csak a vagyonosabb polgárok leányai előtt álltak nyitva, s hozzáférhetetlenül drágák voltak: „bele csak a kincses juthat”.<sup>44</sup> A polgári származású leányok számára szervezett iskolákban csak alacsonyabb színvonalú oktatás folyt. Ha viszont közülük egyesek valamilyen alapítvány segítségével mégis bejutottak az előbbi intézetekbe, „cselédi foglalkozásba vetetnek, nevelés név alatt”. Ez a nevelési rendszer azt gyökereztetette meg a növendékekben, „mintha egyik ember másik szolgájává teremtettet volna”. Ő ezekkel szemben olyan intézetet és nevelést akart, ami mindenki számára lehetőséget nyújt.<sup>45</sup> Olyan intézetet és iskolát akart, melynek költségeit mindenki meg tudja fizetni, s ahol társadalmi hovatartozás

---

<sup>41</sup> I. m. 12.

<sup>42</sup> EVVA (1933), 37.

<sup>43</sup> EVVA (1948), 13–14.

<sup>44</sup> I. m. 16.

<sup>45</sup> Uo.

nélkül tanulhatnak lányok.<sup>46</sup> Olyat, amely „... tiszta, szilárd, egész életre világító, egész életre kiható”.<sup>47</sup> Pontosan azért, mert: „Ha a nők ily értelmes nevelést élveznek, nem kell féltetni; épen olly jóltevő úrhölgy válik belőle, mint nélkülözni tudó polgárnő: jó emberből minden jó válik.”<sup>48</sup>

Elsődleges volt szempontjai<sup>49</sup> között, hogy a nevelő tartsa szem előtt, hogy a nő az emberiség része, ezért úgy kell nevelni, hogy a többi rész is erősödjön általa. Másodszor a nő az állam tagja, ő adja azon lények első testi és lelki ápolását, akikből a polgárság alakul majd. Képessé kell tenni hivatására – gyermekei nevelésére, mégpedig ésszerű nevelésére –, hogy a társadalmat hasznos taggal szaporítsa. Mert amit az anya elmulaszt, azt nem hozza helyre a tanító-nevelő intézet. Harmadszor a családi élet, a háztartás apró és nagyobb dolgainak helyes irányítása, a jó légkör megteremtése és megtartása. Mindezt pedig véleménye szerint valódi alapos neveléssel lehet elérni. Az így nevelt nő minden helyzetben és szerepben megállja helyét, legyen az akár anyai, feleségi vagy háziasszonyi. „Ha intézeteink illy nőket képezendének, már a jövő nemzedék nagy részint nélkülözendheti a nőnevelő-intézeteket, mert az anyák maguk kezelendik kötelességeik ezen legfőbb részét, leányaik nevelését.”<sup>50</sup> Sürgette a jó nevelőintézetek felállítását, mondván, megérett rá az idő is és a szükség is.

A már működő intézetekkel kapcsolatban súlyos kritikákat fogalmazott meg, miszerint megtanítják a leányokat németül, franciául, táncolni, zongorázni, de nem nevelik, hanem behintik őket az álműveltség aranyporával. Az így nevelt leány férjhez megy, németül, franciául társalog, költekezik, gyermekeit azonban elhanyagolja, idegen nyelvű nevelőre bízva, akiket ő maga sem becsül meg. A helyesen nevelő intézetnek nem az a célja, hogy zenésszé, táncossá képezze a fiatal lányt; az ész, a lelket kell kiművelni.<sup>51</sup> Véleménye nem volt kedvező a magukat korszerűekként hirdető intézetekben folyó nevelésről. „A nevelésnek nincs kora, szívet, agyat minden korban egyformán kell vagy kellene kifejteni, a nevelőnek nem korhoz, nem divat szeszélyeihez, hanem meggyőződéséhez kell

---

<sup>46</sup> MÉSZÁROS (1968), 242–243.

<sup>47</sup> EVVA (1948), 16.

<sup>48</sup> Uo.

<sup>49</sup> I. m. 16–17.

<sup>50</sup> EVVA (1948), 17.

<sup>51</sup> SCHWARCZ (1938), 21.



ragaszkodnia: embert kell formálni.<sup>52</sup> Embert kell formálni – ez volt az egyik legfontosabb hitvallása a nevelés terén. A másik pedig, hogy „...én nőnevelésnek azt tartom, midőn a lélek fejtetik ki”.<sup>53</sup>

Kora nevelői nem osztották véleményét és meglátásait. Rágalmazásnak tekintették szavait, melyeket tapasztalatai alapján fogalmazott meg. Számukra ezt írta: „... én nem azt mondom, hogy rosszul nevelnek, hogy szívet rontanak: csak azt, hogy mint nevelnek s mennyire nem cél és életszerű ez.”<sup>54</sup> Felróták neki, miszerint ennek nem a nevelőintézetek az okai. Ezt ő is elismerte, hozzátéve, hogy ezek az intézetek egyáltalán nem is nevelnek.<sup>55</sup> Az intézetek elnevezésének megváltoztatását javasolta. „Nőnevelő intézet helyett: Táncz, zene, füstés, nyelv s piper munka tanító intézetnek lehetne címezni, akkor minden helyén volna, a szülők s növendékek tisztában lennének önmagukkal, sem magukat, sem mást nem ámítanának, nem vásárolnának, s nem árulnának testi ügyességet lélekkincs helyett, így kevesednék az intézetekrei panasz, a csalódott férj, s a hivatalában ügyetlen nő.”<sup>56</sup>

Szükségtelennek tartotta, hogy a nő a férfival egyenlő jogokat kapjon, vagy egyenlő fokú nevelésben részesüljön. „Ég őrizzen! csak úgy ne” – mondta, mi lenne a világból, ha egy leánytanuló pályáját 20-25 év alatt fejezné be, s még azután menne férjhez.<sup>57</sup> A nőnek jutott feladat önmagában is bizonyítja, hogy nem alsóbbrendű a férfinnál. S hogy a feladatot, amelyre a természet rendelte őket, jól be tudják tölteni, fontosnak vélte a nevelőintézetek megreformálását. Az országban fennálló intézetek „idegen istenek bálványozására tántorítók”.<sup>58</sup> A nőnevelést más, új alapokra kell helyezni. Hiszen, ha egy nő nem gyermekeit szeretővé, szeretetét ésszerűen felhasználóvá nevel egy nemzet, akkor mulasztást követ el.

Megrajzolta az új, felállítandó nevelőintézetet, amelyben mindenki azonos nevelést kap. A polgári osztály leányai éppen úgy, mint a főrangú kisasszonyok. Ahol a nevelés tiszta, szilárd, egész életre kiható, hivatásra felkészítő. Ahol a hangsúly egészen másra

---

<sup>52</sup> EVVA (1948), 18.

<sup>53</sup> Uo.

<sup>54</sup> I. m. 19.

<sup>55</sup> I. m. 21–22.

<sup>56</sup> I. m. 22.

<sup>57</sup> I. m. 23.

<sup>58</sup> SCHWARCZ (1938), 21.

helyeződik, mint a férfiak esetében. Ahol nem tudósnak nevelnek, hanem hivatásának. A képzési idő 6-8 év. A tanítást kizárólag anyanyelven képzelte el, mint más nemzetek is teszik, mert a tévhit ellenére a magyar nyelv igenis alkalmas a műveltség megszerzésére.<sup>59</sup> Hangsúlyozta, hogy az idegen nemzeteknek nem a nyelvét, hanem erényeit kell megtanítani, mert akkor ember és nemzet, nem pedig majom, vagy Babel tornya válik belőlünk. Vallotta, hogy a nyelv a nagy nemzettest lelke, s ha ezt egyesek álszeméremből vagy bármi okon megtagadják, a nemzet töredékké válik. Az előkelő leánynevelő intézetek nyelvoktatását idézte az olvasó elé: „Annyi áldozattal jutni idegen nyelvhez, mennyivel a magyar leányok jutnak hozzá, ég őrizzen mindenkit! Reátok hivatkozom, intézetekben nevelt leányok, mennyi szenvedésben részesültetek ezen idegen nyelvek tanulása miatt, amíg végre annyira süllyedétek, hogy anyanyelveteket álszeméremből mellőzitek, s termeitekből kiűzve csupán cselédeitekkel gyakoroljátok!”<sup>60</sup>

Tervezett tárgyai között a földrajz kiemelt helyet kapott, mert a „földképekeni utazás” megkönnyíti a növendékek sokoldalú ismeretszerzését. A magyar történelem tanításának fontos szerepet szánt, hogy a diák ne legyen egyoldalú bámulója a külföldinek akkor, amikor „honában nyakig úszhatik abban”. További tantárgyak még természettan, mely a gondolatot fejleszti; a törvények azon része, amely a polgártársi kötelességekkel foglalkozik. Mindebben pedig legfontosabbnak tartotta megértetni a növendékekkel, hogy nem a társaságban való csillogás végett szükséges mindezeket megtanulniuk, hanem az élet, a világ megismeréséért, illetve gyakorlati hasznukért.<sup>61</sup>

Előnyben részesítette a leányok tanításában a női oktatókat, akik minden tettükben, de különösen a nevelésben következetesek, s tetteik igazságon alapulnak. Nem is lehet másként, hiszen, ha csak egyszer is csaláson érik őket növendékeik, „sok leomlik építményükből”.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> MÉSZÁROS (1968), 244.

<sup>60</sup> Uo. 244.

<sup>61</sup> EVVA (948), 21–22.

<sup>62</sup> I. m. 26., 30.

## A miskolci felsőbb leányiskola

A 19. században, amikor a nők számára a művelődés lehetősége még csak kezdett kibontakozni, Karacs Teréz megnyitja Magyarországon az első magyar nyelvű iskoláját leányok számára. Hosszas vívódás és önvizsgálat után fogadja el a miskolci református egyház meghívását. Leveleiből tudjuk, hogy az egyháztanács már 1845-ben szeretne volna megnyitni az intézetet, de a tanítónő életében közbejött sajnálatos események miatt ez megghiúsult. Karacs Teréz 1845-ben elvesztette édesanyját, s családi ügyeit volt kénytelen rendezni. Ezért külön kéréssel fordult az egyháztanácshoz, hogy halasszák 1846-ra a nyitást.<sup>63</sup> Közben az iskola megnyitásának költségeire a gyülekezetben gyűjtést szerveztek, ami Karacs Teréz tudomására jutott. Hogy kifejezze mélységes örömét e nemes tett felett, tollat ragadott.

„Mélyen tiszteli Tekintetes Úr! Papp János úr e hó elején hozzám irt, ... leveléből örömmel telve értém, hogy az egy év előtt, több Miskolczi lelkes egyénektől indítványozot leánynevelőintézet létesülése újabb buzgólkodással szorgalmaztatik, s annak minél előbbi megalapítása szilárdul nem csak elhatároztatott, hanem nemes áldozatok által biztosítot is. – Szentebb, jótévőbb, és kamatozóbb vállalatba nem teheték pénzüket a lelkes adakozók: nem csak szellemi, anyagi gazdagságnak is hatalmas terjesztői a józan műveltségű nők, s a kincs, – melly a nő műveltséggel áll elő teheti egyedül valódi dízsszá, erőssé a társadalmat. Midőn a nő háza kis körében rendet értelmes tartani, ivadéka keblébe tiszta magot józan hinteni, félreösmerhetetlenül a társadalom jólétének hatalmas tényezője; mert a társaság háznépekből áll; mert a társaság a nőtől származót, ápolt ivadékból alakul. Ezen sok jó csiráját keblében rejtő; nemzeties szellemű intézetet alapító lelkesek megbízásából Papp János úr engemet szólítja föl a megnyitandó intézetbeni nevelőnörségre, és én, midőn örömmel engedek a meghívásnak, keblem régi ösztönét követem. Mióta éntudatom, s érzelmem kifejelve, mit sem óhajték forróbban, mint illy szükséges intézet keletkezését, mert valahányszor egy parlagon maradt; vagy épen nevelése által elfonákítot, elnemzetlenítet nőtársamat látám, (pedig illyek minden nyomon láthatók), égő vágtyól feszült keblem segíthetni rajtok, a szellemi éhezőkön, a szellemi nyomorodottakon. Bizony nem csak borzasztó kár, de borzasztó vétek is vala a magyar leányok nevelését ennyi századokon által

---

<sup>63</sup> SRKTGYLt. R.B.I. 6/1.4516.

a történetre; vagy mi még írtoztatób szerencse kereső idegenekre bízni, kik ha akarnák sem tudnának magyar növendékeik lelkébe, sem házi, sem hazai kötelességeket oltani, s hogy nem is tevék, élő példaként tanúsítja a bábelnyelvű nőseleg.”<sup>64</sup>

Élete leghőbb vágya teljesült, mikor őt választotta a miskolci gyülekezet az intézet vezér-tanítónői állására. Ebben az intézetben látta megvalósulni mindazokat az elképzeléseket, amiket nemcsak fejében forgatott, hanem művében ki is fejtett.

1846 szeptemberében nyílt meg az intézet, amely formája szerint munkaiskola volt. Ezt az intézetet kora egyik legjelentősebb leányiskolájaként tartja számon a magyar neveléstörténet. Magyarországon ez volt az első olyan nyilvános iskola, amely nemcsak a gazdagabb nemesi és polgári leányokat akarta művelt magyar nőkké nevelni, hanem a szegényebb néprétegek leányait is. Erről a miskolci gyülekezet elöljáróságának egy 1844-ben fogalmazott folyamodásából értesülünk. „Azok, kiket a kedvezőbb sors szerencsésebb körülmények közé helyezett, az illetén hijjányt tetemes áldozatokkal csak fedezhettek; ámde a többség épen a költség hiánya miatt nélkülözni kéntelenített leány gyermekét az életre szükséges ösmereteknek, és tanulmányoknak forrásához juttatni...”<sup>65</sup> A cél az volt, hogy akiket az élet nem halmozott el anyagi bőséggel, azok számára is lehetőséget nyújtson a műveltség megszerzésére. A másik, hogy a vidéken élő leányoknak is lehetőséget adjon.<sup>66</sup> Ennek megfelelően fogalmazta meg a gyülekezet elöljárósága az intézetben tanítandó műveltségi területeket, „...melyben a ’vallás, és erkölcsi tudományokon feljül minden, egy leendő asszonynak szükséges ösmeretek, minémű általánosan gazdaaszszonysági, – földleírási történet –, zene, s ha az intézet ereje engedéni táncz, varrás, nyelv, és más több hasznosaknak találtatandó tanulmányoknak, s ösmereteknek előadása...”<sup>67</sup>

Az egyeztetések után a miskolci felsőbb leányiskola megnyitotta kapuit. Karacs Teréz a következő sorokkal kezdte meg a leányiskola névsorának naplóját: „Ha a nőt hivatásáról gondolkozni tanítjuk, megtanul akkor tenni is, meg: a világzaj helyett háza csendes munkás körében világut – annak érzékét ingerlő alakoskodása helyet gyermekei

---

<sup>64</sup> SRKTGyLt. R.B.I. 6/1.4516.

<sup>65</sup> SRKTGyLt. B.LXVII. 30,053.

<sup>66</sup> Uo.

<sup>67</sup> SRKTGyLt. B.LXVII. 30,054.; SRKTGyLt. R.B.I. 6/1.4405.

józan nevelésében élvezetet lelteni. Ha célszerű nevelés avatja a leányt kötelességeibe, akkor soha nem válik neki az teherre, hanem ezen apróságai csergedezendik számára az ígért életitalt, mellyel a ki bír, soha meg nem szomjuhozik.”<sup>68</sup> Kifejezésre juttatta, hogy milyen nevelést kíván megvalósítani, amellyel felkészítheti a leányokat az előttük álló feladatokra és kötelességekre. Mindezt úgy, hogy örömet leljenek mind a tanulásban, mind pedig majd a rájuk váró feladatkörökben.

Később, amikor visszaemlékezett az iskola megnyitására, ezeket a sorokat vetette papírra: „A szegény magyar szülők soka előtt hihetetlennek látszott, hogy a magyar leány csupán anyanyelvén műveltséghez juthat. De hiszen akkor a magyar fiúk lelke is csak latin nyelven volt kicsiszolható.”<sup>69</sup>

Az iskola felállítását 1784 óta tervezte az egyház.<sup>70</sup> A felállítás gondolatát gróf Vay Ábrahám, a miskolci református egyház főgondnoka vetette fel.<sup>71</sup> Szerény körülmények között indult meg az intézet, 69 növendékkel. A tanulók létszáma Karacs Teréz működése alatt 60 és 90 között váltakozott. Nagyobb részük bejáró, kisebb részük bentlakó volt.<sup>72</sup>

A beiratkozott 12–16 éves lányok elemi ismeretekkel már rendelkeztek, amire a tanítás tartalmának összeállításában építeni tudott. A munkára nevelés tekintetében nem tett különbséget nemesi és közrendű leányok között. Nevelési gyakorlatában elhatárolta magát azoktól a nézetektől, amelyek a testi munkát csak a közrendű leányok számára tartották kívánatos nevelési eszköznek. Tanítványainak többsége egyszerű polgárok gyermeke volt; később az anyagi nehézségek enyhítése végett felvett néhány nemesi származású leányt is.<sup>73</sup> A tanulók előképzettségüknek és előmenetelüknek megfelelően három osztályban nyertek oktatást. A három osztály rendszere 1859-ig megmaradt, bár néhány adat szerint időnként negyedik osztály is működött. Így az intézet kiépülése után a legidősebb növendékek között 18-20 éves leányok is akadtak.<sup>74</sup>

---

<sup>68</sup> SRKTGyLt. Kff. V/5.

<sup>69</sup> PÁSZTOR Emil (1972a): Az első magyar „nagy leánytanoda”, In: *Pedagógiai Szemle*. 1972. 22. 2. 135.

<sup>70</sup> KARACS Teréz (1888): Emlékezés a miskolci leányiskolára, In: *Nemzeti Nőnevelés*. 9. 1–2. 31–32.

<sup>71</sup> DOMBY László (1929): A református leánygimnázium, In: Halmay Béla – Leszih Andor (szerk.): *Miskolc*. Budapest, Magyar Városok Monográfiája Kiadóhivatala. 216.

<sup>72</sup> OROSZ Lajos (1966): Egy munkaiskola a múlt század közepén, In: *Köznevelés*. 22. 952.

<sup>73</sup> Uo.

<sup>74</sup> OROSZ Lajos (szerk.) (1962): *A magyar nevelés úttörői*. Budapest, Tankönyvkiadó. 107–108.

1846. augusztus 13-án állította össze tantervét.

„Erkölcstant, egészségtant, életbölcseiséget, háztartás elveit, nemes társalgást, illedék szabájit, sat.... nem sorozám mint külön tudományt a tanulmányi rovatba, czélszerűbbnek tartám – ezen részint élettapasztalatokkal gazdagító, részint lelket finomító tudományokba a nőt munkákkali foglalkozás közbe – idő kímélésből avatni a növendéket. Véleményem szerint legalább ünnepélyes erkölcsi oktatások az illedék és társalgás rendszeres szabatos előadásai, inkább utánczóka, mint valódi erényes lényekké alakítja növendékeket. Ezen a kebel, a lelkületet magasztó tudományoknak kell az egész tanítási rendszert átlehelni, hogy a növendékből ne száraz, okoskodó váljék, hanem nélkülözhetetlen szokásává váljon a nemes az illedelmes társalgás, cserébe edződjék az erény.”<sup>75</sup>

A tanrendet minden osztály számára kidolgozta.

Az 1. osztály tanrendje:

„1-ször vallás és vallás történet, ha a T. T. Választmány is helyeslendő a rovat szerént mind a három éven és osztályon keresztül hetenként két órában tanítatik. 2-szor naponként magyar és német írásban, s olvasásban gyakoroltatik. 3-szor hetenként kétszer a szám vetés elemeibe. 4-szer Földünk leírása igen röviden, de általános, hogy általános fogalmuk legyen s tartós rólla. 5-ször Magyarország, s a magyarok története, rövid általánossággal, szóval elő adva. 6-szor Természettan és természetrajz gyermeki fogalomhoz alkalmazva.”

A 2. osztály tanrendje:

„Ugyancsak a föntebbi tanulmányokban oktatatik, részletesben.... Továbbá... már nem csupán előíratok után írnak, hanem fogalmaznak is, s midőn olvas, az olvasottakról tulajdon ítéletet kell ki mondani. ... német nyelvből már fordít...”

A 3. osztály tanrendje:

„Ismétli a korábban tanultakat, s mennyire szükséges egy nem szak tudóssá, hanem életemberévé váló nőnek észszerűn adatik elébe a tanultak fölhasználása. ...Továbbá egyszerűn adatik ezen nagyobb növendékek elébe, hogy a tanulmányokba részesülés nem érdem, hanem csak akkor váland érdemükké, ha azt az életbe léptükkor nemesen föl tudják használni. Tisztán meg leend a növendékekkel értetve, hogy nem az a nemes jellemű nő, ki kötelességeit mellőzve szenvedélyének, vagy hiúságának áldozva olvasással tölti idejét, hanem az ki olvasmányából megtanulta egészen kötelességeinek élni...”<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> SRKTGyLt. R.B.I. 6/2.4603.

<sup>76</sup> SRKTGyLt. R.B.I. 6/2.4603.

Tervezete mellett fennmaradt a heti órarendi beosztása<sup>77</sup> is.

**1. táblázat:** A miskolci Felsőbb Leánynevelő Intézet heti órarendje

	Hétfő	Kedd	Szerda	Csütörtök	Péntek	Szombat
Vallás és vallástörténet		1			1	
Földleírás és statisztika	1		1	1		
Történettan	1		1	1		
Magyar Nyelvtan	½		½		½	
Német nyelvtan	½	½	½		½	
Természettan és természetrajz		1				
Fogalmazás		1			1	
Számvetés				1		1
Egyházi ének						1
Magyar és német olvasás	½	½	½	½	½	
Magyar és német írás	½	½	½	½	½	
Nőmunka		2	2	2	2	2

Vasárnap: tanítási szünet, kötelező templomi részvétel.

Terveiben a fent említetteken kívül elsősorban célja a mindennapi életben szükséges praktikus termékek, hasznos ruhadarabok szakszerű előállítását volt. Tudatosan törekedett arra, hogy iskolájának munkafoglalkozásait elhatárolja a korabeli leánynevelő intézetek csebecbecéket készítő kézimunkaóráitól. Szűkös anyagi viszonyai közepette is kitartóan gondoskodott a munkaoktatás feltételeinek biztosításáról. Szabásban, varrásban, kézimunkában jártas oktatókat alkalmazott. A szakszerű oktatás kiépítését azonban minden erőfeszítése ellenére sem sikerült elérnie.<sup>78</sup> Az iskola internátusát szegényes körülmények között, de házas egyszerűségben egy bérházban rendezte be. Évi fizetése 240 Ft volt,<sup>79</sup> ami kiegészült a minden növendék után járó 10 ezüst forinttal, továbbá 1 Ft 10 krajcár beíratási

<sup>77</sup> Uo.

<sup>78</sup> OROSZ (1966), 953.

<sup>79</sup> SZÓTS Farkas (1892): Iskolaiügy, Karacs Teréz 1808–1892, In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap.* 47. 707.

díjjal. Ebből az összegből bérelte az intézet helyiségeit, fizette a tanárokat, nevelőnőket, vásárolta a fűtő- és világítóanyagokat.<sup>80</sup> A tanítás terén volt segítsége, ennek ellenére a legtöbb elméleti tárgyat ő maga tanította. Az ötvenes évek végén a vezértanítónőn, a vallástant tanító lelkészen kívül, összesen öt óraadó szaktanítója volt az intézetnek.<sup>81</sup> Áldozatos munkájának köszönhető, hogy míg más intézetek, mint például Teleki Blankáé Pesten,<sup>82</sup> a szabadságharc kitörésekor bezártak, addig Karacs Teréz iskolája sem ekkor, sem pedig az önkényuralom beköszöntének szomorú napjaiban nem zárt be.<sup>83</sup> A forradalom idején Tánácsics politikai programjához csatlakozott. Járatva és terjesztette a *Munkások Újságját*.<sup>84</sup> Közös újságolvasást szervezett a parasztleányok számára, és fontos feladatának tekintette a nép politikai felvilágosítását.<sup>85</sup> Az intézetben tanuló leányokat ebben az időben ezekkel a szakkal biztatta: „Amit mi kezdünk, azt a jövő folytatni fogja.”<sup>86</sup> Növendékei az elsők között vettek részt az önálló magyar bankjegyek fedezetének megteremtésére szervezett országos akcióban. A Miskolc körüli véres harcok idején, 1849 tavaszán, amikor a hadsereg felszerelését kellett biztosítani, Karacs Teréz leányai néhány nap alatt 123 pár fehérneműt varrtak a honvédek számára.<sup>87</sup> Gyűjtést szervezett a lakosság körében egy kórház felszerelésére, valamint tépést és kötszereket készítettek.<sup>88</sup>

Eltérőek az adatok abban a tekintetben, hogy a tizenhárom év alatt hány leányt nevelt ki. Egyes adatok szerint 868-at, míg egy 1859-ből<sup>89</sup> származó feljegyzés szerint 901-et. 1859-ben elhagyta Miskolcot és az iskolát. A református egyház az intézet anyagi

---

<sup>80</sup> TÓTH Pál (1896): A miskolci református felsőbb leánynevelő-intézet története keletkezésétől a mai napig, In: *A Tiszáninnyi Ev. Ref. Egyházkerület Miskolci Felsőbb Leánynevelő-Intézetének és az ezzel kapcsolatos, a Miskolci Ev. Ref. Egyház felügyelete alatt álló elemi leányiskolának Értesítője az 1895–96-ik iskolai évről*. Gedeon és Társa Könyvnyomda. 5.

<sup>81</sup> OROSZ (1966), 953–954.; A Tiszáninnyi Helvét Hitvallású Egyházkerület Miskolcon székelő Főleánynevelőjének rövid ismertetése, In: *Sárospataki Füzetek* 1860. 51–52.

<sup>82</sup> KORNIS Gyula (1927): *A magyar művelődés eszményei 1777–1848*. 2. köt. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda. 573.

<sup>83</sup> I. m. 564.

<sup>84</sup> KARACS (*Karacs Teréz és...*), 143.

<sup>85</sup> OROSZ (1966), 953.

<sup>86</sup> VÁGÓ (1956), 198.

<sup>87</sup> OROSZ (1966), 953.

<sup>88</sup> KARACS (*Karacs Teréz és...*), 143.

<sup>89</sup> SRKTGyLt. C.LXXXI. 39,189.



helyzetén javítandó, társadalmi megkülönböztetés alapján át akarta szervezni az oktatást. Ennek értelmében különböző képzsében részesítette volna az iparos és a magasabb osztályokból származó növendékeket, továbbá tervbe vette a pedagógusok létszámának csökkentését, illetve a növendékek által fizetendő évi díjak emelését. Karacs Teréz, aki ragaszkodott a színvonalas, mégis „a hon minden leányának” anyagilag is hozzáférhető nevelés eszméjéhez, nem vállalhatta az ilyen megoldást, ezért lemondott és elment.<sup>90</sup> Távoztása után az iskola elvesztette azt az arculatát, amit ő kiépített. Az egyházkerület, hódolva a kor kívánalmainak, férfit állított az iskola élére, Dóczy Gedeont, aki átszervezte azt. Teljes mértékben megszűnt az intézmény munkaiskola jellege.

Pedagógiai elveiben Karacs Teréz a haladó polgári nevelők, mindenekelőtt a Brunszvik Teréz által közvetített pestalozziánus hatás tükröződik. Tanításában mindig fontosnak tartotta a szemléltetést. Az állandó anyagi nehézségek miatt, a szemléltető eszközöket saját maga készítette.<sup>91</sup> Az első tanszemlét 1847. július 4-én tartották, aminek az avasi református templom adott helyet.<sup>92</sup> Ezt követően minden évben tartottak nyilvános tanszemlét ugyanazon a helyszínen. A leányok ezek alkalmával adtak számot a megszerzett tudásról.<sup>93</sup> Az első tanszemlét Pálóczy László, Miskolc város országgyűlési követe nyitotta meg. Beszédét ezzel a mondattal zárta: „Csak azon nép vallhatja magát szabadnak, függetlennek, hol a nő[t], egyenlő műveltségben részesülve a férfival, józan okoskodása vezérli női kötelességei teljesítésében.”<sup>94</sup> Két nőnövendék is, név szerint Soltesz Nagy Judit és Búdy Kornélia, beszédet mondott.

### **Pedagógiai munkássága és a vallástanítás Miskolcon**

Karacs Teréz növendékeit sosem kényszerítette engedelmességre, hanem igyekezett belátás által rávezetni őket önmaguk leküzdésére és kormányozására. Nevelésében legfőbb célja volt, hogy növendékeit előkészítse a társadalmi életre, az élet viszonyosságainak

---

<sup>90</sup> PÁSZTOR (1972), 136.

<sup>91</sup> OROSZ (1962), 110.

<sup>92</sup> KARACS (*Karacs Teréz és...*), 142.

<sup>93</sup> OROSZ (1962), 113.

<sup>94</sup> PÁSZTOR (1972), 136.

viselésére, melyet vallásoktatás és vallásos élet nélkül nem tudott elképzelni.<sup>95</sup> Mindent meg akart tenni növendékeiért, de pénz hiánya miatt az iskolának nem voltak meg a kellő felszerelései. „Olyan ez [panaszolta], mint az üres kamrából nagy ebédet főzni.”<sup>96</sup> Emlékirataiban erről így olvashatunk: „én többet, jóval többet óhajtottam tenni a gondomra bízott növendékekért, mint amennyit azon időben az itt-ott álló magánnevelők tettek, vagy tehettek és a zárdában neveltekért akkor jónak láttak tenni.”<sup>97</sup> Az erkölcsi támogatást megkapta, de az anyagi segítséget hiába várta és hiába kérte az egyháztól. A földrajz oktatásában nagy segítségére voltak azok a térképek, melyeket édesapja készített. Mivel híjával volt a szemléltető eszközöknek, később már nemcsak a földrajzot, hanem a történelmet is térképek segítségével oktatta. A magyar szépirodalom olvasását minden tanítványával igyekezett megkedveltetni. Könyveket kölcsönzött nekik az intézet kis könyvtárából azzal a feltétellel, hogy olvasmányaikból kivonatot készítsenek.

A 18. század közepén az elemi iskolákban nemegyszer 100-150 gyermeket tanítottak egy teremben, amit ilyen zsúfoltságban és a többnyire szűk, egészségtelen tantermekben művelhettek az akkori pedagógusok. A tandíjas, középfokú iskolákban sem volt sokkal jobb a helyzet. Egyrészt a tanulócsoportok nagy létszáma, másrészt az intézetek nem megfelelő pedagógiai és tárgyi felkészültsége miatt nemigen folyhatott eredményes tanítás, illetve korszerű nevelés. Karacs Teréz mindent megtett a zsúfoltság elkerülése érdekében, mert tudta, hogy hely és otthonosság kell ahhoz, hogy a leányokból olyan nőket nevelhessen, akik az iskolában szerzett ismereteket az életben fel tudják használni.<sup>98</sup> Sőt egyik hitvallásával, mely egyben nevelési eszménye is volt, meghaladta saját korát. „Én nőnevelésnek azt tartom, midőn a lélek fejtetik ki...”<sup>99</sup> A kor értelmezésében ez a személyiségfejlesztést jelentette. Karacs Teréz tehát nem egyszerűen csak anyákat, hivatásukat értő és tudó nőket akart oktatni, akik majd felelős embereket nevelnek a haza javára, hanem művelt, képzett nőket. Ehhez pedig elengedhetetlennek tartotta a személyiségformálást. Kora pedagógiai kívánalmait haladta meg ezzel a célkitűzéssel, hiszen a személyiségfejlesztés csak a reformpedagógiai törekvések idején válik fő kérdéssé.

---

<sup>95</sup> OROSZ (1966), 355.

<sup>96</sup> PÁSZTOR Emil (1972b): Karacs Teréz és Miskolc, In: *Napjaink*. 11. 2.

<sup>97</sup> Uo.

<sup>98</sup> Uo.

<sup>99</sup> EVVA (1948), 18.

Amikor elfogadta a miskolci gyülekezet meghívását, tisztában volt azokkal a tervekkel, amiket a gyülekezet előjárósága megfogalmazott és meg kívánt valósítani a leánynevelő intézetében. A gyülekezet részéről legfontosabb kívánalom, hogy a lányok vallási és erkölcsi nevelésben részesüljenek, amit praktikus ismeretek elsajátítása egészít ki. Karacs Teréz édesanyja lelkész családból származott, őt is református elemi iskolába írtatták. S ha nem is meghatározó, de fontos szerepet játszott életében a vallásos magatartás és annak kiformalása. Pedagógiai nézetei között hangot is ad ennek, mikor látja és tapasztalja kora magatartását és mentalitását: „a nőnevelés alapja csak tiszta vallásosság lehet, de nem a vallásosság piperéi és sallangjai...”<sup>100</sup> Nem tudjuk, mit értett tiszta vallásosság alatt, hiszen életét kutatva nem találunk erre vonatkozó fejtegetést. Az viszont tény, hogy bár a nőnevelés úttörője volt, de egyben kora gyermeke is. Nem jellemezte pietisztikus vallásosság, és saját bevallása szerint nem volt a vallásosság piperéinek sem a híve. Vagyis nem az ájtatos külsőségeket tartotta szem előtt, hanem a szív vallásosságát, ami a felvilágosodás következménye volt. A belső, következetes, erkölcsös életen alapuló vallásosságot.

Karacs Teréz kora a racionalizmus időszaka, amikor a vallásos gondoskodásban az ortodox és biblikus iránynál sokkal erősebben érvényesült a ráció, ami a keresztyén hittételek megítélésében a döntő igazság kimondását az értelemnek juttatta. Következetes képviselői csak azt ismerték el a kijelentésből, amit az ész is elfogadott. A vallás, az erkölcs alapja a természet vagy az értelem lett. Minden történelmileg létrejött jelenséget, ami nem egyezett az értelem követelményeivel, az eredeti, normatív állapottól való elhajlásnak ítélték. Csak az volt igaz, ami természetes, ami általános érvényű. A vallás, a teológia szekularizálódott. Az egyház által képviselt vallás és teológia helyére a felvilágosodás egy „természetes vallást”, illetve „természetes teológiát” igyekezett állítani.<sup>101</sup> Ebben első helyre került a pusztán erkölcsös élet és a természettudományos ismeretek oktatása. Az igehirdetéseket is teljes mértékben a racionalizmus szelleme járta át. A lelkészek tudatosan az értelemhez szóltak, mert meggyőződésük szerint „a katedrai beszéd az értelmén keresztül dolgozik a szívbe”.<sup>102</sup> Senkinek sem tűnt fel, ha valaki kimaradt a

---

<sup>100</sup> SZÖTS (1892), 707.

<sup>101</sup> HEUSSI, Karl (2000): *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Osiris. 395–396.

<sup>102</sup> BÍRÓ Sándor – BUCSAY Mihály et al. (1995): *A Magyar Református Egyház története*. SRTA, Sárospatak. 319.

templomból. A lelkészek magatartásának köszönhetően üresek lettek a templomok, a nép megunta a lelkészek tudóskodását, készültségéből fakadó rögtönzését, üres feleségét, terjengős, semmitmondó beszédét, ami nem épülést, hanem szenvedést jelentett számukra.<sup>103</sup> Az igehirdetésben megnyilvánult racionalizmus csakhamar bevonult az egyházi iskolákba, és ott mélyreható változásokat okozott.<sup>104</sup> Az 1830-as évekig az egyházi iskolák fő célja a vallásos ember nevelése volt. A keresztyén hittant a Heidelbergi Káté szerint tanították, s ugyanakkor a növendékeket a Biblia alapos ismeretébe vezették be. Az iskolai munkát a vasárnap délutáni kátétanítás és kikérdezés fejezte be. Ezzel a nevelési rendszerrel biztosították az egyházi gondolkodás alapjainak szilárdságát. A racionalizmus hatása alatt ez a nevelési rendszer lassanként megváltozott. A lelkészek kezdték elhanyagolni az iskolákat. Ezeket ráhagyták a tanítókra, akik csekélyebb képzettségük lévén, a vallásos nevelést nem is végezheték olyan felkészültséggel, mint a lelkészek. Legtöbbjük csak annyit tanult maga is a vallásból, amennyi a gyermekeknek írott kátéban volt. S mivel ezt nem tehetette nagy sikerrel, arra törekedett, hogy inkább világi anyagot tanítson nekik. A vallásos nevelés ezzel egyre jobban háttérbe szorult.

Az előzőek alapján felmerülhet bennünk a kérdés, vajon Karacs Teréz intézetében milyen szerepet szántak a vallási ismereteknek, és hogyan végezték a vallástanítást? Talán szembeötlő, hogy a *Néhány szó a nőnevelésről* című pedagógiai értekezésében felsorolt tárgyak között a vallás mint tanítási anyag nem szerepel. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ő ezt a tárgyat kihagyta volna a tanítandó tartalmak sorából. A már ismertetett és felsorolt tantárgyakat azért részesítette előnyben, s foglalkozott velük bővebben, mert – Ewa Gabriella leírása alapján, ki tanítványa volt Karacs Teréznek – a hazánkba települt külföldiek által alapított és működtetett leánynevelő intézetekből, melyek ellen Karacs Teréz többször is felemelte szavát és tollát, ezek kimaradtak. Természetesen nála is a vallás kezdte meg az elméleti tárgyak sorrendjét.<sup>105</sup> Hogy mennyire így van, idézzük fel újra tanítási és nevelési tervzetét. Az első osztály tantervében elsőként szerepelt a vallás tanítása, mégpedig heti

---

<sup>103</sup> TÓTH Endre (1951): Lelkipásztorok és igehirdetésük száz évvel ezelőtt, In: *Református Egyház*. 3. 12. 23–25.

<sup>104</sup> BÍRÓ – BUCSAY (1995), 367.

<sup>105</sup> EVVA (1933), 45.

két órában. S ezt mind a három osztályon keresztül szerette volna megvalósítani, amennyiben a választmány is jóváhagyja. A jóváhagyás minden bizonnyal megtörtént, hiszen ugyanez fogalmazódott meg a gyülekezet elöljáróságának elvárásaiban is.

Lapozgatva a Karacs Teréz által oly gondosan elkészített évi statisztikákat, ugyancsak megtaláljuk nyomát a vallás tanításának. 1847-ben erkölctan és bibliatörténet-tanítás szerepel a tanrendben.<sup>106</sup> 1848 júliusában készített kimutatásában szintén a vallás kezdi meg a tananyagok felsorolását.<sup>107</sup>

Orosz Lajosnak egy 1966-ban<sup>108</sup> megjelent cikkéből megtudjuk, hogy a vallást nem Karacs Teréz tanította, ui. ezt másra ruházta át. Azt azonban nem tudjuk, hogy ez kezdettől fogva így volt-e. Egy 1858-59-ből származó adat alátámasztja Orosz Lajos állítását: „Megjegyezzük itt, hogy ezen évben a miskolci h. h. szentegyház egyik lelkésze, T. Misley Károly ur foglalkozott a vallás tanításával, éneklésben szinten a nevezett egyház egyik énekvezére, Singler György oktatta a növendékeket.”<sup>109</sup> Ebből a feljegyzésből nemcsak az derül ki számunkra, hogy a vallás tanítására külön alkalmazottja volt az intézménynek, hanem az is, hogy az ének tanításával is külön tanár foglalkozott, akit szintén a miskolci egyház delegált. Az egyházi ének tanítása is kezdettől fogva része volt Karacs Teréz terveinek.

A 19. század közepén a vallástanítás nem ugyanazt jelentette, mint az előző századokban. Vagyis nem ez volt a fő megszerzendő műveltségi anyag. Nem a káték, a bibliai történetek, a hitvallások elsajátítása álltak első helyen. A praktikus ismeretek átadása és megszerzése élvezett előnyt – a házi- és gazdasszonyi, majd pedig az anyasággal együtt járó szükséges ismeretek elsajátítása. Karacs Teréz nem igazodott azokhoz az intézetekhez, amelyek ugyan korszerűeknek nevezték magukat, de nem készítették fel növendékeiket az életre, és nem faragtak embert belőlük. Nála a földrajz, a történelem, a polgári ismeretek megtanítása is hangsúlyos volt. Ezek mellett pedig természetesen a különféle kézimunkák elsajátítása. Néhány dolgot, amit a Brunszvik Teréznél töltött egy év alatt megismert, átültetett a miskolci intézet mindennapjaiba. Ezek közül az egyik a vallás szerepe a tanításban.

---

<sup>106</sup> SRKTGYLt. R.B.I. 6/2.4745.

<sup>107</sup> SRKTGYLt. R.B.I. 6/5.4906.

<sup>108</sup> OROSZ (1966), 953.

<sup>109</sup> SRKTGYLt. C.LXXXI. 39,516.

Az egyház vezetőségének törekvése, hogy minden reggel imával és énekléssel induljon az iskolában, illetve hogy a belső vallásosság külső cselekedetekben is megnyilvánuljon, teljesült. Mint ahogy az is, miszerint a felügyelete alatt lévő oktatási intézményekben azokat az ifjakat és leányokat, akik még nem éltek úrvacsorával, felkészítsék az azzal való élésre. Ehhez kapcsolódóan nagy gondot fordítottak az úrvacsora sákramentumának jó rendben történő kiszolgáltatására, és az úrvacsora elé járuló fiatalság megfelelő előkészítésére.<sup>110</sup>

Nincs adatunk arra, hogy Karacs Teréz intézetében milyen módszerrel folyt a vallás tanítása, de arra sem, hogy milyen tankönyveket használtak. Arra azonban igen, hogy melyeket nem. 1854. július 8-án, Karacs Teréz Apostol Pál superintendenshez írt leveléből tudjuk, hogy a „*Reformáció története Magyarországon, Bevezetés a szentírásba, valamint Bibliai történetek kisebb nagyobb tanuló gyermekek számára*, szorosan a Biblia szerint, kiszedte Dobos János Pesten 1851., a vezérletem alatt lévő intézetben nem található, és soha sem voltak használatban.”<sup>111</sup> Valószínű, hogy ezeket a tankönyveket az állam valamilyen oknál fogva betiltathatta, mint ahogy erről Karacs Teréz is ír: „Tisztelettel jelentem, hogy azon könyvek mellyeknek használata a felsőbbség által megtiltott [nincs használatban]”.<sup>112</sup> Az önkényuralmi hatalom betiltott minden olyan tankönyvet, ami bármilyen veszélyt jelenthetett rá nézve. Dobos János könyve fontosabb bibliai történeteket tartalmaz mind az Ó-, mind az Újszövetségből, ami alkalmas a vallás tanítására. Nyilván nem ez volt az oka betiltásának. Sokkal inkább az előszóban megfogalmazott magyarságtudat kidomborítása:

„Két főczél lebegett előttem mikor e munkához fogtam, mert két főczélt láttam mellőzve a magyar nyelven eddig megjelent bibliai történetekben. Az első: hogy bibliai történeteket tanulva egy kis bibliát tanuljon a gyermek. A másik: hogy kedves nyelvünk magyar eredeti sajátágát, bibliában előforduló szépséget, nyelvi szépségeit legyen miből megtanulni a magyar gyermeknek. Ne keressetek hát egyebet a könyvben, és ne is tanítsatok mást e könyvből a gyermekeknek. Tudtam volna én e történetekből olly széles németes erczélungokat csinálni, hogy rájuk se lehetett volna ösmerni, mint Izsák nem ismert rá Jákobra: de félttem

---

<sup>110</sup> BÍRÓ – BUCSAY (1995), 326.

<sup>111</sup> SRKTGyLt. B.LXXV. 35,215.

<sup>112</sup> Uo.

a szentségtöréstől. E történetek csak eredeti alakjukban szépek, ha lefosztod róluk a bibliai köntöst és mást adsz rájuk; olyan lesz munkád: mint Jákob juhainak tarka elfajzása. Tudtam volna én talán újdonatúj kitételeket tenni, a tiszta ószerük helyébe, de bibliám és honom szép nyelve egyaránt szent és sértetlen előttem, míg e kettő meg lesz, megleszünk mi, gyermekeink és unokáink.”<sup>113</sup>

A könyvben foglalt történetek tanításának mikéntjére is kapunk néhány támpontot:

„És ezekután engedjetelek meg, és ne bántsatok, ha valami szokatlanra kérlek most, kérésem ez: hogy a mennyire lehet könyv nélkül tanultassátok, még pedig szó szerént e történeteket, mert az erős tösgyökeres magyarság, kivált nagyobb iskoláinkban igen kezd gyérülni, mert még egyszer mondom: kettőt nem szabad itt nélkülözni, a történetet magát és a történet saját nyelvét és épen az a főhiba eddigi ilyen könyveinkben, hogy írójuk vagy az egyiket mellőzte vagy a másikat. – Ezért ne hagyjátok a bibliát, ne hagyjátok édes nyelvünket, Isten leend veletek. Tanítsatok magyarul, én a bibliámból tanultam magyarul legtöbbet és legjobbat.”<sup>114</sup>

Mondatai egyértelműen adják tudtunk a kor helyzetét. Ezeket a sorokat 1850-ben jegyezte le, amikor a szabadságharc után a protestáns magyarság körében a megtorlás mérhetetlen volt. Miután a német nyelv használatát kötelezővé tették az adminisztrációban és az oktatásban is, és a magyar nyelv csak a családi körökben élt a maga erejében,<sup>115</sup> bátorság kellett egy magyar nyelven írott könyv megjelentetéséhez. Dobos János műve anyanyelven való megjelentetésével a német nyelv uralma ellen protestált. Mint ahogy azzal is, amikor arra kérte kora tanárait, hogy az abban foglaltakat magyarul is tanítsák. Mindeközben pedig felemelte tollát a magyar létükre idegen nyelven írók és tanítók ellen. A ma embere számára talán furcsa azt olvasni, hogy a bibliai történetek szó szerinti megtanítására szólít fel. Bizonyára nem véletlen. Hiszen ez a korszak nem csupán az elnyomás időszaka volt népünknek, hanem a racionalizmus és liberalizmus időszaka is, amikor a vallásos nevelés alapja, a Szentírás, annak tekintélye és az abban foglaltak is

---

<sup>113</sup> DOBOS János (1851): *Bibliai történetek kisebb nagyobb tanuló gyermekek számára, Előszó*. Pest, Bucsánszky Alajos.

<sup>114</sup> DOBOS (1851), *Előszó*.

<sup>115</sup> SÁFRÁN (1979), 146.

megkérdőjeleződtek. Dobos talán éppen ezért tette hangsúlyossá a szó szerinti megtanítást a bibliai történeteknek, mert a kívülről megtanult, elsajátított ismeretet sem az államhatalom, sem a különböző uralkodó szellemi áramlatok és nézetek nem vehetik el.

Mindezek ellenére elmondhatjuk, hogy Karacs Teréz intézetében a különböző tantárgyak mellett a vallásoktatásnak fontos szerepe volt, mint ami hozzátartozik a lélek kiműveléséhez, a műveltség megszerzéséhez, a felelősséggel bíró magatartáshoz, s nem utolsósorban az erkölcsös életformához.

### **Felhasznált irodalom:**

- A Tiszáninneni Helvét Hitvallású Egyházkerület Miskolcon székelő Főleánynevelődjének rövid ismertetése, In: *Sárospataki Füzetek* 1860.
- BÍRÓ Sándor – BUCSAY Mihály et al. (1995): *A Magyar Református Egyház története*. SRTA, Sárospatak.
- DOBOS János (1851): *Bibliai történetek kisebb nagyobb tanuló gyermekek számára, Előszó*. Pest, Bucsánszky Alajos.
- DOMBY László (1929): A református leánygimnázium, In: Halmay Béla – Leszih Andor (szerk.): *Miskolc*. Budapest, Magyar Városok Monográfiája Kiadóhivatala.
- EVVA Gabriella (1933): *A magyar nőnevelés két úttörője, Karacs Ferencné és Karacs Teréz nőnevelési nézetei*. Szeged. (sajtó alá rend.) (1948): *Karacs Teréz, Tóth Pál Református Tanítóképző-Intézet és Leánylíceum Karacs Teréz Önképzőköre*. Miskolc.
- HEUSSI Karl (2000): *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, Osiris.
- KARACS Teréz (1887a): Életírása, In: *Vasárnapi Újság* 1887. április 24.  
(1887b): Önéletírása, In: *Magyar Pedagógiai Szemle*. 1887/15.  
(1888): Emlékezés a miskolci leányiskolára, In: *Nemzeti Nőnevelés*. 9. 1–2.
- KORNIS Gyula (1927): *A magyar művelődés eszményei 1777–1848*. 2. köt. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- MÉSZÁROS István (1968): *A magyar nevelés története 1790–1849*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- NAMÉNYI T. Lajos (1887): Magyar írónok, Karacs Teréz, In: *Figyelő*. 1887/22.
- OROSZ Lajos (szerk.) (1962): *A magyar nevelés úttörői*. Budapest, Tankönyvkiadó.  
(1966): Egy munkaiskola a múlt század közepén, In: *Köznevelés*. 1966/22.
- PÁSZTOR Emil (1972a): Az első magyar „nagy leánytanoda”, In: *Pedagógiai Szemle*. 1972. 22. 2.  
(1972b): Karacs Teréz és Miskolc, In: *Napjaink* 1972. 11. 2.



- SÁFRÁN Györgyi (vál.) (1979): *Teleki Blanka és köre*. Budapest, Kriterion.
- SCHWARCZ Etel (1938): *Nőnevelés és oktatás a 19. században Magyarországon*. Debrecen.
- SEBESTYÉNNÉ STETINA Ilona (1893): Karacs Teréz, In: *Magyar Pedagógia*. II. 2.
- SZÓTS Farkas (1892): Iskolaügy, Karacs Teréz 1808-1892, In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 1892/47.
- TÓTH Endre (1951): Lelkipásztorok és igehirdetésük száz évvel ezelőtt, In: *Református Egyház*. 1951. 3. 12.
- TÓTH Pál (1896): A miskolci református felsőbb leánynevelő-intézet története keletkezésétől a mai napig, In: *A Tiszáninnyi Ev. Ref. Egyházkerület Miskolci felsőbb Leánynevelő-Intézetének és az ezzel kapcsolatos, a Miskolci Ev. Ref. Egyház felügyelete alatt álló elemi leányiskolának Értésítője az 1895-96-ik iskolai évről*. Gedeon és Társa Könyvnyomda.
- VÁGÓ Benőné (1956): A reformkor első magyar nőnevelője, In: *Köznevelés*. 1956. 12. 9.

**Levéltári anyagok:**

- R.B.I. 6/1.4516.  
R.B.I. 6/1.4534.  
R.B.I. 6/1.4405.  
R.B.I. 6/2.4745.  
R.B.I. 6/2.4784.  
R.B.I. 6/2.4790.  
R.B.I. 6/2.4738.  
R.B.I. 6/2.4739.  
R.B.I. 6/2.4603.  
R.B.I. 6/5.4832.  
R.B.I. 6/5.4906.  
R.B.I. 6/6.5312.  
R.B.I. 7/1.5630.  
R.B.I. 7/1.5570.  
B.LXXV. 35,215.  
B.LXVII. 30,053.  
B.LXVII. 30,054.;  
C.LXXXI. 39,516.  
C.LXXXI. 39,189.  
Kff. V/5.

**Internetes források:**

KARACS Zsigmond: *Karacs Teréz és a 19. századi nőnevelés*. <http://bpht.hu/historiak/102.pdf>.

Utolsó megtekintés dátuma: 2022.04.20.

PÁSZTOR Emil (1996): Karacs Teréz a szülői házban, In: *Honismeret*. 24. 5.

[http://epa.oszk.hu/03000/03018/00132/pdf/EPA03018\\_honismeret\\_1996\\_05\\_017-022.pdf](http://epa.oszk.hu/03000/03018/00132/pdf/EPA03018_honismeret_1996_05_017-022.pdf).

Utolsó megtekintés dátuma: 2022.04.21.

*HEGYI Ádám*<sup>1</sup>:

## The Idol Moloch in the Church. The Interconnection of Calvinist Identity and the Memory of Reformation in the South- Eastern Part of the Hungarian Kingdom in the 18<sup>th</sup> Century<sup>2</sup>

### *Abstract.*

In Vadász, Arad County, in the second third of the 18<sup>th</sup> century, the statue of Moloch in the village church caused a conflict, as the local Reformed minister had had it destroyed around 1769. At first glance, the situation seems simple since it is not customary in Reformed churches to have the decoration typical of Catholic churches, so it is not surprising that the minister removed it. Yet the situation is not clear-cut because we do not know why it had not bothered anyone in the two

---

<sup>1</sup> Associate Professor at the University of Szeged, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Cultural Heritage and Human Information Science, e-mail: hegyi@bibl.u-szeged.hu.

<sup>2</sup> The writing of this study has been supported by the scholarship of the Memory of Reformation Committee Nr. REB-17-KUT-0001 and the National Research, Development and Innovation Office Nr. 123974. Translated by Zoltán Cora.



hundred years since the Reformation began. In our study, we describe – through the example of the statue destruction in Vadász – what Reformed identity was like in the Kingdom of Hungary in the 18<sup>th</sup> century. In our analysis, we find that the development of Reformed conscience was delayed compared to the western half of Europe. The same is demonstrated in the 18<sup>th</sup>-century Reformed Church history writings, as the events of the Reformation had not been put on paper in most congregations up until then. Most congregational histories are based on oral traditions, with little historical literature being used to support them.

**Keywords:** collective memory, Reformed church, oral tradition, historiography, Calvinist identity, history of reading, idol demolition, history of Reformation, Hungarian Kingdom

In the Hungarian Kingdom, the Holy Society in between the Körös and Maros Rivers (hereinafter as: Holy Society of Körös and Maros; Hun: *Körös Maros közti Sz(ent) Tarsaság*) was the name of a diocese of the Reformed Church of Hungary located on the territory bordered by the Körös rivers, the River Tisza, the Lower Danube and the ranges of the Carpathians. The history of the diocese goes back to the Age of Reformation, but in fact it was established in 1734 on the basis of the *Carolina Resolutio*, when the borders of the dioceses were determined in the Reformed District of the Transtisza (Tiszántúl). At this time, the Reformed Diocese of Békés consisted of 22 parishes (Makó, Hódmezővásárhely, Szentés, Algyő, Békés, Gyula, Öcsöd, Szentandrás, Gyoma, Tarcsa, Fás, Vésztő, Doboz, Vári, Gyarmat (Iermata Neagră), Nagyzerind (Zerind), Bélzerind (Zerindu Mic), Vadász (Vânători), Ágya (Adea), Erdőhegy (Chişineu-Criş), Gyorok (Ghioroc), Sebes (Sebiş)), among which the parishes of Algyő and Fás later ceased to exist.<sup>3</sup> Despite the fact that after 1734 the diocese renamed itself as the Reformed Diocese of Békés,<sup>4</sup> its

---

<sup>3</sup> BARCSA János (1908): *A Tiszántúli Ev. Ref. Egyházkerület története*, 2. kötet 1711–1822. Debrecen, Debrecen szabad kir. város Könyvnyomda Vállalata. 86; KIS Bálint (1992): *A helvéciai vallástételt követő Békés-bánati egyházi vidék vallási, polgári, tudomány és földleírasi történeteinek emléke*. In: Kis Bálint: *A Békési-Bánati Református Egyházmegye története (Dél-alföldi évszázadok 5)*. Békéscsaba–Szeged, Csongrád Megyei Levéltár. 69–70, 87–91.

<sup>4</sup> TtREL I.29.a.1. Kis 1992, 69.

vice-deacon, Sámuel Szentmiklósi Sebők, was still using a seal in 1791 the inscription of which said that he was the leader of the Holy Society of Körös and Maros.<sup>5</sup> This can be explained by an internal controversy of the diocese. In this period, an awkward situation developed in the diocese because of Benjámín Szőnyi, who was to be removed from his office. Szőnyi refused to resign voluntarily, and he did not hand the documents in his inventory over to the competent authorities either. Probably, the seal with the inscription of the Reformed Diocese of Békés on it was also left with him, which is why Szentmiklósi used the earlier denomination.<sup>6</sup>

The state suppressed the Reformed Church in the Hungarian Kingdom during the 18<sup>th</sup> century. However, the coming into force of the Edict of Tolerance in 1781 and the XXVI Act of 1791 fundamentally changed the status of the Reformed Church. Catholic suppression gradually lessened, and the Reformed Church started to prosper. Evidently, this process can also be seen in the case of the Reformed Diocese of Békés since more and more congregations were established on its territory after 1781. Besides the above-mentioned parishes, further congregations were annexed to the deaconry by the end of the 18<sup>th</sup> century, namely the parishes of Debeljácsa, Kispereg, Liebling, Magyarittebe, and Rittberg.<sup>7</sup>

In one of the congregations of the diocese, Vadász, a statue located in the church of the village caused an interesting conflict in the second third of the 18<sup>th</sup> century, because the local Calvinist pastor had it demolished around 1769. At first sight, the situation seems simple, since it is not customary to place ornamentation characteristic of Catholic church interior in Reformed churches. Therefore, it is no wonder that the

---

<sup>5</sup> TtREL I.29.c.12. A Békési egyházmegye Békésszentendrason 1791. július 13-án tartott közgyűlése. [General Assembly of the Diocese, Békésszentandrás, 13 July 1791].

<sup>6</sup> IMRE Mihály (2012): Küzdelem a fiziko-teologizmus örökségével – Szőnyi Benjámín elfeledett öregkori műve (Istennek Trombitája... , 1790–91). In: Imre Mihály (ed.): Az isteni és emberi szó párbeszéde. Sárospatak, Hernád. 394–396, 405–407, 412–413; IMRE Mihály (1984): A város művelődéstörténete a XVIII. Századig. In: Szabó Ferenc (ed.): Hódmezővásárhely története, I. kötet, A legrégebb időktől a polgári forradalomig. Hódmezővásárhely, Hódmezővásárhely tanácsa. 667; NAGY László – CS. SZABÓ István (2000): A Békési Református Egyházmegye múltja és jelene. In: Havassy Péter (ed.): Világnak világa. Egyházak a Körösök vidékén (Gyulai katalógusok 8). Gyula, Erkel Ferenc Múzeum. 55.

<sup>7</sup> Kis 1992, 79–81, 85–91.

newly elected pastor had the ornamentation removed. However, the situation is not self-evident because it is not clear why nobody was bothered by the decoration for two hundred years after the beginning of the Reformation. What is more, there is no authentic evidence that the statue was demolished in 1769, since the “Idol Moloch” was first mentioned only in 1832. It was the year when some reminiscences were recorded in the parish register that did not originate from the pastor of Vadász but from the pastor of Ágya, which is located not far away from Vadász. János Dávidházi served in Ágya from the second decade of the 19<sup>th</sup> century, and he was the pastor who heard rumours from a 91-year-old inhabitant of Vadász, presumably Mihály Albert, about the pastor, János Szilágyi, who had had the statue demolished in 1769. Therefore, the only evidence for the existence and demolition of the statue is the recollection of an old man.<sup>8</sup>

Art history has long discovered the church of Vadász, because from the second half of the 19<sup>th</sup> century various studies set out to examine the medieval origins of the church. Unfortunately, however, it has not yet been clarified what János Dávidházi meant by the “Idol Moloch”, as the remnants of the statue could not be recovered either, so nobody knows what it looked like exactly.<sup>9</sup> At the same time, it is well known that the cult of Moloch appears several times in the Old Testament, in the course of which children were sacrificed in order to satisfy Moloch. The Mosaic laws, however, strictly banned idolatry of this kind, and the prohibition also appeared repeatedly in the New Testament. In common parlance, Moloch is often identified with the devil, but the Bible does not contain any evidence that sacrifices were offered to him because he was the lord of the netherworld (2Kings 23:10; Acts 7:43).<sup>10</sup> Nevertheless, in the context of the church of Vadász, the

---

<sup>8</sup> AML fond nr. 2077. fol. 71r. BUNYITAY Vince (1884): A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig. 3. kötet. Nagyvárád, Franklin, 1884. 477–478; BARCSA 1908, 191.

<sup>9</sup> EMÓDI Tamás – LÁNGI József (2010): A vadászi templom és Keresztrefeszítés-képe. In: Kollár Tibor (ed.): Építészet a középkori Délmagyarországon. Budapest, Teleki László Alapítvány. 807–828; RÓMER Ferencz Flóris (1874): Régi falképek Magyarországon. Budapest, Eggenberger. 108. SZ. MÁTHÉ Márta (1975): Rómer Flóris bihari munkássága (A bihari útinapló). In: Debreceni Déri Múzeum Évkönyve. 55, 311; SZÁRAZ Antal (1892): Márki Sándor: Aradvármegye és Arad szabad kir. város története. In: Archaeológiai Értesítő. 12, 3. 258–260. [book review].

<sup>10</sup> MINOIS, Georges (1991): Histoire des enfers. Paris, Arthème Fayard. 92–103.

Calvinists were annoyed by the fact that the statue bore the features of “Catholic idolatry” rather than by its connotations of diabolic representation. However, local residents were aware of the fact in 1832 that the church harboured more than a statue because the building was full of “blind windows, and carved as well as painted pictures” (*vak ablakokkal, faragott és festett képekkel*).<sup>11</sup> Consequently, in the 18<sup>th</sup> century, the medieval church of Vadász had still retained its rich internal decoration (sedilia, statues, frescos), among which only the picture of the crucifixion can be seen today.

In Hungary, Catholics and Protestants were not always segregated in their everyday lives. For example, in Kecskemét, the Reformed and Catholic communities lived together in relative peace from the Age of Reformation. In accordance with that, these communities used the church simultaneously until 1564. Afterwards, the Calvinist church was built directly next to the Catholic one. When the Calvinist church burnt down in 1678, the construction of the new Reformed church was supported by Catholics as well. What is more, in 1739, the Calvinists of Kecskemét erected a statue of the Holy Trinity together with the Catholics.<sup>12</sup> Despite the fact that in the early modern age it was not unheard of that Calvinist congregations left the medieval church ornamentations and decorations untouched, the question arises as to why the religious community of Vadász was not disturbed by the visual and carved representation that was regarded as idolatry. Or more precisely, to whom and why did the Idol Moloch begin to be seen as disturbing? In order to answer this question, one has to examine the development of Calvinist identity, as the strengthening of this identity resulted in people’s increasing unwillingness to observe Catholic traditions. Therefore, this study sets out not only to reconstruct the identity of the parish in Vadász but also to extend its investigation to the whole diocese so that a more complete and more relevant picture could be gained.

---

<sup>11</sup> AML fond nr. 2077. fol. 71r.

<sup>12</sup> SZAPPANOS Károly (2006): A Kecskeméti Ref. Egyház és iskolái története. In: Szabados László (ed.): Fejezetek a 400. tanévét ünneplő kecskeméti református gimnázium történetéből 1564–2006. Kecskemét, Emmaus Kiadó. 15, 34; POLGÁR Mihály (1858): A kecskeméti reform. Ekklézsia rövid historiája. In: Kecskeméti Protestáns Közlöny. 1, 1. 45–46.

The development of the identity of each and every small community can be best explored through the sources created by these very communities. In the case of Reformed congregations, these are the documents written by the parishes. Written sources of this kind started to appear first among Calvinists of the south-eastern part of the Hungarian Kingdom in the 18<sup>th</sup> century. They were mostly registers of births, marriages, and deaths containing notes which could provide a glimpse into the identity of the parish, since these sources recorded the origins and history of the congregation. They are all the more significant as they contain data that give information about the contemporary Calvinist identity as well.<sup>13</sup>

In my opinion, the chronicle of the Szentes parish is a high-quality product of congregational literacy. It documented the history of the congregation year after year from the mid-18<sup>th</sup> century to 1825, similarly to the *historia domus* used in the Catholic Church.<sup>14</sup> In line with the practice of the Szentes parish, remarkable products of literacy can also be seen in Hódmezővásárhely, which is mostly due to the activity of Benjámin Szőnyi.<sup>15</sup> In the century of the Enlightenment, in the Holy Society of Körös and Maros, the following parishes kept historical records besides them, which might help draw conclusions on the memory of the Reformation and on Calvinist identity: Békés, Békésszentandrás,<sup>16</sup> Doboz, Erdőhegy, Gyoma, Gyula, Köröstarcsa, Makó, Nagyzerénd, Öcsöd, Vadász, and Vésztő.

---

<sup>13</sup> JÁVOR Kata (1971): Egy 19. századi presbiteri jegyzőkönyv tanulságai. In: Népi kultúra – népi társadalom. 5–6. 71. MOLNÁR Ambrus (1987): A tiszántúli református falusi társadalom forrásairól. In: Erdmann Gyula (ed.): Kutatás, módszertan. Konferencia, Gyula, 1987. augusztus 27–28. Gyula, Békés Megyei Levéltár. 328–333; TÓTH Krisztina (2007): Katolikus és protestáns egyházlátogatási jegyzőkönyvek. In: Levéltári Szemle. 57, 3. 56.

<sup>14</sup> TAKÁCS Edit (ed.) (2001): A szentesi református eklezsia története 1700–1825. Szentes, NKA, <http://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/>. BAGI Zoltán (2005): Szentes város református közössége a 18. században a Béládi István, Gál István és a Kiss Bálint által írt eklezsiatörténet alapján. In: Szabó András (ed.): Mezőváros, reformáció és irodalom (Historia litteraria 18). Budapest, Universitas. 185–205; FILEP Antal (1971): Szokásleírások a 18. és a 19. századból. In: Népi Kultúra – Népi Társadalom. 5, 6. 115–134.

<sup>15</sup> SZEREMLEY Samu (1890): Szőnyi Bénéiamin és a hódmezővásárhelyiek 1717–1794. Budapest, Hornyánszky Viktor.

<sup>16</sup> It is worth noting that in Békésszentandrás the data the Calvinists used to justify their past were entered into the proceedings of the parish later than in a letter they wrote to the squire



The growing interest in the past was also represented by the appearance of the so-called “peasant chronicles”. Unfortunately, no data are available in the examined diocese, which can be related to either the Reformation or Calvinist identity. However, they need to be mentioned because their emergence sheds light on the need in the world of peasants in the 18<sup>th</sup> century to define the identity of the family and the community in a historical perspective. The *Petrák Chronicle* in Szentes can be considered a document of this sort. Its writing started in the mid-18<sup>th</sup> century, and it was copied by the inhabitants of the city until the beginning of the 20<sup>th</sup> century. No copy of it survived from the 18<sup>th</sup> century unfortunately; the earliest copies known were compiled in the mid-19<sup>th</sup> century.<sup>17</sup> In Hódmezővásárhely, a local farmer, Mihály Hódi, kept a diary, whose first entries were dated to the turn of the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries and that contained family history entries.<sup>18</sup> Nevertheless, well beyond the examined period, peasant chronicles were written that discussed the relations of the Calvinists and the Catholics, as well as the origin of the church. The history of the market town of Békés was documented by such an unknown chronicler during the period of the Dual Monarchy.<sup>19</sup>

I think that it can be regarded as an important stage in the quest for identity when the intellectuals of a market town start to research the history of their place of living. This happened in the case of the Holy Society of Körös and Maros only in the Age of Reform (around the 1820s and 1830s in Hungary). However, the precondition of this development was that the regular compilation of historical records started in the 18<sup>th</sup> century in the given settlement, which these amateur historians could later analyse.

---

in 1804. GOMBOS János (1989): A XVII-XVIII. századi felvidéki népességmozgás és Tótkomlós újraterelése szlovákokkal. In: Erdmann Gyula (ed.): Békés megye és környéke XVIII. századi történetéből. Gyula, Békés Megyei Levéltár. 19. BSZREL I.65.b.1.

<sup>17</sup> TAKÁCS Edit (1997): *Petrák-krónika*. Szentes–Szeged, Csongrád Megyei Levéltár; TAKÁCS Edit (1998): A *Petrák-krónika* keletkezése, fennmaradása és tartalma. In: Takács Edit (ed.) (1998): *A XVIII–XX. századi polgári írásbeliség produktumai a Dél-Alföldön* (Szentesi Műhely Füzetek 2). Szentes, Csongrád Megyei Levéltár. 43–58; KATONA Imre (1998): A *Petrák-krónika* változatainak néprajzi vonatkozásai. In: TAKÁCS 1998, 59–68; SZABÓ Ferenc (1998): A várostörténeti krónikák és feljegyzések születése és hatása az Alföldön. In: TAKÁCS 1998, 5–14.

<sup>18</sup> SZENTI Tibor (2008): *Parasztvallomások*. Budapest, Századvég. 318, 482, 490.

<sup>19</sup> TtREK R 2986 nr. 1–2.

With regard to the Reformed Church, the work of Bálint Kis has to be mentioned, which discussed the past of the Reformed Diocese of Békés. Nonetheless, the Calvinist pastor of the town of Gyula, Gábor Ecsedy, also carried out a similar work when he published his book entitled *Gyulának polgári és egyházi állapota a régiebb és újabb időkben* [The Civil and Ecclesiastical Status of Gyula in the Older and More Recent Times], in the Scholarly Collection (*Tudományos Gyűjtemény*) in 1832. In addition to this, Miklós Szirbik, the Calvinist pastor of Makó, wrote down the history of the town of Makó and its churches. Also, Sámuel Dávidházy Bekes published the history of the Reformed church of Gyoma between 1834 and 1837.<sup>20</sup>

Furthermore, there is a consensus among the researchers of the history of the Reformed Church in Hungary concerning the question from which period one could pinpoint the beginning of a definite Calvinist identity and of a rigid seclusion from the Roman Catholic Church. According to these scholars, the specific denominational consciousness and the memory of the Reformation can hardly be evinced in Hungary at the beginning of the 17<sup>th</sup> century. On the contrary, a well-identifiable Calvinist identity developed only after the Peace Treaty of Linz (1645) and the Trial of the Galley Slaves (1674). Therefore, due to this belated development of identity, a number of customs forming denominational identity took shape mostly in the 18<sup>th</sup> century.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> KÓSA László (2011a): Történetkutató kisvárosi értelmiség a reformkorban. In: Kósa László (ed.): *Művelődés, egyház, társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 49–66; SZABÓ 1998, 5–14.

<sup>21</sup> During the period of the Peace Treaty of Linz (1645) and the Trial of the Galley Slaves (1674), Calvinists had to undergo numerous hardships in Upper Hungary because Catholics and Calvinists fought against each other in a series of bloody encounters in the 17<sup>th</sup> century. PÉTER Katalin (1999): A felekezetek felett álló Magyarország a reformáció után. In: Illés Pál Attila (ed.): *Felekezetek és identitás Közép-Európában az újkorban* (Sentire cum ecclesia 1). Piliscsaba–Budapest, PPTE BTK–METEM. 9–25; MURDOCK Graeme (2002): Calvinist Catechizing and Hungarian Reformed Identity. In: Maria Crăciun–Ovidiu Ghitta–Graeme Murdock (eds.): *Confessional Identity in East-Central Europe* (St Andrew's Studies in Reformation History). Aldershot, Routledge. 81–98; EVANS, Robert J. W. (1999): Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die folgen der Gegenreformation für die Habsburgerländer (1650–1781). In: Joachim Bahlcke–Arno Strohmeyer (eds.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7). Steiner, Stuttgart. 395–412.

In the early modern period, Calvinists were hardly surprised to see someone praying on their knees, even though they regard this custom as a Catholic deviation now. So, it follows that this kind of cleavage appeared sometime in the 18<sup>th</sup> century.<sup>22</sup> The century of the Enlightenment witnessed the gradual development of denominational identity. In 1718, the Lutheran Mátyás Bél noted about one of his students that he was a most stubborn Calvinist. He obviously described him in this way because his student, Gábor Gellén, openly propounded his Calvinist conviction.<sup>23</sup> In addition to this, further evidence also showed that Calvinists secluded themselves more and more from Catholics in the field of their ordinary practice of religion.

In the Hungarian Reformed Church, the symbolic use of the cross also disappeared in the 18<sup>th</sup> century, as members of the Reformed Church felt a growing antipathy towards the use of the cross during the times of the silent Counter-Reformation. This had an obvious reason, since the movement of re-Catholicization reoccupied space symbolically by the use of the cross, as they tended to erect crucifixes in more and more settlements, which clearly showed that the Catholic Church expressed its wish to oversee the members of the congregations in the given settlement. In opposition to this practice, the Calvinists consciously refused the use of the cross, and, in exchange, they placed a rooster or a star on the very top of their churches. This custom had grown so strong that several congregations vainly tried to reinstate the cross on the top of their churches; they were simply not allowed to do so.<sup>24</sup> But if the Calvinists were so adamantly protesting against the use of the cross, how come that ornamentation characteristic of Catholic churches could be found in the church of Vadász?

---

<sup>22</sup> DIENES Dénes (2002): „Melyeket én az én Uram Jézus Krisztusomtól tanultam”. A református kegyesség jellemző vonásai a 18. században Magyarországon (Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiájának kiadványai 31). Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája. 56.

<sup>23</sup> TÓTH Gergely (2007): Bél Mátyás pozsonyi tanítványai: a pozsonyi evangélikus líceum anyakönyvének vonatkozó részei Bél és utódai megjegyzésével. In: Lymbus – Magyarságtudományi Forrásközlések. 5. 186, 203.

<sup>24</sup> KÓSA László (2011b): A kereszt jele a magyarországi protestánsoknál. In: Kósa László (ed.): Művelődés, egyház, társadalom. Budapest, Akadémiai Kiadó. 15–33.

In my view, one might provide an accurate answer to this question if one examines how collective identity developed in Europe and Hungary and how the relationship of identity and history was formed.

In fact, the invention of the printing press in Europe transformed the general knowledge of the public to such an extent that it started to include information on the wide world, disseminated mostly through geographical descriptions, handbooks, and other printed materials. The publication of the *Great French Encyclopaedia* possibly stands for scholars' intention to record the entire knowledge and memory of humanity in the 18<sup>th</sup> century.<sup>25</sup> Nonetheless, on the level of smaller communities (e.g. parishes), one cannot find a development of a regular collective memory in line with the above-mentioned general changes.

History is not identical with memory because memory is group-specific, while history is universal. Moreover, while history is based on arguments and facts, memory rests on an emotional link to the past. Collective memory is important to the group, as the latter interprets its past through the former. Therefore, collective memory works imperfectly since it often represents the past through the lenses of the aggrieved, woe-stricken party. This is similar to the trauma caused by grief, and the recovery process afterwards, during which people tend to replace the train of unpleasant memories with something else that they later begin to regard as a real event. However, collective memory has a power to form communities, and it often gains its strength from the traumas of each and every community.<sup>26</sup> In the 18<sup>th</sup> century, the Reformed Church had to suffer the repercussions of a series of events in Hungary, which could facilitate the development of such distorted images of memory.

At the same time, it is questionable whether the pastor who wrote the history of the parish in the early modern age created a new tradition of memory or destroyed it.

---

<sup>25</sup> LE GOFF, Jacques (1996): *History and Memory*. New York, Columbia University Press. 81, 85.

<sup>26</sup> ASSMANN, Jan (2013): *Das kulturelle Gedächtnis*. Munich, Beck. 42–45; ERLI, Astrid (2011): *Memory in culture*, (Palgrave Macmillan Memory Studies). Houndmills, Palgrave Macmillan. 109–112; RICOEUR, Paul (1998): *Vulnérabilité de la mémoire*. In: Jacques Le Goff (ed.): *Patrimoine et passions identitaires (Actes des Entretiens du Patrimoine)*. Paris, Fayard. 17–31.

According to Pierre Nora, history becomes memory only if it is accompanied by rites. Rituals of these kinds are very often connected to specific sites, for example, the places of well-known people's death or the locations of famous peace treaties. Hence, one of the important features of collective memory is its affinity to places, the particularly high reverence for various sites.<sup>27</sup> In the case of parishes, churches can be regarded as such places since the rituals performed there strengthen religious identity. As Catholic symbols were also used in Vadász, so it seems unambiguous how the identity of the congregation was formed during the silent Counter-Reformation.

It is characteristic of all religions that the newly formed religious rituals and dogmas were built upon earlier traditions: they functioned as a kind of link between older and newer customs.<sup>28</sup> It is obvious that the Reformed Church developed according to this pattern, but in order to understand how the Calvinist identity developed in the Holy Society of Körös és Maros and how it related to the memory of Reformation, one needs to answer the following questions.

First, it is especially worth investigating what kind of data and sources were used to collect evidence on the origins and past of the congregation. Was the demonstration of a Calvinist past more important than the real events or not? Second, the relationship of the community and the person who records the memories of the community has to be examined. Does the community refuse the church history or does it feel that the story is of its own? Finally, it has to be investigated whether the texts shaping the collective memory emphasize certain features characteristic of the Reformed Church or not.

The church history records of each congregation show a highly diverse picture concerning the use of historical sources. Perhaps, the request of the ecclesia of Békésszentandrás, formulated in 1804, may be regarded as one of the most authoritative contemporary pieces of research because in this letter the Calvinists of Szentandrás describe the history of the settling of the village and that the Catholics took their church away from them, and thereby they need to attend the Lutheran church of Tótkomlós. In

---

<sup>27</sup> NORA, Pierre (1984): *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*. In: Pierre Nora (ed.): *Les lieux de mémoire. I. La République*. Paris, Gallimard. 17–42.

<sup>28</sup> HALBWACHS, Maurice (1992): *On Collective Memory*. Chicago–London, The University Press of Chicago Press. 83–87.

order to prove the justness of their cause, they attached to their petition the copy of József Rudnyánszky's letter from 1746, which deprived the Calvinists of their church.<sup>29</sup>

The local Calvinists tried to verify the Reformed origins of the church in Békés also by copying official documents. In 1732, György Szikszai entered a note on the first page of the parish register in which the sheriff (head of the local administration, the so-called *főispán*) of Békés County certified that a Calvinist church had already been established earlier in the settlement.<sup>30</sup>

Though it cannot be denied that the Reformation spread in Békés quite early, it did not mean that only a Calvinist congregation existed in the market town. Understandably, those Calvinists who participated in establishing a collective Calvinist identity and memory do not prefer to discuss it. Moreover, Péter Bod straightforwardly claimed that the rejection of the doctrine of the Holy Trinity could never be witnessed in Békés. However, it is well known that there was a religious polemics between Calvinists and Unitarians in Békés in the 16<sup>th</sup> century with the result that some of the Christian faithful were convinced by the Unitarians and they wanted to invite Miklós Tóth, the anti-Trinitarian leader to be their new pastor. What is more, in accordance with the controversy, the Calvinist pastor of Mágocs declared that he wanted to convert to Unitarian faith with his entire congregation.<sup>31</sup>

The inhabitants of Békés were preoccupied by the origin of their parish later as well; therefore, in 1795, they had a new historical account made. In order to compile this novel book, besides a well-known 18<sup>th</sup>-century work on church history (Pál Ember), other sources were used, including the church history of Ferenc Pápai Páriz, entitled *Rudus Redivivum*, and the biographies of Máté Skaricza and István Szegedi Kis.<sup>32</sup>

A lower number of original sources were used when writing the history of the foundation of the Szentes church, as its history was compiled exclusively from available handbooks. Among these works, the book of Pál Ember was cited the most often. It has

---

<sup>29</sup> GOMBOS 1989, 19. MNL – OL P 590 D. Fasc. No. 607.

<sup>30</sup> BREL I.62.a.2.

<sup>31</sup> BALÁZS Mihály (1998): *Teológia és irodalom (Humanizmus és Reformáció 25)*. Budapest, Balassi. 36–39; MOLNÁR Ambrus (1999): *Békés pusztulása és újjászületése (Protestáns művelődés Magyarországon 3)*. Budapest, Mundus. 25–27, 33–36.

<sup>32</sup> BREL I.62.a.3.

to be noted, though, that this parish chronicle is relatively well balanced and reserved in its claims, since it states that there is not much to know about the reformation process of Szentés, only that it had been most probably carried out already in the 16<sup>th</sup> century, and that the local Reformed church continuously served the local inhabitants.<sup>33</sup>

However, a considerable problem was posed in the lives of the parishes by researching when the Calvinist congregation had been established in the given settlement. The pastor of Vésztfő sadly noted in 1786 that there were not any written documents on the origin of the church. In addition to this, the local collective memory could not recollect “[...] which religion those people confessed who built this church, and what nationality revered God in it, nobody remembers” („mitsoda vallású emberek építették ezen templomot, mi féle nemzettség tisztelte benne az Istent arra senki nem emlékezik.”).<sup>34</sup> A similar situation emerged in Borossebes as well, because in 1806 the pastor could reveal the names of the pastors who had served the congregation only from 1765, all other names and information having been lost in the mist of time due to the lack of literacy.<sup>35</sup>

In several parishes, no written documents were used to substantiate the origins of the congregation. The past existence of the local Reformed church was only corroborated by the oral confessions and recollections of local elderly people. For example, in Öcsöd, research into the past of the congregation began only in 1806, but for obvious reasons, the contemporaries could not recall anything from the period of the Reformation.<sup>36</sup>

In Gyulavári, the history of the congregation was first written in 1826, even later than that of Öcsöd. However, it has to be noted as well that the primary aim of the work was not to prove that the origins of the parish go back to the Age of Reformation but rather that the village became entirely Calvinist with the emigration of the inhabitants with Romanian nationality.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> TAKÁCS 2001. <http://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/image1/nagy/011.JPG>.

<sup>34</sup> VREL I.450.a.1.

<sup>35</sup> BSREL b.1.

<sup>36</sup> ÖREL I.325.b.1.

<sup>37</sup> GyVREL I.162.a.1.

What kind of sources did the writers of the history of the parish in Vadász use in order to verify Calvinist faith in the settlement the congregation of which had nurtured a Catholic past? The first parish register of the congregation was started in 1768, whose first page contains the line: “Noticing of things worth being remembered” [„Emlékezetre méltó dolgoknak feljegyzése”], written in 1769. This is interesting because the comment on the Idol Moloch can be found in the same register, though a few pages later and in a different handwriting. However, at the beginning of the notes on church history, Moloch was not mentioned at all in 1769. Instead, it was narrated with great importance that “[...] the ecclesia of Vadász was inhabited by Calvinist Hungarians at the time of deacon Janos Almasi Darus [?], as has been mentioned in the History of Sir Lampe” („A Vadaszi Ekklesiat Ao 1597. Reformatus Magyarok laktak Almasi Janos Darus[?] Jenei Esperest idejében, amint Lampe Uram Historiájában meg tettzik”).<sup>38</sup> Accordingly, the pastor was satisfied with using a church history handbook, and he did not carry out a thorough research.

The lists of pastors’ names were also compiled on the basis of collective memory. These documents record not only the names and length of service of the pastors, but they also provide detailed biographical data. The year 1675 was the earliest date that could be traced back. According to the chronicle of the parish of Makó, János Bökényi served in the settlement starting from 1675.<sup>39</sup> After the conflagration in Gyula, the preacher, István Juhász, wrote the history of the ecclesia on the basis of collective memory, too. He could list the names of pastors serving in the town from 1736, and Juhász also provided detailed biographical data.<sup>40</sup> The rest of historical accounts only list the names of the pastors. However, a growing historical consciousness is shown by the fact that in Doboz public knowledge preserved the list of the pastors’ names who had served in the village, which could be traced back to 1634.<sup>41</sup> In Öcsöd, only an 18<sup>th</sup>-century list could be compiled, which contains the pastors’ names from 1715.<sup>42</sup> In

---

<sup>38</sup> AML fond nr. 2077. fol. 55r.

<sup>39</sup> MBREL I.250.b.1.

<sup>40</sup> GyREL I.160.b.1.

<sup>41</sup> DREL I.124.a.2.

<sup>42</sup> ÖREL I.325.b.1, 4.



Gyoma, the names of the rectors were collected in the same manner. This list was written by many “hands”, and it includes a lot of interpolations on the basis of which the name of the first rector serving in Gyoma is known from 1763. This fact reflects a quite feeble collective memory, because the list was written in 1794; in other words, they could recall a timespan of only 30 years.<sup>43</sup> The collective memory of Nagyzerénd is even weaker, as the writer of the parish register that had been opened in 1790 did not even endeavour to collect the names of the pastors having served in the village earlier. Instead of this, the list of pastors’ names was continued from the year of starting the register until 1907.<sup>44</sup>

Compared to the above-mentioned sources, an entirely different group is constituted by those historical accounts that explored specifically the contemporary financial situation of the parish. Thus, accordingly, for example, in Nagyzerénd the mill lease agreement of 1777 was copied into the register in 1790.<sup>45</sup> In 1784, the foundation stone of the new church was laid in Erdőhegy. On the basis of the written form of the note on this occasion, it cannot be unequivocally decided if Mrs János Bíró’s donation of 20 Hungarian kreutzers (a coin and unit of currency, 19<sup>th</sup> c. [~ penny]) could be related to the building of the new church. However, the fact that they considered important to record a donation of such a small amount attests that the construction of the church played a central role in the life of the ecclesia.<sup>46</sup> Similarly, in Köröstarcsa, the sums of money offered to the congregation between 1777 and 1801 were also documented. In spite of the fact that these donations were entered into the section of the register, entitled Matters of the Ecclesia Worth Mentioning (*Meg jegyzésre méltó Ekklesiái Dolgok*), they cannot be considered real historical data because – just like in the case of the pastors of Nagyzerénd – they were not reconstructed from past materials but were compiled only after the register had been opened.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> GyOREL I.157.a.5. fol. 1v

<sup>44</sup> AML fond nr. 2081. fol. 6r.

<sup>45</sup> AML fond nr. 2081. fol. 1r.

<sup>46</sup> AML fond nr. 2046.

<sup>47</sup> KREL I.232.a.1.

Did these church history records depict real events or did they distort available information? When answering this question, it is worth mentioning that the reading material of public libraries in Hungary in the 18<sup>th</sup> century was not modern and up to date. So, if someone could read and wanted to keep up with recent cultural trends in Western Europe, s/he could not do so either. Only private book collections (private libraries) were appropriate for this purpose. The potentially available book collection rather fostered locking oneself into the past, which meant the preservation of orthodox doctrines as far as religious communities were concerned.<sup>48</sup> Though it would be an exaggeration to call the libraries of congregations public libraries, they still functioned similarly. It is substantiated by some conclusive data that almost at the same time as the appearance of congregational literacy the parish managed to establish a modest library as well. Thus, for example, the collection in Erdőhegy consisted of two volumes in 1801, which were Péter Nádudvari's book of sermons and a work of Pál Ember.<sup>49</sup> Copies of the Holy Scripture were purchased in Szentes for use in the church in 1747 for the first time.<sup>50</sup>

Therefore, it can be seen that the available range of books did not make it possible to engage in deeper historical research. More fortunate congregations, such as the communities of Békésszentandrás and Békés, where documents had survived, were accounted as rare exceptions. In other places, the recollection of the elderly had to suffice; hence, these records should not be regarded as deliberate distortions but rather as the best possible results under the given conditions. However, this did not mean that collective memory could be rendered consistent with history writing. Why?

An interesting, even odd relation can be pinpointed between the historian of the ecclesia and the members of the parish of Vadász. When examining this aspect, the paper also draws on the second research question: how is the relationship of the person who "inscribes" memory and the community?

---

<sup>48</sup> MONOK István (2005): Az olvasott örökség – hagyomány és megújulás. In: György Péter – Kiss Barbara – Monok István (eds.): Kulturális örökség – társadalmi képzelet. Budapest, OSZK – Akadémiai Kiadó – BME. 83–91.

<sup>49</sup> EREL C.1.

<sup>50</sup> TAKÁCS 2001. <http://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/image1/nagy/104.JPG>.

As it has already been mentioned above, writing the parish's chronicle in Vadász began in 1769. The text consisted of three major parts. The first part was written by János Szilágyi, the local pastor. This text was continued by Szilágyi, with occasional abruptions, until the end of his service in 1797. At the beginning of the 19<sup>th</sup> century, nobody set out to go on with the work of Szilágyi for a long time, and then in 1823 new entries were made. Finally, in 1832, the new pastor reopened the entries and continued writing the chronicle. As it is known, the Idol Moloch was mentioned in the 1832 text. But why was not it mentioned in the first entry? – since, according to the testimony of the text, the demolisher of the statue and the first writer of the chronicle was the very same person? Moreover, the first part deals with the description of the church particularly lengthily, as Szilágyi discusses the remodelling of the church in 1713 and its renovation in 1768, but he never mentions that the interior of the church would have had Catholic ornamentation. Furthermore, Szilágyi also omits to impart that he would have had the Moloch statue removed. Instead, he meticulously describes what kind of curse was incanted into the new knob of the tower against those who would seek to destroy the church.<sup>51</sup>

Art historical research has proven that the fresco in the church had been deliberately painted over negligently, as it was barely damaged and its contours could be easily seen under the painting.<sup>52</sup> It is interesting, however, that not far away from Vadász, in Feketegyarmat, the Calvinists also used a church of medieval origin that was richly ornamented. Nevertheless, in this case, the Calvinist brothers were so successful in erasing the fresco that its existence was only revealed in the 20<sup>th</sup> century. Unfortunately, no historical records survived among the early modern documents of the parish in Feketegyarmat.<sup>53</sup> Therefore, it is unknown why the faithful of Gyarmat related to Catholic symbols differently than the Calvinists of Vadász. However, if one compares the experiences of the restorer with historical sources, then it turns out that Szilágyi did not boast of his deed. He did not wish to commemorate the destruction of the statue. Obviously, the fear of Catholic retribution might have also stood in the background, but it is much

---

<sup>51</sup> AML fond nr. 2077, fol. 55r.

<sup>52</sup> EMÖDI Tamás – LÁNGI József (2010): A vadászi templom és Keresztrefeszítés-képe. In: Kollár Tibor (ed.): *Építészet a középkori Dél-Magyarországon*. Budapest, Teleki László Alapítvány. 807.

<sup>53</sup> KIREL IV.

more probable that the inhabitants of Vadász did not agree with the act. They reluctantly painted on the picture of Christ, but it did not disturb them in practising their faith. That is why the contemporary chronicle seems to omit to mention anything regarding the internal ornamentation of the church, as the pastor felt the tension between Calvinist doctrines and the religious needs of the inhabitants. In the long run, this case must have had such an impact on the relationship of the pastor and the congregation that only the pastor of Ágya managed to find elderly people in 1832 who told him what had happened in the 18<sup>th</sup> century.

So far, there has not been any data uncovered to show that the Catholic Church had tried to retrieve the church of Vadász – even if one takes into consideration that the Catholic Bishop of Nagyvárád, Ádám Patachich, took the project of church building very seriously. Not only did he deal with reinforcing the episcopal seat, but he also intended to support the parishes of the diocese. Patachich was the head of the Bishopric of Nagyvárád in the period when the fresco was painted over in Vadász. It is currently unknown why this church was not “spotted” by the Catholic Church, while other Calvinist communities were constantly being kept under pressure by the Catholics. For instance, in the Holy Society of Körös and Maros, the Calvinists of Szentes were obliged to hand over their church to the Catholics. In the case of Vadász, the Catholic origin of the local church might have perhaps faded from the collective memory of the Catholics.<sup>54</sup>

Last but not least, the question has to be answered as to whether or not the texts shaping collective memory emphasize features characteristic of the Reformed Church.

It is not surprising in the 18<sup>th</sup> century if Calvinist communities thought of the Catholics with anger and fear. As it has been shown above, this was the period when the Calvinists deliberately excluded the use of the cross in their religious practice. Did the strengthening of Calvinist identity took place the same way in the Holy Society of Körös and Maros as well? Did the cultivation of the memory of the Reformation play a role in this?

A number of local church history records suggest that the settlement had converted to Calvinism already in the Age of Reformation. Scholarly literature has demonstrated this most convincingly in the case of Hódmezővásárhely, but one might find

---

<sup>54</sup> BUNYITAY 1935, IV: 317–350. TAKÁCS 2001. <http://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/image1/nagy/022.JPG>.

similar sources elsewhere as well.<sup>55</sup> After the great conflagration in Gyula, István Juhász wrote down not only the biographies of the pastors serving in Gyula from 1736 but also the history of the early reformation of the local parish. These works are obviously not consistent with the most recent results of the research, but Juhász may have regarded these events and data very important since he inserted them into the chronicle in 1822, when he had not been serving in Gyula for more than a decade.<sup>56</sup> What is more, in 1824, the pastor of Borossebes, Mihály Kerekes, claimed that the ecclesia of Sebes had already been Calvinist since 1547.<sup>57</sup> In addition to this, the chronicle of the congregation of Szentes formed a very similar statement to that of Kerekes in relation to the history of reformation in Szentes.<sup>58</sup> Furthermore, the chronicles of Hódmezővásárhely and Szentes many times discussed what kind of persecutions local Calvinists had to endure on the part of the Catholics in the 18<sup>th</sup> century. The inhabitants of Szentes were mostly desolated because of the loss of their church.<sup>59</sup>

However, there is no evidence that the memory of the Reformation would have been cultivated beyond defining the time of the establishment of the Reformed parish in the given settlement. Nonetheless, this does not contradict the results of other scholars' research because, according to others as well, the congregations did not celebrate the jubilee of the Reformation in the Reformed Church in Hungary in the early modern age. Available evidence attest that the first congregational celebrations took place only in 1817. The cultivation of collective memory, as outlined above, was rather characteristic of Western Europe, where a whole series of publications appeared already in 1617 celebrating the centenary of the Reformation.<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> SZEREMLEI Sámuel (1927–1938): A hódmezővásárhelyi református egyház története 1–2. Hódmezővásárhely, Roth Nyomda.

<sup>56</sup> GyREL I.160.b.1. CSEPREGI Zoltán (2017): A gyulai uradalom egyházi viszonyai a brandeburgi korszakban (1510–1530). In: Héjja Juilanna Erika – Erdész Ádám (eds.): Város, uradalom, vár. Tanulmányok Gyula 15–18. századi történetéből. Gyula, Békés Megyei Levéltár. 53–63.

<sup>57</sup> BSREL B.1.

<sup>58</sup> TAKÁCS 2001. <http://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/image1/nagy/011.JPG>.

<sup>59</sup> SIMA László (1914): Szentes város története. Szentes, Szentes város közönsége. 229–230.

<sup>60</sup> HOWARD, Thomas Albert (2016): Remembering the Reformation. Oxford, Oxford University Press. 14–16.

In my opinion, the “imagined origins” of these church history chronicles reinforced the religious identity of the communities, but they disregarded any intensive cultivation of the memory of the Reformation. The best example for this is the case of the congregation of Vadász, which held on to Catholic symbolism even in the second third of the 18<sup>th</sup> century as well.

## References:

- ASSMANN, Jan (2013): *Das kulturelle Gedächtnis*. Munich, Beck.
- BAGI Zoltán (2005): Szentés város református közössége a 18. században a Béládi István, Gál István és a Kiss Bálint által írt eklézsiatörténet alapján. In: Szabó András (ed.): *Mezőváros, reformáció és irodalom (Historia litteraria 18)*. Budapest, Universitas. 185–205.
- BALÁZS Mihály (1998): *Teológia és irodalom (Humanizmus és Reformáció 25)*. Budapest, Balassi.
- BARCSA János (1908): *A Tiszántúli Ev. Ref. Egyházkerület története, 2. kötet 1711–1822*. Debrecen, Debrecen szabad kir. város Könyvnyomda Vállalata.
- BUNYITAY Vince (1883–1935): *A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig*. Nagyvárad, Franklin.
- CSEPREGI Zoltán (2017): A gyulai uradalom egyházi viszonyai a brandeburgi korszakban (1510–1530). In: Héjja Juilanna Erika – Erdész Ádám (eds.): *Város, uradalom, vár. Tanulmányok Gyula 15–18. századi történetéből*. Gyula, Békés Megyei Levéltár, 53–63.
- DIENES Dénes (2002): „Melyeket én az én Uram Jézus Krisztusomtól tanultam”. *A református kegyesség jellemző vonásai a 18. században Magyarországon (Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiájának kiadványai 31)*. Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája.
- EMÓDI Tamás – LÁNGI József (2010): A vadászi templom és Keresztrefeszítés-képe. In: Kollár Tibor (ed.): *Építészet a középkori Dél-Magyarországon*. Budapest, Teleki László Alapítvány. 807–828.
- ERLL, Astrid (2011): *Memory in culture*, (Palgrave Macmillan memory studies). Houndmills, Palgrave Macmillan.
- EVANS, Robert J. W. (1999): Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die folgen der Gegenreformation für die Habsburgerländer (1650–1781), In: Joachim Bahlcke–Arno Strohmeyer (hg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 7.). Steiner, Stuttgart. 395–412.

- FILEP Antal (1971): Szokásleírások a 18. és a 19. századból, In: *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. 5/6. 115–134.
- FORGÓ András (2014): A kései konfesszionalizáció magyarországi jellegzetességeiről, In: *Korall*. 15/57. 92–109.
- GOMBOS János (1989): A XVII-XVIII. századi felvidéki népességmozgás és Tótkomlós újratelepítése szlovákokkal, In: Erdmann Gyula (ed.): *Békés megye és környéke XVIII. századi történetéből*. Gyula, Békés Megyei Levéltár. 9–34.
- HALBWACHS, Maurice (1992): *On collective memory*. Chicago–London, The University Press of Chicago Press.
- HOWARD, Thomas Albert (2016): *Remembering the Reformation*. Oxford, Oxford University Press.
- IMRE Mihály (1984): A város művelődéstörténete a XVIII. századig, In: Szabó Ferenc (ed.): *Hódmezővásárhely története, I. kötet, A legrégebb időktől a polgári forradalomig*. Hódmezővásárhely, Hódmezővásárhely tanácsa. 623–678.
- (2012): Küzdelem a fiziko-teologizmus örökségével – Szőnyi Benjámint elfelejtett öregkori műve (Istennek Trombitája..., 1790–91), In: Imre Mihály (ed.): *Az isteni és emberi szó párbeszéde*. Sárospatak, Hernád. 339–432.
- JÁVOR Kata (1971): Egy 19. századi presbiteri jegyzőkönyv tanulságai, In: *Népi kultúra – népi társadalom*. 5–6. 71–103.
- KATONA Imre (1998): A Petrák-krónika változatainak néprajzi vonatkozásai, In: Takács Edit (ed.): *A XVIII–XX. századi polgári írásbeliség produktumai a Dél-Alföldön*. Szentes, Csongrád Megyei Levéltár. 59–68.
- KIS Bálint (1992): A helveciai vallástételt követő Békés-bánati egyházi vidék vallási, polgári, tudomány és földleírás történeteinek emléke, In: Kis Bálint: *A Békési-Bánati Református Egyházmegye története*, (Dél-alföldi évszázadok, 5.). Békéscsaba–Szeged, Csongrád Megyei Levéltár. 51–292.
- KÓSA László (2011a): Történetkutató kisvárosi értelmiség a reformkorban. In: Kósa László (ed.): *Művelődés, egyház, társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 49–66.
- (2011b): A kereszt jele a magyarországi protestánsoknál. In: Kósa László (ed.): *Művelődés, egyház, társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 15–33.
- LE GOFF, Jacques (1996): *History and Memory*. New York, Columbia University Press.
- SZ. MÁTHÉ Márta (1975): Rómer Flóris bihari munkássága (A bihari útinapló). In: *Debreceni Déri Múzeum Évkönyve*. 55. 286–346.
- MINOIS, Georges (1991): *Histoire des enfers*. Paris, Arthème Fayard.
- MOLNÁR Ambrus (1987): A tiszántúli református falusi társadalom forrásairól. In: Erdmann Gyula (ed.): *Kutatás, módszertan. Konferencia, Gyula, 1987. augusztus 27–28*. Gyula, Békés Megyei Levéltár. 328–333.

- MOLNÁR Ambrus (1999): *Békés pusztulása és újjászületése (Protestáns művelődés Magyarországon 3)*. Budapest, Mundus.
- MONOK István (2005): Az olvasott örökség – hagyomány és megújulás. In: György Péter – Kiss Barbara – Monok István (ed.): *Kulturális örökség – társadalmi képzelet*. Budapest, OSZK – Akadémiai Kiadó – BME. 83–91.
- MURDOCK Graeme (2002): Calvinist Catechizing and Hungarian Reformed Identity. In: Maria Crăciun – Ovidiu Ghitta – Graeme Murdock (eds.): *Confessional Identity in East-Central Europe (St Andrew's Studies in Reformation History)*. Aldershot, Routledge. 81–98.
- NAGY László – CS. SZABÓ István (2000): A Békési Református Egyházmegye múltja és jelene. In: Havassy Péter (ed.): *Világnak világa. Egyházak a Körösök vidékén (Gyulai katalógusok 8)*. Gyula, Erkel Ferenc Múzeum. 42–65.
- NORA, Pierre (1984): Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux. In: Pierre Nora (ed.): *Les lieux de mémoire. I. La République*. Paris, Gallimard. 17–42.
- PÉTER Katalin (1999): A felekezetek felett álló Magyarország a reformáció után. In: Illés Pál Attila (ed.): *Felekezetek és identitás Közép-Európában az újkorban (Sentire cum ecclesia 1)*. Piliscsaba–Budapest, PPTÉ BTK–METEM. 9–25.
- POLGÁR Mihály (1858): A kecskeméti reform. Ekklézsia rövid története. In: *Kecskeméti Protestáns Közlöny*. 1, 1. 44–60.
- RICOEUR, Paul (1998): Vulnérabilité de la mémoire. In: Jacques Le Goff (ed.): *Patrimoine et passions identitaires (Actes des Entretiens du Patrimoine)*. Paris, Fayard. 17–31.
- RÓMER Ferencz Flóris (1874): *Régi falképek Magyarországon*. Budapest, Eggenberger.
- SIMA László (1914): *Szentes város története*. Szentes, Szentes város közönsége.
- SZABÓ Ferenc (1998): A várostörténeti krónikák és feljegyzések születése és hatása az Alföldön. In: Takács Edit (ed.): *A XVIII–XX. századi polgári irásbeliség produktumai a Dél-Alföldön (Szentesi Műhely Füzetek 2)*. Szentes, Csongrád Megyei Levéltár. 5–14.
- SZAPPANOS Károly (2006): A Kecskeméti Ref. Egyház és iskolái története. In: Szabados László (ed.): *Fejezetek a 400. tanévét ünneplő kecskeméti református gimnázium történetéből 1564–2006*. Kecskemét, Emmaus Kiadó. 4–40.
- SZÁRAZ Antal (1892): Márki Sándor: Aradvármegye és Arad szabad kir. város története. In: *Archaeológiai Értesítő*. 12, 3. 256–260. [book review].
- SZENTI Tibor (2008): *Paraszttvallomások*. Budapest, Századvég.
- SZEREMLEY Samu (1890): *Szőnyi Bénéámin és a hódmezővásárhelyiek 1717–1794*. Budapest, Hornyánszky Viktor.
- (1927–1938): *A hódmezővásárhelyi református egyház története 1–2*. Hódmezővásárhely, Roth Nyomda.
- TAKÁCS Edit (1997): *Petrák-krónika*. Szentes–Szeged, Csongrád Megyei Levéltár.



- (1998): A Petrák-krónika keletkezése, fennmaradása és tartalma. In: Takács Edit (ed.): *A XVIII–XX. századi polgári írásbeliség produktumai a Dél-Alföldön (Szentesi Műhely Füzetek 2)*. Szentese, Csongrád Megyei Levéltár. 43–58.
- (ed.) (2001): *A szentesi református ekklezsia története 1700–1825*. Szentese, NKA, <http://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/>.
- TÓTH Gergely (2007): Bél Mátyás pozsonyi tanítványai: a pozsonyi evangélikus líceum anyakönyvének vonatkozó részei Bél és utódai megjegyzésével. In: *Lymbus – Magyarságtudományi Forrásközlések*. 5. 179–208.
- TÓTH Krisztina (2007): Katolikus és protestáns egyházlátogatási jegyzőkönyvek. In: *Levéltári Szemle*. 57, 3. 49–58.

### Sources:

- Arad Megyei Levéltár [National Archives of Romania. The Archives of Arad County] (Abbreviated: AML).
- fond nr. 2046. Erdőhegyi Református Egyházközség keresztemelési, házassági és halotti anyakönyve 1772–1800 [Erdőhegy register of baptism certificates, register of death certificates and register of marriage certificates 1772–1800].
- fond nr. 2077. Vadászi házassági és halotti anyakönyv 1768–1838 [Vadász register of death certificates and register of marriage certificates 1768–1838].
- fond nr. 2081. Nagyzeréndi Református Egyházközség keresztemelési, házassági és halotti anyakönyve 1790–1839 [Nagyzerén register of baptism certificates, register of death certificates and register of marriage certificates 1790–1839].
- Békési Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Békés] (Abbreviated: BREL).
- I.62.a.2. Anyakönyv 1773–1783 [Register of baptism certificates, register of death certificates and register of marriage certificates 1773–1783].
- I.62.a.3. Halotti és keresztemelési anyakönyv 1783–1795 [Register of baptism certificates, register of death certificates 1783–1795].
- Békésszentandrási Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Békésszentandrás] (Abbreviated: BSZREL).
- I.65.b.1. Jegyzőkönyvek 1806–1873 [Minutes of the presbyter 1806–1873].
- Borossebesei Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Borossebese] (Abbreviated: BSREL).
- B.1. Presbiteri jegyzőkönyv 1765–1848 [Minutes of the presbyter 1765–1848].

- Dobozi Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Doboz] (Abbreviated: DREL).
- I.124.a.2. Keresztelési (1808–1824), házassági (1808–1833) és halotti (1808–1838) anyakönyv [Register of baptism certificates 1808–1824, register of death certificates 1808–1838, and register of marriage certificates 1808–1833].
- Erdőhegyi Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Erdőhegy] (Abbreviated: EREL).
- C.1. Körrendeleti jegyzőkönyv 1785 [Circulars 1785].
- Gyomai Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Gyoma] (Abbreviated: GyOREL).
- I.157.a.5. Halotti anyakönyv 1794–1826 [Register of death certificates 1794–1826].
- Gyulai Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Gyulavári] (Abbreviated: GyREL).
- I.160.b.1. Presbiteri jegyzőkönyv 1793–1841 [Minutes of the presbyter 1793–1841].
- Gyulavári Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Gyulavári] (Abbreviated: GyVREL).
- I.162.a.1. Keresztelési (1825–1856), házassági (1825–1855, 1920–1926) és halotti anyakönyv (1852–1856) [Register of baptism certificates 1825–1856, register of death certificates 1852–1856, and register of marriage certificates 1825–1855, 1920–1926].
- Királyhágómelléki Református Egyházkerület Levéltára [The Archives of Királyhágómelléki Reformed Church District] (Abbreviated: KIREL).
- IV. Egyházközségek iratai. Feketegyarmati egyházközség 1798–1808 [Documents relating to parishes. Feketegyarmat 1798–1808].
- Köröstarcsai Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Köröstarcsa] (Abbreviated: KREL).
- I.232.a.1. Keresztelési, házassági és halotti anyakönyv 1777–1830 [Register of baptism certificates, register of death certificates, and register of marriage certificates 1777–1830].
- Magyar Nemzeti Levéltár – Országos Levéltár [The National Archives of Hungary] (Abbreviated: MNL – OL).
- P 590 D. Fasc. No. 607. Rudnyánszky család levéltára, Békésszentandrás ref. egyház elöljáróinak levele földesurához, Békésszentandrás, 1804. április 28. [The Archives of the Rudnyánszky family. The letter of the church leaders of Békésszentandrás to the Rudnyánszky family, Békésszentandrás, 28 April 1804].
- Makói-Belvárosi Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Makó-Belváros] (Abbreviated: MBREL).
- I.250.b.1. Presbiteri jegyzőkönyv (1675) 1787–1812 [Minutes of the presbyter (1675) 1787–1812].

- Öcsödi Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Öcsöd] (Abbreviated: ÖREL).
- I.325.b.1. Presbiteri jegyzőkönyv (1806) 1809–1869 [Minutes of the presbyter (1806) 1809–1869].
- Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtára [The College Library of the Trans-Tisza Region Reformed District and Library of Theology] (Abbreviated: TtREK).
- R 2986 nr. 1–2. Békési krónika 1874 [The Békés Chronicle 1874].
- Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára [The Archives of the Trans-Tisza Region Reformed District] (Abbreviated: TtREL).
- I.29.a.1. Békés-bánáti egyházmegye iratai. Egyházmegyei közgyűlések 1712–1778 [Documents of the Békés-Banat Diocese. Protocol of the General Assembly 1712–1778].
- I.29.c.12. Békés-bánáti egyházmegye iratai. Esperes által külön kezelt iratok 1691–1979. Elmozdított tanítók, kitiltott tanulók 1794–1905; egyháztörténet, krónikai feljegyzések 1761–1889 [Documents of the Békés-Banat Diocese. Documents handled separately by the deacon 1691–1979. Removed teachers, expelled students 1794–1905; church history, chronological notes 1761–1889].
- Vésztői Református Egyházközség levéltára [The Archives of the Reformed Parish of Vésztő] (Abbreviated: VREL).
- I.450.a.1. Keresztelési (1759–1816), halotti (1772–1816) és házassági (1772–1818) anyakönyv [Register of baptism certificates 1759–1816, register of death certificates 1772–1816, and register of marriage certificates 1772–1818].

*KEREKES József*:

## A Máramarosszigeti Református Jogakadémia „áttelepülése” Magyarországra

*Abstract. The Relocation of the Reformed Law Academy in  
Máramarossziget to Hungary.*

The law academy in Máramarossziget, founded in 1837, was shut down in 1854 by Minister of the Interior Bach because of its participation in the Hungarian Revolution of 1848. It reopened its gates to the students only in 1869.

The law-academy flourished in the 20<sup>th</sup> century, having more than 120 students. It received support and sponsorship from the Prime Minister himself.

However, the Great War sealed its fate. Two thirds of the whole faculty and most of the students were enrolled in the army. This tragedy was followed by an even greater one: the Spanish flu epidemic. Also, the Russian army ravaged the land, followed by the regime change.

After the Peace Dictate, the law academy became part of the Romanian Kingdom's territory. The faculty accepted the invitation of the town of Hódmezővásárhely and relocated itself to Hungary in 1921. Unfortunately, because of its unfavourable financial state and the decision of the Reformed Diocese of Tiszántúl, the Minister of Cults and Education closed down the academy for good in 1923. This was the last law academy founded by the church.

---

<sup>1</sup> Doktorandusz, a Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Ekumené Doktori Iskola, email: jozsef.kerekes@ubbcluj.ro



Its rightful successor became the law academy of Kecskemét, one that was acknowledged nation-wide by the Reformed Church of Hungary.

**Keywords:** Máramarosziget, law academy, hopelessness, relocation, Hódmezővásárhely, financial situation, liquidation, successor

## Bevezető

A Máramaroszigeti Református Egyházközség a reformált eklézsiákra jellemző módon iskolát is létesített – még a XVII. században –, mely az idők folyamán hat gimnáziumi és négy bölcséleti osztálya fölé 1837-ben törvénytudományi tanszéket is szervezett. A máramaroszigeti jogakadémia megnyitására 1837. július 1–2-án került sor. A jogakadémia alapítója, gróf Buttler János, más jeles intézményeknek is alapítványi támogatója volt (Pesti Vakok Intézete, Magyar Játékszín, Sárospataki Kollégium). Gróf Buttler János 16.666 forint 40 krajcár alapítványi tőkével hozta létre az ún. „törvénytudományi szék”.<sup>2</sup> A jogi tanszék első tanára Kövy professzor tanítványa, Pataky János ügyvéd volt. Pataky fő feladatának tekintette a törvénytudomány magyar nyelven való oktatását. Pataky véleménye szerint a latin nyelvet érteni kellett, de nem volt szükséges okvetlenül beszélni is.<sup>3</sup> A professzor gyakorló jogászokat nevelt, nemcsak református, hanem más felekezetekhez, nemcsak magyar, hanem más népek fiaihoz tartozó ifjak közül is. Az 1848–49-es szabadságharcot követően a törvénytudományi tanszéket Bach belügyminiszter bezáratta. A hajdani *lyceum* négyosztályos algimnáziummá zsugorodott. Csak 1869-ben sikerült a törvénytudományi tanszéket „refundálni”.<sup>4</sup> A jogakadémiát az 1883-ik évi minősítési törvény sem ingatta meg, lévén hogy Tisza Kálmán Tiszántúli Egyházkerületi főgondnok személyében jeles pártfogóra talált. Majd a millenniumi ünnepségek idején György Endre lett a Tiszántúli Egyházkerület főgondnoka, aki parlamenti képviselőként és földművelésügyi miniszterként is támogatta az intézményt. 1902-től<sup>5</sup> a főgondnoki

---

<sup>2</sup> *Honismeret*. 12(1984). 1.

<sup>3</sup> Uo.

<sup>4</sup> GERGELY György (1925): *A Hódmezővásárhelyen működött máramaroszigeti református jogakadémia emlékkönyve*. Hódmezővásárhely, Erdei Sándor könyvnyomdája. 7.

<sup>5</sup> GERGELY (1925), 9.

méltóságot – tragikus haláláig – gróf Tisza István miniszterelnök töltötte be, ilyen minőségében is támogatva a jogakadémiát. Ez volt az akadémia virágzásának időszaka. A hallgatói létszám ekkoriban 120 és 140 fő között ingadozott.

A végzetes eseményt az akadémia működése szempontjából a nagy háború 1914-es kitörése jelentette.<sup>6</sup> A hatalmas orosz hadsereg Galícia lerohanása után bekerítéssel fenyegette Máramarosszigetet, mire a diákságot, tanáraikkal együtt besorozták az osztrák–magyar hadseregbe. A jogakadémia tanári kara az első világháború kitörését megelőző évben teljes oktatói karral rendelkezett, összesen tizenegy oktatóval. 1915-ben már csak négy oktatója volt az akadémiának.<sup>7</sup> A háború következtében a tanárok többsége és 85 akadémiai hallgató bevonult katonának. Máramarossziget orosz kézre jutott.

1916-ban a korábban kiszorított oroszok ismét a város határában voltak, és ekkor tört be a román hadsereg Erdélybe. Az akadémiát csak az mentette meg a végleges bezárástól, hogy a miniszterelnök–főgondnok, gróf Tisza István, országos segílyt nyújtott az akadémiának, megígérve egyúttal, hogy a két évet leszolgált jogakadémiai hallgatók visszatérhetnek az akadémia padjaiba. 1918-ra ismét benépesült az akadémia. Majd következett az 1918–19-es tanév borzalma, a spanyolnátha, aminek következtében bezárt a menza, és az ifjúsági élet is megszűnt.<sup>8</sup> 1919-ben a román hadsereg vonult be a városba. Majd három hónappal később a román közigazgatást is berendezték Máramarosszigeten. A budapesti proletárdiktatúra szovjet politikai szele azonban nem érintette az akadémiát. Az 1919–20-as tanévet a proletárforradalom előtt jóváhagyott tanrend szerint kezdték el. 1920 elején a román hadsereg kivonult az addig megszállás alatt tartott Debrecenből, és ettől kezdve már nem lehetett kapcsolatot tartani a jogakadémia fenntartójának számító debreceni székhelyű Tiszántúli Református Egyházkerülettel.

### *Áttelepedés*

Az első világháborút lezáró trianoni békediktátummal egyidejűleg születtek meg a Máramarosszigeti Református Líceum Jogakadémiája elköltöztetésére, magyarországi áttelepülésére szolgáló döntések. Miközben a jogakadémia a korábbi Tiszántúli Református

---

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> I. m. 12.

Egyházkerület területén működött, a határmódosítás után pedig az alakulóban levő Királyhágómelléki Egyházkerülethez került, végül az Erdélyi Református Egyházkerület védelmét és jogi asszisztenciáját volt kénytelen igénybe venni.

Az erre vonatkozó, sajátos helyzetből fakadó döntésekről a Máramaroszigeti Református Líceum Jogakadémiájának Évkönyvéből<sup>9</sup> (az 1920–21. tanévről) nyerünk tájékoztatást. A Jogakadémia igazgatója, dr. Gergely György, a következőket írta: „Amikor még híre érkezett annak, hogy a magyar kormány a Trianonban előkészített békeszerződést alá fogja írni, a máramaroszigeti ref. lyceum régi egységében lényeges szakadás állott be. Az intézet két tagozatának útjai elváltak.”<sup>10</sup> Az igazgató a Lyceum és a Jogakadémia eredetileg egy oktatási egységet képező útjainak elválására utalt. Majd rövid kitérő után az ismertető így folytatódott:

„A máramarosugocsai egyházmegyének 1919. szeptember 4-én, Halmiban tartott közgyűlése már megállapította, hogy mivel a jogakadémia létesítéséhez és fenntartásához maga az egyházmegye semmivel sem járult, s mint testület, a máramaroszigeti egyházközség sem, ellenben a rég elhalt magánosok alapítványain kívül a legáldozatkészebb támogatója az akadémiának a Tiszántúli Református Egyházkerület: tehát az egyházmegye az esetre, ha a jogakadémia régi jellegét, régi székhelyén fenntartani nem tudná, azt a lyceum kötelékéből kibocsátani és az akadémia feletti rendelkezési jogot a tiszántúli ref. egyházkerületnek átengedni hajlandó leend. Erre az eshetőségre gondolva, némi puhatolozások is történtek a magyar alföldön, és előbb Szeged város tanácsától, majd Hódmezővásárhelyről az akadémia meghívást is kapott.”<sup>11</sup>

„A jogakadémia tanári kara tehát még a trianoni szerződés aláírása előtt, 1920. május közepén tartott gyűlésén, előzetes értekezlet után, egyhangúlag a következő határozatot hozta és terjesztette a május 16-án tartott igazgatótanácsi gyűlés elé: «arra az esetre, ha jogakadémiánk bármely okból is – a jövőben – mai jellegét itt városunkban fenntartani nem tudná, a tanári kar javasolja, hogy e jogi főiskola ideiglenesen más városba, p.o. Hód-

---

<sup>9</sup> Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára – TtREL I.1.o.; GERGELY György (1922): *A máramaroszigeti Ref. Lyceum jogakadémiájának évkönyve az 1920–21-ik tanévről*. Hódmezővásárhely, Kultúra Részvénytársaság (ezelőtt Erdei Sándor) könyvnyomdája.

<sup>10</sup> TtREL I.1.o.

<sup>11</sup> TtREL I.1.o.

mezővásárhelyre tétessék át, és ennek megtörténhetése végett a megfelelő sürgős határozatok hozatalára a lyceumi igazgatótanács<sup>12</sup> fenntartó testületünket, az egyházmegyét és ennek útján az egyházkerületet kérje fel. Hatalmazza fel az igazgatótanács mai üléséből a tanács elnökét arra, hogy a jogakadémia tanári karával együtt alkalomadtán megállapítsa azt az időpontot, amikor az áthelyezésnek, illetve áttelepülésnek szüksége bekövetkezik s amikorára a tanároknak a hivatalos iratok elvitelére és az elköltözésre az engedélyt megadja.» E javaslatot az igazgatótanács gyűlése határozattá emelte.”<sup>13</sup>

Az akadémia igazgatója beszámolójában kitért az akadémia áttelepülésének okaira. Ezt egyfelől az akadémia ingó és ingatlan vagyonának csekély volta, a tanárok fizetését kiegészítő magyar állam részéről történő segély elmaradása, valamint a tiszántúli egyházkerület, a vármegye és a város részéről korábban biztosított donációk elmaradása indokolta.<sup>14</sup> Másfelől a hallgatói létszám folyamatos elapadása magyarázta az előállt helyzetet.<sup>15</sup> Gergely György már a Máramarosi Közművelődési Naptár 1913. évi évfolyamában részletekbe menően foglalkozott a Jogakadémia működése feltételeivel *Életképes-e a máramaroszigeti jogakadémia?* c. cikkében.<sup>16</sup>

Az 1920–21. évi tanév megnyitását rendkívül bizonytalanná tették politikai és a tanári kart érintő személyi kérdések. Kérdéssé vált, hogy a román hatóságok elismerik-e az akadémia szemesztereit, illetve az akadémia által kiadott bizonyítványokat? Ugyanakkor dr. Dezső Gyula, dr. Rácz Béla, dr. Kovássy Albert és dr. Lányi János akadémiai tanárok jelezték, hogy nem vehetnek, illetve vesznek részt a továbbiakban a jogakadémia működtetésében.<sup>17</sup> A megmaradt két tanár javaslatot tett a lemondott tanárok pótlására a Máramaroszigeten praxis nélkül maradt jogászok beállítása révén. Így indulhatott meg 73 hallgatóval az 1920–21-es tanév.<sup>18</sup>

---

<sup>12</sup> Uo. – a lyceumi igazgatótanács egyúttal a jogakadémia felső irányításáért is felelt, nemcsak a Lyceum irányító szerve volt.

<sup>13</sup> Uo.

<sup>14</sup> TtREL I.1.o.

<sup>15</sup> Uo.

<sup>16</sup> Budapest Főváros Levéltára, raktári jelzet 23807, lelt. szám 69759.

<sup>17</sup> Uo.

<sup>18</sup> TtREL I.1.o.



Miközben hatalmas erőfeszítésekkel sikerült elindítani az akadémiai évet, felmerült „a főhatósági probléma”.<sup>19</sup>

„A debreceni püspökkel való érintkezés, direkte vagy az egyházmegye ruthéniai területén lakó elnökségén keresztül, időnként annyira mégis csak lehető volt, hogy a félévek megnyitáshoz, befejezéséhez előre vagy utólag az engedély kieszközölhető volt – s a kiadott – cenzúrán átment – évkönyvek útján megtörtént a hivatalos, nyilvános beszámolás is az akadémia szabályos működéséről.

Most már azonban e kapcsolatok megszakadtak. A tiszántúli kerületnek Romániához csatolt részén pedig az egyházi szervezkedés rendkívül lassan és nehézkesen indult. Végre 1922. december 14-én [A dátum hibás – az 1920–21. évkönyvben nem jelenhet meg egy évvel későbbi esemény] Nagyváradon megtörtént az ideiglenes szervezkedés az egyházi törvények és zsinati utasítások szerint olyképpen, hogy egyelőre a püspöki jogkör gyakorlására a legidősebb esperes, Sulyok István nagyváradai lelkész nyilvánított illetékesnek, s kéretett fel. Igaz, hogy a jelzett alakuló gyűlésen nem volt képviselve valamennyi Erdélyen kívüli ref. egyházmegye. De ennek a ténynek jelentősége csak később derült ki...”

„Egyelőre a máramarosszigeti ref. lyceum s benne a jogakadémia teljes jóhiszeműséggel az érintkezést Sulyok püspök-helyettes úrral felvette. S ő elébe terjesztette az első féléről szóló beszámoló jelentést a jogakadémia igazgatója, úgyszintén megerősítés végett a következő félésre szóló tanrendi javaslatot. S ő hagyta jóvá ezt és a Fóris doktor meghívását is.”<sup>20</sup>

„E látszólag sima megoldást azonban megzavarta az, hogy a nagybányai egyházmegye, melyhez a földrajzi helyzet folytán a máramarosugocsai egyházmegyének déli – azaz román területre eső – része, s benne a mi városunk is – csatoltatott –, megtagadta a hozzájárulását a nagyváradai alakuláshoz, s kijelentette, hogy ő magafölött, a régi zsinati törvények szabályos megváltoztatásáig, ideiglenes védőül a debreceni püspökség helyetteseként az erdélyi egyházkerületet és ennek püspökét ismeri el, akit e védői szerepkörében a román kormány már el is ismert.”<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> TtREL I.1.o.1.

<sup>21</sup> TtREL I.1.o.

A Máramarosszigeti Református Jogakadémia igazgatósága 3746/1921. június 16-án<sup>22</sup> kelt levelével fordult Nagy Károly erdélyi református püspökhöz, akinek a joghatóságát az 1921. június 7-én, Nagyváradon tartott értekezlet – az új egyházkerület megalakulásáig – további két hónapra fenntartotta,<sup>23</sup> egyszersmind kérve, hogy Nagy Károly lássa el az „ideiglenesen helyettesítő püspöknek főhatósági védelmét és kormányzását, mindaddig, amíg lehetővé válik egy új kerületnek törvényszerű szervezése, vagy az erdélyi kerületbe való állandó jellegű bekapcsolódása az egész csonka tiszántúli résznek”. A levél aláírói jelezték Nagy Károly erdélyi püspök számára, hogy eddig úgy tudták, hogy a nagyvárad esperes látta el a tiszántúli, debreceni püspök helyettesítését. Miután azonban a nagybányai esperesi hivatal az EREK-et ismerte el főhatóságaként, „többé új ügyben a nagyvárad esperes úrhoz nem fordultunk. (...) Most azonban a magunk részéről is jelentkezünk.”<sup>24</sup>

Tájékoztatták az erdélyi püspököt arról, hogy a jogakadémia kitelepülése (az anyaországba) befejezett ügy. Ezért csupán arra kérték Nagy Károlyt, hogy a hátralévő pár hétre nyújtson védelmet és az esetlegesen szükséges főhatósági jogokat és intézkedéseket gyakorolja.<sup>25</sup>

Az akadémia tanári karától, illetve az igazgatótól a felterjesztések mindig közvetlenül az EREK püspöki hivatalához érkeztek. A levél szerzői kifejtették, hogy a tiszántúli püspök az akadémia minden dolgában hatásköre szerint intézkedett és ez a joggyakorlás annyira természetes volt, hogy az akadémia bizonyítványainak érvényességét sem az új határokon belül, „sem a régi államnak megmaradt területén nem vonatott kétségbe”.<sup>26</sup>

A levél szerzői azt is kérték, hogy sürgöny útján terjeszthessék kéréseiket az erdélyi püspök elé. A levélnek<sup>27</sup> mintegy a mellékleteként csatolták a Máramarosszigeti Református Jogakadémia ügyében a nagybányai és a hozzá csatlakozott szatmári és máramarosugocsai csonka egyházmegyék közgyűlésének 1921. június 6-án Szatmáron hozott egyhangú határozatát, mely szerint:

---

<sup>22</sup> Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára: (Igazgatótanács Levéltára, „A román megszállás alatt lévő más egyházkerülethez tartozó egyházak és iskolák ügyeiről”) – EREL I.12/1920.

<sup>23</sup> Uo.

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Uo.

„[Az] egyházmegyei közgyűlés tudomásul veszi a máramarosszigeti református jogakadémia helyzetéről és kitelepülési szándékáról előterjesztett jelentést – és így bár sajnálkozással, de megnyugvással és helyesléssel – tudomásul veszi azt is, hogy az akadémia máramarosszigeti régi székhelyén való működését e hó végén a lyceumi igazgatótanács utasítása szerint beszünteti, és székhelyét a nyár folyamán átteszi Máramarosszigetről egyelőre Debrecenbe, a tiszántúli ref. egyházkerület régi központjába, hogy ott a kerület mint jogakadémiánk fenntartója és ügyeinek az egyházi törvények szerint jogilag közvetlen – bár az utóbbi időben csak elméletileg – intéző hatósága, az Egyetemes Konventnek mint egyházi törvények szerinti legfőbb tanügyi hatóságnak irányítása és jóváhagyása mellett, az akadémia további sorsa, illetve új elhelyezése iránt intézkedhessék. A közgyűlés e határozatát illetékes egyházi főhatóságának bejelenti, s a maga részéről is kéri, hogy a kerületi elnökség a máramarosszigeti jogakadémiának a hó végéig való működhetésénél és a kitelepülésnél, szükség esetén hathatós erkölcsi támogatást nyújtson. Végül a jogakadémia vagyoni viszonyainak szükségessé váló – egyelőre ideiglenes – rendezésére nézve a máramarosszigeti református lyceumi igazgatótanács intézkedését bizalommal várja.”

A javaslatot egyhangúlag fogadták el.<sup>28</sup>

A jogakadémia igazgatója, dr. Gergely György, a nagyváradai tankerületi főigazgatóság 2427/1921 sz. határozata miatt fordult 90/1921. számú levelével az EREK igazgatótanácsához.<sup>29</sup> Kifejtette a tankerület levelével kapcsolatos észrevételeit: „Több pontjában mélyen belevág autonómiánkba, s éppen ezért kérem a főtiszteletű és méltóságos Igazgatótanácsot, kegyeskedjék engem utasítani, hogy mihez tartsam magam. Főképpen feltűnő pont benne, hogy az összes bizonyítványok ellenjegyzését kívánja.”

A korszak zűrzavaros viszonyai közepette a hírek és újsághírek is zűrzavarosak voltak. Ezek a zűrzavaros vélemények a sajtóban is megfogalmazódtak a jogakadémia kitelepődése kapcsán. Ennek nyomán a kolozsvári *Keleti Újság*ban sajnálatosan hamis megvilágításba került a jogakadémia helyzete. A Máramarosszigeti Református Jogakadémia részéről Dr. Gergely György igazgató fordult az EREK püspökéhez<sup>30</sup> a kolozsvári *Keleti*

---

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> Uo.

<sup>30</sup> Uo.

Újságban megjelent közlemény helyreigazítása céljából.<sup>31</sup> A jogakadémia igazgatója Nagy Károly püspököt kérte a „rektifikálás” újságban való megjelentetésére az alábbiak szerint:

„Tekintetes Szerkesztőség! A máramaroszigeti jogakadémia kitelepüléséről írott, becses lapjuk egyik korábbi számában megjelent közlemény nem maradhat helyreigazítás nélkül. Az ismeretlen tudósító ugyanis sok olyan dolgot kevert össze, melyeknek akadémiánk ügyéhez semmi köze sincsen. Jogakadémiánkat még a ref. gimnázium bezárása sem érintette. A kormányhatóságok autonómiánkat a legtökéletesebb kíméletben részesítették. Hogy egyházi főhatóságaink akadémiánk működését most június végén megszüntették, annak oka merőben az, hogy a minden támogatástól régen elesett autonóm felekezeti intézet, a hallgatók létszámának állandó apadása folytán, határszéli, természetes környékétől elvágott városunkban, anyagilag nem volt tovább fenntartható. A mi akadémiánkon mindenkor a legteljesebb békesség uralkodott a különböző anyanyelvű ifjúság között. S miként nekünk nincsen semmi panaszunk a politikai hatóságok ellen, úgy azoknak sem volt miellenünk. Kitelepedési szándékunk régi keletű és itt köztudomású és mindeneddig semmi oldalról sem elleneztetett. Becses lapja cikkírója vagy tudósítója semmi esetre sem tett jó szolgálatot főiskolánknak, mikor ennek ügyeit színházi kalamitásokkal, a Máramaros megszüntetésével és medvehistóriákkal garnírozva tálalta a közönség elé.”

A Máramaroszigeti Jogakadémia igazgatója 3751/1921. július 14. szám alatt iktatott levelében<sup>32</sup> tájékoztatta az EREK püspökét a jogakadémia kitelepüléséről. Az igazgató arról értesítette az EREK püspökét, hogy a szükséges lépéseket megtette, és amint az expatriálási engedélyt megkapja és az ehhez szükséges vasúti vagonokhoz is hozzájutnak, a kitelepülés megtörténik. A gondosan előkészített és mindaddig zökkenőmentes ügyintézés ellenére az igazgató megbízható forrásból arról értesült,<sup>33</sup> hogy a máramaroszigeti prefektúra felsőbb utasítást kapott arra nézve, hogy az akadémia irattárának kivitelét ne engedélyezze addig, amíg román állam részéről kiküldendő biztos azt nem ellenőrzi. Az igazgató kérte, hogy az EREK főhatóságként szintén küldje el erre az alkalomra ellenőrért.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> A *Keleti Újság* hivatkozott száma nem található az archívumokban.

<sup>32</sup> EREL I.12/1920.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> Uo.

„Mivel pedig esetleg merőben egyházszerkezeti és jogoktatási szakkérdésekről lesz szó, jó volna, ha a vizgálat tartás semmiképpen el nem hárítható, akkor olyan szakember jöjjön ide, aki ért a mi ügyeinkhez. Persze, legjobb lenne Kolozsváry Bálint,<sup>35</sup> ha már nem volna teljesen útra készen. De valaki ilyenforma, hozzáértő jöjjön, ha lehet. Természetes, hogy az akadémia vállalná az illető ellátását. (...) Megjegyzem, hogy mi abszolúte nem politizáltunk. Akadémiánk a legteljesebb nyilvánosság mellett működött. A román kormány a felügyeleti jog kiterjesztése iránt a legcsekélyebb kísérletet sem tette. Mihozzánk egyetlen hivatalos irat érkezett, az volt, melyben a jelen tavaszon felszólítottak, illetve megkérdőzték az iránt, hogy esküt kívánunk-e tenni vagy sem? A mi tagadó válaszuk után ismét nem jött semmi írás. Legközelebbi napokban jött ugyan a nagyváradai főigazgatótól egy udvarias kérdezősködés arról, hogy tudnánk-e mi egyes 1918 előtti joghallgatókra vonatkozólag anyakönyvi kivonatot kiadni. Ugyanis az irat szerint ezt a magyar követség kérdezte a román közoktatásügyi minisztériumtól, s így továbbítja a kérést hozzánk P. Teancu főigazgató úr. (...) A válaszban jeleztem, hogy akadémiánk itteni működését július elsejével befejezte.<sup>36</sup> (...) Meglehet, hogy ez az írás indította meg azt, hogy ügyeink iránt egyszerre váratlanul érdeklődni kezdenek. De lehet, hogy más forog fenn. (...) Az 1920. év legnagyobb részében pedig minden felsőbbbség nélkül működünk, egyszerűen a régi szabályokhoz alkalmazkodva. De fel nem adva azt a jogi álláspontot, hogy voltaképpen a tiszántúli kerülethez s a debreceni püspökhöz tartozunk. És e jogfolytonosság fenntartását évkönyvünkben is nyíltan kifejeztük, s az itteni hatóságok ezt tudták és nem ellemezték, sőt tudták Kolozsvárt is a ressortban, hiszen különben nem kérdezték volna meg, akarunk-e esküt tenni, ha mi csak titokban működünk volna. (...) Voltaképpen tehát nem látom az egész vizsgálat célját. De én is kérem az egyházi assistenciát és védelmet.”<sup>37</sup>

Az EREK Igazgatótanácsának jogkörével felruházott igazgatótanács elnök (olvashatatlan aláírással) Máramarosszigeten 1921. július 18-án kelt levelét 56/1921 szám alatt iktatta az EREK Igazgatótanácsa.<sup>38</sup> A jogakadémia ügyében a következő hivatalos jelentés született:

---

<sup>35</sup> Kolozsváry Bálint a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem rektora, 1921-től Szegeden a magyar magánjog tanára, 1922-től a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja.

<sup>36</sup> EREL I.12/1920.

<sup>37</sup> Uo.

<sup>38</sup> Uo.

„A helybeli [máramarosszigeti] Prefectura egy nagyváradai tankerületi Főigazgató útján megküldött miniszteri rendeletre való hivatkozással megtiltotta a kiköltözés előtt álló helybeli ref. jogakadémia Igazgatóságának az irattárában lévő anyakönyveknek és vizsgajegyzőkönyveknek egyrészt a kivételét, másrészt azokból hiteles kivonatoknak a kiállítását. Hogy ez utóbbi tilalomnak is hatály szereztessék – az eljárással szembeni tiltakozásomnak kifejezése mellett –, hogy a továbbiaknak elejét vegyem, kénytelen voltam oly megoldási módra belemenni, hogy a jelzett okmányok lepecsételve a még mindig zár alatt lévő lyceumi könyvtárban helyeztessenek el a további intézkedések megtörténteig.”

A levél szerzője kéréssel fordult az EREK Igazgatótanácsához,<sup>39</sup> hogy tudniillik az Igazgatótanács:

„méltóztatna a kultusz Ressort-tal érintkezésbe lépni, s attól egy oly rendelkezés kibocsátását kieszközölni, hogy a fentebb jelzett anyakönyvek és vizsgajegyzőkönyvek a Magyarországra való kivétel engedelmének a megadásával, az akadémia Igazgatóságának visszaadassanak. Amennyiben pedig a rendelet kibocsátásának a privát úton szerzett, az az értesülésünk képezte volna az indokát, hogy az akadémián végzettek a kiállított vizsgabizonyítványaik elvesztése esetén újabb másolatot nyerhessenek, a helybeli Prefectura hivatalos felügyeletem alatt azokról hiteles másolatokat készítsen, s azok visszatartása után az eredeti okmányok adassanak ki az Igazgatóságának.”

Az Igazgatótanács jogkörével felruházott igazgatótanácsai elnök a továbbiakban leszögezte: „szükségtelennek is tartom nyomatékos hangsúlyozását annak, hogy a fentebb jelzett okmányok nélkül a jogi főiskola sem itt, sem másutt zavartalan működést nem fejthet ki, s minthogy úgy a jogakadémia, mint tanárainak a kiköltözése egy-két héten belül a legnagyobb valószínűség szerint megtörténik, az ügy minden irányban gyors intézkedést igényel.”<sup>40</sup>

Az EREK Igazgató Tanácsában az 56/1921-es irat<sup>41</sup> mellékleteként csatolták az 1921. július 18-án felvett és a felek képviselői által aláírt, Jogakadémiára vonatkozó jegyzőkönyvet. Jelen voltak Sanjoanu J. Kornél helybeli állami leánygimnáziumi igazgató és dr. Batiu Dezső ügyvéd, árvaszéki elnökhelyettes mint a Máramaros megyei prefektúra

---

<sup>39</sup> Uo.

<sup>40</sup> Uo.

<sup>41</sup> Uo.

megbízottjai. Fent nevezettek bemutatják megbízóleveleiket, melyek értelmében: „A máramarosszigeti ref. lyceumi jogakadémia 1913–1914[-es] tanév elejétől 1921. június 30-ig szóló anyakönyveit és vizsgálati jegyzőkönyveit őrizetbe kell venniök, abból a célból, hogy a repatriálás előtt álló jogakadémia magával el ne vihesse.” A jelenlévő lyceumi helyettes gondnok az egyházkerületi főhatóság értesítésének hiányában, és annak „intencióit” nem ismerve, az eseményről értesíti az egyházkerületi főhatóságot.<sup>42</sup> Továbbá jegyzőkönyvbe véteti a következőket: „Minthogy azonban a szóban forgó ügyiratoknak nem az elvételéről vagy lefoglalásáról, hanem csupán őrizetbe vételéről van szó – beleegyezését adja abba, hogy a jelzett könyvek hivatalos pecsétük által lezárattatván, további intézkedésig megőrzés végett a lyceum könyvtárában elhelyeztessenek.”<sup>43</sup>

A Tiszántúli Református Egyházkerület részéről Degenfeld I. főgondnok 1921. augusztus 24-én Debrecenből feladott átmenő táviratában<sup>44</sup> (Telegrama de transitie 3962/1921) Nagy Károly erdélyi püspök intézkedését kérte a máramarosszigeti jogakadémia igazgatója és annak családja részére: „Máramarosszigeti jogakadémiánk Hódmezővásárhelyre telepítettén tanáraink kiköltözése folyamatban van. Gergely igazgató családja most indul. Bebocsajtása hivatalosan biztosítva van. Szíveskedjék a CLUJ-i központi repatriáló hivatalnál kibocsátásuk érdekében sürgősen közben járni.”<sup>45</sup>

A máramarosszigeti jogakadémia ügyében az ottani líceum gondnoka 50/1922. szeptember 12. szám alatt<sup>46</sup> fordult az EREK püspökéhez és Igazgatótanácsához. Az időközben Hódmezővásárhelyre távozott jogakadémiának a működéséhez szükségessé vált ún. beírási és vizsgakönyvei használata. A prefektus által lefoglaltatott okiratok kettős pecséttel lezárva a máramarosszigeti líceum nagykönyvtárába helyeztetek el megőrzés végett.<sup>47</sup> A gondnok kérése az volt, hogy az egyházi főhatóság a kolozsvári államtitkárságnál vagy a közoktatásügyi minisztériumban járja ki nevezett iratok zár alóli feloldását és azok mielőbb a hódmezővásárhelyiek részére történő átadását. A gondnok szükség esetén a román hatóságok részére az okiratokról másolatot is kész lett volna készíttetni.

---

<sup>42</sup> Uo.

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Uo.

<sup>45</sup> Uo.

<sup>46</sup> Uo.

<sup>47</sup> Uo.

### *A végjáték vége*

A Jogakadémia további – immár magyarországi – működéséről a Tiszántúli Ref. Egyházkerület 1921. évi jegyzőkönyvi gyűjteményéből szerezhetünk részinformációt.<sup>48</sup> Az előbb említett gyűjtemény 519. számú, egyházkerületi tanügyi bizottsági jegyzőkönyvét idézzük: „Egyházkerületi közgyűlésünk fájdalommal veszi tudomásul, hogy máramarosi jogakadémiánk eddigi székhelyén tovább nem működhetik és helyeslően azt az intézkedést, mely szerint a jogakadémia a viszonyok változáig Hódmezővásárhelyre helyeztetett és ott működését kedvező előjelek közt megkezdette, a jelentést tudomásul veszi, s egyszersmind felhívja a jogakadémiát, hogy helyi igazgatásának ideiglenes szervezetét elkészítvén, ide jóváhagyás végett mutassa be.”<sup>49</sup>

A korábban aggodalmakra okot adó személyi kérdések, a tanárhiány is megoldódni látszott, miután a Tiszántúli Ref. Egyházkerület tanügyi bizottsága jegyzőkönyvileg rögzítette két tanár beállítását<sup>50</sup> a jogakadémia oktatóinak sorába: „A Hódmezővásárhelyen működő máramaroszigeti jogakadémia üresen levő egyik tanszékére dr. Gerőcz Kálmán sárospataki jogakadémiai rendes tanárt rendes tanáruul választotta, másik tanszékére pedig dr. Fórizs László államtudományi doktort rendkívüli tanáruul alkalmazta. Egyházkerületi közgyűlésünk dr. Gerőcz Kálmánt rendes jogakadémiai tanárként megerősíti, dr. Fórizs Lászlónak az 1921–22. tanévre rendkívüli tanáruul alkalmazását pedig tudomásul veszi.”<sup>51</sup>

A jogakadémia hódmezővásárhelyi működése azonban tiszavirágéletűnek bizonyult. A Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium az összes magyarországi jogakadémia tanárainak fizetéskiegészítését 1923 júniusában megvonta. Az akadémia vezetői megpróbálták az akadémia bérjövödelmeit felhasználni és a Pesti Hazai Takarékpénztárban tartott 150.000 koronás tőkebetétet is György Endre máramaroszigeti gondnok segítségével.<sup>52</sup> Azonban az akadémiát ez az erőfeszítés már nem menthette meg.

---

<sup>48</sup> TtREL I.a.47.

<sup>49</sup> Uo.

<sup>50</sup> Uo.

<sup>51</sup> Uo.

<sup>52</sup> GERGELY (1925), 38.



A Tiszántúli Református Egyházkerület fenntartóként nem tudta dotálni a jogakadémiát. Dr. Gergely György igazgató ezt a helyzetet nevezte az „akadémia Achilles-sarkának”.<sup>53</sup> Az 1924 januárjában tartott református Egyetemes Konvent kijelentette, hogy egyetlen országos szintű jogakadémiát kíván fenntartani. Az 1924. április 23–24-én tartott egyetemes tanügyi konventi bizottsági gyűlésen az alábbi megállapodás született:

„Egyetemes tanügyi bizottságunk az előterjesztett adatokból azt tapasztalván, hogy a Hódmezővásárhelyen működő máramarosszigeti jogakadémia tovább fenntartása anyagi tekintetben biztosítottak nem látszik, mert évi kiadásainak igen szerény mértékkel megállapított összegéből nem egészen negyven százaléknyi van feltételesen megajánlva: ellenben a kecskeméti jogakadémia tovább fenntartása alaposan remélhető, amennyiben a személyi kiadásoknak hetvenöt százaléka mellett a dologi kiadásoknak is egy része feltétlenül biztosítva van; tekintettel arra, hogy a kecskeméti jogakadémiának református egyházunk kizárólagos rendelkezése alatt állása csak arra az esetre van biztosítva, hogy ez a jogakadémia református egyházunk egyedüli jogakadémiája lesz, s így a valószínűen fennmaradható jogakadémiára vonatkozóan kínálkozó jogok megszerzését meddő kísérletezéssel kockáztatni nem volna helyes, sürgősen megkeresi a tiszántúli egyházkerületet a konventi ülésig teendő nyilatkozattételre aziránt, hogy a hatósága alatt álló jogakadémiát fenntartani kívánja-e, s ha igen, a költségekből még nem biztosított rész fedezését mi módon látja teljesíthetőnek?; másrészt mivel abban az esetben, ha a tiszántúli egyházkerület a hódmezővásárhelyi jogakadémia megszüntetését mondja ki, egyetemes tanügyi bizottságunk a kecskeméti jogakadémiának, mint egyetlen és egyetemes magyar református jogakadémiának fennállását és már lehetőleg a folyó 1924. szeptemberétől működését kiválóan fontos tanügyi és egyházi érdekek ismeri el.”<sup>54</sup>

A Tiszántúli Református Egyházkerület közgyűlése 1924. május 16-án kelt 96. sz. határozatában kimondta: „Egyházkerületünk a Hódmezővásárhelyen működő jogakadémia intézőbizottságának határozatából tudomásul veszi, hogy a jogakadémia működésének arra az időre, míg a régi székhelyére vagy annak közelébe visszatérhet, szüneteltetéséhez hozzájárul; ennek folytán kimondja, hogy a Hódmezővásárhelyen működő jogakadémia működését ad-digra, míg az Máramarosszigetre visszatérhet, 1924. szeptember 15-vel megszünteti.”<sup>55</sup> Az Egyetemes Konvent 1924. május 20–21-i határozata végleg lezárta a témát:

---

<sup>53</sup> I. m. 40.

<sup>54</sup> GERGELY (1925), 59.

<sup>55</sup> I. m. 61.

„Egyetemes konventünk a nemzet és a református egyházunk javára nehéz viszonyok mellett eléggé nem dicsérhető, s régi székhelyéről menekülése óta is sok keserves hányattatás és folyamatos létérti küzdelem között is érdemes múltjához híven a nemzeti kultúráért áldozatos szolgálatra kész máramaroszigeti jogakadémia működésének, régi székhelyére visszatérhetőség, megszüntetését kimondó egyházkerületi határozatot megindultsággal veszi tudomásul, s ez alkalomból a menekült jogakadémia számára otthont nyújtott Hódmezővásárhely városnak s a hódmezővásárhelyi református egyháznak nemes áldozatkészségéért elismerését és köszönetét nyilvánítja. Egyúttal a magyar református jogakadémiák közül most már egyedülinek fennmaradt kecskeméti jogakadémiát egyetemes református egyházi jogakadémiává nyilvánítja, s mint ilyet az 1924–25. tanév kezdetétől fogva működteti.”<sup>56</sup>

Innentől nem maradt más, mint a Klebelsberg tanügyminiszter 1924. július 21-én kiadott 60828–1924.IV. sz. határozata, melyben tudomásul vette a Konvent jogakadémiára vonatkozó döntését, és amelyben kijelentette, hogy a megszünt jogakadémia valamennyi tanárának elhelyezéséről sem tudnak gondoskodni az országos tisztviselői állásleépítések miatt.<sup>57</sup>

### Összefoglalás

A második magyar tudományegyetem létesítése idején, 1872-ben, az erdélyi jogi tanfolyamoknak a kolozsvári jogi fakultásba történt beolvasztása után, az akkori Magyarország területén még 13 jogakadémia működött. A rákövetkező évtizedben még további három szűnt meg. A pozsonyi és debreceni egyetemek létesítése után már csak nyolc maradt. A nagy háború után a kassait a csehek, a nagyváradit a román hatóságok szüntették meg, illetve államosították. A sárospataki jogakadémia elnéptelenedés miatt 1923-ban zárt be. Az eperjesi jogakadémia mellett a máramaroszigeti volt az, amelyik székhelyet váltott, s amely fenntartóhatósági szempontok miatt nem szállhatott versenybe a jelentős anyagi többlettel bíró kecskeméti jogakadémiával. Annak kimondásával, hogy a református önkormányzati rendszernek hasznára voltak saját fenntartású jogakadémiái, amelyek egyházi közszolgáltatásra is bocsátották ki végzettejeiket, a Hódmezővásárhelyre kitelepedett máramaroszigeti jogakadémia befejezte tevékenységét.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Uo.

<sup>57</sup> GERGELY (1925), 62.

<sup>58</sup> I. m. 64.

Dr. Gergely György igazgató lett az úgynevezett likvidáló biztos – lefolytatva a szükséges levelezést: a tanárok elhelyezésének ügyében a kecskeméti jogakadémia vezetőségével éppúgy, mint az Országos Tanári Nyugdíjintézet minisztériumi képviselőivel; ugyanakkor intézve a végelszámolásokat is a jogakadémia tanárainak, s nem utolsósorban végrehajtva a Tiszántúli Egyházkerületi közgyűlésnek a máramarosszigeti jogakadémia ingóságaira vonatkozó határozatát: „Egyházkerületi közgyűlésünk a kecskeméti egyetemes jogakadémiát a megszűnt jogakadémia természetes jogutódának tekintvén, elrendeli, hogy a működését megszüntetett máramarosszigeti jogakadémia levéltára, s mindennemű iratai és jegyzőkönyvei az egyetemes jogakadémiának adassanak át.”<sup>59</sup> Az egykori igazgató, likvidáló biztos Dr. Gergely György legutolsó akadémiai munkájának titulált *Emlékkönyvét* az alábbiakkal zárja: „Az egész intézet két-három emberöltőn át híven betölthette feladatát: ezért – Kálvinnal szólva – ismételjük ősi Lyceumunk jelszavát: Egyedül Istennek legyen hálaadás és Dicsőség! Soli Deo Gloria!”<sup>60</sup>

### **Felhasznált irodalom:**

ERDÉLYI REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET LEVÉLTÁRA (1920): Igazgatótanács Levéltára, „A román megszállás alatt lévő más egyházkerülethez tartozó egyházak és iskolák ügyeiről”. EREL I.12/1920.

GERGELY György (1922): *A máramarosszigeti Ref. Lyceum jogakadémiájának évkönyve az 1920–21-ik tanévről*. Hódmezővásárhely [k. n.], Kultúra Részvénytársaság (ezelőtt Erdei Sándor) könyvnyomdája.

(1925): *A Hódmezővásárhelyen működött máramarosszigeti református jogakadémia emlékkönyve*. Hódmezővásárhely [k. n.], Erdei Sándor könyvnyomdája.

TISZÁNTÚLI REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET LEVÉLTÁRA: TtREL I.1.o.

HONISMERET, 1984. (1984). 1.

---

<sup>59</sup> I. m. 80.

<sup>60</sup> I. m. 81.

*LUKÁCS Olga*<sup>1</sup>:

## Adalékok az Erdélyi Református Egyházkerület püspöki székhelye körüli vitákhoz a 18–19. században

*Abstract. On the Debates about the Episcopal See of the Transylvanian  
Reformed Diocese in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Centuries*

In parallel with the process of reorganization of the Transylvanian Reformed Diocese, some significant changes took place around the bishop's office.

The first change was around the bishop's residence.

From 1782, the bishop's permanent residence was in Nagyenyed, in a building donated by Zsuzsánna Thoroczky for this purpose. Since from then on the bishop was the first priest of the parish of Nagyenyed, there was a question as to the source of his salary. No income was offered by the diocese for the bishop's first priestly position. After a lengthy discussion, the General Consistory of the Transylvanian Reformed Diocese appointed the College of Nagyenyed to contribute Ft 300 to the salary of the first bishop of Enyed. The bishop, however, was not willing to give up his regular priestly position in another parish for this stipulated salary.

---

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



Zsigmond Eperjesi was the first bishop to move from Felvinc to the new bishop's residence in 1784, but only on the condition that he was paid a full teacher's salary.

The archives of the Enyed College were destroyed in 1849, and so we do not know exactly when and how the agreement was made according to which the bishop would receive approximately one teacher's salary from the public treasury of the college during his time in Enyed. Bishop János Antal also lived in Enyed until 1849. In November 1849, Bishop János Antal, who was already very weak, fled to Târgu-Mureș as a result of the revolutionary events, and the bishop's residence in Nagyenyed fell into disrepair and became uninhabitable.

From 1852, Samuel Bodola took over the bishop's duties, initially from Târgu-Mureș, and from 1854 from Cluj-Napoca.

In this study, we follow up the adverse circumstances and controversies that had led to the construction of a permanent episcopal residence in the 1890s, also in Cluj-Napoca, in parallel with the construction of the building of the Faculty of Theology in Cluj, which was to be the bishop's residence.

**Keywords:** Transylvanian Reformed Diocese, General Consistory of the Transylvanian Reformed Diocese, episcopal see, Enyed College, episcopal residence

Az Erdélyi Református Egyházkerületet a fejedelemség korszakát követően a Supremum Consistorium vezette, amely egyben a világi református elit védnökségét is jelentette a Habsburg uralom alatt.<sup>2</sup> A 18. század végére több irányból is érkeztek javaslatok az egyházi hierarchia és a Főkonzisztórium átszervezésére, amelyet II. József 1781-es türelmi rendelete is elősegített.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> A Főkonzisztórium 1682-ben kezdte el működését. Elsősorban az egyház anyagi ügyeinek intézésére kapott felhatalmazást, de elkerülhetetlen volt a kormányzás ügyeibe való beavatkozás is. Az Állandó Főkonzisztórium fokozatosan a legfőbb egyházi kormányzói hatóság lett. Mellette megmaradt ugyan a „generális zsinat”, de hatásköre csak a tisztán „egyházinak” tartott ügyekben volt, más dolgokban a Főkonzisztórium döntött.

<sup>3</sup> LUKÁCS Olga (2015): Az Erdélyi Református Egyház 19. századi újraszervezése a kálvini egyházszervezet tükrében, In: Pálfi József (szerk.): *Kálvini vonások a magyarok lelki arcán*. Debrecen – Nagyvárad, Hatvani István Teológiai Kutatóintézet, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 254–273.

Az átszervezési kísérletekkel párhuzamosan a püspöki hivatal körül is néhány jelentős változás történt, amely magának a püspöki tisztnak és az egyháziaknak is a fokozottabb jelenlétét szerette volna szorgalmazni a református egyház vezetésében.

A korábbi századokban a református püspököknek a megválasztását követően nem volt külön rezidenciája, maradt a gyülekezetében, onnan végezte a püspöki teendőket, illetve, amennyiben a fejedelmi család papja volt, a fejedelmi udvarban. Csak az 1679-es zsinati ülésen rendelték el, hogy a mindenkori református püspök lakóhelyéül a Ghil-lányitól örökölt gyulafehérvári ház szolgáljon, hivatali birtokául pedig a borosbocsárdi és sárdi területek.<sup>4</sup>

A Főkonzisztórium 1682-ben elkezdte működését, s ettől kezdve a püspök jelenléte az egyházkormányzatban nem volt feltétlenül szükséges, teendője nagy része az éves generális zsinat vezetésére szorítkozott, így a továbbiakban is a püspök megmaradt saját gyülekezetében.<sup>5</sup> A közegyházi és iskolai vagyon felügyelete a Főkonzisztórium hatáskörébe tartozott.

Székelly Lászlóné gróf Thoroczkay Zsuzsánna 1782-ben püspöki lak céljából a nagyenyedi Miriszló-utcai telkét és házát adományozta. Ezzel az adománnyal kapcsolatosan, zsinati és főkonzisztórium határozat szerint,<sup>6</sup> a mindenkori püspök a nagyenyedi egyház első papja lesz, a fizetést is aszerint kapja, de személyesen nem köteles a gyülekezetben papi teendőket végezni.<sup>7</sup> A határozat szerint az egyházközségben végzett kötelessége abban áll, hogy a közgyűlésen elnököl. Így tehát 1782-től a püspök állandó lakhelye Nagyenyed lett, ahol a Bethlen-tanoda lelkésznevelő is működött 1662-től, amely a lelkészképzést biztosította.

---

<sup>4</sup> LUKÁCS Olga (2020): Püspöki successio és a patrónusi jog kérdése az erdélyi református egyházban a 18–19. században, In: Kiss Réka–Lányi Gábor (szerk.): *Hagyomány–Identitás–Történelem. 2019 (Sorozat: Reformáció Öröksége 3/1)*. Budapest, L'Harmattan. 365–374.

<sup>5</sup> LUKÁCS Olga (2010): Date privind istoria episcopiei reformate din Transilvania în secolele XVI–XVII, In: Lukács Olga et al. (szerk.): *Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericile din Transilvania. De la începuturi până la 1740*. Partea I. Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană. 99–119.

<sup>6</sup> Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára, Főkonzisztórium Levéltár (a továbbiakban: ErdReflvt FkLvt.) 1783. 7. „titkos bölcsességben tartó céllal”.

<sup>7</sup> MAKKAI Domokos (1878): *Antal János*, In: *Nagy papok életrajza*. Budapest. 243.

A püspök Enyedre való költözésével kapcsolatosan felmerült a kérdés, hogy mivel az egyházközség első papja, miből állják a fizetését?<sup>8</sup> Jövedelmet a püspök első papi állásához ugyanis nem ajánlott az egyházközség, s az első pap addigi fizetését, a dézsma-quartát, a második pap fizetésére fordította. Ebben a kényes helyzetben a Főkonzisztórium a nagyenyedi kollégiumot kérte fel arra, hogy 300 Ft összeggel járuljon az enyedi első pappá lett püspök jövedelmének a „neveléséhez”.<sup>9</sup> Azt a kikötést is tette, hogy amennyiben a püspökség székhelye megváltozna, vagy a kollégium anyagi helyzete romlana, úgy felmentődik e püspöki segélyezés alól. Azt is leszögezték, hogy a kollégium a püspökség számára semmilyen természetbeni fizetésre nincs kötelezve. A Főkonzisztórium által szabott követelményeket a kollégium előljárósága el is fogadta. A püspök azonban ezért a megszabott fizetésért nem volt hajlandó egy más egyházközségben már meglévő rendes papi állását feladni.

Eperjesi Zsigmond volt az első püspök, aki 1784-ben Felvincről költözött be az új püspöki lakba, de csak azzal a feltétellel, ha számára egy egész tanári fizetést folyósítanak.<sup>10</sup> A következő püspökök laktak Nagyenyeden: Eperjesi Zsigmond (1784–1793), Keresztes Máté (1794–1795), Abacs János (1796–1815), Bodola János (1815–1836), Antal János (1836–1847).

Az enyedi kollégium levéltára 1849-ben elpusztult, és így nem tudjuk pontosan, mikor és hogyan történt az a megállapodás, mely szerint a püspök Enyeden való székelése idején körülbelül egy tanári fizetés összegét kapta a kollégium közpénztárából. Például az 1849-es évre a püspök fizetése 1846 Ft 40 kr volt.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Amint az akkori tárgyalások jegyzőkönyvéből kitűnik, az egyházközség nehezen fogadta el, hogy a püspöknek megadja az első papi hivatal, mert abban a papválasztási jogát látta csorbulni.

<sup>9</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1783–76. „A mlgs. főconsistorium kívánván a ref. püspöknek jövedelmét jobb karban helyzetetni, annak nevelésire, hogy az enyedi collegium is concuraljon, illendőnek tartotta, mely szerint azon bölcs czélnak elősegítése végett reá ment a mlgs. Curatoratus és a t. Professoratus, hogy esztendőnként a cassa publica Colegii 300 mfrtok járuljanak ki a püspök számára.”

<sup>10</sup> ErdRefLvt FkLvt. 1784–39.

<sup>11</sup> Egy 1849. január 12-ről fennmaradt számadás a következőkben tünteti fel a kollégiumtól járó rendes püspöki fizetést: „Késpénz 416 frt 40 kr.; 116 véka búza; 116 véka másodbúza; 24 öl tűzifa; 6 szekér széna; 160 kalangya szalma. Minthogy terményt akkor kiadni nem lehetett, ezt is pénzürtékké számították.” ErdRefLvt. Közgyűlési Jk. 1885. 11.

A forradalom idején soros Antal János püspök is 1849-ig Enyeden lakott. Ugyanazon év novemberére azonban már nagyon legyengült, és a forradalmi események hatására Marosvásárhelyre menekült, a püspöki lak pedig szétvert állapotban lakhatatlanná vált.<sup>12</sup> A püspöki lak szétrombolásával együtt a püspöki levéltár és könyvtár nagy része is megsemmisült.

A következő három évben a generális notarius, Bodola Sámuel vette át a püspöki teendőket, de egyelőre csak helyettesként. Bodola 1841-től a Nagyenyedi Főtanoda tanára volt, de mivel 1849-ben a romos intézetben megszűnt a tanítás, visszament Marosvásárhelyre, ahol korábban már tanárkodott.<sup>13</sup> 1854-ben pedig, amikor megnyílt Kolozsváron a „teológiai szeminárium”, ő is odaköltözött.<sup>14</sup> 1852-től Antal János hivatalosan is lemondott püspökségről. A successio alapján<sup>15</sup> Bodola Sámuel következett a püspöki méltóságban, amit kormányi jóváhagyás nélkül viselt. A püspöki teendőket kezdetben Marosvásárhelyről, majd 1854-től Kolozsvárról intézte. Az enyedi kollégium a püspöki dotációt továbbra is fizette, holott a püspök már nem tett eleget a még 1784-ben kötött megállapodásnak, azaz már nem lakott Nagyenyeden.

Mivel a nagyenyedi kollégium porokban hevert, a forradalom leverése után működésképtelenné vált, s így a teológiai szeminárium további működésének tárgyalása során, az 1853-as zágoni zsinaton már felmerült az a javaslat, hogy az elkövetkezendőkben a püspöki lakásnak ott kell lennie, ahol a teológiai szeminárium is működik.<sup>16</sup> Ekkor még Marosvásárhely is szóban forgott mint főtanodai hely és így püspöki központ.

A nagyenyedi püspöki lakás sorsa szintén az 1853-as zágoni zsinaton dőlt el. A Főkonzisztórium 1853. május 20-i leiratában „értessítetik fő Tiszteletű Püspök Helyettes atyánkfia arról, hogy a Nagyenyedi Püspöki lak árában, az Imre Miklós örököseinek

---

<sup>12</sup> I. m. 254.

<sup>13</sup> Bodola Sámuel lelkészi pályáját 1817-ben kezdte Héderfáján, majd onnan Marosvásárhelyre hívták meg. Ezt követően néhány évig tanított az udvarhelyi iskolában mint teológiai professzor, majd pedig 1833 és 1841 között a marosvásárhelyi kollégium tanára volt.

<sup>14</sup> BARTÓK György (1878): *Bodola Sámuel. Nagy papok életrajza*. Budapest. 262.

<sup>15</sup> 1836-ban választották generalis notáriussá, ugyanakkor, amikor Antal Jánost püspökké, akinek egyébként veje is volt. A generalis notariusi tisztségre vetélytársa volt egykori göttingai kollégája, Salamon József is, aki 1852-ben, a püspöki tisztség betöltésakor egyike volt azoknak, akik a successio ellen szóltak.

<sup>16</sup> ErdReflvt. FkLvt. A/3. Zsinat, 1853/15. 11.



tartozó 1579 frt activ adósság kiszereles útján az Imre Miklós örököseiről a Nagyenyedi Tanodára át szállított, s annak biztosításául a Püspöki lak s annak jövedelme jelettet ki, azon rendeléssel, hogy a Collégiumi előljáróság a jövedelmet a kamat fizetésére, tőke törlesztésére fordítsa”.<sup>17</sup> A zsinat felkérte a Főkonzisztóriumot, hogy évenként értesítse a püspökhelyettest a püspöki lakból bejövő jövedelemről és arról, hogyan történik a tőke törlesztése.<sup>18</sup>

A következő évben a zilahi zsinaton végleg eldőlt a teológiai szeminárium sorsa is: ideiglenesen Kolozsvárra helyezték át. Az előző év javaslatát figyelembe véve a zsinat elhatározta, hogy a püspöki lakot is Kolozsvárra helyezték.<sup>19</sup> A javaslat egyértelmű volt, mert a felsőbb tanügyi körökben csak a teológiai szeminárium felügyelete tartozott a püspök hatáskörébe.<sup>20</sup> A javaslatot más tény is indokolta, ugyanis a püspök így közelebb kerülhetett a Főkonzisztóriumhoz, amely 1790-től Kolozsváron székelt.

A zsinat felkérte a Főkonzisztóriumot, hogy „amíg álland és a püspöki tekintélyhez illendő lak, szerezethetne alkalmas szállásáról gondoskodni méltóztassék”.<sup>21</sup> A zilahi zsinat gondoskodott a püspöki fizetésről is. Bodola Sámuel püspöki jövedelme 1 000 Ft volt, és ehhez járult 200 Ft lakásbér, míg az előző püspök jövedelme 1 200 Ft volt. A zsinati képviselők felkérték a papságot, hogy anyagi helyzetükhöz mérten adományokkal gyarapítsák a püspöki javadalmat.<sup>22</sup>

Az enyedi püspöki lakkal kapcsolatosan az elkövetkező években a püspököt és a zsinatot értesítették arról, hogyan halad az enyedi püspöki lak felújítása, hova fordítják

---

<sup>17</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1853/182, FkLvt. 1852/94.

<sup>18</sup> ErdRefLvt. FkLvt A/3. Zsinat, 1853/51.

<sup>19</sup> ErdRefLvt. FkLvt A/3. Zsinat, 1854/39. 18. „A Püspök lakásának Kolozsvárra leendő áttételébe a felhozott igen alapos okok tekintetéből teljesen beléegyezik közzsinatunk, kérvén atyafiságos indulattal a Mlgs Főegyháztanácsot, hogy addig, amíg álland és a Püspöki tekintélyhez illendő lak szerezethetne, alkalmas szállásáról gondoskodni méltóztasson”.

<sup>20</sup> A gimnáziumok és jogakadémiák a Főkonzisztórium felügyelete alatt állottak.

<sup>21</sup> ErdRefLvt. FkLvt A/3. Zsinat, 1854/39. 19.

<sup>22</sup> ErdRefLvt FkLvt. A/3 Zsinat, 1854/39. 7. pont.

a kiadott lakrészek bérét, valamint arról is, hogyan alakul a törlesztés.<sup>23</sup> Az enyedi püspöki lakás költséget és adósságot jelentett az egyházkerületnek. Például 1856-ban a püspöki lak adóssága 2 385 pengő forint volt.<sup>24</sup>

Az elkövetkezőkben a püspök Kolozsváron, évtizedeken keresztül bérelt házban kényszerült lakni. A zsinat több ízben felkérte a Főkonzisztóriumot, hogy az ügyben intézkedjen.<sup>25</sup> Az 1861-es zsinat feliratban fordult magához a császárhoz a püspöki lak és javadalom körül kialakult hiány ügyében. A feliratban a zsinat sérelmezte, hogy a püspök az őt megillető, fizetesként járó püspöki jószágok kárpótlási tőkéjének kamatja igénybevételekor nehézségbe ütközött azzal, hogy félénként a minisztériumtól engedélyt kellett rá kérnie, valamint a kamatot csak úrbéri papírokban adták ki, amelynek értéke állandóan ingadozott.<sup>26</sup> Tekintettel arra, hogy a többi felekezet püspökei és iskolái – beleértve az ortodox felekezetet is – nagy adományokat kaptak a császári udvartól, kérték, hogy a 300 000 lelket számláló erdélyi református közösség is részesüljön császári támogatásban. Elsősorban a püspöki javadalmak kárpótlási tőkéjét a Főkonzisztóriumnak adják készpénzben, azért, hogy az összegből püspöki házat és felszerelést vásárolhassanak.<sup>27</sup>

Miután Bodola Sámuel 1861-ben a császártól megkapta a hivatalos püspöki ki nevezést,<sup>28</sup> az Erdélyi Református Egyházkerület zsinata felvetette, hogy jó lenne Bodolát a tanári hivatal folytatása alól felmenteni, és illő fizetéssel ellátni, mivel jövedelme összesen csak 1 290 Ft-ot tesz ki.<sup>29</sup> A zsinat ígéretet tett, hogy intézkedni fog az ügyben. Tény, hogy Bodola püspök haláláig, 1866-ig a tanári lakásban élt. Özvegye átmenetileg – míg végleg Marosvásárhelyre költözött – a tanári-püspöki lakásban maradt.

---

<sup>23</sup> ErdRefLvt. FkLvt A/3. Zsinat, 1857/53. „Basa Mihály Nagyenyed egyházköri Esperes atyánk fia megbíztatik, hogy megvizsgálván azon lakon tett építéseket, kísértse meg az enyedi iskolai előljárással, edgyet értve egyszersmind annak magasabb ároni kiadhatását [...] próbálja meg, ha lehetne, annak jövedelmeiből valamit a tőke törlesztésére fordítani.”

<sup>24</sup> ErdRefLvt. FkLvt A/3. Zsinat, 1857/34.

<sup>25</sup> ErdRefLvt. FkLvt A/3. Zsinat, 1861/11.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> ErdRefLvt. FkLvt A/3. Zsinat, 1861/11.

<sup>28</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1861/259. Az 1909/1861. császári rendelkezés.

<sup>29</sup> ErdRefLvt. FkLvt. A/3. Zsinat 1861/12.

A püspöki lakásvásárlás ügyében a Főkonzisztórium bizottságot nevezett ki, amely azt a döntést hozta, hogy adja el a nagyenyedi püspöki lakást, amely az ottani kollégiumnak a használatában volt. A kollégiumot arra kötelezték, hogy az összegből 8 000 Ft-tal járuljon a Kolozsváron vásárlandó püspöki lakhoz.

A bizottság munkájával párhuzamosan a Főkonzisztórium 1863-ban az új püspöki lakás vásárlására gyűjtési akciót is indított.<sup>30</sup> Mivel az enyedi püspöki lakásban két tanár lakott, kötelezték őket, hogy évenként 360 Ft-ot fizessenek a Kolozsváron élő püspök albérleti összegébe.<sup>31</sup> A nagyenyedi kollégium vezetősége tiltakozott a nagy összeg kifizetése ellen, mivel a lakásban csak egy tanár tudott rendes körülmények között lakni, kettőnek túl kicsinek bizonyult, és az 1848-ban történt rongálás óta saját pénzükből sokat fektettek be a lakás felújításába.<sup>32</sup> A kollégium vezetősége kijelentette, hogy az összegből csak 6 000 Ft-ot hajlandó kifizetni, a többi 2 000 Ft-ot, amely a „Státus-ház” megvásárlására szükséges, a püspökség adomány útján gyűjtse össze. Az elkövetkező években az eladás körül több intézkedés is történt, miközben a kollégium rendszeresen folyósította a megállapított bérleti összeget.

A Bodolát követő Nagy Péter püspök (1866–1884) lakhelyéről a Főkonzisztórium gondoskodott, amely a Státus-házban jelölte meg a későbbi püspöki lakást és székelyhelyet.<sup>33</sup> Nagy Péter püspök azonban ezt nem fogadta el, hanem arra kérte a Főkonzisztóriumot, hogy továbbra is lakhasson a saját kolozsvári házában, mindaddig, amíg a teendőit onnan intézni tudja,<sup>34</sup> a kijelölt lakrészt pedig adják bérbe, és a kapott összeggel a Főkonzisztórium rendelkezék a legjobb belátása szerint.

---

<sup>30</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1863/45.

<sup>31</sup> ErdRef Lvt. FkLvt. 1864/350.

<sup>32</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1863/2.

<sup>33</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1866/195. „Egyházfőtanácsunk alábbi határozata szerint püspökünk eddigi szállását azon tanoda birtokába jelenleg vissza nem bocsáthatja, hanem ahelyett cserébe átadja a Státusház emeletében kijelölt lakást avégett, hogy a Mlgs eljáróság addig, amíg a püspökünk özvegye átköltözend, tanárát oda helyezhesse be.”

<sup>34</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1866/262.

A kiegyezést követő időszakban, 1870-ben, a magyar közoktatásügyi minisztérium az új állami tanítóképző számára szándékozott volna az enyedi püspöki lakot megvásárolni.<sup>35</sup> Ezzel kapcsolatosan a Főkonzisztórium egy bizottságot nevezett ki a tárgyalások lebonyolítására. A bizottság a teljes nagyenyedi ingatlant 12 000 Ft-ra becsülte fel.<sup>36</sup> A Főkonzisztórium a vásárlásba beleegyezését adta,<sup>37</sup> és a házzal egyidőben szóba került a miriszlói csűrös kert, a tinódi tanyák, valamint az ún. „collégium kertjé”-nek az eladása is. A vásár megtörtént, de az enyedi kollégiumot a püspöki járadék rendszeres fizetése alól a továbbiakban sem mentesítették, azzal az indokkal, hogy egyelőre a püspöki hivatalnak nincs kellő anyagi fedezete a püspöki lakást fizetni.

Nagy Péter halálát követően első ízben történt meg nem successio elve alapján a püspöki szék betöltése,<sup>38</sup> amikor 1884-ben Szász Domokost választották meg püspöknek. Ennek a választásnak kapcsán kérték a nagyenyediek a fizetség alóli felmentésüket, azzal az indokkal, hogy igaz ugyan, hogy a püspök hivatalos állásából kifolyólag az Enyeden működő teológiai szemináriumnak a felügyelője és kormányzója, de nem lakik a városban.<sup>39</sup> A zsinat a kérést nem fogadta el, és továbbra is elrendelte a püspök fizetésének pótlását, mert az „más forrásból fedezhető nem lesz”.<sup>40</sup>

Az 1890-es években a kolozsvári Theológiai Fakultás épületével párhuzamosan került sor egy állandó püspöki lakás megépítésére.

Az 1870-es évek átszervezésével párhuzamosan, amikor az állandó Igazgatótanács beindította tevékenységét, a püspöki lak körül is egyre inkább tisztázódott a helyzet, Kolozsvár elnyerte elismerését, és az Erdélyi Református Egyházkerület központjává lett.

---

<sup>35</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1870/84.

<sup>36</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1869/97.

<sup>37</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1870/628.

<sup>38</sup> A kezdeteket 1726-ban kell keresnünk, amikor a nagyenyedi zsinaton a Főkonzisztórium felvetette először a successiót. Az okot abban kell keresnünk, hogy VI. Károly betiltotta a zsinattartást. Ebben a helyzetben született meg az a mentő ötlet, hogy a püspöki szék megüresedése esetén a főjegyző foglalja el választás nélkül a püspöki méltóságot. Első magyar református példa erre 1724-ben történt, amikor Debrecenben Zoványi P. György főjegyzői állásából egyenesen püspöki méltóságba került.

<sup>39</sup> ErdRefLvt. FkLvt. 1885/22.

<sup>40</sup> ErdRefLvt. Igtan. Közgyűlés 1885/11.

**Felhasznált irodalom:**

BARTÓK György (1878): *Bodola Sámuel*, In: *Nagy papok életrajza*. Budapest.

LUKÁCS Olga (2010): *Date privind istoria episcopiei reformate din Transilvania în secolele XVI–XVII*, In: Lukács Olga et al. (szerk.): *Evoluția instituțiilor episcopale în Bisericile din Transilvania. De la începuturi până la 1740*. Partea I. Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană. 99–119.

(2015): *Az Erdélyi Református Egyház 19. századi újrászervezése a kálvini egyházszervezet tükrében*, In: Pálfi József (szerk.): *Kálvini vonások a magyarok lelki arcán*. Debrecen – Nagyvárad Hatvani István Teológiai Kutatóintézet, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 254–273.

(2020): *Püspöki successio és a patrónusi jog kérdése az erdélyi református egyházban a 18–19. században*, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Hagyomány–Identitás–Történelem. 2019 (Sorozat: Reformáció Öröksége 3/1)*. Budapest, L'Harmattan. 365–374.

MAKKAI Domokos (1878): *Antal János*, In: *Nagy papok életrajza*. Budapest.

*Levéltári források:*

Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára, Főkonzisztoriumi Levéltár.

Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára, Zsinati Levéltár.

*KULCSÁR Árpád*<sup>1</sup>:

## Mesterek és tanítványok

*Különös tekintettel Kovács Albert hatására a 20. század eleji  
kolozsvári homiletika-oktatásra*

*Abstract. Masters and Disciples. With Particular Focus  
on Albert Kovács's Influence upon the Teaching of Homiletics  
in the Early 20<sup>th</sup> Century in Kolozsvár/Cluj-Napoca.*

In this paper, I examine the influence of Albert Kovács (1838–1904), Professor of Practical Theology between 1865 and 1904 at the Theological Seminary in Budapest, upon the teaching of homiletics in the early 20<sup>th</sup> century in Kolozsvár.

After the sudden death of Albert Molnár (1849–1901), Lecturer of Practical Theology at the Theological Seminary in Kolozsvár (1895–1901), Béla Kenessey (1858–1918) continued his work (1901–1907). As former disciple of Albert Kovács, Kenessey used his personal notes from Kovács's lectures. László Ravasz (1882–1975), Professor of Practical Theology (1907–1921), as the disciple of Kenessey in Kolozsvár, was directly influenced by Albert Kovács's homiletical thoughts.

---

<sup>1</sup> Partiumi Keresztény Egyetem, Humántudományi Tanszék, tanársegéd; e-mail: kulcsarpad@partium.ro.



In this paper, I attempt to demonstrate the influence of Albert Kovács by identifying Kenessey's homiletical notes (1902) in the Manuscript Collection of the Theological Institute in Kolozsvár, by using an early (1909), handwritten version of László Ravasz's homiletical handbook (1915) from the inheritance of his disciple Sándor Tavaszy (1888–1952). I also examine the value of László Ravasz's thoughts in the context of the history of Hungarian and European Protestant homiletics and preaching.

**Keywords:** Albert Kovács, Béla Kenessey, László Ravasz, history of homiletics and preaching

Ravasz László homiletikai nézeteit a *Református Egyházi Könyvtár* sorozatában 1915-ben megjelent *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)* c. közel ötszáz oldalas tankönyvből ismerhetjük meg a legalaposabban (a továbbiakban *Homiletika 1915*).<sup>2</sup> Ezen kívül a dolgozatomban vizsgált időszakban (1907–1921) még öt tanulmánya jelenik meg a témában: négy a *Homiletika 1915* előtanulmányainak tekinthető, ebből kettő homiletika-történeti korszakokat boncol, kettőben pedig elvi kérdésekkel foglalkozik;<sup>3</sup> az ötödik pedig a Kálvin-Szövetség 1916-os konferenciáján elhangzott előadás – mintegy velős, frappáns összefoglalása annak, amit terjedelmesebben kifejt egy évvel korábban.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> RAVASZ László (1915): *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)*, In: Antal Géza (szerk.): *Református Egyházi Könyvtár*. XI kötet. Pápa, A Magyar Református Egyház kiadása, Pápai Református Főiskolai Nyomda.

<sup>3</sup> RAVASZ László (1907): *Az igehirdetés megújítása*, In: ifj. Péter Károly (szerk.): *Református Prédikátori Tár*. Székelyudvarhely, Becsek D. fia könyvnyomdája. V–XVI.; RAVASZ László (1910): *Igehirdetésünk alapkérdése*, In: uő: „*Ez ama Jézus*”. *Egyházi beszédek, elmélkedések*. Kolozsvár, Stein János Magyar Királyi Egyetemi Könyvkereskedése, Stief Jenő és társa könyvnyomdai műintézete; RAVASZ László (1911): *A középkori igehirdetés*, In: *Theologiai Szaklap*. 11. 4. 265–285 (a *Homiletika 1915*-ben 43–64.); RAVASZ László (1913): *A magyar protestáns igehirdetés a XVII. században*, In: *Theologiai Szaklap*. 11. 3-4. 262–284 (a *Homiletika 1915*-ben 197–222.).

<sup>4</sup> RAVASZ László (1924): *Igehirdetésünk megújítása*, In: uő: „*Az emberélet útjának felén*”. *Beszédek, cikkek, előadások*. Kolozsvár, „Az Út” kiadása, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt. 33–52.

A *Homiletika* 1915 korabeli recenzióitól eltekintve<sup>5</sup> hosszabb ideig kellett várni, míg alapos kritikája érkezett Ravasz László munkájának. Bár Makkai Sándor újból érintette e művet úttörő dolgozatában, egy-két nagyon jelentős megjegyzéstől eltekintve korábbi recenziójának gondolatai köszönnek vissza soraiban.<sup>6</sup> Czeglédy Sándor 1938-ban megjelent könyvében azonban már részletekbe menő kiértékelését kapjuk Ravasz László homiletikai nézeteinek.<sup>7</sup> Ezt követően adalékokkal szolgál Borbáth Dánielnek egy kéziratban maradt 1956-os dolgozata,<sup>8</sup> valamint jelentős elemzést találunk Vigh Árpád retorikatörténeti könyvében.<sup>9</sup> Ravasz László munkája jelentőségét mutatja, hogy hatástörténetét megjelenésének századik évfordulója alkalmából 2015-ben konferencián értékelték ki.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> MAKKAI Sándor (1916): A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika). Írta: Dr. Ravasz László a kolozsvári református theologiai fakultás nyilvános rendes professzora. Átnézték Csizmadia Lajos pápai, Novák Lajos sárospataki theologiai tanárok. (Református Egyházi Könyvtár XI. A magyar református egyház kiadása. Pápa, 1915). XX + 499 lap, In: „Az Út”. 2. 9–10. 289–292.; SCHMIDT Károly Jenő (1917): Dr. Ravasz László (a kolozsvári református theologiai fakultás nyilvános rendes professzora): A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika). A református egyházi könyvtár XI. kötete. Pápa, 1915, In: *Theologiai Szaklap és Könyvújság*. 15. 2–4. 197–199.; S. SZABÓ József (1916): A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika). Írta: Dr. Ravasz László, a kolozsvári református theologiai fakultás nyilvános rendes professzora. Pápa, 1915, In: *Sárospataki Református Lapok*. 12. 48. 368–371.

<sup>6</sup> MAKKAI Sándor (1925): *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Részvénytársaság. Kolozsvár, „Az Út” kiadása. 37–40.

<sup>7</sup> CZEGLÉDY Sándor (1938): *A prédikáció gyülekezetszerúsége*. Budapest, A Pápai Református Theologiai Akadémia Kiadványai. 25.

<sup>8</sup> BORBÁTH Dániel (1956): *Homiletikai irodalmunk a XX. században*. Kézirat. Kolozsvár. A Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Kézirattára, IMS96.

<sup>9</sup> VIGH Árpád (1981): *Retorika és történelem*. Budapest, Gondolat Kiadó. 352–373.

<sup>10</sup> *Konferencia Ravasz László 100 éve kiadott Homiletika tankönyve tiszteletére*. Budapest, 2015. március 25. A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának, a Dunamelléki Református Egyházkerületnek és a Doktorok Kollégiuma Gyakorlati Teológiai Szekciójának közös konferenciája. <http://www.kre.hu/portal/index.php/501-ravasz-homiletika-100-konferencia.html> (utolsó megtekintés: 2020. március 19.). Kötet formájában megjelent: LITERÁTY Zoltán (szerk.) (2020): *Száz év után Ravasz László Homiletikájáról*. Budapest, Károli Könyvek Tanulmánykötet. Károli Gáspár Református Egyetem – L' Harmattan Kiadó.



Az elmúlt évek levéltári kutatásai fontos homiletika-történeti adalékokkal szolgáltak Ravasz könyvének elsősorban magyar – kéziratos – forrásaihoz. Szetey Szabolcs<sup>11</sup> hívta fel a figyelmet arra a kéziratra, melyet Ravasz László a budapesti Ráday Könyvtárnak adományozott 1951 decemberében.<sup>12</sup> A 319 oldalas kolligátum első 142 oldala egyetemes és magyar homiletika-történetet tartalmaz, szerzője id. Bartók György. A kézirat szövegét, Ravasz László 1911-es és 1913-as homiletika-történeti dolgozatait, valamint a *Homiletika 1915* 17–239 lapjain olvasható egyetemes és magyar homiletika-történeti részeket egybevetve, Szetey Szabolcs egyértelműen kimutatta, hogy Ravasz László könyvének megírásakor egyenes forrásként használta id. Bartók György kéziratos jegyzeteit. Némely helyen a szó szerinti megegyezés is felfedezhető.<sup>13</sup>

A *Homiletika 1915* megjelenésének századik évfordulóján elhangzott előadásában,<sup>14</sup> Kozma Zsolt kolozsvári gyakorlati teológiai professzor hívta fel a figyelmet arra, hogy a néhai Tavasz Sándor kolozsvári rendszeres teológiai professzor hagyatékában fennmaradt egy kézirata is e munkának.<sup>15</sup> Ennek nyomán sikerült egyértelműsíteni, hogy a szóban forgó litografált kézirat egy, a kolozsvári *Teológus Kör* által kézzel sokszorosított kurzus, 371 oldal, több kéz írása, az 1908–1909-es tanévből (Tavasz Sándor ekkor volt II. éves teológiai hallgató). Ez a jegyzet a továbbiakban *Homiletika 1909*-ként kerül említésre

---

<sup>11</sup> SZETEY Szabolcs (2017): Bartók György kézirata mint Ravasz László forrása, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 62. 1. 193–204.

<sup>12</sup> BARTÓK György: *Homiletikai jegyzetek. Kolligátum*. Ráday Kézirtattár, K.1.885,1. A kézirat címloldalán a szerző írásával: „Bartók György: Egyházi szónoklat. 1896. A reformáció előtti időszak. Első korszak: Nagy Constantinig. Második korszak: Nagy Károlyig. Harmadik korszak: A reformációig.” Ravasz László kiegészítő megjegyzése ugyanitt: „A kolozsvári theologiai fakultás megnyitása után a nagyenyedi Bethlen Kollégium theologiai főiskolája elnéptelenedett. Neves tanárai egymás után meghaltak. 1895/96 éves az ott maradt diákoknak az újszövetségi exegesis, bibl. theológiát, vallásfilozófiát és homiletikát Dr. Bartók György szászvárosi lelkész adta elő. Ez a kézirat az igehirdetés történetének vázlata” (i. m. 196.).

<sup>13</sup> SZETEY (2017), 200–202.

<sup>14</sup> KOZMA Zsolt (2017): Ravasz László – Homiletika. A mű megszületésének körülményei. Elhangzott 2015. március 25-én Budapesten, Ravasz László *Homiletikájának százéves évfordulóján*. Az előadás megjelent: KOZMA Zsolt: *Hidak. Tanulmányok, gyűlekezeti előadások*. Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása. 145–149.

<sup>15</sup> A Dr. Tavasz Sándor hagyatékát gondosan megőrző dédunoka, Dr. Tonk Márton, volt szíves a rendelkezésemre bocsátani a szóban forgó iratot, amiért e helyen is köszönetet mondok.

dolgozatomban.<sup>16</sup> A *Homiletika 1915* e korai változatának „felbukkanása” további vizsgálódásokhoz nyújt szilárd támpontot, lehetőséget adva arra, hogy még alaposabban feltárhassuk a könyv forráselőzményeit. Annnyit már most érdemes megjegyezni, hogy a kézirat Ravasz László tanári pályájának második évéből való (!), amely terjedelme alapján Szetey Szabolcs kutatásait erősíti: Ravasz Lászlónak megvoltak a magyar nyelvű, nyomtatásban meg nem jelent forrásai, ezeket beépítette homiletikai előadásainak anyagába. Ez nem azt jelenti, hogy saját kutatásokat nem végzett, azonban munkáját nem kezdte teljesen a „semmiből”.<sup>17</sup>

Szetey Szabolcsnak tehát sikerült tisztáznia a *Homiletika 1915* első fő részének (*Az igehirdetés történetének fő irányai*, 17–239 oldalak) kéziratban fennmaradt, magyar nyelvű forrását. Ugyancsak ő, egy másik tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy „...a kéziratot hagyatékok, gyűjtemények vizsgálatának és az ezek alapján megfogalmazott következtetéseknek hangsúlyosabban kellene jelentkeznie a homiletika-történetben és ezáltal az oktatásban is.”<sup>18</sup>

E megfontolásra méltó tanács nyomán a *Homiletika 1915*-tel kapcsolatban a továbbiakban kérdés, hogy a könyv III-IV. részei esetén volt-e valami kéziratot forrása Ravasz Lászlónak. A kolozsvári teológián tanárelődje, Molnár Albert, mindössze hat esztendőn keresztül tanította a gyakorlati teológiát hirtelen bekövetkezett halála miatt. Kelemen Attila kolozsvári gyakorlati teológiai tanár Molnár Albertről írt dolgozatának végén felsorolja publikációinak listáját, melyből kiderül, hogy a professzor viszonylag keveset jelentetett meg írásaiból, azok inkább rövidebb cikkek, néhány prédikáció, egyikét tanulmány volt, melyekben a homiletika elvi, tartalmi vagy formai kérdéseivel nem foglalkozik.<sup>19</sup> Egyetlen kötete posztumusz jelent meg, ebben prédikációi és imádságai lettek összegyűjtve. A könyv második kiadásához Nagy Károly és Ravasz László közösen

---

<sup>16</sup> RAVASZ László (1909): *Homiletika*. Írta: Dr. Ravasz László. Kolozsvár, 1908–1909-ik év. „Theologus Kör” kiadványa. Litografált, kéziratot jegyzet. Dr. Tavaszy Sándor professzor hagyatékából.

<sup>17</sup> „A történeti részből csak néhány fejezet (kb. 8) nyugszik önálló és beható forrástanulmányokon, a többi az idegen monographia-irodalom eredményeinek összefoglalása” (RAVASZ (1915), V.).

<sup>18</sup> SZETEY Szabolcs (2012): A homiletikatörténeti kutatások problémái, In: Trajtler Dóra (szerk.): *Tan és módszertan. Conferentia Rerum Divinarum* 3. Budapest. 157.

<sup>19</sup> KELEMEN Attila (1996): Molnár Albert (1849–1901), In: Kozma Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonytságot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*. Kolozsvár. 62–64.

írták az előszót.<sup>20</sup> Makkai Sándor – korábban már említett – dolgozatában arra hívja fel a figyelmet a *Homiletika 1915*-tel kapcsolatosan, hogy: „Az igehirdetés alapelveiről szóló rész döntő fontosságú. Itt Molnár Albert ihletését érezzük, de mennyivel fejlettebb és gyakorlatibb módon megvalósulva!”<sup>21</sup>

Ezek az apró információ-morzsák ébresztik fel a kíváncsiságot: lehetséges-e az, hogy Molnár Albertnek kiadatlanul maradtak volna kéziratos írásai, melyeket Ravasz László ismerhetett?

A kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárának kézirattárában IMS223 könyvtári jelzés alatt megőrzésre került egy 94 + 80 oldalból álló, több kézírással írt *Homiletika jegyzet* (a továbbiakban *Homiletika 1902*). A 94 oldal végén „Kolozsvár 1901. december 12”-i dátum áll, a következő 80 oldal végén pedig „1902. április 24.”. Mindkét dátum az előadás-sorozat végét jelzi, ami után következhetett a vizsgaidőszak. Sajnos a szerző nincs megnevezve, ezért annak megállapításához, hogy ki írta e jegyzetet, két feltevés is adódik: az első, hogy a tárgyalt jegyzet Molnár Albert nevéhez köthető. Ebben az esetben felépítését a *Homiletika 1909*-hez és a *Homiletika 1915*-höz kell hasonlítanunk, ahol azonban egyezést nem találunk.

A második lehetőség, amire maga Ravasz László utal, hogy Molnár Albert halála után Kenessey Béla tanította átmenetileg a homiletikát Kovács Albert budapesti gyakorlati teológiai tanár egy olyan jegyzete alapján, melyből még maga is tanult teológiai hallgató korában.<sup>22</sup> Kozma Zsolt hívja fel a figyelmet arra, hogy Kenessey Béla korai teológiai gondolkodásán jól kitapintható Ballagi Mór és Kovács Albert liberális teológiai felfogása.<sup>23</sup> Kovács Albert 1865-ben lett a budapesti Református Theológiai Akadémia

---

<sup>20</sup> Molnár Albert (1927): *Egyházi beszédek, orációk, imák. Írta Molnár Albert előbb mezősámsondi, majd marosvásárhelyi lelkész, végül a gyakorlati teológia nyilvános, rendes tanára a Kolozsvári Református Theológiai Fakultáson. Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte Nagy Károly teológiai tanár.* Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület Iratterjesztésének kiadása.

<sup>21</sup> MAKKAI (1925), 39.

<sup>22</sup> RAVASZ László (1991): *Emlékezéseim.* Budapest, A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. 81.

<sup>23</sup> KOZMA Zsolt (2001): A kolozsvári református teológia lelki-szellemi arcéle, In: uő: *Önazonosság és küldetés. Tanulmányok.* Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása. 116.

gyakorlati teológiai tanára, mintegy 39 éven keresztül tanította többek között a homiletikát. Végül homiletikai előadásainak gyümölcse nyomtatásban csak halála után látható napvilágot (könyvét a továbbiakban *Homiletika 1904* néven említem), a kéziratot azonban már 1902 decemberére elkészítette, s professzortársainak meghagyta, hogy minden mást, amit nem szánt kiadásra, el kell égetni.<sup>24</sup> Kenessey Béla 1878 és 1881 között tanult a budapesti Theológián, tehát a Kovács Albert által 1902-re nyomtatásra előkészített szöveg és a között, amit Kenessey diákként tőle tanult bő húszévnnyi távolságra vannak egymástól. Ezzel lényegében Mitrovics Gyula korabeli tankönyvéhez állna a legközelebb,<sup>25</sup> melyről Borbáth Dániel úgy vélekedett, hogy még túl terjedelmes benne a formai rész, ami az elvi és tartalmi kérdéseknek a rovására megy, Kovács Albert munkáját azonban úgy látja, hogy nemcsak tagoltságában előremutatóbb, de a retorikai kérdéseken túl az elvi és tartalmi dolgokkal is mélyebben és arányosabban foglalkozik.<sup>26</sup>

Ha a Kovács Albert könyvét (*Homiletika 1904*) és a kéziratban fennmaradt jegyzet (*Homiletika 1902*) felépítését vetjük vizsgálat alá, hasonlóság mutatható ki a részek és a fejezetek beosztása között. Ugyancsak kimutatható a tartalmi egyezés is, részben szó szerinti, részben pedig lényegi hasonlóság. Ennek lehetséges magyarázata, hogy a két szövegváltozat között több mint húsz év telik el, ráadásul Kolozsváron nem maga a szerző, hanem egyik tanítványa adja azt elő.

A *Homiletika 1902* szövegének eredetijét valahová 1878 és 1881 közé tehetjük, és az eddig tárgyaltak alapján a jegyzetet Kovács Albert *Homiletikájának* egy korai változataként lehet azonosítani, mely Kenessey Béla közvetítésével jutott el Kolozsvárra. A továbbiakban a *Homiletika 1902* és a *Homiletika 1904* szövege közötti hasonlóságot szeretném kimutatni. Az összehasonlítás során a kéziratot jegyzet első felét veszem alapul (94 oldal), illetve Kovács Albert könyvének első két részét (23–161 oldalak).

---

<sup>24</sup> KOVÁCS Albert (1904): *Homiletika vagy egyházi ékesszólástan*. Budapest, Hornyánszky Viktor császári és királyi udvari könyvnyomdája. A kötet előszavában Szóts Farkas, a kézirat sajtó alá rendezője szó szerint idézi Kovács Albert meghagyásait.

<sup>25</sup> MITROVICS Gyula (1878): *Egyházi szóoklattan, tekintettel a magyar egyházi beszédiradalomra*. Tanítványai számára való olvasmányul írta Mitrovics Gyula, református hittantanár és főiskolai lelkész Sárospatakon. Kiadták a sárospataki vallás és egyházi tudomány szakhallgatói. Nyomtatta Steinfeld Béla a református főiskola betűivel, Sárospatak.

<sup>26</sup> BORBÁTH (1956), 5.

**1. táblázat:** *A Homiletika 1902 és a Homiletika 1904 szövegének szemléltető összevetése*

<i>Homiletika 1902</i>	<i>Homiletika 1904</i>
<p>„Arra a kérdésre, hogy kell-e tulajdonképp textus, miután annak a használatával sok nehézség jár, sokan azt a feleletet adták, hogy nem feltétlenül szükséges textust felvenni, mert a textus még nem teszi a beszédet önmagában keresztyén beszéddé és mert nem egyszer szolgált már egy-egy szentírásbeli hely útlevel gyanánt olyan eszméknek, amelyek nemcsak az illető textusban, de magában az egész bibliában sem fordulnak elő, s alkalmul szolgálhatnak arra, hogy ki-ki a maga legsubjectivebb nézeteit magyarázhassa a szentírásba.”<sup>27</sup></p>	<p>„Azon érdekből, hogy a prédikáció szentírászerű legyen, még nem okvetlenül szükséges az, hogy a prédikáció elejére egy bibliahelyet illesszünk, mert nem lehet azt mondani, hogy textus nélkül nem lehet keresztyén szellemű prédikációt írni; viszont a textus használata már elégszer ürügyül szolgált keresztyénellenes tanok hirdetésére.”<sup>28</sup></p>
<p>„Az első magyarázási mód a symbolicus. A symbolum valami láthatatlan dolognak hasonló értékű jegye, a mi a bensőnek felel meg. [...] A váltság tények, mint Krisztus születése, élete, munkássága, halála, feltámadása és mennybemenetele nem csak értünk történtek, hanem ezeknek a tényeknek bennünk is végbe kell menniük. A Krisztusnak a keresztyén emberben meg kell születnie, benne növekednie és munkálkodnia. [...] Gondolatainkkal, érzéseinkkel szüntelen mennyben kell szállnunk, hogy megnyerhessük a vigasztalót, a Szentléleknek az erejét. A váltság, mint történeti tény, nem használ semmit. A prédikátornak ezeket a tényeket közel kell hozni a hallgatóihoz és rábírní őket, hogy a váltság történetében kijelölt módon váltságnak ezt a munkáját önmagukon hajtsák végre.”<sup>29</sup></p>	<p>„A symbolicus magyarázás. A symbolum – jelkép – a láthatatlannak hasonló értékű látható jegye, pl. a külső isteni tisztelet jelképe a belső vallásos életnek. [...] Különösen az evangéliumi váltság alaptényei: Krisztus születése, halála, feltámadása alkalmasok arra, hogy symbolicus magyarázatot adjunk nekik, a mi úgy történik meg, hogy ezen eseményekben, mint jelképekben, a subjectív váltság menetének főbb vonásait, Isten országa fejlődésének általános törvényeit ismerjük fel. [...] Krisztusnak bennünk is születni kell [...] gondolatunkkal naponként mennybe kell mennünk nekünk is, mint az apostoloknak, le kell győzni minden testit – a szentlélek ereje által. Ilyen módon az ember a váltság munkáját végrehajtja önmagán.”<sup>30</sup></p>

<sup>27</sup> *Homiletika*. Litografált, kéziratot jegyzet. 1902. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Kézirattára, IMS223. 37.

<sup>28</sup> KOVÁCS (1904), 76.

<sup>29</sup> I. m. 46.

<sup>30</sup> KOVÁCS (1904), 90.

<p>„A symbolicus felfogással közel rokon, sőt mintegy átfolyik abba az ún. tropológiai magyarázat, amely magyarázat szerint az elbeszélést csak úgy nézzük, mint a benne foglalt eszmének éppen csak esetleges alakját, mert az az eszme tulajdonképpen megjelenhetett volna más történetes alakban is, a nélkül, hogy lényegében megváltozott volna. Tropológiai magyarázatra különösen alkalmasak a csodatörténetek, amikor azokat, amik a múltban testiképpen történtek meg, áthozzuk a jelenbe lelki jelentésben.”<sup>31</sup></p>	<p>„A symbolicus magyarázattal közletről rokon s mintegy átfoly abba: a tropológiai, amely szerint az elbeszélést csak úgy nézzük, mint a benne foglalt eszmének tökéletes alakját; de ugyanazon eszme más alakban is megjelenhet, amidőn az előbbi történet egészen elesik, a nélkül, hogy az eszme változnék. Tropológiai vagy tipikus magyarázásra különösen alkalmasok az evangéliumnak csudas elbeszélései, amelyeknek legnagyobb részében valamely szép vallásos erkölcsi eszme jelenik meg.”<sup>32</sup></p>
<p>„Az apostoli iratokból vett textusok felhasználásával szó sem lehet az előbb említett magyarázási módok közül egyikről sem, mert ezeknél már az apostolok hajtották végre azt az elsajátítási műveletet, amelyet az evangéliumi történeteknél mi nem kell végrehajtanunk. Feladatunk e textusoknál csak az, hogy tárgyilag és eszmeileg magyarázzuk és alkalmazzuk. Igaz, hogy magok az apostolok is magyarázók és alkalmazók voltak, de mint magyarázók, a dolgoknak és eszméknek olyan mélyéig hatottak le és magyarázatukat oly viszonyokhoz kötötték, amely mélységbe a mi közösségünk magyarázat nélkül leszállani nem tud és amely körülményeket, viszonyokat annak a kornak ismerete nélkül felfogni nem képes.”<sup>33</sup></p>	<p>„Az apostoli iratokban már maga az apostol elvégezte azon elsajátítási processust, amelyet az evangéliumi iratoknál magunknak kell végrehajtani; tehát az ezekből vett textusok felhasználásánál szó sem lehet az előbb említett magyarázási módok egyikéről sem. Ezeknél a feladatunk csak az, hogy magyarázzuk és alkalmazzuk. Igaz, hogy magok az apostolok is magyarázók és alkalmazók voltak; de ők az eszméknek a legmélyére hatoltak, ez pedig nem olyan egyszerű dolog, hogy a nép minden további magyarázat nélkül felfoghatná...”<sup>34</sup></p>

<sup>31</sup> *Homiletika* (1902), 47.

<sup>32</sup> KOVÁCS (1904), 90.

<sup>33</sup> *Homiletika* (1902), 52.

<sup>34</sup> I. m. 94.

<p>„A főtételben legyen egység. Az egységet magának az emberi léleknek az a sajátosága indokolja, amely szerint a lélek mindenütt egységre törekszik. Az egység valamely műben abban áll, hogy az együvé tartozókat egy központ, egy cél körül csoportosítjuk, s mindazt elhagyjuk, ami ezzel ellenkezik. A szónoki beszéd a művészet egyéb termékei között leginkább megkívánja ezt az egységet, mert először ezt nem olvassák, hanem hallgatják és a figyelmet könnyen elszórná, ha a szónok egyszerre több tárggyal foglalkoznék...”<sup>35</sup></p>	<p>„A főtételben legyen egység. [...] Pedig az egységet nemcsak valami logikai arányosság és szépség érdekében követeljük, hanem a beszéd végső eredménye érdekében, amely csak úgy jöhet létre, ha a beszédben minden egy központra irányul. A szónoki beszéd a művészet minden termékei közt leginkább megköveteli a szabatos egységet, mivel ezt nem olvassák, hanem hallgatják, minden pillanatban új szava hangzik el s a hallgatónak nincs ideje rá, hogy egy időre megállapodják, hogy a beszédnek az egységben való fogyatkozásait kipótolja.”<sup>36</sup></p>
<p>„A karácsoni ünnep befolyást gyakorol a következő vasárnapok tárgyára is. Itt ugyan megvan szakítva az időnek az ünnepe, t. i. az újév által maguknak a különösebben karácsoni tárgyaknak a fejtegetése.”<sup>37</sup></p>	<p>„A karácson ünnep befolyást gyakorol a következő vasárnapok tárgyára is. E befolyást némileg megszakítja az év változásának ünnepe.”<sup>38</sup></p>

E táblázatban foglaltak alapján egyértelműen kijelenthető, hogy a *Homiletika 1902* kolozsvári kéziratot jegyzet Kovács Albert budapesti gyakorlati teológiai tanár korai homiletika-jegyzeteként azonosítható. Mindezek figyelembevételével megállapítható, hogy az 1901–1902-es tanévből származó jegyzetből Ravasz László is tanult, homiletikai felfogására hatással volt. Ez a felismerés részben módosítja azt a Ravasz László által is hangsúlyozott állítást, mely szerint Molnár Albert szellemi nyomdokain kíván járni, s rámutat arra, hogy Kovács Albert homiletikai nézetei Kenessey Béla közvetítésével Kolozsváron is hatottak.

<sup>35</sup> I. m. 62.

<sup>36</sup> KOVÁCS (1904), 99.

<sup>37</sup> *Homiletika* (1902), 73.

<sup>38</sup> KOVÁCS (1904), 107.

A már említett 2015-ös budapesti konferencián ifj. Fekete Károly előadásában úgy vélekedik, hogy a *Homiletika 1915* minőségében jóval meghaladja a 19. század második felének, a 20. század elejének protestáns homiletika-tankönyveit. A különbségek főleg a tudományos rendszer hiányában, illetve a Friedrich Schleiermacher óta a teológiában végbement változások figyelmen kívül hagyásában mutatkoznak meg, Ravasz könyvének javára.<sup>39</sup> Ugyanakkor a *Homiletika 1915* tankönyvként jól megállta a helyét, amely mögött a pedagógiai tudatosságon túl a tudományos kritikai szemléletmód filozófiai megalapozottsága érhető tetten.<sup>40</sup>

Ha e meglátásokat további megfontolás tárgyává tesszük, megállapíthatjuk, hogy Ravasz László elvi homiletikai munkássága abban mutat erős vonásokat, ahogy 19. századi kéziratos forrásait (id. Bartók György és Kovács Albert) megbecsülve, a saját korában frissnek számító – elsősorban német – vonatkozó szakirodalom mérlegén megmérve beépítette saját munkájába. Ennyivel természetesen nem érte be, e két forrásmunka mellett saját korai teológiai felfogása is nyomon követhető, amely gazdagon merít a böhmi neokantiánus filozófiai és esztétikai nézetekből, s kísérletet tesz a korábbi liberális teológia túlhaladására.<sup>41</sup>

### *Homiletika- és prédikációtörténet*

Az első magyar nyelvű református homiletika Tóth Ferenc (1768–1844) pápai teológiai tanár, dunántúli püspök tollából látott napvilágot 1802-ben.<sup>42</sup> Munkája úttörőnek számított, mivel a 18. század végéig a református kollégiumokban rendszeres és tudományos önálló diszciplínaként nem tanították a homiletikát. Amikor azonban kedvező fejlemények álltak be ezen a téren, szükség mutatkozott egy jól használható homiletika-

---

<sup>39</sup> FEKETE Károly, ifj. (2015): Miért jó tankönyv Ravasz László Homiletikája? Az előadás tanulmány formájában megjelent: *Református Szemle*. 108. 6. 597–598.

<sup>40</sup> I. m. 599.

<sup>41</sup> KULCSÁR Árpád (2015): „A magától értetődő dolgok elmélete...” Filozófiai és esztétikai vonások Ravasz László gyakorlati teológiai gondolkodásában, In: *Református Szemle*. 108. 6. 603–687.

<sup>42</sup> TÓTH Ferenc (1802): *Homiletika*. Komárom.



tankönyvre, mely 1814-ben hamar megérte második kiadását is. Tóth Ferenc könyvének előszavában nem tévedett, amikor azt állította, hogy magyar nyelven előtte nem írt senki homiletikát.<sup>43</sup> Ez alól talán kivétel Medgyesi Pál bő százötven évvel korábban megjelent bilingvis könyve,<sup>44</sup> valamint létezett még egy pár nyomtatásban megjelent munka, melyek részben foglalkoztak homiletikai kérdésekkel is.<sup>45</sup> A teológiai hallgatók rendelkezésére ezeken kívül csak órai jegyzeteik álltak. Ebben az értelemben Tóth Ferenc tankönyve komoly előrelépés volt a gyakorlati teológia tudományára, a kollégiumi lelkipásztorképzésre és a gyülekezeti igehirdetésre egyaránt.<sup>46</sup> A tudós püspök munkájára főleg Christoph Friedrich Ammon (1766–1850) göttingeni lutheránus teológiai tanár *Anleitung zur Kanzelberedsamkeit, Göttingen, 1799* c. könyve volt nagy hatással, mellyel göttingeni tanulmányi éve alatt (1800–1801) ismerkedett meg.

Tóth Ferenc tankönyvet írt, ezért fontosnak tartotta, hogy homiletika- és prédikációtörténettel is foglalkozzon, ezt azonban nem szabta terjedelmesre, és főleg az egyetemes vonatkozásait érintette a kérdésnek. Az őt követő homiletika-tankönyvek egy része a 19. században követte példáját, mások azonban nem tartották szükségszerűen tanulságosnak a történeti részeket a gyakorlati teológiai oktatásra nézve.<sup>47</sup> A szóban forgó század homiletikái közül kiemelkedik Tóth Mihály (1807–1879) debreceni gyakorlati

---

<sup>43</sup> I. m. 43.

<sup>44</sup> MEDGYESI Pál (1650): *Doce nos orare, quin et predicare etc. az az, Imadkozásra és praedicatio irasra s-tételre, és a'nak megtanulására-való mesterséges tablak.* Bártfa. Legújabbban e munkával foglalkozott: PAPP György (2015): *Doce nos orare, quin et predicare.* Medgyesi Pál homiletikai öröksége, In: *Református Szemle.* 108. 2. 137–158.

<sup>45</sup> MARTONFALVI György (1666): *Ars concionandi Amesiana, Ita delinata & illustrate, ut unusquisque hanc viam ingreffus, accuratus & facilis concionator evadat.* Debrecen; SZILÁGYI TÖNKŐ Márton (1684): *Biga pastoralis, Seu, Ars orandi & concionandi.* Debrecen; GOMBÁSI István (1784): *A' Papi Szent Hivatal' Gyakorlásáról való Traktának első Darabja. Melly tanít a' Prédikállásról, és az Ifjak' tanitatusokról.* Kolozsvár.

<sup>46</sup> Tóth Ferenc munkásságával részletesen foglalkozott Benedek Sándor pápai gyakorlati teológiai tanár. BENEDEK Sándor (1933): *Tóth Ferenc gyakorlati teológiája.* Debrecen; BENEDEK Sándor (1945): *Miről prédikált Tóth Ferenc? Pápa.*

<sup>47</sup> Azok a 19. századi szerzők, akik kisebb-nagyobb részt szentelnek tankönyvükben a homiletika- és prédikációtörténetnek: ZSARNAY Lajos (1847): *Paptan.* Sárospatak; KUN Bertalan (1855): *Egyházi szónoklattan. Használható minden hitfelekezetű, különösen protestáns lelkészek által.* Miskolc.

teológiai tanár könyve, melynek csak első részét tudta befejezni, de olyan alaposan és részletesen foglalkozik a magyar református homiletika- és prédikációtörténettel, hogy hosszabb időre meghatározta e téren az elérhető ismereteket.<sup>48</sup> Nem véletlen, hogy szinte fél évszázaddal később Kovács Albert még ezt a munkát ajánlotta tájékozódásul a *Homiletika 1904*-ben. A terjedelmesebb egyetemes és magyar homiletika- és prédikációtörténeti áttekintésre Ravasz László homiletika-tankönyvében került újra sor.

Ravasz László kéziratban fennmaradt korai homiletika-jegyzete és 1915-ben megjelent -tankönyve között szerkezeti különbségek vannak. A *Homiletika 1909* felépítése szerint áll egy bevezető részből (2–35. oldalak), egy elvi részből (35–180.), egy anyag részből (181–280.) és egy alaki részből (280–371.).<sup>49</sup> Tagoltságában ez az anyag még inkább hasonlít Kovács Albert jegyzetéhez, melynél a bevezetést egyetlen fejezet képezi (1–7. oldalak), az első rész a prédikáció elvi kérdéseit boncolja (7–35.), a második részben a prédikáció tárgyáról van szó (35–94.), míg a harmadik részben az egyházi beszéd alakjával foglalkozik (1–80. [95–174.]).<sup>50</sup> Kovács Albert esetében a hármas beosztás a későbbiekben is megmarad, a nyomtatásban megjelent változat kiforrott szerkezetű, megfogalmazásán, kidolgozottságán érződik egy élet munkája és tapasztalata.<sup>51</sup> Ravasz László a *Homiletika 1915*-öt már négy részre tagolta, egyetemi jegyzetéhez képest nemcsak a szerkezeti, hanem a tartalmi változtatások is jól megfigyelhetők. Könyvének előszavában úgy vélekedik, hogyha lenne még lehetősége arra, hogy egy későbbi kiadás számára átdolgozza írását, a harmadik részt beépítené a negyedikbe, „mert a homiletikai értékrendszer és a homiletikai műalkotás ikersugarában az igehirdetés egész elmélete elágaztatható” lenne.<sup>52</sup> Mint tudjuk, erre a későbbiekben nem került sor, viszont az igehirdetés története (egyetemes és magyar homiletika- és prédikációtörténet) kikerül korábbi jegyzetének elvi részéből, és a *Homiletika 1915*-ben a bevezetést követően önálló szakaszként kerül tárgyalásra. A *Homiletika 1909*-ben ez a rész már terjedelmes volt (87–180.),

---

<sup>48</sup> TÓTH Mihály (1864): *Magyar protestáns egyházszoneklat történelme. Kútfolk után dolgozva magyar protestáns hitszónokok nyomtatott vagy kéziratban lévő munkáiból. Mutatványokkal, s az egyházi beszédek bírálataival, a reformatiótól a mai időkig.* I. kötet. Debrecen.

<sup>49</sup> RAVASZ (1909).

<sup>50</sup> *Homiletika* (1902).

<sup>51</sup> KOVÁCS (1904).

<sup>52</sup> RAVASZ (1915), VI.

azonban a *Homiletika* 1915-ben tovább növekszik (17–239.); első pillantásra szembeűnő, hogy a magyar protestáns igehirdetés története látványos gyarapodáson megy keresztül. Korábban *Az újabb egyházi irodalom* c. fejezetben foglalkozott a kérdéssel (*Homiletika* 1909, 140–170.), másfelől *Magyar homiletika-írók* cím alatt szentelt majdnem három oldalt az egész témának. Ez a rész a *Homiletika* 1915-ben már jóval kidolgozottabb (178–239.), s a teljes egyetemes és magyar homiletika- és prédikációtörténet már könyvének felét teszi ki. A bővülés elsősorban a magyar vonatkozásokban volt indokolt, ezzel az egész I. rész kiegyenlítetttebbé válik. Bírálói azonban észreveszik, hogy még így is hiányosságokat mutat, s némely esetekben tévedéseket is tartalmaz.

Schmidt Károly Jenő arra hívja fel a figyelmet, hogy a középkori misztikusok említésénél Eckhart mester (kb.1260–1327/1328) Domonkos-rendi szerzetes teljesen kimaradt, s lutheránusként vitatja Ravasznak azt a tételét, mely szerint Kálvin Luther gondolatainak rendszerezője lett volna. Jellemrajzaik esetében Schmidt kétségesnek találja azt is, hogy Luther „szerencsés természet”, Kálvin „tragikus jellem” lett volna. Vitatja, hogy Luther keresztyénsége csak „érzelmi” volt, s a középkori és újkori német (elsősorban lutheránus) igehirdetők és homiletikusok jelenlétét is hiányolja.<sup>53</sup> Az egyetemes homiletika- és prédikációtörténeti résznek a középkort követő szakaszaiban leginkább a német és a francia szakirodalomban való jártassága tűnik ki Ravasznak, de még így is a nyugat-európai országok közül, ahol a protestantizmus markánsabban van jelen, a skandináv egyházak teljesen kimaradnak, az angol vagy holland homiletikusok és igehirdetők közül is épp csak említésre kerül egy-kettő, az amerikaiakkal pedig egyáltalán nem foglalkozik. Például a holland protestáns teológiai gondolkodás hatása évszázadokon keresztül meghatározó volt a magyar peregrinusokra, ez azonban Ravasz figyelmét elkerüli.<sup>54</sup> Ezekre magyarázattal szolgálhat, hogy Ravasz László berlini tanulmányi éve nyomán is a német nyelvű szakirodalomhoz kötődik leginkább, illetve id.

---

<sup>53</sup> SCHMIDT (1917), 197–198.

<sup>54</sup> László Dezső a holland teológiai hatásokat jól kimutatja félbemaradt dolgozatában, melyből két rész jelent meg. Elsősorban a különféle teológiai irányzatoknak a peregrinusokra gyakorolt hatását és ennek a magyar református teológiai gondolkodásban való lecsapódását tárja fel írásában, kevésbé koncentrálna ennek gyakorlati teológiai vagy homiletikai vetületeire. Lásd: LÁSZLÓ Dezső (1991): A magyar református lelkipásztor a történelemben I., In: *Szemle Füzetek*. 5. Kolozsvár, Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa; LÁSZLÓ Dezső (1993): A magyar református lelkipásztor a történelemben II., In: *Szemle Füzetek*. 10.

Bartók György sem érintette korábban ezeket a témákat. Ravasz módszerül választja, hogy egy adott korszak legemblematikusabb személyeit emelje ki és rajtuk keresztül mutassa be az egész korszakot. Emiatt azonban olyan nevek is háttérbe szorulnak, mint pl. Ulrich Zwingli és John Knox, de Philipp Melanchthon megítélése is felületes marad, mert Ravasz a reformáció korszakáról így vélekedett: „A reformátorok annyira el voltak foglalva az igehirdetéssel, hogy nem értek rá homiletikát írni. Melanchthon foglalkozott csupán elméleti kérdésekkel, de ő egyébbel sem foglalkozott. Homiletikája abból áll, hogy a retorika tárgyalásánál kitér és alkalmazza a szabályokat az igehirdetésre.”<sup>55</sup>

Bartók István hívta fel a figyelmet arra, hogy Melanchthon homiletikai munkássága életművének 1929-es teljes kiadásával vált behatóan megismerhetővé. Ugyancsak ő hívta fel a figyelmet arra is, hogy Andreas Hyperius munkássága mellett érdemes lett volna Martin Bucerrel is foglalkoznia Ravasznak.<sup>56</sup> S. Szabó József is felemlít recenziójában néhány apróbb tévedést, mint például azt, hogy Girolamo Savonarola (1452–1498) olasz Domonkos-rendi szerzetest nem bitófára függesztették fel, hanem máglyán égették el; s joggal hiányolja – Schmidt Károlyhoz hasonlóan – annak részletesebb kimutatását, hogy a német, francia, angol, holland igehirdetők prédikációi hogyan termékenyítették meg a magyar református igehirdetést.<sup>57</sup> Erre bizonyos esetekben kitér Ravasz, más esetekben azonban megfélekedezik róla.<sup>58</sup> S. Szabó a magyar igehirdetés történetének egyes fejezeteit nagyon jól sikerülteknek találja, van ahol azonban felszíniességre, elnagyoltságra panaszkodik. A magyar igehirdetés történetéből sok termékeny prédikátor kimarad, vagy

---

Kolozsvár, Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa. A II. rész utolsó fejezetét a szerző már nem tudta befejezni, így a közel kétszáz oldalas anyagban a 16–17. század majdnem teljes tárgyalását kapjuk.

<sup>55</sup> RAVASZ (1915), 87.

<sup>56</sup> BARTÓK István (1978): Régi és új elemek a reformáció prédikációelméletében, In: Bitskey István – Gomba Szabolcsné – Varga Pál (szerk.): *Eszmei és stilisztikai kérdések a régi magyar prózában. Egyetemi Tudományos Diákköri Vitaülés Debrecenben, 1977. november 24–25.* Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar. 22.

<sup>57</sup> S. SZABÓ (1916), 370.

<sup>58</sup> Pl. a francia Jacob Saurin (1677–1730) esetében ez megemlítésre kerül, aki nemcsak francia, hanem német és holland nyelvterületen is nagy hatást gyakorolt, vagy John Tillotson (1630–1694) Canterbury érsekének tárgyalásakor, ahol megjegyzi, hogy prédikációit többek között Marosvásárhelyi Gombás István tolmácsolásában ismerhették meg református eleink. RAVASZ (1915), 130.

épp csak említetik, s a 18. századi gyűjteményes prédikációs kötetek esetében Ravasz azt állítja, hogy csak négy darab jelent meg, pedig ennél sokkal több volt.<sup>59</sup> S. Szabó József kritikája a magyar református prédikációirodalom alapos ismeretéről tanúskodik, melynek további bizonyosságát adja az általa szerkesztett *Debreceni Lelkészi Tár* első kötetének bevezető szavaiban, több mint harminc prédikációs gyűjteménysorozatot sorolva fel a 18. század végétől a 19. század végéig. Ravasz László ezeket szintén nem említi munkájában.<sup>60</sup> Makkai Sándor is úgy látja, hogy a magyar igehirdetés történetének legsikerültebb darabjai Ravasz munkájában a 14. §. b) *A XVI. század igehirdetői típusai*. 15. §. *Az ellenreformáció. Alvinczi és Pázmány*. 16. §. *Az első homiletikai harc. Geleji és Medgyesi c. fejezetek*,<sup>61</sup> melyek korábban a *Theologiai Szaklapban* már önálló tanulmány formájában is megjelentek.<sup>62</sup> Úgy tűnik, hogy Ravasznak nem állt szándékában Tóth Mihály munkáját megismételni, s Kovács Alberthez hasonlóan használhatónak tekintette, néhány sornyi értékelésében elismerően nyilatkozva róla.<sup>63</sup>

A magyar igehirdetés történetének feldolgozásában feltűnik, hogy Ravasz László Dávid Ferencnek (1520–1579), az Erdélyi Unitárius Egyház megalapítójának és első püspökének igen terjedelmes részt szentel.<sup>64</sup> A néhai püspök halálának 350. évfordulója alkalmából az Unitárius Egyház tudományos folyóirata, a *Keresztyén Magvető*, egész lapszámba gyűjtve jelentette meg az emlékező írásokat. A szóban forgó számban többek között Varga Béla értékelte Dávid Ferenc munkásságát, részletekbe menő kritikát fogalmazva meg

---

<sup>59</sup> Debreceni Ember Pál (1700, 1702), Hódosi Sámuel (1700), Csepregi Turkovics Mihály (1702), Tordai Sámuel (1777), Németi Sámuel (1783), Szikszai György (1787), Kovács József (1790), Péczeli József (1790), Takács Ádám (1790, 1797), Szélesi Pál (1792), Hunyady Ferenc (1791, 1797), Sebők József (1792), Kecskeméti Zsigmond (1793, 1795), Kócsi Dániel (1793), Tasnády Székely István (1794), Vécsey József (1796) – S. SZABÓ (1916), 370–371.

<sup>60</sup> S. SZABÓ József (szerk.) (1902): *Debreceni Lelkészi Tár. Gyakorlati ev. ref. papi lexikon*. I. kötet. Debrecen, Kiadja Telegdi K. Lajos utóda, Eperjessy István.

<sup>61</sup> MAKKAI (1916), 290.

<sup>62</sup> RAVASZ (1913), 262–284.

<sup>63</sup> „Igen jelentős a Tóth Mihály homiletikai munkássága, ki Egyházsónoklattanában nagy irodalmi készség[gel] és határozottan tudományos érzékkel egy teljesen kidolgozott és jól rendezett elméletet ad. Még nagyobb jelentőségű az, hogy forrástanulmányok alapján tudományos fegyverzettel foglalkozott a magyar prédikáció történetével s bár krónikás modorban, anyaggyűjtők módjára dolgozott, mégis úttörő munkát végzett” (RAVASZ (1915), 238.).

<sup>64</sup> I. m. 189–197.

a *Homiletika 1915* vonatkozó fejezetének megállapításaival kapcsolatban.<sup>65</sup> Varga Béla úgy véli, Ravasz túlzásba esik, avagy félreérti Dávid Ferenc munkásságát, amikor így fogalmaz: „Ő maga nagy társaival és utódaival (Socinus etc.) bármennyire kimagasló egyéniségek is, mégsem a tulajdonképpeni vallásos géniuszok és művük nem a vallásos reformáció őstalajából nő ki, hanem a humanizmussal átítatott destructiv scholasztikának a protestáns theologia eredményeire való alkalmaztatásból.”

Varga szerint a „destruktív” kifejezés nemcsak sértő, de ha Dávid Ferenc munkáját destruktívnak nevezik, akkor az egész protestantizmust annak kellene nevezni. Meglátása szerint Dávid Ferenc elvei sokkal közelebb állnak a 19. századi liberális teológiához, mint azt ez irány képviselői hajlandóak meglátni.

„Mi az ő gondolatmenetében és életmunkája eredményében a hamisítatlan protestantizmus valóban konstruktív synthezisét látjuk, amely a transzcendens elemnek az immanenssel való tökéletes harmóniáját prófétai előrelátással megteremtette. A XIX. és XX. század vallástudományi munkája, amit csak a keresztyénség keretein belül is végzett, fényesen igazolja azt az elvet, hogy a keresztyénség, ha valóban missziót akar teljesíteni az emberiség kulturális haladásában, s ha valóban tényező akar maradni az eszmék fejlődésének vonalában, meg kell adja Istennek, ami az Istené, de az embernek is, ami az emberé, ami Jézus intencióját teljesen fedi.”<sup>66</sup>

Anélkül, hogy e hosszabb idézet alaposabb elemzésébe kezdenénk, talán nem is szükséges különösebb megjegyzéseket fűzni Varga Béla „látteleteről”, amelyet a liberális (vallástudományi) teológia kapcsán fogalmaz meg, hiszen lényegében ragadja meg ennek eszmeiségét, céljait, elveit. Kritikáját helytállónak találjuk, hiszen a liberális teológia felől nézve Ravasz László Dávid Ferenc munkásságát inkább üdvözlendőnek, mintsem destruktívnak kellene találnia. Ugyanakkor sokat elmond a 19. századi református liberális teológiáról, ha a 16. századi protestantizmus legnagyobb unitáriusának életművéhez viszonyítva ennyi hasonló tendenciát lehet felfedezni benne.

---

<sup>65</sup> VARGA Béla (1929): Ami örökkévaló Dávid Ferenc művében, In: *Keresztyén Magvető*. 11. 6. 236–249.

<sup>66</sup> I. m. 242.

Ravasz László kritikájával egy kis felekezeti polémiát szít, amikor az unitáriusokat arra emlékezteti, hogy egykoron exkommunikáltak soraikból Dávid Ferencet. Anélkül, hogy az egész kérdés egyháztörténeti háttérét tárgyalnánk, csupán teológiatörténeti szempontból tévesnek látjuk azt a korabeli következtetést Ravasznak, hogy „...most ő [Dávid Ferenc] exkommunikálná e felekezetet...”,<sup>67</sup> hiszen Dávid Ferenc kritikai szellemen megérdemelné, hogy nagyobb megbecsülésre méltassa felekezetét is a tisztán liberális teológiai talajon álló értékelés. Talán megvan annak is a magyarázata, hogy a hosszas tárgyalás során miért ejt el Ravasz ilyen megjegyzéseket Dávid Ferencsel kapcsolatban. Folyamatosan gyarapodó teológiai felfogásában már elmozdult korábbi tisztán liberális teológiai álláspontjából, gyakorlati teológiai gondolkodását egyre inkább az *építés* fogalmába gyökereztetve meg. Dávid Ferencről írt soraiból az tűnik ki, hogy kritikai magatartásában inkább az elméleti rombolót látja, mintsem a gyakorlati építőt. Hogy ez a megközelítés helyes-e vagy sem, annak megállapítása messze túlmutat e dolgozat céljain és keretein, azonban a liberális (vallástudományi) teológia egy új, friss értékelése szempontjából nem tűnik haszontalan vállalkozásnak részletekbe menően összevetni Dávid Ferenc életművével.<sup>68</sup>

Kovács Albert esetében a *Homiletika 1902* homiletika- és prédikációtörténeti fejezeteket még nem tartalmaz, ezt később a *Homiletika 1904-ben Az egyházi ékesszólás történetéről* c. 11. §. pótolja.<sup>69</sup> Itt a homiletika- és a prédikációtörténet ugyanúgy keveredik, mint Ravasz László esetében. Szemben Ravasz Lászlóval, Kovács Albert homiletikájának végső változatában is csak egy rövid, vázlatos összefoglalást ad mintegy húsz oldalon, de hangsúlyozza, hogy: „...az egyházi ékesszólás terén a nagy szónokká képződésnek egyik

---

<sup>67</sup> RAVASZ (1915), 197. [kiegészítés tőlem].

<sup>68</sup> „Azokat a következményeket, amelyek Dávid Ferenc teológiai téren véghez vitt munkájának logikus folyományai, a vallásnak és az emberi szellem egyéb alkotásainak területén a XVIII. és a XIX. század vallásos és tudós géniuszai tették valósággá. Mert mi az, amit az immanentizmus ad a világnak? Legelőször az individualizmus, amely az egyén értékéről vallott felfogás eredménye. Azután a lelkiismeret szabadsága és a belőle fakadó szabad kutatás és végül a vallásos türelmesség; politikai téren pedig ez adja a világnak a modern demokrácia eszméit: a szabadság, az egyenlőség, a népszuverenitás gondolatát, amelyek mind üresek maradnak, ha elvesszük belőlük az őket tápláló isteni immanencia hitét” (VARGA Béla (1929), 244.).

<sup>69</sup> KOVÁCS (1904), 53–73.

nagyon jelentékeny feltétele az egyházi beszéd történeti fejlődésének kellő terjedelemben való tanulmányozása, a legrégebbi időktől fogva a jelenkorig”.<sup>70</sup>

Tisztában van vele, hogy ilyen munkák csekély mennyiségben állnak rendelkezésre nemcsak magyar, hanem idegen nyelven is, s hogy a hatalmas anyag feldolgozása egy egész életet le tudna foglalni, amiért áthidaló megoldásként néhány német és francia nyelvű könyvet ajánl a további elmélyüléshez.<sup>71</sup> A szóban forgó fejezet utolsó öt oldala foglalkozik csak a téma magyar vonatkozásaival, ami Kovács korábbi jegyzetéhez képest mégiscsak előrelépés, de éppen ezért lehet értékelni Ravasz László törekvését annak minden hiányosságával, fogyatkozásával együtt. Kovács Albert e pár oldalon főleg két magyar szerzőre támaszkodik, melyek közül a római katolikus Mihalovics Ede kétkötetes munkája a frissebb, a másik Tóth Mihály könyve.

Összességében egyetérthetünk Makkai Sándor és S. Szabó József megállapításaival a magyar homiletika- és prédikációtörténetről szóló részek kidolgozottságát tekintve. Ravasz László Tóth Mihály munkájához képest újat hozott a 16–17. század értékelésében, összehasonlító, elemző és kritikai módszerével. Ezzel túlmutatott Tóth Mihály leíró és ismeretterjesztő eredményein, azonban a 18–19. századokat egészen vázlatosan kezelte, különösen a 19. század esetében nem lépett túl a korai *Homiletika 1909*-es pár szavas értékelésén. Tóth munkamódszerét hasznosnak ítélte, azonban példáját nem követte, ami kitűnik anyaga hézagosságaiból, kisebb-nagyobb hiányosságaiból.

Ravasz László egyetemes és magyar homiletika- és prédikációtörténeti anyagának eredményei jelentősen meghatározták a 20. századi magyar református homiletika-tan-könyvek, egyetemi jegyzetek vonatkozó fejezeteit. Többségükben mind kisebb-nagyobb szakaszokat szenteltek a témának, terjedelmükben azonban egyik se haladta meg Ravasz munkáját, részben pedig erre támaszkodtak. Ravasz László hatása jól kimutatható – a teljesség igénye nélkül – például id. Fekete Károly tankönyvében, aki szintén Homiletikája

---

<sup>70</sup> I. m. 54.

<sup>71</sup> E művek: LENTZ, Carl Georg Heinrich (1839): *Geschichte der Christlichen Homiletik: ihrer Grundsätze und der Ausübung derselben in allen Jahrhunderten der Kirche*. Dehme und Müller, Braunschweig, Band II; VINET, Alexandre (1860): *Histoire de la Prédication parmi les Reformes de France au dix-septième siècle*. Chez les éditeurs, Rue de Rivoli; HARTOG, Jan (1861): *Geschiedenis van de Predikkunde en de Evangelieprediking in de protestantse kerk van Nederland*. Frederik Muller, Amsterdam; BRAND, Jakob (1836): *Handbuch der geistlichen Beredsamkeit*.



elején tárgyalja a történeti kérdéseket,<sup>72</sup> vagy Boross Géza munkájában, aki két rövidebb, egy bevezető- és egy zárófejezetben foglalkozik a témával. A magyar vonatkozások mindkét esetben rövidre szabottak, vázlatosak. A század homiletikai irodalmának terméséből kitűnik Rácz Béla dolgozata, melyben mintha Tóth Mihály korabeli munkamódszere köszönne vissza, olyan részletekbe menő, bibliográfiai jellegű. Erénye, hogy a 18–19. századra koncentrálnak, vagyis arra az időszakra, ahol Tóth Mihály munkája nem folytatódott, s ahol Ravasz László is felszínesebb eredményeknél állt meg.<sup>73</sup> A korábban már említett angol nyelvterület mint *terra incognita* alaposabb ismeretéhez a John R. W. Stott több kiadást is megért olvasmányos könyvének első fejezete nyújt némi támpontot,<sup>74</sup> századunkban pedig elsősorban az amerikai homiletikának a 20. század második felében végbement változásai adnak történeti betekintést Literáty Zoltán,<sup>75</sup> majd Koppándi Botond Péter doktori disszertációikban.<sup>76</sup> Szintén jelentős törekvésként értékelhető a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szegedre kihelyezett Vallásstanári Tanszéke kiadásában megjelent kötet, mely a 16–20. századi magyar homiletikai irodalom friss áttekintését nyújtja három tanulmányban. Tóth Mihály és Rácz Béla lexikális stílusa vagy Ravasz László összehasonlító elemzései helyett inkább ismeretterjesztő jellege miatt jelentős, különös tekintettel a tanulmányokban feldolgozott primer forrásokra, amelyekhez ily módon könnyebb hozzáférést adnak.<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> FEKETE Károly, id. (1993): *Homiletika. A Gyakorlati Theológiai Tanszék Tanulmányi Füzetek*. 3. 8–49. Debrecen; BOROSS Géza (1994): *Homiletika*. Budapest, A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Gyakorlati Teológiai Tanszéke. 3–10., 327–357.

<sup>73</sup> RÁ CZ Béla (1931): *Két évszázad a magyar református igehirdetés történetéből (1711–1914). Homiletikai tanulmány*. I. kötet. Gyula, Nyomtatott Leopold Sándor könyvnyomdájában.

<sup>74</sup> STOTT, John R. W. (2006) [1982]: *Hiszek az igehirdetésben*. (Eredeti címe: *I Believe in Preaching*. Kent, Hodder and Stoughton). Ford. Széll Bulcsú. Budapest, Harmat Kiadó. 13–44.

<sup>75</sup> LITERÁT Y Zoltán (2009): *Homiletika és retorika. Múltbeli kapcsolatuk és jelenkori lehetőségeik. Homiletikatörténeti áttekintés*. Budapest.

<sup>76</sup> KOPPÁNDI Botond Péter (2019): *Az új homiletika és az amerikai protestáns igehirdetés megújítása*. Budapest, Kálvin Kiadó.

<sup>77</sup> MOLNÁR János – TÓTH Zoltán – GILICZE András (2004): *Doce nos orare quin et praedicare. A magyarországi homiletikai irodalom a reformációtól napjainkig*. Szeged, DRHE Szegedre kihelyezett Vallásstanári Tanszék, Ethelbert Stauffer Teológiai Kutatóintézet.

## Felhasznált irodalom:

- BARTÓK György (é. n.): *Homiletikai jegyzetek. Kolligátum*. Ráday Kézirattár, K.1.885,1.
- BARTÓK István (1978): Régi és új elemek a reformáció prédikációelméletében, In: Bitskey István – Gomba Szabolcsné – Varga Pál (szerk.): *Eszmei és stilisztikai kérdések a régi magyar prózában. Egyetemközi Tudományos Diákköri Vitaülés Debrecenben, 1977. november 24–25*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar.
- BENEDEK Sándor (1933): *Tóth Ferenc gyakorlati teológiája*. Debrecen.  
(1945): *Miről prédikált Tóth Ferenc? Pápa*.
- BORBÁTH Dániel (1956): *Homiletikai irodalmunk a XX. században*. Kolozsvár. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Kézirattára, IMS96.
- BOROSS Géza (1994): *Homiletika*. Budapest, A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Gyakorlati Teológiai Tanszéke.
- CZEGLÉDY Sándor (1938): *A prédikáció gyülekezetszerűsége*. Budapest, A Pápai Református Theológiai Akadémia Kiadványai, 25.
- FEKETE Károly, id. (1993): *Homiletika. A Gyakorlati Theológiai Tanszék Tanulmányi Füzetei*. 3. Debrecen.
- FEKETE Károly, ifj. (2015): Miért jó tankönyv Ravasz László Homiletikája? In: *Református Szemle*. 108. 6. 597–602.
- HOMILETIKA*. Litografált, kéziratos jegyzet. 1902. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Kézirattára, IMS223.
- KELEMEN Attila (1996): Molnár Albert (1849–1901), In: Kozma Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonysgot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1895–1948*. Kolozsvár. 54–64.
- KONFERENCIA Ravasz László 100 éve kiadott Homiletika tankönyve tiszteletére*. Budapest, 2015. március 25. A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának, a Dunamelléki Református Egyházkerületnek és a Doktorok Kollégiuma Gyakorlati Teológiai Szekciójának közös konferenciája. <http://www.kre.hu/portal/index.php/501-ravasz-homiletika-100-konferencia.html> (utolsó megtekintés: 2020. március 19.).
- KOPPÁNDI Botond Péter (2019): *Az új homiletika és az amerikai protestáns igehirdetés megújítása*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- KOVÁCS Albert (1904): *Homiletika vagy egyházi ékesszólástan*. Budapest, Hornyánszky Viktor császári és királyi udvari könyvnyomdája.
- KOZMA Zsolt (2001): A kolozsvári református teológia lelki-szellemi arcéle, In: Kozma Zsolt: *Önazonosság és küldetés. Tanulmányok*. Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása. 115–130.

- (2017): Ravasz László – Homiletika. A mű megszületésének körülményei, In: Kozma Zsolt: *Hidak. Tanulmányok, gyülekezeti előadások*. Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása. 145–149.
- KULCSÁR Árpád (2015): „A magától értetődő dolgok elmélete...” Filozófiai és esztétikai vonások Ravasz László gyakorlati teológiai gondolkodásában, In: *Református Szemle*. 108. 6. 603–687.
- KUN Bertalan (1855): *Egyházi szónoklattan. Használható minden hitfelekezetű, különösen protestáns lelkészek által*. Miskolc.
- LÁSZLÓ Dezső (1991): A magyar református lelkipásztor a történelemben I. *Szemle Füzetek*. 5. Kolozsvár, Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa.
- (1993): A magyar református lelkipásztor a történelemben II. *Szemle Füzetek*. 10. Kolozsvár, Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa.
- LITERÁTY Zoltán (2009): *Homiletika és retorika. Múltbeli kapcsolatuk és jelenkori lehetőségeik. Homiletikatörténeti áttekintés*. Budapest.
- (szerk.) (2020): *Száz év után Ravasz László Homiletikájáról*. Budapest, Károli Könyvek Tanulmánykötet. Károli Gáspár Református Egyetem – L' Harmattan Kiadó.
- MAKKAI Sándor (1916): A gyülekezeti íg hirdetés elmélete (Homiletika). Írta: Dr. Ravasz László a kolozsvári református teológiai fakultás nyilvános rendes professzora. Átnézték Csizmadia Lajos pápai, Novák Lajos sárospataki teológiai tanárok. (Református Egyházi Könyvtár XI. A magyar református egyház kiadása. Pápa, 1915). XX + 499 lap, In: „Az Út”. 2. 9–10. 289–292.
- (1925): *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Részvénytársaság. Kolozsvár, „Az Út” kiadása.
- MEDGYESI Pál (1650): *Doce nos orare, quin et predicare etc. az az, Imadkozásra és praedicatio irasra s-tételre, és a'nak megtanulására-való mesterséges tablak*. Bártfa.
- MITROVICS Gyula (1878): *Egyházi szónoklattan, tekintettel a magyar egyházi beszédiradalomra*. Tanítványai számára való olvasmányul írta Mitrovics Gyula, református hittanár és főiskolai lelkész Sárospatakon. Kiadták a sárospataki vallás és egyházi tudomány szakhallgatói. Sárospatak, Nyomtatta Steinfeld Béla a református főiskola betűivel.
- MOLNÁR Albert (1927): *Egyházi beszédek, orációk, imák. Írta Molnár Albert előbb mezősámsondi, majd marosvásárhelyi lelkész, végül a gyakorlati teológia nyilvános, rendes tanára a Kolozsvári Református Teológiai Fakultáson. Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte Nagy Károly teológiai tanár*. Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület Iratterjesztésének kiadása.
- MOLNÁR János – TÓTH Zoltán – GILICZE András (2004): *Doce nos orare quin et praedicare. A magyarországi homiletikai irodalom a reformációtól napjainkig*. Szeged, DRHE Szegedre kihelyezett Vallástanári Tanszék, Ethelbert Stauffer Teológiai Kutatóintézet.

- PAPP György (2015): Doce nos orare, quin et predicare. Medgyesi Pál homiletikai öröksége, In: *Református Szemle*. 108. 2. 137–158.
- RÁCZ Béla (1931): *Két évszázad a magyar református igehirdetés történetéből (1711–1914)*. *Homiletikai tanulmány. I. kötet*. Gyula, Nyomtatott Leopold Sándor könyvnyomdájában.
- RAVASZ László (1907): Az igehirdetés megújhodása, In: ifj. Péter Károly (szerk.): *Református Prédikátori Tár*. Székelyudvarhely, Becsek D. fia könyvnyomdája, Székelyudvarhely. V–XVI.
- (1909): *Homiletika*. Írta: Dr. Ravasz László. Kolozsvár, 1908–1909-ik év. „Theologus Kör” kiadványa. Litografált, kéziratossal jegyzet. Dr. Tavaszy Sándor professzor hagyatékából.
- (1910): Igihirdetésünk alapkérdése, In: Ravasz László: „*Ez ama Jézus*”. *Egyházi beszédek, elmélkedések*. Kolozsvár, Stein János Magyar Királyi Egyetemi Könyvkereskedése, Stief Jenő és társa könyvnyomdai műintézete.
- (1911): A középkori igehirdetés, In: *Theologiai Szaklap*. 9. 4. 265–285.
- (1913): A magyar protestáns igehirdetés a XVII. században, In: *Theologiai Szaklap*. 9. 3–4. 262–284.
- (1915): *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika)*, In: Antal Géza (szerk.): *Református Egyházi Könyvtár XI kötet*. Pápa, A Magyar Református Egyház kiadása, Pápai Református Főiskolai Nyomda.
- (1924): Igihirdetésünk megújhodása, In: Ravasz László: „*Az emberélet útjának felén*”. *Beszédek, cikkek, előadások*. Kolozsvár, „Az Út” kiadása, Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt. 33–52.
- (1991): *Emlékezéseim*. Budapest, A Református Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.
- S. SZABÓ József (szerk.) (1902): *Debreceni Lelkesi Tár. Gyakorlati ev. ref. papi lexikon*. I. kötet. Debrecen, Kiadja Telegdi K. Lajos utóda, Eperjessy István.
- (1916): A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika). Írta: Dr. Ravasz László, a kolozsvári református theologiai fakultás nyilvános rendes professzora. Pápa, 1915, In: *Sárospataki Református Lapok*. 12. 48. 368–371.
- SCHMIDT Károly Jenő (1917): Dr. Ravasz László (a kolozsvári református theologiai fakultás nyilvános rendes professzora): A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika). A református egyházi könyvtár XI. kötete. Pápa, 1915, In: *Theologiai Szaklap és Könyvújság*. 15. 2–4. 197–199.
- STOTT, John R. W. (2006) [1982]: *Hiszek az igehirdetésben*. (Eredeti címe: I Believe in Preaching. Kent, Hodder and Stoughton). Ford. Széll Bulcsú. Budapest, Harmat Kiadó.
- SZETEY Szabolcs (2012): A homiletikatörténeti kutatások problémái, In: Trajtler Dóra (szerk.): *Tan és módszertan. Conferentia Rerum Divinarum 3*. Budapest. 151–167.

- (2017): Bartók György kézírata mint Ravasz László forrása, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 62. 1. 193–204.
- TÓTH Ferenc (1802): *Homiletika*. Komárom.
- TÓTH Mihály (1864): *Magyar protestáns egyházszónoklat történelme. Kútfolk után dolgozva magyar protestáns hitszónokok nyomtatott vagy kéziratban lévő munkáiból. Mutatványokkal, s az egyházi beszédek bírálataival, a reformatiótól a mai időkig*. I. kötet. Debrecen.
- VARGA Béla (1929): Ami örökkévaló Dávid Ferenc művében, In: *Keresztyén Magvető*. 11. 6. 236–249.
- VÍGH Árpád (1981): *Retorika és történelem*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- ZSARNAY Lajos (1847): *Paptan*. Sárospatak.

*FEHÉR Ágota*<sup>1</sup>:

## A „Lélek által való nemesedés”<sup>2</sup> szolgálata. Református kollégiumok küldetése a tehetségek támogatásában

*Abstract. Service of “Nobility through the Spirit”.  
The Mission of Reformed Colleges to Support Talent.*

In the community of Reformed institutions, children’s growth is accompanied by educators whose mission is a call from God, in the spirit of which they seek to convey the word of the Bible to children. The main message of nurturing talent is to help all students become aware of the abilities they have received from God personally.

Reformed colleges play a special role in this and build on significant historical traditions, and see nurturing talent as a process of complex personal development.

The aim of the present study is to examine the mission of Reformed colleges in relation to talent development by highlighting two examples: the role of the

---

<sup>1</sup> Egyetemi tanársegéd, Károli Gáspár Református Egyetem Pedagógiai Kar, Nagykőrös; e-mail: feher.agota@kre.hu.

<sup>2</sup> CSERMELY Péter (2019): Ajánlás, In: Szabó Zsuzsa (szerk.): *A tehetség kézikönyve*. Budapest, Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége. 17. [https://tehetseg.hu/sites/default/files/kezikonyv/nk\\_mind\\_0.pdf](https://tehetseg.hu/sites/default/files/kezikonyv/nk_mind_0.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).



Reformed College in Sárospatak and of that in Pécs in supporting talent. The sources used were school bulletins and yearbooks.

**Keywords:** talent management, Reformed college, faith, school bulletin and yearbook, Christian pedagogy

„A Magyarországi Református Egyház iskoláinak küldetésnyilatkozata Jézus Krisztus missziói parancsa: »...tegyetek tanítványokká minden népeket...« (Mt 28,19).»<sup>3</sup> A református intézmények keresztyén közösségében olyan pedagógusok kísérik a gyermekek felnövekedését, akik számára pedagógusi küldetésük Istentől kapott elhívás, s ennek szellemiségében törekszenek a gyermekek felé is közvetíteni a Biblia szavát. A református értékek tisztelete az élet minden területén megmutatkozik, s a Magyarországi Református Egyház oktató-nevelő tevékenységének kiemelt feladata: „a lehető legtöbbet tegye meg azért, hogy minden növendéke fel tudja mutatni azokat a képességeit, amelyeket csak ő maga kapott a Teremtőtől”.<sup>4</sup> Az egyéni készségek értékességének megtapasztalása és ehhez kapcsolódva a kibontakozás személyre hangolt segítése közvetlen célt jelent, a református intézmények mindezzel szinte a falaikban hordozzák tehát a tehetséggondozás csíráit. „A valóban működő szellemiséghez »látható« lelkületre van szükség. (...) A református iskolának *bentje* is van, ahová jó bemenni, és ahol jó bent lenni. A *bent* az, ami a *kinthez* képest többletet hordoz: biztonságot, világosságot, bizalmat, bőséget, cselekvő szeretetet.”<sup>5</sup>

Jelen tanulmány célja a református kollégiumok küldetésének megvizsgálása a tehetséggondozás vonatkozásában két példa kiemelésével: a tiszáninneni régióból a Sárospataki

---

<sup>3</sup> ÁBRÁM Tibor – SARKA Ferenc (2016a): Tehetségkereső és -fejlesztő programok a Magyarországi Református Egyház nevelési és oktatási intézményeiben, In: *Különleges Bánásmód*. II. 2. 91. <http://real.mtak.hu/80328/1/KB2016-2-089-W-0010-656680XX0--bram-Sarka.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>4</sup> ÁBRÁM Tibor – SARKA Ferenc (2016b): A Magyarországi Református Egyház Tehetséggondozó stratégiája. Tehetségkereső és -fejlesztő programok a Magyarországi Református Egyház nevelési és oktatási intézményeiben, In: *Tehetség*. XXIV. 1. 14. [http://www.mateh.hu/dokumentumok/Tehetség\\_2016\\_1.pdf](http://www.mateh.hu/dokumentumok/Tehetség_2016_1.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>5</sup> LEHOCZKY Mária Magdolna (2016): Vallásos nevelés a református iskolában. Értéktöbbletek a református iskola szellemiségének munkálásában, In: Méhes Balázs (szerk.): *Lelki arcunk. Tanulmányok Szent István születésnapja alkalmából*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó. 137.

Református Kollégium, míg a dunántúli régióból a Pécsi Református Kollégium tehetségek támogatásában betöltött szerepén keresztül. Forrásként iskolai értesítők és évkönyvek szolgáltak alapul.

A kutatást a Károli Gáspár Református Egyetem Pedagógiai Karának *Hitéleti képzések és a tehetséggondozás fejlesztése* című pályázata támogatja.

## **A tehetség üzenetei keresztyén szellemiségben**

A pedagógusok legfőbb célja hozzájárulni a gyermekek fejlődéséhez, a „neki adott tehetség általi szolgálathoz”,<sup>6</sup> ahhoz pedig, hogy mindez megvalósulhasson, természetesen a személyes gondoskodásuk, az adott gyermekre irányuló figyelmük elengedhetetlen. Tehetséges gyermekek-fiatalok személyiségének sajátosságai, s ezáltal a tehetség fogalomköréről alkotott elgondolások a következőkben ragadhatók meg egy református intézmények körében végzett vizsgálat eredményei nyomán:<sup>7</sup> átlag feletti általános és speciális képességek (magas IQ, jó memória, kérdezni tudás, lényeglátás, következtetés, figyelem, kommunikáció, eredeti ötletek); feladat iránti elkötelezettség (szorgalom, kitartás); kreativitás; kiváló adottság (éles felfogás, melynek alapján magas szintű teljesítményre képesek); nagy lelki erő (e területen kiválik társai közül); érzelmi érettség, kudarctűrés; kedvvel és élesen tud megfigyelni; tiszta, világos ítéletű; gyorsan feltalálja a hasonlóságokat, s ennek révén jól következtet; termékeny a fantáziája; jó a memóriája.

Kiemelendő a tehetség sajátos jegyeinek sorából mindaz a nagy lelki erő, az a különleges érték, amely Csermely Péter szavai nyomán a „Lélek által való nemesedés”<sup>8</sup> megvalósulásában is megerősítést nyert. „A tehetség lényege szerintem, hogy mindig ad újat az embernek, éppúgy, mint a Teljesség megismerése. Dimenziókban ad újat, újra és újra megdöbönt a mélységeivel. Mikor úgy érzed, hogy végre kényelmesen mozogsz egy általad megismert dimenzióban: egyszerre csak egy újabb mélység tárul fel, és ez a folyamat

---

<sup>6</sup> KALKMAN, Bert – De KOOL, Rieke – ROEVELD, Evert (2012): *A keresztyén pedagógia esz-szenciája*. RPI-OGO-Driestar Educatief. 20–21.

<sup>7</sup> ÁBRÁM – SARKA (2016a), 95.

<sup>8</sup> CSERMELY (2019), 17.



olyan végtelen, mint a Teljesség maga.”<sup>9</sup> Mindez a megismerési befogadókészség, nyitottság a teremtett világ felfedezése irányában további különleges tartalommal gazdagítja a tehetségesség megítélésének gondolatkörét: „A tehetséget Isten adja annak, akinek akarja. A közösség egyet tehet: hálával elfogadja és megbecsüli.”<sup>10</sup>

A „tehetség” kifejezés közvetlenül nem jelenik meg a Szentírásban, helyette a tudás, az értelem, a bölcsesség, a rátermettség, az alkalmasság kifejezések fordulnak elő.<sup>11</sup> A *tálatumok* bibliai példázata igazolja számunkra, hogy „amit Istentől kapnak az emberek ... azt forgatniuk kell, azzal teendőjük van, és azzal el is kell számolniuk az ajándékozó előtt”.<sup>12</sup> A hasznosítás, a gyarapítás kifejezi számunkra, hogy a szorgalommal kísért munkának megmaradó értéke van, és mindez fokozottabban kibontakoztatandó a társaihoz képest valamely területen magasabb képességekkel rendelkezők számára. Hiszen „akinek sokat adtak, attól sokat kívánnak, és akire sokat bíztak, attól többet kérnek számon” (Lk 12,48).

A tehetségre vonatkozó gondolatkörök két másik bibliai fogalom érintődését is magukban hordozzák:<sup>13</sup>

- a hokmáh vagy *bölcsesség* fogalomköre utal arra, hogy Istenhez mint az élet forrásához és magához az élethez értelmes hozzáállással szükséges viszonyulnunk, s amennyiben ez megvalósul, akkor lehet helyünk a világban, bánhatunk jól a kapott ajándékokkal, és követhetjük szelíden a számunkra elrendelt utat;

---

<sup>9</sup> FUSZEK Csilla (2020): *Interjú Csermely Péter professzorral az ECHÁ-ról, az ETSN-ről és a Teljességről...* <https://tehetseg.hu/interjuk/az-echa-rol-az-etsn-rol-es-teljessegrol> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>10</sup> FODORNÉ NAGY Sarolta (2015): A tehetséggondozás és differenciálás bibliai-teológiai alapjai pedagógiai–pszichológiai kitekintéssel, In: *Sárospataki füzetek*. XIX. 3. 37. [https://library.hungaricana.hu/hu/view/SarospatakiFuzetek\\_2015/?pg=329&layout=s](https://library.hungaricana.hu/hu/view/SarospatakiFuzetek_2015/?pg=329&layout=s) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>11</sup> FODORNÉ NAGY (2015), 37.

<sup>12</sup> KÁDÁR Péter (2020): Hozzájárulás a tehetség fogalmának biblikus értelmezéséhez, In: *Magyar Református Nevelés*. XVII. 2. 7. [http://refpedi.hu/sites/default/files/hir\\_kepek/2020\\_2\\_net%20%281%29.pdf](http://refpedi.hu/sites/default/files/hir_kepek/2020_2_net%20%281%29.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>13</sup> FEHÉR Ágota – BÁLINT Ágnes: *Tehetséggondozás a Pécsi Református Kollégiumban régen és most évkönyvek üzenetei nyomán*. [megjelenés alatt].

- a *logosz* pedig az isteni Lelket és alkotóerőt is magában hordozza, ezáltal segít Isten akaratának teljesítésében, vagyis a kapott *kegyelmi ajándék*nak a közösség érdekében kifejezett megvalósításában.

Összességében tehát a tehetséggondozás bibliai gondolat tartalmi hozzáértésként, különleges adottságok adományként való megéléseként értelmezhető, mindez által pedig közvetlen szerepük van képességek mozgósításában, és reménység szerint a közösség javát is szolgálják.

Áttekintve a Tehetségpontként<sup>14</sup> is működő református köznevelési intézmények tehetséggondozó tevékenységének és szellemiségének sajátosságait, a tehetségek segítéséhez kapcsolódóan a következő szemléleti sajátosságok azonosíthatók:<sup>15</sup>

- kiemelt szerepe van a közösségnek, az összetartozás élményének, a társas készségek fejlesztésének, a támasz megélésének;

- elköteleződés a bibliai értékek mellett, a tisztelet, a megértés üzenetének átadása, az elfogadás, a személyre hangolt figyelem kifejeződése, szeretetteli légkör, bizalom és reménység a tehetségek kibontakozásában;

- érzelmi biztonság támogatása pozitív élmények megerősítésével, többek között az elfogadó légkör, az öröm megélése, a felfedezés és az alkotás szabadsága, értő és megértő személyiség támogatása.

---

<sup>14</sup> A Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége (MATEHETSZ) kiemelten tekint tehetségpontok szervezésének és működésének támogatására, „a tehetséges fiataloknak személyre szabott segítséget kívánnak nyújtani abban, hogy tehetségüket időben felismerjék és kibontakoztathassák, hogy értesüljenek az őket érintő tehetséggondozó lehetőségekről, hogy a szűkebb és tágabb régióban működő tehetséggondozó tevékenységekkel élő kapcsolatot építsenek ki, illetve a tehetségsegítés folyamatába minél több emberi és anyagi erőforrást vonjanak be.” (*Két pont között a legrövidebb út a tehetség.* <https://tehetseg.hu/aktualis/ket-pont-kozott-legrovidebb-ut-tehetseg> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.)) Legfőbb feladatköre a tehetségazonosítás, a tehetséggondozás, a tehetség-tanácsadás, illetve a tehetségpontok hálózatába való bekapcsolódás, mely tevékenységeket pedagógiai-pszichológiai támogatással, többféle készségterület fejlesztésére építve, komplex módon valósítják meg. A Kárpát-medencében a MATEHETSZ rendszerében immár közel ezeröt száz tehetségpont jött létre.

<sup>15</sup> Az összegzés forrása: FEHÉR Ágota (2021): Tehetséggondozás és érzelmi biztonság, In: *Magyar Református Nevelés*. XXIII. 4. 93–104. <http://www.refpedi.hu/mrn2021/4/#page=93> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

A tehetség fogalomkörének, valamint a tehetséggondozás keresztyén szemléletben kibontakozó sajátosságainak áttekintése megerősítést nyújt abban, hogy a „Lélek által való nemesedés”<sup>16</sup> megvalósulása csakis komplex személyiségfejlesztés által történhet, s mindez a református intézményrendszerben munkálkodó keresztyén pedagógusok elköteleződése, bevonódása nélkül nem valósulhatna meg teljességében. „A keresztyén pedagógus a gyermekre úgy tekint, mint akit az Úrtól kapott felelősséggel tisztel, szeret, és akire odafigyel.”<sup>17</sup> Különleges közösségekként tekinthetünk a református kollégiumok világára, amelyek a tanulásnak, a szellemi gyarapodásnak értékes szakmai műhelyei, egyúttal jóval többek is ennél.

### **Református kollégiumok mint a tehetséggondozás elkötelezett intézményei**

Magyarország iskolatörténetében a kollégiumi típusú iskolák történetének gyökerei a 16–17. századig vezethetők vissza. Ekkor a polgárság előkelőbb rétegéhez tartozó családok gyermekeiket az elemi osztályok elvégzését követően gimnáziumi osztályokba írták be, ahol elsajátíthatták a klasszikus műveltséget. Egyre erősödött azonban a nemesi és polgári réteg törekvése is a méltóságához illeszkedőnek érzett pályára, hivatalok betöltésére való felkészítésre, s természetesen az egyházi, papi hivatáshoz is magasabb fokú ismeretekre volt szükség. Egyetem hiányában olyan akadémiai jellegű osztályokra volt szükség, ahol legalább a felsőfokú ismeretek leglényegesebb elemeit összefoglalták, ezek lettek a kollégium típusú iskolák. Főiskolai tagozatokkal is rendelkeztek, elnevezésük pedig: reformátusok esetében kollégium, evangélikusoknál legtöbbször líceum, katolikusoknál – főleg a jezsuita iskolák esetében – akadémia volt. Ezen iskolatípus elvégzését követően akár külföldi protestáns egyetemeken való továbbtanulásra is volt lehetőség.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> CSERMELY (2019), 17.

<sup>17</sup> SZENCZI Árpád (2017): A pedagógus elhívása, elhivatottsága, hivatala, In: Erdélyi Erzsébet – Szabó Attila (szerk.): *Az üzenetjét, azt kell megbecsülni. Tanulmányok Barabás László hetvenedik születésnapja alkalmából*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan. 195–196.

<sup>18</sup> TÓTH László – SARKA Ferenc (2019): A hazai tehetségsegítés története, eredményei 1990-ig, In: Szabó Zsuzsa (szerk.): *A tehetség kézikönyve*. Budapest, Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége. 23–43. [https://tehetseg.hu/sites/default/files/kezikonyv/nk\\_mind\\_0.pdf](https://tehetseg.hu/sites/default/files/kezikonyv/nk_mind_0.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

Protestáns kollégiumok közös sajátosságának tekinthető a teológiai ismeretek oktatása, amely összefügghetett azzal is, ahogyan a reformáció alapjaiban lényegesnek tartotta a bibliai legfőbb igazságok eredeti nyelven való olvasását annak érdekében, hogy az egyre terjedő félreértelmezések helyett az eredeti szövegnek tiszta magyarázata megvalósulhasson. Luther úgy gondolta, hogy „az egyház csak akkor nevezheti magát valóban keresztyénnek, ha újra Pál tanítása szerint végzi a feladatát ... [és] a hit által való megigazulás fontosságát hirdeti”.<sup>19</sup> A kálvini hitelvek alapján kiemelendő továbbá a szigorú munkaetika és küldetéstudat,<sup>20</sup> valamint a „puritán kegyesség és életeszmény”,<sup>21</sup> amelyek szintén fontossággal bírnak a tehetséggondozás folyamatában.

Református kollégiumok Magyarországon a 16. században alakultak: Sárospatak református iskoláját 1531-ben alapították, ám csak a 17. század elején vált teljes szerkezetű felsőfokú képzést nyújtó kollégiummá. Debrecen kollégiuma 1538-ban jött létre, 1588 után pedig külön anyakönyvben vezették a bölcsészeti és teológiai osztályok névsorát. További protestáns kollégium típusú iskoláink (Pápa, Kolozsvár, Várad, Gyulafehérvár, Nagyenyed) szélesebb társadalmi csoportokat megszólítva törekedtek új, művelt vezetői réteg képzésére, egyúttal bentlakásos jelleggel iskolacentrummá is váltak: nevelők segítségével valósulhatott meg elemi, közép és felső szinten egyaránt az oktatás, a teljes ellátás, mindeközben pedig a tehetségek támogatása.

A kollégiumi élet szellemiségének tehát a műveltség átadásánál lényegesen összetettebb szerepe volt: országrészek szellemiségének formálóivá váltak, ablakot nyitottak a nyugat-európai szellemiség irányában, a bentlakásos életforma pedig további segítséget nyújtott az adott intézmény szellemi műhelyé válásának biztosításában. Ehhez az elmélyülés biztosítása, a diákokat foglalkoztató kérdéskörök alaposabb feltárására ösztönző környezet elengedhetetlen, s ugyancsak segítséget adhat a tehetségek kibontakozása során, ha megoszthatja elmélyülésének eredményét mással. Így tehát az idő beosztásának rendje és az egymással való kapcsolatba lépés lehetősége egyaránt jó szolgálatot tett a

---

<sup>19</sup> MCGRATH, Alister (2007): *A keresztyén hit*. Budapest, Kálvin Kiadó. 17.

<sup>20</sup> KÁLVIN János (1991): *Tanítás a keresztyén vallásra*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.

<sup>21</sup> BARCZA József (1988): *A Debreceni Református Kollégium története*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. 303.

képességek kibontakoztatásában.<sup>22</sup> Az életet rend szervezte, egyúttal fontos szerepet tulajdonított annak, hogy a diákok aktívan alakíthassák saját művelődésük folyamatát: a közösség erejére is építve önképző társulatok, majd önképzőkörök alakultak. Összességében jelentős tudományos és művészeti gazdagodás vált valóra mindezek nyomán a református kollégiumokban.<sup>23</sup>

„A nevelőtanárok mélyen elkötelezettek a csoportjukba tartozó diákok lehető legjobb tanulmányi eredményének elérésében, akár a gyermekük tanulmányi előmenetelére nagyon gondosan figyelő szülők. Az internátusban lakó fiatalok lelkének ápolásával, hitbéli alapjuk szilárdításával, a jó közösséghez tartozás élményével pedig a táptalajt teremtik meg ahhoz, hogy a fiatalok tanulásra, befogadásra készek legyenek.”<sup>24</sup>

A következőkben két jelentős példát emelünk ki a református kollégiumok köréből, akiknek szellemiségét iskolai értesítőik és évkönyveik hűen mutatják be.

### **A tiszáninneri régió példája: a Sárospataki Református Kollégium**

A „bodroghparti Athénban ... a tanulás inkább függ a tanuló szorgalmától”,<sup>25</sup> s ennek szellemisége megmutatkozik abban is, ahogyan a „szegények iskolájává”<sup>26</sup> is válhatott az intézmény.

---

<sup>22</sup> PÁLNÉ LENCSÉS Szilvia (2021): Kollégium és tehetséggondozás, In: Bán Magdolna (főszerk.): *30 éves az internátus. Új szőlőskert – a Kecskeméti Református Egyházközség hírmondója*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyházközség. 1. 3–6. <https://krint.hu/krint30/a-30-ev-mar-gojara/kollegium-es-tehetséggondozas> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>23</sup> TÓTH Tamás (2014): A magyar kollégiumi tehetséggondozás története, In: Balogh László – Bolló Csaba – Dávid Imre – Tóth László – Tóth Tamás (szerk.): *A pedagógusok, szülők együttműködése és a kollégiumok szerepe a tehetségfejlesztésben*. Budapest, Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége. 194–202. [https://tehetség.hu/sites/default/files/konyvek/geniusz\\_31\\_net.pdf](https://tehetség.hu/sites/default/files/konyvek/geniusz_31_net.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>24</sup> SZENES MÁRTONNÉ DURUCZ Anna (2021): Kollégisták a gimnáziumban, In: Bán Magdolna (főszerk.): *30 éves az internátus. Új szőlőskert – a Kecskeméti Református Egyházközség hírmondója*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyházközség. 1. 8. <https://krint.hu/krint30/a-30-ev-mar-gojara/kollegistak-a-gimnaziumban> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>25</sup> BAJKÓ Máttyás (é. n.): *A magyarországi és az erdélyi protestáns kollégiumok 1777 és 1848 között*. Budapest. 11–13.

<sup>26</sup> BAJKÓ (é. n.), 13.

A tehetségkutatás, -azonosítás a szegényebb sorsú gyermekek közvetlen támogatását is jelentette: „A feladat a magyarság legszélesebb rétegeiért felelősséget érző, szegletkő szerepre alkalmas vezetőemberek, tanítók, tanárok, orvosok, mérnökök stb. termelése azokból az értékes parasztelemekekből, akik e mozgalom nélkül nem tudnának kiemelkedni nincstelen paraszti sorsukból.”<sup>27</sup> Comenius szavaival: „Azt kívánom, hogy itt senki a nemességből, senki a polgári rendű ifjúságból, senki a jobb tehetségű paraszti népből a tanultabb csiszoltságtól ne legyen távol. Gondoskodni kell arról, hogy az otthoni szűk anyagi helyzet senkit, aki művelődésre vágyik, ne akadályozhasson.”<sup>28</sup> Tudatos támogatórendszer segítségével vált lehetővé tehát a tudásban való gyarapodás a „szegények iskolájában”, az intézmény pedig jelentőset tett azért, hogy az iskolázás, a tanulás kiváltsága megszűnhessen.<sup>29</sup>

A szegényebb sorsú gyermekek neveléséhez kapcsolódóan kiemelendő a Sárospataki Református Kollégiumnak azon törekvése is, amelynek nyomán válogatott, kiemelkedő képességű gyermekek angol nyelvi tudásának tökéletesítése céljából külön foglalkozásokban részesülhettek néhányan. A „népi tehetséggondozó nevelési kísérlet”<sup>30</sup> angol elitinternátusi mintára szerveződött. Több évfolyam kiváló tanulói kerültek kiválasztásra, akik később nevelői, korrepetítori feladatokat is elláttak. A rendszer eredményességének kiemelt alapját jelenti az együttélésből eredtethetően egymás nevelésének, formálásának lehetősége, valamint az általuk kialakított önkormányzatiság, amely szabadságot is biztosított. A kiválasztott tehetségek természetesnek tartották a velük szemben

---

<sup>27</sup> BÁNFAI József (é. n.): *A sárospataki tehetségkutatás megindulása és a kísérlet „utóélete” a hazai szakirodalomban*. 15. <https://www.lib.pte.hu/sites/docs/polc/documents/Csoka-Schmelcz-Szeberenyi-Pedagogia-oktatas-konyvtar-Pecs-PTEEKTK-2014/pdf/Csoka-Schmelcz-Szeberenyi-Pedagogia-oktatas-konyvtar-Pecs-PTEEKTK-2014-015-034.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>28</sup> SZATMÁRINÉ TÓTH-PÁL Ildikó (é.n.): *A tehetséggondozás hagyománya és gyakorlata a Sárospataki Református Kollégiumban*. <https://slideplayer.hu/slide/2008578/> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>29</sup> Harsányi Istvánnak 80. születésnapján szerető barátaitól és tisztelőitől 1988. január 20., In: KATTEIN-PORNÓI Rita (2014): *A tehetségmentés szerepe Harsányi István munkásságában*. Kézirat. 9. [https://www.academia.edu/43980073/A\\_tehets%C3%A9gment%C3%A9s\\_szerepe\\_Hars%C3%A1nyi\\_Istv%C3%A1n\\_munk%C3%A1ss%C3%A1g%C3%A1ban](https://www.academia.edu/43980073/A_tehets%C3%A9gment%C3%A9s_szerepe_Hars%C3%A1nyi_Istv%C3%A1n_munk%C3%A1ss%C3%A1g%C3%A1ban) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>30</sup> TÓTH (2014), 198.

állított magasabb követelményeket, amelyeknek megfelelni is törekedtek. A későbbiekben szinte valamennyien a szellemi és a politikai elit tagjaivá váltak, így a „pataki modell” más intézményekben is követendő mintává vált.

A Sárospataki Református Kollégium ezen történelmi gyökerű szerepe a személyre hangolt figyelem, a korrepeticionális rendszer kibontakoztatása, amely a benne részesülők életük későbbi szakaszaiban is kísérte. „Ez az egymást oktató rendszer volt a mi erősségünk, tanulói becsületünknek egyik sarkköve. ... körülfogott egy csapat gyengébb tanuló egy-egy erősebbet és magyarázatot kért és kapott minden tudnivalóra.”<sup>31</sup> A „manzárd”, később „Rätz-ház” néven ismert internátusi részleg olyan szellemi bázisát és egymást támogató kísérését jelentette az érintett diákoknak, amelyben – és amelyen túl – fegyellemmel haladhattak előre tanulmányaikban.

Mindezen túl a „pataki szellemnek” részét képezte a korrepeticionális-tutoriális rendszernek sajátos szociális vonatkozása is:

„Háromféle diákság volt az én diákságom kezdetén Sárospatakon: úrfi, közrendű és inas. Az úrfi vagy társzekéren hozta be a testi táplálására valókat vagy kosztot váltott tanároknál vagy előkelőbb kostadóknál és pedig legjobb esetben a nevelőjének és az őket együttesen kiszolgáló inasnak is. Szép sors volt ez az ún. úrfiság a maga virágzó korában. ... Legtöbbször minden egyes család vagy esetleg két család együtt nevelőt keresett e gyermekei vagy kerestek a gyermekeik mellé, rendszerint e szegénysorsú nagyobb diákok közül vagy általában az akadémikusok közül, mondhatnók úgy is, hogy a tógátusok közül. Az úrfi és nevelő mellé egy-egy szolgáló gyermek is járult, szintén a tanulók sorából, aki ugyanazt a kosztot ette, ugyanazt a levegőt szította, mint akiket kiszolgált s nem ritkán az oktatás mesterségében is segítőtársa volt a nevelőnek és úrfinak, mert vagy versenyre készítette az úrfit a maga szorgalmával és sokszor élénkebb kötelességérzetével vagy – ha feltebbvaló osztályból volt, mint az úrfi – tanácsolta és oktatgatta is a szükséghez képest. Úrfi, nevelő és inas egy kis családot képeztek rendszerint, amelyben békeség és szeretet honolt.”<sup>32</sup>

A kialakult kollégiumi tehetséggondozás hatékonyságát alátámasztotta továbbá, hogy a diákok közül többen külföldi képzés keretében folytatták tanulmányaikat, amely neves

---

<sup>31</sup> PANKA Károly (szerk.) (1926): *A Pataki diákvilág anekdotakincse 1. kötet*. Budapest. 21.

<sup>32</sup> I. m. 10–11.

intézményekből hazatérve a magyar iskolarendszer tudatos formálóivá váltak. A Sárospataki Református Kollégium tanulóinak fogadalomtétele is szépen kifejezi ezt a szellemiséget: „Ígérem és fogadom, hogy ha az Isten nekem lehetőséget ad, ezt az összeget részben vagy egészben vissza fogom fizetni, hogy ezáltal az Alma Mater kebelében más szegény sorsú ifjak tanulmányait elősegítsem.”<sup>33</sup>

A pataki tehetséggondozásnak további jelentős meghatározója az a tudatos tehetőségazonosító tevékenység, amellyel célzottan is keresték a szorgalmas, jó képességű, társait tanítani tudó fiatalokat.

„A pataki tehetséggondozás egyik legalapvetőbb jellemvonása éppen az, hogy felelős munkaközösség akar lenni. Olyan munkaközösség, amely legelőször a lelkipásztorokra, tanítókra, tanárookra, s Szeretetfalva Sárospatakon megfordult polgáraitra számít, de nem zár ki senkit sem, aki felajánlja jó szolgálatait. Ennek a munkaközösségnek a természete olyan, hogy komoly eredménnyel csak akkor dolgozhatnak, ha a lelkipásztor társadalom, tanítóság és tanárság teljes mértékben átérzi azt a nagy nemzetmentő hivatást, ami erre a munkára vár. Nekünk, patakiaknak, nem szabad elfelejtenünk, hogy Tompa Mihályt is az igrici tanító hozta be Patakra. Az említett három társadalmi rendet komolyabb és értékesebb, testére-lelkére szabotabb munkaközösség aligha hivogathatja. S vajjon nincs e egyházi és nemzeti életünknek nagy szüksége arra, hogy éppen e három rend értse és becsülje meg egymás munkáját, hiszen mind a három ugyanazokért az eszményekért küzd ... A kérdés lényege az, hogy a nincstelen református családok tehetséges gyermekei is hozzájuthassanak a gimnáziumhoz.”<sup>34</sup>

Mindez az értékes tehetségsegítő tevékenység, amely magában foglalja a sárospataki „szegények iskolája”, a „manzárd”, a Rátz-ház szellemi műhelyeit, a tehetséggondozás tevékenységkörét, összességében a Magyarországi Református Egyház védőburka alatt virágzó tehetséggondozás, sajnos 1948 júniusában a XXXIII. törvénycikk elrendelése alapján az egyházi iskolák államosításának részeként megpecsételte Sárospatak sorsát – azonban mindezek a pillérek napjaink tehetségsegítő tevékenységei számára is segítséget nyújtanak példáikkal.

---

<sup>33</sup> Soós Gyula értesítője (1941), In: SZATMÁRINÉ TÓTH-PÁL (é. n.): *A tehetséggondozás hagyománya és gyakorlata a Sárospataki Református Kollégiumban.*

<sup>34</sup> HARSÁNYI István (1940): *A sárospataki tehetséggondozó munka.* Sárospatak. 2–4.



## A dunántúli régió példája: a Pécsi Református Kollégium

A Pécsi Református Kollégium jogelődje 1916 szeptemberében, „a reformáció 400 éves évfordulójának emlékére alakult meg”.<sup>35</sup> Az akkor Siklóson Felső-Baranyai Református Egyházmegye Polgári Leány és Fiú Iskolája és Internátusaként működő intézmény épületében 1929-ig tartózkodhatott; ekkor az épület állapota miatt nem volt lehetséges a felújítás, így a további működés sem. A Pécssett élő reformátusok gyermekeik számára mégis fontosnak tartották a további működést, így az iskola az Internátussal együtt Pécsre települhetett át. 1930 szeptemberében mindezért megindulhatott a Felső-Baranyai Református Egyházmegye Református Leánynevelő Intézetében való oktatás, amely 1948-ig, az államosításig működhetett.

Az államosítás, majd a rendszerváltás után 1992-ben a Kodály Zoltán Gimnázium keretén belül indulhatott el egy református osztály. A „Pécsi Refi” gyökereit jelentő megnyitott kapuk egy kis létszámú osztályt, egy állami gimnázium keresztyén tagozatát jelentették. Azóta jelentős infrastruktúra-fejlesztéssel, a gimnáziumi képzést követően általános iskolai, majd óvodai csoportok is indulhattak, jelenleg három településen mintegy 1 200 diákkal, az óvodától az általános iskola és a középiskola tagintézményein keresztül, majd 1996-tól internátussal is kiegészülve teljesíti küldetését, immár „a történelmi református kollégiumi struktúra hagyományos alapfeltételeit”<sup>36</sup> teljesítve. Az intézmény az azóta eltelt évek során „a hagyományos református keresztyén nevelés erős bástyája lett. ... hatása az egész országra kisugárzott és kisugárzik”.<sup>37</sup> A következőkben évkönyvek gondolatainak segítségével foglaljuk össze mindennek főbb pilléreit.

Az intézmény első, 1992 és 2002 közötti időszakot átölelő évkönyvét megnyitó gondolatok hűen megerősítik a közösség támaszát, amely minden érintett számára jelentős kapaszkodót is nyújt: dr. Hoppál Péter főigazgató úr az első fáradozások gyümölcsözésének

---

<sup>35</sup> HOPPÁLNÉ ERDŐ Judit – KISSNÉ MAKRA Ildikó – KOVÁCH Péter (szerk.) (2016): *A Pécsi Református Kollégium Gimnáziuma, Szakközépiskolája, Szakiskolája, Általános Iskolája és Óvodája Jubileumi évkönyv 2010–2016*. Pécs, Pécsi Református Kollégium. [http://www.pecsiref-koll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat\\_kiadvanyok/PRK\\_evkonyve\\_2010-2016.pdf](http://www.pecsiref-koll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat_kiadvanyok/PRK_evkonyve_2010-2016.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>36</sup> I. m. 10.

<sup>37</sup> I. m. 9.

hátterében álló együttes munkálat fontosságát emelte ki, „a lelki-szellemi-fizikai alma mater ... összetartozás-élményét”<sup>38</sup> állította gondolatai középpontjába, s mondott köszönetet ennek megvalósulásáért. Bizonyos, hogy az első tíz esztendő alapjainak lerakásában mindenkire szükség volt, mindenki lelki erőforrásaira és a bizakodásra abban, hogy egy olyan vidéken, ahol a protestáns szemlélet szerepe az 1800-as években erősödhetett meg, egy református iskolának helye van.

Az intézmény értékét „a benne élők és dolgozók minőségi jelenléte és munkája teszi igazán értékké, elismertté. Egyházi oktatási intézményünkben ez az emberi jelenlét – a biblikus gondolkodás szerint – Isten képviselésében való járás feladatával párosul”,<sup>39</sup> ahol mindenki átélheti, ő is Isten szeretett gyermeke.

Kegyelmi ajándékként valósulhat meg az intézmény lelkészeinek támaszával való közvetlen találkozás lehetősége is, amely által „ki-ki megtalálhatja azt a hangot, melyben megérezheti az Isten emberi életeteket féltő szeretetét. Ez a »felfelé« tekintés teszi hitelessé az Intézmény falai között dolgozó pedagógust és formálja hitében és jellemében az itt tanuló diákokat is”.<sup>40</sup> A Biblia üzenete segítséget nyújt annak átélésében, hogy az itt formálódó emberi kapcsolatok mélyebb üzenettel is bírnak, magukban hordozzák a Gondviselés szerepét, a Lélek támaszát. „A Lélek hangja, amely mint felkiáltójel felfelé, Krisztusra mutat, de lefelé is, azaz reánk. Jelzi, hogy fent a hangsúly, lent a pont. Egyszerre mutat a tökéletes Istenre és a tökéletességre vágyó emberre. Alázatra és egyszerre öntudatosságra nevel, ami Isten és egymás felé vezet, szolgálatra indít. Értéket teremt.”<sup>41</sup> Ennek a lelki kapaszkodónak, s általa a Valakihez tartozás, a Tőle kapott kegyelmi ajándék és a hála megélése mind mély és erős támasztékot jelentenek, kiemelt szerepük van tehát abban, hogy az intézményben tanuló diákok a legjobb képességeiket kibontakoztathassák.

---

<sup>38</sup> HOPPÁL Péter – SZABÓ Gábor (szerk.) (2002): *A Pécsi Református Kollégium Gimnáziumának és Általános Iskolájának jubileumi évkönyve 1992–2002*. Pécs, Pécsi Református Kollégium Gimnáziuma és Általános Iskolája. 5. [http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat\\_kiadvanyok/PRK\\_evkonyv\\_1992\\_2002.pdf](http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat_kiadvanyok/PRK_evkonyv_1992_2002.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>39</sup> BALOGH János – KOVÁCH Péter (szerk.) (2021): *A Pécsi Református Kollégium évkönyve 2016–2020*. Pécs, Pécsi Református Kollégium. 7. [http://www.pecsirefkoll.hu/images/intezmeny/fajlok/prk\\_evkonyv\\_2020\\_webre.pdf](http://www.pecsirefkoll.hu/images/intezmeny/fajlok/prk_evkonyv_2020_webre.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>40</sup> I. m. 7.

<sup>41</sup> Uo.

Keresztyén oktatási-nevelési intézményként a Pécsi Református Kollégium elkötelezett a legkülönbözőbb életkorú gyermekek, tanulók minél sokrétűbb tudás- és készségbeli gazdagításában, lehetőségek biztosításában önmaguk kibontakoztatásához, s az eredmények háttérében szükséges lépéssorok megtételét közvetlen támasz nyújtásával, példaadással kíséri. Mindenki a saját belső útjait is járhatja, s főleg kiemelkedőbb képességű személyiség számára lehet fontos az elmélyülés, akár az elzárkózás is társaitól, mégis megerősítést kap abban, hogy ő sincs egyedül.

A 2002–2006. évi évkönyvben dr. Hoppál Péter főigazgató úr összegző gondolatai a Magyarországi Református Egyház címerében is szereplő vezérigét állítják középpontba: „Ha az Isten velünk, kicsoda ellenünk?” (Róm 8,31).<sup>42</sup> Ezzel az adódó próbatételekben nyújt további kapaszkodót, és megerősíti, hogy akadály esetén is fontos kitarítani, nehezebben megválaszolható kérdések, megoldhatatlannak érzett feladatok esetén sem szabad feladni, hiszen sosem vagyunk egymagunkban.

A múlt értékeire való építkezés, a megtapasztalható örömteli eredmények közös megélése-megbecsülése, az egyéni elmélyülésre lehetőséget adó, egyúttal az összetartozást is megerősítő élmények átölelik a Pécsi Református Kollégium évkönyveinek lapjait, s ezzel kifejezik a szellemiség tehetséggondozásban is betöltött jelentős támaszát.

Különleges egységbe formálja a Pécsi Református Kollégium tehetségsegítő szemléletét az internátusi tehetséggondozás. A legújabb évkönyvben a következő bibliai gondolattal tekint vissza Sümegei Péterné, az internátus vezetője: „...ti magatok is mint élő kövek épüljetek fel lelki házára...” (1Pt 2,5).<sup>43</sup> Az Ige szava által megerősödhetünk abban, hogy a keresztyén szellemiség lelki építkezése az élet minden területén kell kíséreljen, egyúttal a több évszázados református kollégiumi hagyományok nyomdokaiban nemcsak otthont, hanem hosszú távon is értéket, támaszt jelentő példát fontos átadni, végső soron a keresztyén identitást erősíteni a diákokban.

---

<sup>42</sup> ÁCS Marianna – SZIGETHI Katalin (szerk.) (2006): *A Pécsi Református Kollégium Gimnáziumának és Általános Iskolájának évkönyve 2002–2006*. Pécs, Pécsi Református Kollégium Gimnáziuma és Általános Iskolája. 9. [http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat\\_kiadvanyok/evkonyv2002\\_2006.pdf](http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat_kiadvanyok/evkonyv2002_2006.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

<sup>43</sup> BALOGH – KOVÁCH (2021), 339.

A református kollégiumok bemutatott példái is hűen tükrözik tehát azt a szellemiséget, ami az intézmények falain belül minőségi képzést s egyúttal lélekben való gyarapodást is nyújt a diákok számára. A tehetséggondozás vonatkozásában összegezve ezen intézmények világát megerősíthetjük a személyiség teljességére való hangolódás megvalósulását: az ismereteken túl az érzelmi készségek, valamint az összetartás élménye által a társas eszköztár fejlődésének támogatását, amely napjaink tehetséggondozó elveinek tükrében is értékes alapot biztosít a felnövekvő generációk képességeinek kibontakoztatása során. Ha mindezek közben a hitbéli elköteleződés támasza ugyancsak megélhető az intézmény falai között is, az további megerősítő kapaszkodót nyújt, a Lélek általi nemesedés útját pedig a református kollégiumok pedagógusai hűséggel szolgálták évszázadokon át.

### **Felhasznált irodalom:**

- ÁBRÁM Tibor – SARKA Ferenc (2016a): Tehetségkereső és -fejlesztő programok a Magyarországi Református Egyház nevelési és oktatási intézményeiben, In: *Különleges Bánásmód*. II. 2. 89–96. <http://real.mtak.hu/80328/1/KB2016-2-089-W-0010-656680XX0--bram-Sarka.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- (2016b): A Magyarországi Református Egyház Tehetséggondozó stratégiája. Tehetségkereső és -fejlesztő programok a Magyarországi Református Egyház nevelési és oktatási intézményeiben, In: *Tehetség*. XXIV. 1. 14–17. [http://www.mateh.hu/dokumentumok/Tehetség\\_2016\\_1.pdf](http://www.mateh.hu/dokumentumok/Tehetség_2016_1.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- ÁCS Marianna – SZIGETHI Katalin (szerk.) (2006): *A Pécsi Református Kollégium Gimnáziumának és Általános Iskolájának évkönyve 2002–2006*. Pécs, Pécsi Református Kollégium Gimnáziuma és Általános Iskolája. [http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat\\_kiadvanyok/evkonyv2002\\_2006.pdf](http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat_kiadvanyok/evkonyv2002_2006.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- BAJKÓ Mátyás (é. n.): *A magyarországi és az erdélyi protestáns kollégiumok 1777 és 1848 között*. Budapest.
- BALOGH János – KOVÁCH Péter (szerk.) (2021): *A Pécsi Református Kollégium évkönyve 2016–2020*. Pécs, Pécsi Református Kollégium. [http://www.pecsirefkoll.hu/images/intezmeny/fajlok/prk\\_evkonyv\\_2020\\_webre.pdf](http://www.pecsirefkoll.hu/images/intezmeny/fajlok/prk_evkonyv_2020_webre.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

- BÁNFAI József (é. n.): *A sárospataki tehetségkutatás megindulása és a kísérlet „utóélete” a hazai szakirodalomban.* 15. <https://www.lib.pte.hu/sites/docs/polc/documents/Csoka-Schmelczer-Szeberenyi-Pedagogia-oktatas-konyvtar-Pecs-PTEEKTK-2014/pdf/Csoka-Schmelczer-Szeberenyi-Pedagogia-oktatas-konyvtar-Pecs-PTEEKTK-2014-015-034.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- BARCZA József (1988): *A Debreceni Református Kollégium története.* Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.
- CSERMELY Péter (2019): Ajánlás, In: Szabó Zsuzsa (szerk.): *A tehetség kézikönyve.* Budapest, Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége. 17. [https://tehetseg.hu/sites/default/files/kezikonyv/nk\\_mind\\_0.pdf](https://tehetseg.hu/sites/default/files/kezikonyv/nk_mind_0.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- FEHÉR Ágota (2021): Tehetség gondozás és érzelmi biztonság, In: *Magyar Református Nevelés.* XXIII. 4. 93–104. <http://www.refpedi.hu/mrn2021/4/#page=93> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- FEHÉR Ágota – BÁLINT Ágnes: *Tehetség gondozás a Pécsi Református Kollégiumban régen és most évkönyvek üzenetei nyomán.* [megjelenés alatt].
- FODORNÉ NAGY Sarolta (2015): A tehetség gondozás és differenciálás bibliai-teológiai alapjai pedagógiai-pszichológiai kitekintéssel, In: *Sárospataki füzetek.* XIX. 3. 33–58. [https://library.hungaricana.hu/hu/view/SarospatakiFuzetek\\_2015/?pg=329&layout=s](https://library.hungaricana.hu/hu/view/SarospatakiFuzetek_2015/?pg=329&layout=s) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- FUSZEK Csilla (2020): *Interjú Csermely Péter professzorral az ECHA-ról, az ETSN-ről és a Teljeségről...* <https://tehetseg.hu/interjuk/az-echa-rol-az-etsn-rol-es-teljessegrol> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- HARSÁNYI István (1940): *A sárospataki tehetségkutató munka.* Sárospatak.
- HOPPÁL Péter – SZABÓ Gábor (szerk.) (2002): *A Pécsi Református Kollégium Gimnáziumának és Általános Iskolájának jubileumi évkönyve 1992–2002.* Pécs, Pécsi Református Kollégium Gimnáziuma és Általános Iskolája. 5. [http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat\\_kiadvanyok/PRK\\_evkonyv\\_1992\\_2002.pdf](http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat_kiadvanyok/PRK_evkonyv_1992_2002.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- HOPPÁLNÉ ERDŐ Judit – KISSNÉ MAKRA Ildikó– KOVÁCH Péter (szerk.) (2016): *A Pécsi Református Kollégium Gimnáziuma, Szakközépiskolája, Szakiskolája, Általános Iskolája és Óvodája Jubileumi évkönyv 2010–2016.* Pécs, Pécsi Református Kollégium. [http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat\\_kiadvanyok/PRK\\_evkonyve\\_2010-2016.pdf](http://www.pecsirefkoll.hu/images/konyvtar/fajlok/sajat_kiadvanyok/PRK_evkonyve_2010-2016.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

- KÁDÁR Péter (2020): Hozzájárulás a tehetség fogalmának biblikus értelmezéséhez, In: *Magyar Református Nevelés*. XVII. 2. 5–10. [http://refpedi.hu/sites/default/files/hir\\_kepek/2020\\_2\\_net%20%281%29.pdf](http://refpedi.hu/sites/default/files/hir_kepek/2020_2_net%20%281%29.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- KALKMAN, Bert – De KOOL, Rieke – ROELEVELD, Evert (2012): *A keresztyén pedagógia essenciája*. RPI-OGO-Driestar Educatief.
- KÁLVIN János (1991): *Tanítás a keresztyén vallásra*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.
- KATTEIN-PORNÓI Rita (2014): *A tehetségmentés szerepe Harsányi István munkásságában*. Kézirat. [https://www.academia.edu/43980073/A\\_tehets%C3%A9gment%C3%A9s\\_szerepe\\_Hars%C3%A1nyi\\_Istv%C3%A1n\\_munk%C3%A1ss%C3%A1g%C3%A1ban](https://www.academia.edu/43980073/A_tehets%C3%A9gment%C3%A9s_szerepe_Hars%C3%A1nyi_Istv%C3%A1n_munk%C3%A1ss%C3%A1g%C3%A1ban) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- KÉT pont között a legrövidebb út a tehetség*. <https://tehetseg.hu/aktualis/ket-pont-kozott-legrovidebb-ut-tehetseg> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- LEHOCZKY Mária Magdolna (2016): Vallásos nevelés a református iskolában. Értéktöbbletek a református iskola szellemiségének munkálásában, In: Méhes Balázs (szerk.): *Lelki arcunk. Tanulmányok Szenczi Árpád hatvanadik születésnapja alkalmából*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan Kiadó. 135–152.
- MCGRATH, Alistér (2007): *A keresztyén hit*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- PÁLNÉ LENCSESZ Szilvia (2021): Kollégium és tehetséggondozás, In: Bán Magdolna (főszerk.): *30 éves az internátus. Új szőlőskert – a Kecskeméti Református Egyházközség hírmondója*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyházközség. 1. 3–6. <https://krint.hu/krint30/a-30-ev-margojara/kollegium-es-tehetseggondozas> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- PANKA Károly (szerk.) (192): *A Pataki diákvilág anekdotakincse*. 1. kötet. Budapest.
- SZATMÁRINÉ TÓTH-PÁL Ildikó (é. n.): *A tehetséggondozás hagyománya és gyakorlata a Sárospataki Református Kollégiumban*. <https://slideplayer.hu/slide/2008578/> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- SZENCZI Árpád (2017): A pedagógus elhívása, elhivatottsága, hivatala, In: Erdélyi Erzsébet – Szabó Attila (szerk.): *Az üzenetjét, azt kell megbecsülni. Tanulmányok Barabás László hetvenedik születésnapja alkalmából*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan. 195–196.
- SZENES MÁRTONNÉ DURUCZ Anna (2021): Kollégisták a gimnáziumban, In: Bán Magdolna (főszerk.): *30 éves az internátus. Új szőlőskert – a Kecskeméti Református Egyházközség hírmondója*. Kecskemét, Kecskeméti Református Egyházközség. 1. 8. <https://krint.hu/krint30/a-30-ev-margojara/kollegistak-a-gimnaziumban> (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

- TÓTH László – SARKA Ferenc (2019): A hazai tehetségsegítés története, eredményei 1990-ig, In: Szabó Zsuzsa (szerk.): *A tehetség kézikönyve*. Budapest, Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége. 23–43. [https://tehetseg.hu/sites/default/files/kezikonyv/nk\\_mind\\_0.pdf](https://tehetseg.hu/sites/default/files/kezikonyv/nk_mind_0.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).
- TÓTH Tamás (2014): A magyar kollégiumi tehetséggondozás története, In: Balogh László – Bolló Csaba – Dávid Imre – Tóth László – Tóth Tamás (szerk.): *A pedagógusok, szülők együttműködése és a kollégiumok szerepe a tehetségfejlesztésben*. Budapest, Magyar Tehetségsegítő Szervezetek Szövetsége. 194–202. [https://tehetseg.hu/sites/default/files/konyvek/geniusz\\_31\\_net.pdf](https://tehetseg.hu/sites/default/files/konyvek/geniusz_31_net.pdf) (utolsó megtekintés dátuma: 2022. január 10.).

*KISS Jenő*<sup>1</sup>:

## Dealing with Guilt in Pastoral Care

### *Abstract.*

This study starts from the current experiential reality of the family, described by sociologist Peter V. Zima as follows: The family, as a victim of society as an alienating structure, becomes itself an alienating structure, which makes it impossible to establish intimate and supportive relationships between family members and the future of the family.

The family therefore fails to fulfil its original role of being a place of embeddedness and a resource for society. It is also hampered by transgressions while hindering the search for fairness towards each other. Pastoral care can help families to recognize the essence of guilt and then seek effective resources of help. The paper, therefore, highlights the fundamental relational nature of human existence and the existential nature of guilt through philosophical, theological, and biblical anthropology (1). It then highlights the importance of the notion of existential guilt in contextual perspectives, therapy, and pastoral care (2). Finally, following a theological interpretation of the concept of guilt, it identifies in four points the areas in which the use of the concept of existential guilt in pastoral care is helpful (3).

**Keywords:** relational existence, multiple belonging, heteronomous existence, co-existence as divine discomfort, existential guilt, indebtedness (*debitum*), actual indebtedness (*culpa*), order of being, monologic stance, contextual pastoral care

---

<sup>1</sup> Professor at the Protestant Theological Institute of Cluj Napoca; e-mail: [kissjeno@proteo.hu](mailto:kissjeno@proteo.hu).





## Introduction

The family, which this study is looking at, is a special place where people can seek in the most original way what is fair for each other and where they can eliminate what stands in the way of what they are seeking for. The family is a special place of the locality where people “live”, therefore, “after ‘being’ this is the first structure that unfolds in life”.<sup>2</sup> She is as a place where the people are deeply embedded. Because of this, the family is the most important source of hopes and opportunities for the society – contrary to the perception of Peter V. Zima,<sup>3</sup> who called it in his book *Entfremdung (Alienation)* the family as a victim of the alienating structures that define society, which itself becomes an alienating structure.

In my experience, what prevents us from seeking again for what is fair for each other is, in particular, the wrong attitude towards the offences committed, i.e. denying, trivializing, or dramatizing the offences, avoiding the responsibility or passing it on to the other(s). Such an attitude to sin is one of that produces the most hopeless situations in pastoral counselling / pastoral care. In my study, I will be looking for hope in such emerging situations, and I am going to seek for valid sources of that hope.

### 1. A Description of the Nature of Sin

In looking for sources of hope, we start by stating that it helps the pastor/therapist as much as the perpetrator and the victim if they understand correctly and properly the essence of sin and guilt. This is because the social and individual interpretation of offence is

---

<sup>2</sup> “‘Wonen’ is na ‘zijn’ de eerste structuur die zich ontvouwt in het leven.” VANDAMME, Rudy (2013): *De Ontwikkelcirkel. Handboek Ontwikkelingsgericht Coachen van Teams*. Ramsel, Een uitgave van het Ontwikkelingsinstituut. 36. [All non-English quotations are the translations of the author of the present paper.].

<sup>3</sup> ZIMA, Peter (2014): *Entfremdung. Pathologien der postmodernen Gesellschaft*. Tübingen, A. Francke Verlag. For a more detailed discussion of this topic, see: KISS Jenő (2020): *Hogy az elidegenedettek visszatáljanak önmagukhoz és egymáshoz*, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Reformata Transylvanica*. 65.1. 177–198.

extremely diverse, and its perception is highly subjective, all of this hindering wayfinding in the network of connections. In what follows, wherein I will try to outline this, I am going to view guilt and transgression as an explicitly ethical category, treating it as a sin. Meanwhile, I will consider the theological category for it only implicitly.

### ***1.1. Anthropology: The Fundamental Relational Nature of Being***

Sin is the sin of *man*, and as a result, we can define it more precisely if we outline the essence of human existence. Therefore, I will start with anthropology and present its basic features based on Martin Buber's work *I and Thou*, and then, based on biblical and theological anthropology and the philosophy of Emmanuel Levinas, I will present the issue by sharing some relevant and representative thoughts.

According to Buber, “[t]o man the world is twofold, in accordance with his twofold attitude. The attitude of man is twofold, in accordance with the twofold nature of the primary words which he speaks. [...] The one primary word is the combination *I–Thou* [...]. The primary word *I–Thou* can only be spoken with the whole being. Concentration and fusion into the whole being can never take place through my agency, nor can it ever take place without me. I become through my relation to the *Thou*; as I become *I*, I say *Thou*. All real living is meeting.”<sup>4</sup>

The creation stories at the beginning of the Bible<sup>5</sup> depict the created man as a pair of people: God created man as a man and a woman, and they two together are the image of God (Gen 1:27).

These two beings intimately belong together. This is expressed in the biblical Hebrew words *iš* and *iššā*, in which the masculine and feminine forms of the same word coincide with each other and form a word pair (Buber). English displays this affiliation with the nouns ‘man’ and ‘woman’, but other European languages tend to perceive distinctiveness, and therefore perhaps different nouns are used. Another expression of togetherness, of belonging to each other, is the side/rib motif – God formed the woman

---

<sup>4</sup> BUBER, Martin (2018): *I and Thou*, translated by SMITH, Gregor, London – New York, Bloomsbury Publishing, 3.9.

<sup>5</sup> Cf. SEEBASS, Horst (1996): *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*. Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag.

from the side/rib of the man – and the so-called kinship formula “body from my body and bone from my bone” (Gen 1:22–23).

This togetherness, this belonging together is characterized by the interdependence expressed essentially in the biblical saying: “it is not good for man to be alone”. For “good” means that it fulfils its purpose, and “not good to be alone” means that males and females alone cannot fulfil on their own either their designation arising from their status as creations or their purpose, and neither can they live a full life.<sup>6</sup>

Swiss theologian Karl Barth put it this way in relation to the humanity of humankind: it is fundamentally wrong to attribute to man an abstract existence, that is to say, to attribute to man an abstract state of being severed from his fellow man. This could happen when we view man as opposed to his fellow man, or if one sees his/her fellow human person as neutral, indifferent to him/her. But something similar happens even when human coexistence is seen just as a casual complement to human existence. Therefore, “theological anthropology cannot enter the area at all where a man without a fellow man could be considered a real possibility”.<sup>7</sup> And, similarly, “Pure humanity, the humanity of each human being consists in its existence determined by being together with the other human being.”<sup>8</sup>

French philosopher Emmanuel Levinas describes relationality as a multiple belonging in which the other person of the other person is also part of the belonging, the context. At the same time, he emphasizes that coexistence is a burden, a divine discomfort. Therein lies the essence of man as a “Subject”. In the words of Meulink-Korf and Van Rhijn: “The word ‘subject’ must be understood in the strictest sense of the word:

---

<sup>6</sup> “The most common meaning of *ṭòb* in the OT is utilitarian. From the perspective of the suitability of an object or person, the focus is on the functional aspect, as being in proper order or suited for the job. We are thus dealing with ‘goodness for something’, with a very concrete and tangible meaning in the background.” I. Höver-Johag, *טוֹב* in: BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer (eds.). (1986): *Theological Dictionary of the Old Testament*. Transl. David E. Green. Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company. V/304.

<sup>7</sup> „Die theologische Anthropologie kann sich gar nicht erst auf den Boden begeben, wo dieser Mensch ohne den Mitmenschen als eine erstthafte Möglichkeit in Betracht gezogen wird.“ BARTH, Karl (1948): *Kirchliche Dogmatik*. III/2. Zollikon (Zürich), Evangelischer Verlag A.G. 272.

<sup>8</sup> „Humanität schlechthin, die Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen.“ Id. 290.

‘sub-iectus’ means subjected to a load or a burden [...]. It is about the burden of taking responsibility for the other person’s life.”<sup>9</sup> Human existence is being for the Other (for Another). Man as a subject is not autonomous but heteronomous.

This other person is the source of my ethical attitude, sense of responsibility, and of my taking up the burden of responsibility. For the humanity of the other man is evocative and reminiscent of my humanity, the humanism of the other man is my humanism. In getting into contact with a being outside of itself, the “I” encounters something more than the “I” that requires and begs me to be fair. This pleading, which is also a call to action, pointing out my duty, creates and consolidates my freedom.

Based on the above, we should consider man as one who can only exist in a multi-directional belonging according to his destination and purpose. This belonging together / togetherness means mutual interdependence, and interdependence in its turn provides the opportunity for the individual to unfold, become a responsible subject by addressing the other, and so a relationship of mutual care is established, a real encounter takes place.

This image of man is not harmonized with the social philosophy of our time and with the individuals’ philosophy of life. Modernism, which extends into postmodernism, promotes the individual and individualism. We can contrast this view with the fact that the chance to awaken a sense of relational responsibility lies in another person and that we can gain individual significance only by taking on the burden of the other one’s existence and the merits thus gained. In the background of the atomization proclaimed by the postmodern, and the consequent increasing loneliness, we can claim that existence is the fabric, a living network of connections (i.e. context) that one holds, turns on, and embeds. We state this not with polemics in mind but with that kind of humble conviction that relational existence is more original than the isolated form of existence. This core belief is the foundation from which family therapy and counselling/ pastoral care/ of the families draws hope.

---

<sup>9</sup> „‘Subject’ moet dan begrepen worden in de meest letterlijke zin van het woord: sub-iectus betekent ‘aan een lastgeving onderworpen’[...]. [...] Het gaat om een lastgeving van verantwoordelijkheid voor het leven van iemand anders”. MEULINK-KORF, Hanneke – VAN RHIJN, Aat (2002): *De onvermoede derde. Inleiding in het contextueel pastoraat*. Zoetermeer, Uitgeverij Meinema. 139.

## 2. Guilt: Endangering Relational Existence

If man's existence depends on ethical belonging, then guilt and any sin are directed against belonging, and thus basically against actual existence. Guilt threatens existence. Below I will introduce some basic ideas on existential guilt by Martin Buber, Ivan Boszormenyi-Nagy and Barbara Krasner, Aat van Rhijn and Hanneke Meulink-Korf, and Barbara Krasner and Austin J. Joyce.

### 2.1. *Existential Guilt in the Writings of Martin Buber*

Martin Buber deals mainly with the issue of existential guilt in his studies *Schuld und Schuldgefühle*<sup>10</sup> and *Dem Gemeinschaftlichen folgen*.<sup>11</sup> There is close connection between these two treatises.<sup>12</sup> The first deals with the positive, i.e. active, aspect of existential guilt and the second with its negative, i.e. passive, aspect.

#### 2.1.1. *Existential Guilt as a Concrete and Actual Event*

Buber in his treatise *Schuld und Schuldgefühle* speaks of the concrete reality of the patient and understands, on the one hand, “the events of the life of the suffering person burdened with transgression”<sup>13</sup> and, on the other hand, “[...] the relationship of the patient with the person with whom he is in a strong, life-determining relationship [...]”<sup>14</sup> The term “offence-laden events” indicates the tangible existence of offences. This is the primary meaning of the existential signifier.

---

<sup>10</sup> BUBER, Martin (1958): *Schuld und Schuldgefühle*. Heidelberg, Lambert Schneider Verlag.

<sup>11</sup> BUBER, Martin (1962): *Dem Gemeinschaftlichen folgen*. In: *Werke I, Schriften zur Philosophie*. 454–474.

<sup>12</sup> These two studies also exist in English (in the volume: BUBER, Martin (1966): *The Knowledge of Man – A Philosophy of the Interhuman*. New York, Harper & Row. Transl. by Smith, Ronald Gregor.), but the author of the present study could not gain access to it.

<sup>13</sup> „[...] die aktuellen schuldhaften Begebenheiten im Leben des »Patienten«, des leidenden Menschen [...]“ BUBER 1958, 7.

<sup>14</sup> „Das Verhältnis des Patienten zu einem Menschen, mit dem er in einem sein eigenes Leben stark bestimmenden Kontakt steht [...]“ BUBER 1958, 9.

On the other hand, it is clear from the above quote that the existential signifier refers to both personal reality *and* the whole existence of man. Buber speaks in the same breath about how man becomes who he is and about making a real connection with the human world. Man's becoming himself/herself and his/her active participation in that form a single unit in the relationship between him/her and the human world. "[S]he can be merely accepted, neglected, violated. Violation of the relationship means that the human order of being in that place has been violated."<sup>15</sup>

The third feature of existential guilt is the ontic aspect. In the penultimate paragraph of his study, Buber refers to Kafka's novel *The Trial* and talks about the ontic nature of guilt, the depths of existential guilt, the guilt that permeates and interweaves existence.

### *2.1.2. Existential Guilt as an Indifferent Withdrawal Resignation from the World*

Although the essay *Dem Gemeinschaftlichen folgen* is more philosophical in nature, it contains a serious ethical message. According to Buber, "Heraclitus makes vigilant co-existence our duty and responsibility. He rejects [...] the dreamlike denial of we [...]"<sup>16</sup>

Based on the teachings of the Tao and the most ancient Upanishads, as well as the writings of Aldous Huxley, he speaks of man retreating and his withdrawal into "situationlessness", which he interprets as "[...] the escape of a person from the existential requirement imposed on him, which has to be realized instead in the "us". It is an escape from the human talk as authentic speech aspect of language, in whose realm an answer is demanded, and an answer means responsibility."<sup>17</sup>

So, man is fundamentally indebted to the communal, and withdrawing from the "us" is nothing more than an escape from responsibility, or an escape from response, meaning "response-ability", running away from the existential requirement demanded from a person.

---

<sup>15</sup> „[Das] Verhältnis [...] kann lediglich hingenommen; kann vernachlässigt werden; es kann verletzt werden. Die Verletzung eines Verhältnisses bedeutet, daß an dieser Stelle die menschliche Seinsordnung verletzt worden ist.“ BUBER 1958, 31.

<sup>16</sup> „Heraklit stellt uns in die reine Pflicht und Verantwortung des wachen Miteinanderseins. Er verwirft [...] die traumhafte Absage an das Wir [...].“ BUBER 1962, 456.

<sup>17</sup> „[...] eine Flucht vor dem Existentialanspruch an die Person, die sich im Wir bewähren soll. Es ist eine Flucht vor der authentischen Gesprochenheit der Sprache, in deren Reiche Antwort geheischt wird, und Antwort ist Verantwortung.“ BUBER 1962, 473.

*Dem Gemeinschaftlichen folgen* can be interpreted as an expression of man's indebtedness (*debitum*) and the essay *Schuld und Schuldgefühle* as an expression of man's concrete and actual indebtedness (*culpa*). Man's indebted state precedes its process of actually becoming indebted. This approach is expressed in the contextual approach in that it favours asymmetric relationships with respect to existential guilt.

## ***2.2. Existential Guilt in Contextual Approach and Therapy***

### *2.2.1. Existential Guilt in the View of Ivan Boszormenyi-Nagy and Barbara R. Krasner*

#### 2.2.1.1. Existential Guilt as Actual Indebtedness (*culpa*)

Boszormenyi-Nagy and Krasner refer to Buber in their book *Between Give and Take* on existential guilt as follows: “existential guilt is to be differentiated from superego guilt. Existential guilt is founded on a person's actual harm to the justice of the human order (Buber, 948), and thus requires interpersonal repair. It is also the source of *due* remorse on the part of the perpetrator.”<sup>18</sup>

The above phrasing refers to the nature of the sin as a wrong action/deed and interprets existential guilt as actual sin, the most appropriate indication of which is the concept of *culpa* derived from Roman law. The existing sin is to be found primarily in the first dimension of the reality of being, and it should be sought in the dimension of facts.<sup>19</sup> To put it in a different way, this can be found mainly in asymmetric relationships in the field of retaliatory injustice caused by humans. The nature of the act of offence committed, its tangibility and publicity allow us to catch it in action – as opposed to inner guilt, including real guilt, which is difficult to access. When transgressions are made public, the way opens up to individual freedom and dialogue.

---

<sup>18</sup> BOSZORMENYI-NAGY, Ivan – KRASNER, Barbara R. (1986): *Between Give and Take. A Clinical Guide to Contextual Therapy*. New York, Brunner/Mazel Publisher. 60.

<sup>19</sup> Cf. id. 43–66.

### 2.2.1.2. Existential Guilt as a Debit (or *debitum* in Latin)

Boszormenyi-Nagy and Krasner talk about the “natural, existential indebtedness”<sup>20</sup> of offspring to parents in relation to intergenerational consequences and expectations. Debt is placed in intergenerational relationships and is perceived as a *debitum*. The indebtedness of the offspring comes from the benefits received and is manifested in adequate repayment to the parents as well as responsible care for the next generation. Debt repayment is done forward rather than backward.

### 2.2.2. *Existential Guilt in the Interpretation of Van Rhijn and Meulink-Korf*

Van Rhijn and Meulink-Korf talk about existential guilt mainly in their book *De Context en de Ander* and believe that in relation to existential guilt one must first think of “[...] what is at stake between parents and children, and thereby placing asymmetry in the real (‘genuine’) dialogue as well”.<sup>21</sup> There is clear consistency with the interpretation of Boszormenyi-Nagy and Krasner, who express the primacy of asymmetric relationships with the notion of “natural existential debt” and by pointing out the risks that this debt poses to offspring.

Another important insight of the authors is that in Boszormenyi-Nagy’s thinking, the emphasis is not on the factuality of debt (which is the opposite of guilt) but on the factuality of the consequences for the other person, which result from the violation of the order of being. This is an important addition to the concept of Buber on existential guilt, which primarily refers to the specific/concrete act.

### 2.2.3. *Existential Guilt in the Interpretation of Krasner and Joyce*

Krasner and Joyce in their book *Truth, Trust and Relationship* use the term “inter-human existential guilt” as sin and guilt are placed in the context of relational justice when they talk about it. The authors believe that sin and guilt are by-products of the central dilemma of when to give and when to accept; when we need to do something for ourselves

---

<sup>20</sup> Cf. id. 118.

<sup>21</sup> “[...] wat op het spel staat tussen ouders en kinderen. En daarmee wordt ook in de ware (‘genuine’) dialoog [...] de asymmetrie vooropgezet.” VAN RHIJN, Aat – MEULINK-KORF, Hanneke (2001): *De Context en de Ander. Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*. Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum. 325.



and when we need to act for others. The author pair makes a distinction between the “resource” and “pathological” sides of transgression/sin. The former “performs the necessary function of leading a person to want to set relations straight”, “[while the other ...] isolates, insulates, and forces people into unintended disengagement from lived life”.<sup>22</sup>

According to the authors, “[t]rue guilt has to do with a failure to respond to the legitimate claims and address of the world. [...]. Real guilt has to do with an insular, monologic stance in which we either use ourselves as the sole reference point for events that occur between us and the people with whom we have to do; or totally abandon ourselves as a valid point of reference, and regard other people’s expectations and feelings as more legitimate than our own.”<sup>23</sup>

These wordings are strongly reminiscent of how Buber wrote about individualism in *Dem Gemeinschaftlichen folgen*. They can be seen as relational applications of Buber’s philosophical statements: what happens in the larger cosmic dimensions is found to a lesser extent in asymmetrical and symmetrical relations.

Krasner and Joyce’s views on guilt are also relevant to existential guilt. According to them, people “use guilt feelings to substitute for an ethical obligation to respond. [...] A life devoted to compiling guilt feelings invariably obscures the way toward a stance of responsible response”. “Guilt feelings confine persons to the boundaries of their own psyche, and erode their freedom to take fresh soundings of trust. Even more, one person’s guilt feelings make little room for another person’s differentiated life.”<sup>24</sup>

What’s more, “[p]aradoxically, people often use guilt feelings to defend against a proper acceptance of guilt”.<sup>25</sup>

### *2.3. Theological Considerations Related to the concept of Sin*

In the Bible, several notions denote sin or transgression. Here the biblical Hebrew notion of *ḥāṭā’* is relevant, the basic meaning of which is to mislead the goal.<sup>26</sup> In the

---

<sup>22</sup> KRASNER, Barbara R. – JOYCE, Austin J. (1995): *Truth, Trust and Relationship. Healing Interventions in Contextual Therapy*. New York, Brunner/Mazel Publishers. 33.

<sup>23</sup> KRASNER – JOYCE 1995, 34.

<sup>24</sup> Id. 36.

<sup>25</sup> Id. xii.

<sup>26</sup> Cf. Klaus Koch: חָטָא in: *Theological Dictionary of the Old Testament* IV/304.

New Testament, the original (profane) meaning of the Greek verb *para-baïnō* is ‘to deviate’, ‘to diverge’ from the original and actual direction.<sup>27</sup> These two verbs do not refer to a specific transgression but to an action different from the order of being and thus detrimental to relationships. This is supported by the fact that, in addition to the verb *hātā*’, we often find the expression ‘what he should not [= should not have] done’ (cf. Leviticus 4:2.13.22.27; 5:17). This term presupposes an existing and valid order of law and life, and the word *hātā*’ denotes such a transgression that goes against the world and the order of human existence and violates the sacredness indicated by the spheres and jurisdiction (Leviticus 4–5).

The state created by guilt is denoted by the noun *hātā*’t, which indicates both the act and its consequences, a near-death state. Because it represents the injury and disturbance of the world order and the way of life, disturbing it causes chaos, and the disorderly turmoil endangers life.

As ethical category, the biblical concept of guilty act does not look primarily at the specific act of sin but at its consequences for the other person, which severely limit or even endanger this other person’s existence. Thus, this concept is very close to the concept of existential guilt known from the contextual point of view or from the concept of Buber on human guilt: it emphasizes the actual consequences of guilt and takes into account the whole of human existence and the human world.

### 3. The Benefits of the Notion of Existential Guilt in Pastoral Care and Family Therapy

As I mentioned, in pastoral care we often encounter the denial of guilt, which is backed up by a complex intrapsychic and relational dynamics (e.g. shame, loyalty). The existential nature of sins and the concept of existential guilt can be an important source of help for both the context and the counsellor/therapist.

---

<sup>27</sup> Cf. GÜNTHER, Walther (1983): παράβασις. In: COENEN, Lothar (ed.): *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*. Wuppertal, Theologischer Verlag R. Brockhaus. 1199–1201.

1. The factual nature of the offences encourages us to responsibly dwell on the first dimension and to carefully examine what wrongdoing (divisive or retaliatory) has taken place. The transgressions expressed and interpreted herein may set someone free to admit that.

2. The specific nature of existential guilt to draw attention to the consequences of an act or to omission as an injustice or debt can trigger in the perpetrator the sense of admitting and can encourage contrition, urging the person to face it and honestly admit it. Thus, existential guilt can be at the same time the source of repentance that the perpetrator owes, as Boszormenyi-Nagy and Krasner claim. Or, as Krasner and Joyce put it: the awareness and sin-consciousness transforms into a resource and encourages people to settle relationships. At the same time, the factuality of the consequences may encourage the offender to start looking for possibility of remedy and for specific reparations and amends.

3. Existential guilt, such as the violation of the order of existence, may make it clear that the family context is part of a larger community and that damaged trust in the family also means damage to the reliability of the cosmos, of humanity. Responsibility for the human world, for the “we”, also reinforces the social responsibility and role of the family: as a place of trust, it can contribute to the healing of the human world. How much this is needed is clear from Zima’s description cited above. By paying close attention to asymmetric relationships and caring for future generations, contextual therapy can effectively help prevent the family from becoming an alienating structure.

4. Finally: relational anthropology behind existential guilt suggests that the ultimate goal of pastoral care and family therapy is reconciliation, that is, initiating and restoring dialogue within the context (i.e. the fabric of relationships), and forgiveness and exoneration are the goals before the ultimate one.

## **References:**

- BARTH, Karl (1948): *Kirchliche Dogmatik*. III/2. Zürich, Evangelischer Verlag A.G. Zollikon.
- BOSZORMENYI-NAGY, Ivan – KRASNER, Barbara R. (1986): *Between Give and Take. A Clinical Guide to Contextual Therapy*. New York, Brunner/Mazel Publisher.

- BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer (eds.) (1986): *Theological Dictionary of the Old Testament*. Transl. by David E. Green. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company.
- BUBER, Martin (1958): *Schuld und Schuldgeföhle*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider.
- (1962): Dem Gemeinschaftlichen folgen. In: *Werke I, Schriften zur Philosophie*. 454–474.
- (2018): *I and Thou*. Transl. by Gregor Smith, London – New York, Bloomsbury Publishing.
- GÜNTHER, Walther (1983): παράβασις. In: Coenen, Lothar (ed.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Wuppertal, Theologischer Verlag R-Brockhaus.
- KISS Jenő (2020): Hogy az elidegenedettek visszatáljának önmagukhoz és egymáshoz, In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai. Theologia Reformata Transylvania*. 65. 1. 177–198.
- KOCH, Klaus: נִפְּ In: *Theological Dictionary of the Old Testament IV*.
- KRASNER, Barbara R. – JOYCE, Austin J. (1995): *Truth, Trust and Relationship. Healing Interventions in Contextual Therapy*. New York, Brunner/Mazel Publishers.
- MEULINK-KORF, Hanneke – VAN RHIJN, Aat (2002): *De onvermoede derde. Inleiding in het contextueel pastoraat*. Zoetermeer, Uitgeverij Meinema.
- SEEBASS, Horst (1996): *Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26)*. Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag.
- VAN RHIJN, Aat – MEULINK-KORF, Hanneke (2001): *De Context en de Ander. Nagy herlezen in het spoor van Levinas meg het oog op pastoraat*. Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum.
- VANDAMME, Rudy (2013): *De Ontwikkeltirkel. Handboek Ontwikkelingsgericht Coachen van Teams*. Ramsel, Een uitgave van het Ontwikkelingsinstituut.
- ZIMA, Peter (2014): *Entfremdung. Pathologien der postmodernen Gesellschaft*. Tübingen, A. Francke Verlag.

*KOVÁCS Szabolcs*<sup>1</sup>:

## Spiritualitás a vallásfenomenológia és pasztorálpszichológia horizontján/ 2

### *Abstract. Spirituality at the Horizon of Religious Phenomenology and Pastoral Psychology/ 2.*

We are living in a designer world, where not only the circumstances but our gods will be created consciously. We hunger for a god. Choosing an inadequate god, a god too small to transcend our limitations and who, therefore, can neither save nor transform us drives us to keep hunting. This study outlines the phenomenology of Christian spirituality, religious practice and highlights their working field. We find correlation between spirituality and spiritual well-being and happiness, factors that contribute to a positive personal development. We are condemned to meaning. There is a universal impulse to endow our joys and sorrows with meaning. Christian spirituality is a condition for us to reframe and understand our life perspectives and reach the “Courage to Be” (Tillich).

**Keywords:** interpersonal relationship, spiritual intelligence, spiritual practice, spiritual communication, primary spiritual experience, existential fear, crisis, thankfulness, forgiveness, rites, well-being

---

<sup>1</sup> Egyetemi adjunktus, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar; e-mail: ksz00th@gmail.com.



## Bevezető gondolatok

Jelen tanulmány első részében<sup>2</sup> néhány alapvető fogalmat tisztáztunk, valamint rámutattunk a spiritualitás természetének dinamikus és integratív jellegére. Nincs önmagában értelmezett spiritualitás, mivel az csak adott történelmi kontextusban és adott vallásos gyakorlat keretében értelmezhető – az tehát egy kapcsolati fogalom, mely időről-időre újraértelmezést igényel. A társadalomtudományok közt az egészségpszichológia, a pozitív pszichológia, de az egyes pszichoterápiás irányzatok is felismerték a spiritualitás hordozta lehetőséget a segítőszolgálatban. A társadalomtudományok kutatásfolyamata elérkezett az antropocentrikus vizsgálódások rendjén arra a pontra, mely szerint érdemesnek és megke-  
rülhetetlen kutatási területnek tartja az ember transzcendens tapasztalatának vizsgálatát és hatását a lét értelmére, a kapcsolatok alakulására és a személyiségfejlődésre.

A tanulmány – soron következő – második részében a spirituális tapasztalat intra- és interperszonális kapcsolati dimenzióit vizsgáljuk, valamint annak hatását a személyiségfejlődésre. Figyelmet szentelünk a spiritualitás születésének fejlődéslelektani körülményeire, különös tekintettel a családban szerzett primér tapasztalatokra, a szülő–gyermek kötődés kapcsolati ősmintájára, mely a vallásos tapasztalás és kötődés előfeltétele és mintája. Ismertetjük a spirituális intelligencia kulcsfogalmát, valamint annak dinamikus működési kontextusát. Vizsgáljuk a spiritualitás és krízis dialektikáját, mely a vallásos újrakeretezés által érvényesül a személyiségfejlődésben. Mindezeket szem előtt tartva emeljük ki a spiritualitás egészségmegőrző, a létkérdésekben eligazító és a személyes elégedettséget támogató jellegét. Kutatások igazolják, hogy kölcsönös kapcsolat áll fenn az értelemadás, a jóllét és a vallásosság között. A vallásosság pozitívan befolyásolja az értelemadás minőségét, az pedig pozitív hatással van a jóllét növekedésére. Azt keressük, hogy a spiritualitás hogyan járul hozzá a személy boldogságához, megelégedéséhez és az életértékek felismeréséhez.

A spirituális gyakorlat egy sajátos kommunikációs forma. Egyedisége a személy, a család kommunikációs interakciójának függvénye. Szerepet játszik benne az érzelmi kapcsolat, az intimitás és annak intenzitása. A következő fejezetekben a spirituális tapasztalat természetét és tetten érhető hatását vizsgáljuk a személyiségfejlődésben és a személy kapcsolatrendszerében.

---

<sup>2</sup> Megjelenési adatai: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvaniaica*. 2021/1.

## 1. A spirituális tapasztalat az intra- és interperszonális kapcsolatban

„A K. Grigensohn által képviselt század eleji spirituális tapasztalattal kapcsolatos kutatásokat annyiban tekinthetjük hangsúlyosnak, amennyiben a vallásos tapasztalatot mint *egész emberi lényünket* mozgásba hozó, megrendítő élményt vizsgáljuk, mely meghatározott magatartási változásra ösztönöz.”<sup>3</sup> Ebben a folyamatban a *tapasztalat* kulcsfogalom. Egy belső, intraperszonális feszültségről beszélünk, mely az ember vágyát, ösztöneit, szellemi kompetenciáit (*intrapersonális terület*) összekapcsolja a külső, vágyott dolgokkal, illetve személyekkel (*interperszonális terület*), és e kapcsolat dinamikájából születő spirituális vagy vallásos tapasztalat a vizsgálódásunk tulajdonképpeni célpontja. Mit jelent ma a vallásos gyakorlat, a vallásos tapasztalat? Tanúi vagyunk ugyanis az *életértelmezés* és a *morális értékek relativizálásának*,<sup>4</sup> azaz a konvencionális, hagyományos életértékek újszerű trendekkel és ideákkal történő felcserélésének.

„A vallásos tapasztalaton tehát értenünk kell a szubjektumot és a társadalmat létének forrásával összekapcsoló köteléket; a szentség jelenlétének közvetlenségére (megtapasztalhatóságára) utal.<sup>5</sup> Süle Ferenc a vallásos élményt a külső és belső világunk egymással való kapcsolatában látja, s azok élményszerű megismerésének tartja: »A vallásos élmény alapja tehát a transzcendens végső valóságokkal való tapasztalati kapcsolatba kerülés.«<sup>6</sup> Ezek az élmények nagy fontosságú, életünket befolyásoló és meghatározó események, melyeknek köze van ember- és világképünkhöz, megrázó átélést jelentenek, a legmagasabb értékek átéléséhez kapcsolódnak, titkos vágyainkról szólnak, s ezáltal kapcsolatban állnak igazi önmagunkkal, identitásunkkal. Mégis mindez csak részben tudatos folyamat, melyet akaratlagosan kieszakozolni nem lehet, de keresni igen.”<sup>7</sup>

<sup>3</sup> KOVÁCS Szabolcs (2020): *Iskolai lelkigondozás a középiskolában*. Kolozsvár, Presa Universitară Clujeană. 180.

<sup>4</sup> WIKSTRÖM, Owe (2013): *Kápráztató sötétség. Szempontok a lelkivezetéshez*. Budapest, Luther Kiadó. 61. kk.

<sup>5</sup> VERGOTE, Antoine (2001): *Valláslélektan*. Budapest, Párbeszéd Alapítvány. 30.

<sup>6</sup> SÜLE Ferenc (1997): *Valláspatológia*. Szokolya, Gyuró Art-Press. 16. Vö.; VETŐ Lajos: *Tapasztalati valláslélektan*. Budapest, Egyetemi nyomda. 34. kk.

<sup>7</sup> KOVÁCS (2020), 176.

A soron következő összefoglaló fejezetben a vallásos tapasztalás kora gyermekkori gyökereit keressük. Ennek megértésében a 20. századi személyiségpszichológia iskoláinak kutatásai lesznek segítségünkre, és egy lépéssel közelebb kerülünk annak megértéséhez, hogy a fejlődéslélektani folyamatokon keresztül miként válik értelmezhetővé a vallásos tapasztalat folyamata és dinamikája a valláslélektani vizsgálódás számára.

## 2. A családi szociális háttér és a primér vallásos tapasztalat

„A legjelentősebb hatással bíró befolyást a gyermekre a családi környezet, a szülők vallásos beállítottsága gyakorolja – állítják a jelenkori pszichológiai kutatók. E hatás annak függvénye, hogy a szülők maguk milyen vallásos hatás alatt álltak családi környezetükben. Ma már nem kétséges, hogy a családban kapott ingerek mennyire meghatározzák a gyermek vallásos beállítottságának kialakulását.<sup>8</sup> Ennek alapján megállapítható, hogy a családon belüli kapcsolati struktúra és tapasztalati minta tulajdonképpen *előképe* a vallásos kapcsolatoknak és tapasztalatoknak (szülő–gyermek bensőséges viszonya, szeretetkapcsolatok, kötődés, bizalom, stb.).”<sup>9</sup>

Az anya–gyermek kapcsolat *őstapasztalatra* épül, melynek alapja az óceánikus, elrejtett-ség érzés. A tapasztalati források a magzati állapotra, az anyai öl ringató érzésére, a szopás, etetés, simogatás, mosolygás pre- és posztnatális élményeihez kapcsolhatók vissza. A biztonságosan kötődni tudó gyermek énképe és szülőképe is pozitív tendenciájú személyiségfejlődést eredményez. A *szeretni és szeretve lenni* tapasztalás képezi ennek a fejlődésnek alapját, amely nemcsak a kora gyermekkorra jellemző tapasztalásigény, hanem a teljes személyiségfejlődés szakaszainak vitalitásforrásaként is működik. Az érzelmi biztonság megtalálása a személy éréseinek különböző fokain újra és újra kifejezett és keresett igény.

---

<sup>8</sup> KNEEZEL, Teresa T. – EMMONS, Robert A. (2006): Personality and Spiritual Development, In: Roehlkepartain, Eugene C. – King, Pamela Ebstyné – Wagener, Linda – Benson, Peter L. (szerk.): *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London – New Delhi, SAGE Publications. 266–273.

<sup>9</sup> KOVÁCS (2020), 189.



### *Exkurzus*

A belső szelf–tárgy kapcsolatot igazoló lélekkutatók (Freud, Klein, Kohut, Fairbairn, Rank)<sup>10</sup> munkáit követve Winnicott megfigyelései nyomán ismerjük fel, hogy az *átmeneti tárgy*<sup>11</sup> használata kisgyerekkorban (cumi, maci, takaró, stb.) a gyermek által megkülönböztetett szubjektív élmény és a valóság közti átmenetet képezi. Ezek a tárgyak és a megnyilvánulások (gügyögés, felszavak ismétlése, dűnnyögés) nem részei a csecsemő testének, de még nem is teljesen a külső valóság értelmes elemei.<sup>12</sup> Ez a terület a szubjektív észlelés és az objektív valóság köztes tartománya. Winnicott úgy véli, hogy az átmeneti tárgy *használata* a csecsemő számára egyben a különbségtétel tárgya is („nem én”, „nem anya”), és elsődlegesen az anyai biztonságérzet, az anyai jelenlét vagy autoerotikus cselekvés szimbolikus helyettesítője.<sup>13</sup> Használata megelőzi a realitásérzék megszilárdulását. Az átmeneti tárgy használatával párhuzamosan beszélni kell az ún. *belső kép, belső tárgy* fogalmáról. Ez a belső tárgy az anyáról mintázódik, tulajdonságai összefüggésben állnak a csecsemőt gondozó anya létével, viselkedésével és élettelségével. Ha az anyai funkciók sikertelenek, azaz a csecsemő igényeire nem adnak kielégítő választ (etetés, érintés, ringatás, altatás, testközelség, simogatás, szemkontaktus stb.), a belső tárgy elveszti jelentőségét a csecsemő számára, s ennek következtében az átmeneti tárgy is jelentés nélkülivé válik.<sup>14</sup> Ami számunkra ezekből a megfigyelésekből jelentőségteljessé válik az, hogy az átmeneti tárgyak és a belső introjektált képek az illúzió birodalmához tartoznak, mely a korai élmények kialakulásának *köztes színtere*. A csecsemő élményvilágának ez a köztes színtere az a tartomány, melyben később a vallásos élmények, az imaginatív élet, a kreativitás helyet kap. A köztes tér kialakulása és funkciója azt eredményezi, hogy létrejöjjön és elinduljon a kapcsolat a gyermek és a külvilág közt. Ebben szerepet játszik az anya adaptív viszonyulása, azaz a csecsemő igényeire jól válaszoló anya vagy gondoskodó személy jelenléte, valamint az érzelmi környezet. Az átmeneti jelenségek objektív-

---

<sup>10</sup> Lásd rövid összefoglalását az elméleteknek: HAMILTON, Gregory N. (1996): *Tárgykapcsolat-elmélet a gyakorlatban*. Budapest, Animula Kiadó. 189. kk.

<sup>11</sup> A továbbiakban Winnicott tömör összefoglalójára támaszkodom.

<sup>12</sup> WINNICOTT, D. W. (1999): *Játszás és valóság*. Budapest, Animula Kiadó. 2.

<sup>13</sup> I. m. 6.

<sup>14</sup> I. m. 9–10.

szubjektív tartalmának mérlegelését és értékelését a szülőnek nem feladata elvégezni. Éppen ellenkezőleg, felismerhető az átfedés, miszerint a gyermekéhez hasonló köztes tereket magunk is hordozunk. Ennélfogva lehetséges a közös élmények megélése vallási és művészeti síkon.

Megfontolásra érdemes Winnicott gondolatmenete, miszerint a szülő–gyermek nevelési folyamat nem egyirányú. A modern pszichológia keveset foglalkozik a gyermek családot és szülői személyiséget alakító folyamataival,<sup>15</sup> ezért a fent összefoglalt gondolatok alapján megfogalmazható, hogy a gyermek születéstörténeti eseményei, a személyiség kibontakozása olyan rejtett folyamatok eredménye, mely óhatatlanul hatással van a gyermek felé forduló szülőkre. Jézus hasonlata nyomtatékosan arra irányítja figyelmünket, hogy felnőttként olyanná legyünk, mint a gyerekek (Mt 19,3), mert ez a mi fejlődésünk nagyon lényeges vonását emeli ki. Jézus ugyan nem magyaráz mélylélektani folyamatokat, mégis Winnicott *köztes térről* alkotott mélylélektani értelmezése megláttat egy olyan átfedést, mely kapcsolópont a szülő–gyermek viszonyban, és szerepet játszik a személyes spiritualitás és vallásos élmény megtapasztalásában. Mert „Aki él, mind-mind gyermek és anyaöltre vágy”<sup>16</sup> mondja József Attila, üzenete pedig arra a kollektív igényre és tapasztalatra utal, hogy mindannyian hordozunk magunkban megélt gyermeki emlékeket, tapasztalatokat, melyek a tudattalan rétegeibe merülve olykor újra aktiválódnak, előjönnek és a tapasztalati hasonlóságok által vagyunk képesek megérteni a gyermeki lelki működés mechanizmusát. A gyermeki én működése során átmeneti tárgyakhoz ragaszkodva egy átmeneti “lágú köztes teret”<sup>17</sup> alakít ki, mely kapcsolatot jelent a gyermek énje és az objektív realitás között, amely intermediáris tér rendkívül fontos a sikeres életvezetéshez: „A stabil élményvilág fenntartásához ezenkívül kell még egy harmadik elem, ami nincs sem a szelf, sem a tárgy kontrollja alatt.”<sup>18</sup> A felnőttkor spirituális tapasztalata a megélt teremtett világgal való egységélményében tulajdonképpen a gyermekkorból hozott *óceánikus érzésre* emlékezik.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> SÜLE Ferenc (2009): *Az életerő forrásai a családban*. Budapest, Szent István Társulat. 16. kk.

<sup>16</sup> JÓZSEF Attila (1936): *Amit szívedbe rejtesz*.

<sup>17</sup> THEISSEN, Gerd (2008): *Az öskeresztyénység élményvilága és magatartásformái*. Budapest, Kálvin Kiadó. 217. Lásd még Székely Ilona összefoglaló leírását Winnicott munkájáról: SZÉKELY Ilona (2003): *Tárgykapcsolat-elmélet a családterápiában*. Budapest, Animula Kiadó. 56–66.

<sup>18</sup> HAMILTON (1996), 190.

<sup>19</sup> Vö. i. m. 16. kk.

Ezek az érzelmi tapasztalatok azért fontosak, mert általuk megértjük a gyerek korai vallásos élményvilágát tapasztalatai által, valamint a kezdeti istenkép kialakulását és változását. Megértjük, hogy a szeretetorientált nevelésből származó gyermek szülőképe egy hasonló mintára átképzett, hatalmasabb és gondoskodóbb istenképet feltételez.<sup>20</sup>

A fenti gondolatokat összegezve tehetünk néhány megállapítást.

1. A kötődésnek mint kapcsolati mintának mimetikus dinamikáját felismerhetjük a személyiség szocio-pszichikai és spirituális fejlődésében. Az egyes kötődési minták másolásra és újraalkalmazásra kerülnek az életeseemények során. A gyermekkori kötődés, az anyához kötődés vágya, a köldökzsinór általi fiziológiai kötődés magzati ősállapotára emlékezik. Ezt a kapcsolódást keresi és mintázza az első életevek kötődési sémája, a tárgy-állandóság kialakulása.

2. A szülő–gyermek kapcsolati magatartásnak antropológiai gyökerei vannak. Az állatok ragaszkodási ösztöne hasonló tendenciájú előképet mutat, mint amelyet felfedezünk az ember kötődési igényében. A kapcsolati minták mimetikus ismétlődése érteti meg velünk, hogy az ember interperszonális kötődési igénye a transzperszonális (vallásos) kötődés előfeltétele.<sup>21</sup> Másként fogalmazva, a transzperszonális kapcsolatunk a numinó-zummal, valamint annak strukturális és dinamikus aspektusai visszautalnak egy korábbi (szülő–gyermek) kapcsolati tapasztalat ősmintájára. Ha azonban a szülőtől való függés túl erős, akkor ez vissza is tarthatja a fiatalt függőségi fázisában, és vallásossága is ilyen természetű lesz.<sup>22</sup>

### ***2.1. A szülő–gyermek kapcsolat és az egzisztenciális félelem***

Kevés olyan életeseemény létezik, mely mélyebben és maradandóbban befolyásolná a családok transzgenerációs fejlődését, mint a szülés-születés körüli történések és hatások. Ennek kapcsán nemcsak a pozitív előjelű hatásokat kell értelmeznünk, hanem a negatív, a szocio-politikai, kulturális és különböző trendek által hordozott értékviszálgból

---

<sup>20</sup> HORVÁTH-SZABÓ Katalin (2007): *Vallás és emberi magatartás*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar. 139. kk.

<sup>21</sup> THEISSEN (2008), 116. kk.

<sup>22</sup> Vö. SÜLE Ferenc (1997), 250.

fakadó hatásokat is. Az alábbiakban azokat a lényegesebb szempontokat összegezzük – a teljesség igénye nélkül –, amelyek rámutatnak a gyermeket, a szülőt ért tudatformáló hatásokra és lehetséges következményeik utóhatására.

Az iparosodó társadalmak tradícióvesztése, azok szabályozó minőségének hiátusa, a generációk közti értelmi és érzelmi távolodás, az intergenerációs átadási folyamat meggyengülése, a létbiztonság meggyengülése egyfajta érzelmi ürességet és tudatos kontroll igényét hordozza magán. A társadalmi gazdasági igények, a szociális nyomás, a versenyszféra, az ember teljesítményorientált termelőegység-státusa, a gyermekvállalás visszaesése mind az élet természetes élhetésének folyamatát hajtja kontroll alá, gyakran az etikai kérdések figyelembevétele nélkül: „újfajta egzisztenciális félelmet vezettünk be a világba”.<sup>23</sup> A gyermek (lét)joga, hogy kívánt legyen; a nem kívánt személynek nincsen létjoga. „Nem önmagamért vagyok értékes, személyes értékem viszonylagos és kívülről diktált, mivel attól függ, hogy mennyire akarnak. De, ha én nem rendelkezem abszolút, Istentől kapott értékkel, akkor más sem. Eldobható vagyok, de ők is azok.”<sup>24</sup>

E tényezők az ember legérzékenyebb életciklusára (fogantatás–születés–csecsemőkori) is óhatatlanul hatást gyakorolnak, gyakran a gyermek létét veszélyeztetve. Ezt az elfojtást, büntudatot tudatosan vagy tudat alatt elhordozzuk, az pedig életünk, személyiségünk latens részévé válik. Ha mi nem tudtuk kezelni ezt a problémát, egy következő generáció tudni fogja? „Az Atyák ették meg az egrest, és a fiak foga vásott el bele” (Jer 31,29b).

### **3. A spiritualitás isteni részecskéje**

Az anya–gyermek kötődéséről, valamint annak személyiségfejlődését meghatározó tényéről a kötődéseméletek számos szakmunkája referált már. E megfigyelések közös alapja, hogy az ember születése mint létének eredete és folytonossága (kontinuitáselv),<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> NEY, Philip G. – PEETERS-NEY, Marie A. (2001): *Abortusztilélok*. Kolozsvár, Agape Életvédő Alapítvány – Koinónia. 64.

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> A kontinuitásemélet számos, természeti népek körében végzett pre- és perinatális kutatás nyomán született, mely a magzati gyermek és anya szoros, szimbiotikus együttélésében nyilvánul meg. A modern társadalmak gyakorlata a szülésről-születésről, gyermeknevelésről, a korai

a nevelkedésének körülményei, a gyermekekre szabott személyes kapcsolatok mind meghatározó faktorok a személy létminőségére, egészséges identitásának megszilárdulására nézve.<sup>26</sup>

A kötődéelmélet (*attachment theory*) J. Bowlby nevéhez fűződik.<sup>27</sup> A tárgykapcsolat-elmélet<sup>28</sup> jelentős mértékben hozzájárult a kötődési folyamat dinamikájának megértéséhez. Lényege, hogy az anya–gyermek szimbiózis következtében egy biztonsági kötődés alakuljon ki a gyermekben. E kötődés az ösbizalom/ösbizalmatlanság változó dinamikájában erősödik meg, és hangsúlyos benne a gyermek pozitív bizalmi megerősödése: „Környezetünk megbízható személyiségeivel szemben viszont gyermekkorunktól fogva a bizalom stratégiáját alkalmazzuk.”<sup>29</sup> Az anya–gyermek kapcsolat a *reménység* szikráját hordozza mint egységnyi részecskét egy fejlődő kapcsolatnak. Az önellátásra képtelen gyermek *reménysége* a róla való anyai gondoskodás pszicho-biológiai igényeinek kielégítése. Ez a részecske az a *spirituális gyökér*,<sup>30</sup> melynek fejlődése a felnőttkor spirituális identitását határozza meg. A remény társeleme a *hit*. A hit egy megalapozott bizalmi kötődést jelent a személyes Én és a felfedezett isteni Te között. A jó kapcsolat feltétele e kettő: a remény és hit. Hasonlóképpen a felnőttkor Istenhez való kötődésének képességét a gyermekkorban elsajátított általános kötődési képesség határozza meg.<sup>31</sup> A hit tehát

---

kötődésről sok szempontból más állásponton van. LIEDELOFF, Jean (2007): *Az elveszett boldogság nyomában*. Kétezeregy Kiadó. 41. kk.; Vö. BLAZY Helga (1999): A pre- és perinatális élet kontinuitásáról, In: *Várandótság, születés és gyermeknevelés a magyarországi kultúrákban. Kongresszusi Tanulmánykötet*. Budapest, Animula Kiadó. 14. kk. Vö. ERKSON, Erik H. (2002): *Gyermekkor és társadalom*. Budapest, Osiris Kiadó. 111. kk., 165. kk.

<sup>26</sup> WINNICOTT (2006), 21. kk., 37. kk. Vö. C. MOLNÁR Emma (1995): *Az anyaság pszichológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 55. kk.

<sup>27</sup> Lásd Urbán tömör összefoglalóját. URBÁN Szabolcs (2021): *A vallásosság kötődéelméleti megközelítése*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 27. kk.

<sup>28</sup> Lásd: WINNICOTT, D. (1999): *Játszás és valóság*. Budapest, Animula Kiadó; HAMILTON (1996).

<sup>29</sup> THEISSEN (2008), 219.

<sup>30</sup> BENKŐ Antal SJ (2009): A remény és útjai – Pszichológiai és spirituális szempontok, In: *Embertárs*. VII. 4. 332. kk.

<sup>31</sup> Tillich a *hitetlenség* teológiai fogalmát a társadalmi és ontológiai kapcsolatvesztésre vezeti vissza. Az ember teljes létevel elfordul Istentől, „a maga létezési önmegvalósításában önmaga és saját világa felé fordul, és elveszíti a saját lételemével való lényegi egységét”. A hitetlenség tehát elszakadást jelent. TILLICH, Paul (2000): *Létbátorság*. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület. 274.

mint krízisfogalom a hit tárgyának fontosságát (kereszt és feltámadás), az élet krízisének meghaladását körvonalazza. Egy gyakorlati fogalom, mely az élet egészét meghatározza. A hit mint a spiritualitás együttállója nem egy befele forduló vallásosságot, hanem a személy világ felé való nyitottságát, bizalmi attitűdjét, azaz – pszichológiai terminussal élve – *megküzdési stratégiáját* jelenti.

#### 4. Krízis és spirituális intelligencia

A személy életében bekövetkező krízishelyzetek ösztönző/kényszerítő hatással vannak rá, hogy az adódó konfliktust, válságot, veszteséget valamiképpen megoldja és a belső, valamint kapcsolati egyensúlyát újra felállítsa. Érdeklődésünk középpontját a krízis kulcsfogalma mellett a spirituális intelligencia szerepére irányítjuk.

A spirituális intelligencia (SI) meghatározása csak néhány évtizede került be a köztudatba:<sup>32</sup> a személyes jóllét és az élet beteljesedésének faktora az empirikus pszichológiában. A nevelépszichológia hamar megtalálta és felismerte benne azt a potenciált, mely szükséges kompetencia a pedagógusok képzésében és a diákok nevelésében is.<sup>33</sup> A SI a személyes életvezetésben hasznosul, aktiválja a teljesség érzését és az integritásérzést, tehát a személyiségfejlődés egy fontos faktora. Emmons szerint<sup>34</sup> a SI egy keretrendszer, mely egy adott pszichikai működést és adaptációkészséget előfeltételez, képessé teszi az embert a problémákkal való megküzdésre és életcélokat helyez kilátásba. Egy olyan tudás, amely által a legbensőbb önmagunkkal kerülünk kapcsolatba, legbensőbb mozgatóerőinket érzékeljük, és amely a legerősebb motivációs készlet forrása bennünk. A SI 12 minőségi aspektusát lokalizálták, úgymint öntudatosság, spontaneitás, víziókészség,

---

<sup>32</sup> Lásd Zohar összefoglalóját: ZOHAR, D (2000): *Spiritual Intelligence, the Ultimate Intelligence*. London, Bloomsbury.

<sup>33</sup> SRIVASTAVA, Prem Shankar (2016): *Spiritual Intelligence. An overview*, In: *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*. 3(March). 224–227. [https://www.researchgate.net/publication/321875385\\_Spiritual\\_intelligence\\_An\\_overview](https://www.researchgate.net/publication/321875385_Spiritual_intelligence_An_overview) (utolsó megtekintés dátuma: 2022.09).

<sup>34</sup> EMMONS, Robert (2000): *Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition and the Psychology of Ultimate Concern*, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 10. 3–26.

egészlegesség érzése, együttérzés, a változatosság elfogadása, függetlenség tere, alázatosság, a fundamentális „miért?” kérdésfelvetés, újrakeretezés képessége, a viszontagságok pozitív átértelmezése, elhivatottság. A SI támogatja a pozitív személyiségfejlődést és szabályozza a negatív személyiség kialakulását.<sup>35</sup>

A spirituális intelligencia működési tendenciája okozza, hogy a személy az őt érintő krízishelyzeteket képes pozitívan újraértékelni, s ezáltal képes önmagát és helyzetét egy új keretrendszerbe helyezni. A felmerülő negatív tapasztalatot a spirituális értelemadás által képes átkonvertálni és egy felsőbb értelmi összefüggésben nevelői szándékot tulajdonítani annak. E tekintetben a szenvedés értelmet nyerhet. Egyébként a szenvedés értelmét észérveken keresztül képtelenek vagyunk igazolni. A dilemma feloldását azonban visszavezethetjük, és megtaláljuk néhány szentírási szenvedésleírásban.

Az ószövetségi Jahve szolgálja a szenvedés értelmét, jog és igazság szerint, az egész világra kiterjeszti. A szenvedés elhordozását a küldetés teszi lehetővé. „Mert lelke szenvedése folytán látni fog, és megelégszik, ismeretével igaz szolgálom sokakat megigazít, és vétkeiket ő viseli” (Ézs 53,11). Ez a felismerés vigasz, bizonyosság és megelégedés is egyben. Ez ismert Pál előtt is: „Mert amint bőséggel kijutott nekünk a Krisztus szenvedéséből, úgy bőséges a mi vigasztalásunk is Krisztus által” (2Kor 1,5). Pál szerint tehát létezik az ún. *szenvedésbizonyosság*, mely türelemre int, és az elhagyatottságban vigasztal.<sup>36</sup> A szenvedés, melynek magyarázata gyakran a racionalitás dimenziója felett keresendő, egyedül az Istenre irányuló hitben mint az értelmet túlhaladó dimenzióban oldódik fel. Ez csak egy hittel teljes vallásos háttér által lehetséges, ahol a Gondviselés az egymásnak ellentmondó hatalmakat összefogja és önmagában kiegyenlíti. „Mester, ki vétkezett: ez, vagy a szülei, hogy vakon született? Jézus így válaszolt: Nem ő vétkezett, nem is a szülei, hanem azért van ez így, hogy nyilvánvalóvá legyenek rajta Isten cselekedetei” (Jn 9,2–3).

A fentiek alapján láthatjuk, hogy a spirituális intelligencia dialektikus viszonyban áll a személy válságreakcióival, kríziseivel. A krízis<sup>37</sup> ismert és jól körülhatárolt pszichológiai fogalom. E tanulmányban azonban nem foglalkozunk az életesemények fejlődési

---

<sup>35</sup> ZOHAR (2000).

<sup>36</sup> HEUBÜLT Willem (1983): *Gewissen vor Gott*. München, Verlag Meta A. Behrendt. 189–193.

<sup>37</sup> A „*krízisz*” görög kifejezés, ami döntést, fordulópontot jelent, olyan állapotot, mely akkor következik be, ha a „személy fontos életcéljai[nak] megvalósítása közben akadályokba ütközik, amelyeket a problémamegoldás szokásos módjaival egy ideig nem tud leküzdeni”. ÓNODY

kríziseivel, hanem a vallásos tapasztalás során fellépő krízisállapotokat érintjük, úgymint a vallásos kételyt, bizalmi krízist, kapcsolati krízist, identitáskrízist és az értelemadás krízisét.

A vallásos kétellyel párhuzamosan működő krízisfolyamatok nem feltétlenül destruktív tendenciájúak. Jóllehet mindkettőt negatív érzések, úm. stressz, düh, lehangoltság, kétségbeesés, kísérik, azonban a krízis feldolgozásával a személyiség fejlődése, az Istennel való kapcsolat mélyebb átélése és erősebb vallásos elköteleződés jön létre. Negatív kimenetelű krízis esetén a személyiség megreked, nem talál a már meglévő mellett magasabb szellemi, erkölcsi értéket, mely felé forduljon, ami gyakori esetben az (Istentől való) elfordulást eredményezi. A krízis mélységét nem az átélt trauma nagysága, hanem a személy aktuális lelkiállapota, stabilitása, érzékenysége határozza meg. Mindemellett hangsúlyos, hogy a krízis önmagában nem *betegség*, hanem a személyiség egy válsághelyzeti válaszreakciója.

A *bizalmi krízisről*, vagy *perturbatorról*,<sup>38</sup> valójában mint a kisgyermekkorból származó szeretetigényből fakadó krízisről beszélhetünk. A gyermekkorban elszenvedett feldolgozatlan traumatikus életesemények későbbi életkorokban kerülnek újra elő, az akkori megoldási lehetőség felismerésével, de változatlanul nagy lelki terhet okozva. Amennyiben a krízis állapota nem nyer feloldást, így az a személy életének központi kérdésévé válik, aki *beszűkül*, és csak ezzel foglalkozik, idővel pedig tehetetlenségi haragja önmaga ellen fordul.

A szülővel való konfliktus és *kapcsolati krízis* igen gyakran összekapcsolódik a valóságosság képviselte autoritással, amelyet a gyermek elvetni próbál, de a boldogtalanság szorongató érzése kíséri: „nincs szükségem Istenre (atyára), magam döntök életem felől. De vajon milyen következményre számíthatok?” E szorongató vergődés egyfelől felforgatja a vallásos beállítottságot, negatívan hat a személyes istenkapcsolatra, másfelől pedig segít a vallásos kétely elmúlásával újra rendezni a személyes kapcsolati viszonyokat a transzcendenssel.

---

Sarolta – VIKÁR György (2005): A krízis, In: Pável Magda (szerk.): *Életesemények lelki zavarai*. Budapest, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd Alapítvány. 149.

<sup>38</sup> HÉZSER Gábor (2005): *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*. Budapest, Kálvin János Kiadó. 152. kk.



Ma már tekintélyes szakirodalom foglalkozik az *identitáskrízissel, az élet értelmetlenségének krízisével*, a céltalanság problémájával és az ezzel kapcsolatos spirituális intelligencia támogató jelentőségével. A kutatási eredmények arra engednek következtetni, hogy a vallásosságon keresztül értelmezett spirituális intelligencia működése támogató-járható út lehet megtalálni az élet elvesztett értelmét.<sup>39</sup> Az *értelemadás, a lét végső kérdéseinek megválaszolása* mint egzisztenciális válaszkeresés a SI kutatott területe az egészségpszichológia és a valláspszichológia számára is. „Nincs olyan helyzet, melyben az élet megszűnne lehetőségeket felkínálni számunkra, s nem létezik személy, akinek az élet ne tartogatna feladatokat.”<sup>40</sup> Ez a keresés egy sajátos *dereflexiót* kíván, mely az én önmeghaladását, azaz önmaga elfeledését, saját bajából való kilépést, egy magasabb valóság felismerését eredményezi.<sup>41</sup> A leggyakrabban felismerhető értelemtörekvések a mindennapi élethez kapcsolt személyes célokról beszélnek, ezek adnak értelmet a mindennapoknak: szeretetkapcsolatok kialakítása, a vallásosság, spiritualitás, munkateljesítmény, az én meghaladása, altruizmus, társadalmi elkötelezettség.

A vallásosság szempontjából történő újraértékelés vagy újrakeretezés azt jelenti, hogy a személy a korábbi kríziseseményeket és a vallásos tapasztalat összefüggéseit újraértelmezi önmaga számára. Az újraértelmezésben jelentősége van a személy életkorának. Az értelemadást döntően befolyásolja a felnőtt spirituális intelligenciája, azaz a személyiségében integrált spirituális érettség és komplexitás.<sup>42</sup> Az újrakeretezés mindig együtt jár egy negatív tapasztalattal (elhagyni, szakítani a régi működési mintával), ám a vallásos hagyományok ezt pozitív konnotációban emlegetik, s gyakran nevelői, fejlődési jelentőséget tulajdonítanak e folyamatnak. Ebben a folyamatban „mind a valóság viszonyairól alkotott

---

<sup>39</sup> VERMA, Suman – MARIA, Madelene Sta. (2006): The Changing Global Context of Adolescent Spirituality, In: Roehlkepartain, Eugene C. – King, Pamela Ebstynne – Wagener, Linda – Benson, Peter L. (szerk.): *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London – New Delhi, SAGE Publications. 124. kk.

<sup>40</sup> FRANKL, Viktor E. (2005): *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*. Budapest, Jel Kiadó. 170.

<sup>41</sup> Vö. MARTOS Tamás (2007): Vallásosság és az értelmes élet pszichológiája, In: Horváth Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar. 18. kk.

<sup>42</sup> STEGER, Michael – KONKOLY Barna – MARTOS Tamás (2010): It Is Not Only What You Hold, It's How You Hold It: Dimensions of Religiosity and Meaning in Life, In: *Personality and Individual Differences*. 49. 8. 8.

alapvető feltevések és hiedelmek, mind az alapvető célok, törekvések és értékek, mind pedig az élet értelmességének élménye részleteiben vagy egészében jelentős mértékben változhatnak”.<sup>43</sup>

A SI *valóság*hoz kötöttsége elengedhetetlen feltétel. Karl Jaspers filozófus megállapítja, hogy a felvilágosodás éppen nem a pusztá értelemre felépített világnézet változatlan módú elfogadását jelentette, hanem a civilizáció előnyeit felismerve és elfogadva egy szélesebb, metafizikai alapot keres és talál, mely a krízishelyzetek megoldásában hatékonyan nyújt segítséget.<sup>44</sup> Hasonló értelmezésben a spirituális intelligencia nem a fizikai világ elutasítását és egy légiés, szellemi létmód elfogadását jelenti, hanem a „fizikai, materiális környezet relatív, változékony voltának felismerését”.<sup>45</sup> Ez egy újfajta meg-/felvilágosodást jelent.

Összefoglalva, tehát, a krízis szerepét tekintve nem nevezhetjük azt egyértelműen negatív hangolású folyamatnak. Ugyan erős érzelmi töltet áll mögötte, mely megvisel és felborítja az intra- és interperszonális kapcsolati egyensúlyt, a spirituális intelligencia által létrejövő értelemadás mégis lehetővé teszi az átmenetet a személy létállapotának újraértékeléséhez, és elvezethet egy személyes, hitbeli döntés kialakulásához. A krízis és a spirituális intelligencia működése relacionális kapcsolatot feltételez. A krízis, mint olyan, szükségszerű velejárója az életciklusváltásnak, s jelen van az életesemények válságaiban. Ide kapcsolódik a megküzdésben oly fontos szerepet játszó spirituális intelligencia, amely által a krízis okozta válsághelyzet új értelmezést nyer, és a személy egy más szinten működő egyensúlyi állapotra törekszik.

## 5. Spiritualitás, lelki egészség, boldogság

A spiritualitás, lelki egészség és boldogság (elégedettségérzés) kapcsolati dinamikája azért kiemelten fontos, mert e három magába foglalja a személyességet, az egzisztenciális kérdésekre adott választ. Így a spiritualitás hatással van a személy hiedelemvilágára, gondolataira,

---

<sup>43</sup> MARTOS (2007), 24.

<sup>44</sup> Vö. JASPERS, Karl (1978): *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*. Berlin – Heidelberg – New York, Springer Verlag 4. Aufl. 71. kk.

<sup>45</sup> PAIZS Ábel (2006): Időszerű-e a spiritualitás? In: *Embertárs*. IV. 2. 191.

céljaira és érzelmeire, mely komponenseknek értelemadó szerepük van.<sup>46</sup> Ez egy átfogó jelentérendszer, amit *hiedelmek, átfogó életcélok és alapvető törekvések, az értelmesség élménye*<sup>47</sup> alkotnak.

Az *átfogó hiedelmek* alapvető feltevések a lét élıhetőségére vonatkozóan: igazságosság és tisztesség, szerencse és kontroll, a pozitív jövőkép, személyes biztonság. Az *életcélok*, úgymint kapcsolatok, munka, jólét, tudás, teljesítmény, valamint azok fenntartása nem teljesen tudatosak. Az *értelmesség élménye*, a személy egy olyan sajátos átélését jelenti, mely az élet értelemmel való telítettségének felel meg. A jelentérendszerek és a spiritualitás kapcsolata azt a sajátosságot ötvözi, mely szerint a szekularizált ember számára az élet felszíni megküzdése mögött létezik egy magasabb célszerűség és rend.

Figyelembe véve az értelemadás, a jóllét és vallásosság kölcsönösségén alapuló kutatási eredményeket, az értelemadás minősége kiemelkedő fontosságú faktornak bizonyul.<sup>48</sup> Ugyanakkor az értelem élménye visszahat a vallásos elköteleződésre. Ugyancsak kutatás igazolja, hogy az intrinzik (belülről fakadó) spiritualitás pozitívabb hatással van a depresszióval küzdő fiatalok életére, mint az extrinzik (látszólagos, utilitáris vallásos habitus) életgyakorlat.<sup>49</sup>

Ezen együttthatók kölcsönösen generált hatással egyszerre hatnak és meghatározóak az ember boldogságérzésének, bizalmi légkörének, megelégedettségének kialakulásában. Látható tehát, hogy a krízis, a spirituális gyakorlat, az értelemadás, a jóllét növekedése nem szétválasztható fogalmak. Együttesen és kölcsönösen hatnak egymásra. Ebben a reciprok folyamatban jelentős szerepe van a személyes spirituális gyakorlatnak, amely a belülről fakadó spirituális motivációt testesíti meg. Ezen a ponton a személyes spirituális gyakorlatot (egyéni ima, elcsendesedés, adoráció, meditáció, igeolvasás, altruisztikus cselekedetek stb.) meg kell különböztetnünk az intézményesített vallásos gyakorlattól

---

<sup>46</sup> MARTOS (2007), 9. kk.

<sup>47</sup> Az alábbiakban Martos Tamásnak a *jelentérendszerek* értelmezésére támaszkodom. MARTOS (2007), 12. kk.

<sup>48</sup> Vö. STEGER – KONKOLY – MARTOS (2010). Lásd még: HICKS, Joshua – KING, Laura (2008): Religious Commitment and Positive Mood as Information about Meaning in Life, In: *Journal of Research in Personality*. 42. 43–57.

<sup>49</sup> TAHMASBIPUR, N. – TAHERI, A. (2011): The Investigation of Relationship between Religious Attitude (Intrinsic and Extrinsic) with Depression in the University Students, In: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 30. 712–716.

(liturgiális vallásos aktusok). Az előbbi soha nem létezhet belső, lelki tartalom nélkül, míg az utóbbi olykor válhat megüresedett manifesztummá, melyet a liturgiális rend mégis fenntart.

## **6. A hála, a megbocsátás, a rítusok mint spirituális kommunikációs csatornák**

A spirituális gyakorlat elemeire jellemző, hogy azokat folyamatosan újra kell értelmezni az egyén, a közösség kulturális, társadalmi és spirituális igénye szerint. A spirituális gyakorlatnak sajátos genealógiája van, szerepét akkor tölti be, ha plasztikusan tükrözi az egzisztenciális igényeket.<sup>50</sup> A spirituális gyakorlat és a spiritualitást gyakorló személy, illetve közösség kölcsönös egymásra hatásban élnek: a személy, illetve közösség alkotja meg és gyakorolja a spirituális elemeket, míg azok formáló erővel visszahatnak a személyre, valamint a közösségre. Minél mélyebben ágyazódnak a spirituális elemek egy közösség életében, annál mélyebb hatást gyakorol az individuuum világlátására, *spirituális jólétére*, érzésvilágára és önészlelésére. Ugyanúgy az individuuum felelőssége, *per se*, a közösség spirituális gyakorlatát elsajátítani és azok által a közösséghez mint egészhez kapcsolódni.

A társas kapcsolatokban alapvető szempontot képeznek az érzelmek, melyeknek kommunikációs síkja gyakran egybeesik a spirituális gyakorlattal. Tulajdonképpen az érzelmi sík nemcsak a társas kapcsolatok kommunikációs síkja, hanem a spiritualitása is. Minden vallásos tantételt egy mélyebb érzelmi síkon megfogalmazott és kifejezett spirituális érzés előz meg. A szeretet, a harag, a bűnbánat, a gyűlölet, az öröm, a félelem, a hála mind Istennel összefüggésbe hozható sajátos emberi érzések, amelyeken keresztül Isten üzenetét megértjük, és iránta való viszonyulásunkat kifejezzük. A magunkban elhordozott és kialakított istenkép (haragvó, kegyelmes, szerető, megbocsátó, közömbös)<sup>51</sup> szintén érzelmi hatást vált ki. Kutatási eredmény igazolja, hogy a hála érzése és kifejezése

---

<sup>50</sup> PERRIN, David B.(2007): *Studying Christian Spirituality*. New York – London, Routledge Francis and Taylor Group. 268.

<sup>51</sup> Lásd Pál Ferenc szemléletes összefoglalóját az integrált istenképekről, In: PÁL Ferenc (2011): *Természetes spiritualitás. Meghittségben Istennel*. Budapest, Kairosz Kiadó. 41. kk.

(úm. *hálaadás*), mely az interperszonális kapcsolatok alapvető kommunikációs komponense, a spirituális embereknél sokkal nagyobb gyakorisággal előforduló érzelmi megnyilvánulás, mint a nem vallásos emberek között.<sup>52</sup> A hála és hálaadás sajátos kapcsolati dinamikát feltételez. Nemcsak valaki iránt vagyunk hálásak, hanem azt is feltételezzük, hogy valaki jóindulattal van irányunkban, amiért hálásak vagyunk, és ez pozitív tartalmat, értékelést jelent. A hálaadás gyakorlata összefügg a negatív életeseményekkel való megküzdéssel, melynek következményeként a krízis időszakát felülírja a szabadulás nyomán érzett hála.<sup>53</sup>

A megbocsátás egyike a legismertebb és legfontosabb vallási kategóriáknak, melynek igen hatékony stresszoldó hatást tulajdonítunk. Ennek jelentősége a személy mentális egészségmegőrzésében, egyszersmind a személyes kapcsolatok javításában érhető tetten.<sup>54</sup> A megbocsátás központi fogalom mind az ószövetségi, mind az újszövetségi kontextusban. Jóllehet első renden teológiai fogalommal és vonzásterülettel van dolgunk, a pszichoterápia felismerte ezt a mélyről fakadó emberi igényt.<sup>55</sup> Számos kutatás visszaigazolja a megbocsátási folyamatban részt vevő spirituális gyökerek fontosságát. A Böszörményi-Nagy által megnevezett *kapcsolati etika*<sup>56</sup> fogalma feltételezi, hogy a gyermek többnyire azt képes továbbadni, amit a nevelés és gondoskodás által kapott.<sup>57</sup> A megbo-

---

<sup>52</sup> MCCULLOUGH, Michael – EMMONS, Robert – TSANG, Jo-Ann (2002): The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 82. 1. 112–127.; Vö. MARTOS Tamás – KÉZDY Anikó (2007): Vallásosság, lelki egészség, boldogság, In: Horváth Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar. 63. kk.

<sup>53</sup> EMMONS, Robert – SHELTON, M. Charles (2002): Gratitude and the Science of Positive Psychology, In: Snyder, C. R. – Lopez, S. J. (szerk): *Handbook of Positive Psychology*. New York, Oxford University Press. 459–471.

<sup>54</sup> Lásd összefoglaló kutatását: PARGAMENT, Kenneth (1997): *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research and Practice*. New York, Guilford Press.

<sup>55</sup> WALROND-SKINNER, SUE (2002): The Function and Role of Forgiveness in Working with Couples and Families: Clearing the Ground, In: *Journal of Family Therapy*. 20. 1. 3–19.

<sup>56</sup> Lásd Ducommun-Nagy összefoglaló írását. DUCOMMUN-NAGY, Catherine (2014): Lojalitás, erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít. Kolozsvár, Exit Kiadó. 44–45., 139–162.

<sup>57</sup> Lásd Székely összefoglaló írását. SZÉKELY Ilona (2006): Megbocsátás a gyakorlatban, In: Székely Ilona (szerk): *Terápia és vallás – Újraközeledés*. Budapest, Animula Kiadó. 116. kk.

csátás folyamatára lefordítva ez azt feltételezi, hogy egy már megbocsátást tapasztalt ember könnyebben és inkább képes maga is megbocsátást gyakorolni. A megbocsátásban jelentős szerep jut a spirituális intelligenciának az önreflexió, az önelvonatkozttató, az együttérző működésmódok által. A meg nem történt vagy végérvényesen elmaradt megbocsátás zsákutcájában az is „nagy megnyugvást ad egy Istenben hívő személynek, ha komoly sérelem után nem tudja a teljes megbocsátást elérni megbántójával szemben, csak a (...) megértésig jut el...”.<sup>58</sup> A spiritualitás tehát olyan erőforrást jelent, mely segíti az őszinte megbocsátást és munkálja a megbékélést.

A spirituális gyakorlatok által bevett rítusok olyan támogató közeget biztosítanak, melyek a személy kritikus helyzeteinek, negatív érzelmeinek feldolgozását segítik. Ezt a hatást a pasztorálanropológia és a pszichoterápia egyaránt felismerte. Azt is nyilvánvalóvá tették, hogy a rítusok a társas kapcsolatok kommunikációjának alapvető alkotóelemét jelentik.<sup>59</sup> A rítus automatizmusa (mozdulatok, gesztusok, köszöntések) tehermentesítő hatással bír a kapcsolatokban, egy *jelentéssűrítő* kifejezőmód, mely kódolt formában képes kifejezni és kanalizálni a mély érzéseket, vágyakat vagy félelmeket a vallásos kultúrában kialakult, automatikussá vált *nyelven*. Az emberi életciklusok fordulópontjai kínálják a leggyakoribb lehetőséget a rítushasználatnak: a születés, a házasság, a temetés évezredek óta ismétlődő ciklusváltások, melyeknél ismert az ősidóktól fogva használt rítusos magatartás. A rítusok értelemhordozó és értelemelvonó (abszorpció) szereppel bírnak. A rítus értelmet hordoz az ősképek megelevenítésekor, más esetben pedig a kogníció elvonását munkálja a túlságosan nagy sorscsapás idején, mely egy ösztönös, védekező mechanizmusként működik. A beszéd olykor nem képes a transzcendens és immanens tapasztalatok komplex valóságát visszaadni. A test- és jelbeszéd, a szimbolikus kifejezőeszközök, mint zene-, forma- és mozgásművészet, mítoszok, olyan ősképségeinket kumulálják, melyek a szimbólumok nyelvén képesek a megélt mélység teljes kifejezésre.<sup>60</sup> Általa hatékonyan kommunikálhatunk és teremthetünk kapcsolatot a belső megélt

---

<sup>58</sup> I. m. 130.

<sup>59</sup> HÉZSER (2005), 70. kk.

<sup>60</sup> HÉZSER Gábor (2003b): Rítusok és szimbólumok, a családterápia és a vallás közös öröksége, In: Horváth Szabó Katalin (szerk): *Valláspszichológiai tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 191. kk.

mélység és a külső valóság között. A rítusnak tehát kommunikatív, hangoló és összekapcsoló ereje van. A családtagok közt egyezményes kommunikációt jelent, segít az összehangolódásban, de összekapcsolja a múltat és jelent is. Ennek ószövetségi gyökerei szépen kirajzolódnak a zsidó családok tagjainak *széder estet* előkészítő és megülő rítusos cselekedeteiben és dialógusában.<sup>61</sup> A rítusos cselekedetek résztvevői különleges esemény megtapasztalói, amelynek hangsúlyosságát a hétköznapi szokványos eseményeitől való eltérés adja. Ezáltal felismerhetővé válik egy, a hétköznapitól eltérő törvényszerűség, mely a hétköznapi egyformaságában a résztvevők spirituális *itt és mostját* fejezi ki. A rítusban kifejezett és megélt kommunikatív elem transzgenerációs kapocsként is működik. Összekapcsolja a múltat a jelenel, mindig újraértelmezve a rítus üzenetét az adott kor generációja számára.

A spirituális gyakorlat tehát úgy része a család kommunikációs interakciójának, mint bármely családi mítosz vagy szabály. Ennek intenzitása és mélysége minden esetben változik, családonként különböző szerepet kap. A spiritualitás, mivel érzelmi szálon fut, a családi kapcsolatrendszer intimitásrétegeinek finomhangolását kíséri és támogatja – vagy összezavarja. A rítuselemek ambivalenciáját is meg kell említeni,<sup>62</sup> melyek kettős utalást hordoznak, és a szubjektív értelmezés dönti el a rítus hatásának irányultságát, vagy éppen elveszti határfokát (pl. túl sok interpretáció deszimbolizáló hatással van). Tény, hogy a rítuselemek továbbra is intenzív kutatási és interakciós területet jelentenek a különböző pszichoterápiák és lelkipozítói irányzatok számára. Az istenkapcsolat mint a személy kapcsolati kontextusának egy sajátossága sajátos figyelmet igényel a lelkipozító/terapeuta részéről,<sup>63</sup> mivel vonatkozásai ugyanolyan értékkel és hatással bírnak, tehát teljes értékű részei az ember interperszonális kapcsolati rendszerének.

---

<sup>61</sup> METTE, Norbert (2007): *Praktisch theologische Erkundungen 2*, In: Collet, Giancarlo – Feiter, Reinhard – Mette, Norbert – Schmalzle, Udo – Steinkamp, Hermann (szerk.): *Theologie und Praxis*. Münster – Hamburg – London, LIT Verlag. 163.

<sup>62</sup> Lásd a tömör összefoglalását: HÉZSER (2005). 194. kk.

<sup>63</sup> MORGENTHALER, Chirstoph (1999): *Systemische Seelsorge*. Stuttgart – Berlin – Köln. W. Kohlhammer GmbH. 262. kk. Vö. HÉZSER Gábor (2003a): Gondolatok a családok lelkipozításáról. *Pasztorálpszichológiai szempontok*, In: *Embértárs*. I. 4. 6. kk.

## Összegző gondolatok

A keresztyén életvezetésnek, a spiritualitásnak, így a vallásos gyakorlatnak sem önmagában keresendő az értelme, hanem célja van. A célt az ember létezésében, a te remtettség voltában való kiteljesedése adja meg, amely annyit tesz a keresztyén ember vonatkozásában, hogy felismeri az Isten előtt álló létét, önmagát meghaladni igyekszik, és tettei által közvetve vagy közvetlenül Isten gondviselő munkájában társként vállal aktív szerepet. Látnunk kell azonban, hogy a posztmodernitás, a szekuláris gondolkodás rányomja bélyegét a társadalmi elvárásokra: nem az számít értékesnek, aki valamiféle keresztyén értékrendet hordoz, képvisel és közvetít, hanem aki tudását, képességeit értékesíteni, azaz a marketing nyelvére lefordítani és eladni tudja. Tehát egy konformista „nem az leszek, aki akarok, az leszek, akinek akarod, hogy legyenek” elv érvényesül, mely az üzleti világba ugyan jól illeszkedik mint működési elv, de a lét végső kérdéseire adott válaszkérésben nem segít. „Mivégre vagyok a világban?” „Mi a céloom, hasznom, mi a küldetésem?” E létkérdések teszik lehetővé a pasztorálpszichológia számára a tudományos dialógust az egyes társadalomtudományok és irányzataik közt. Olyan területen vizsgálódunk, ahol a mérési adatok mellett, az ember szocio-bio-pszichológiai meghatározói mellett a spirituális aspektusok sem elhanyagolhatók. Teológiai megközelítésre és értelmezésre is szükség van az ember létének, működésének, fejlődésdinamikájának megértéséhez. A spiritualitását megélt ember vizsgálata mára már nemcsak egy interdiszciplináris metszéspont, hanem közös útszakasz, melyen a pasztorálintropológia és a pszichológiai antropológia együtt haladnak.

A tanulmányban rámutattunk a posztnatalis szülő-gyermek kapcsolat különleges voltára, mely nem csupán a kötődés általi ösbizalom kialakulásának kontextusa, hanem a gyermeki spirituális östapasztalatok bölcsője is. Felismerhetővé vált, hogy a krízisbe jutott ember nem csupán énjének és a segítő szakember szaktudásának alávetettje, hanem mindemellett a spirituális intelligencia mind a létértelmezésben, mind az újraképzésben fontos szerepet tölt be.

Az egészségpszichológia kutatásai egybehangzóan igazolják, hogy a személyes elégedettség és jólét, a boldogságérzés, integritásérzés a spirituális életgyakorlat által válnak teljessé. A spiritualitás „nyelvét” a rítusok által értjük meg. Egy kommunikációs csatorna,



mely egyszerre személyes (perszonális) és transzperszonális síkon hat. A spiritualitás nyelvezetének és alkotóelemeinek beható értelmezése és kutatása a szakrális kommunikáció kutatási szakterülete, mely azonban túlmutat a jelen tanulmány vállalásán.

### **Felhasznált irodalom:**

- BENKŐ Antal SJ (2009): *A remény és útjai – Pszichológiai és spirituális szempontok*, In: *Embertárs* 2009.VII./4.
- BLAZY Helga (1999): A pre- és perinatális élet kontinuitásáról, In: *Várándósság, születés és gyermeknevelés a magyarországi kultúrákban. Kongresszusi Tanulmánykötet*. Budapest, Animula Kiadó.
- DAVID, B. (2007): *Studying Christian Spirituality*. New York – London, Routledge Francis and Taylor Group.
- DUCOMMUN-NAGY, Catherine (2014): *Lojalitás, erő, mely gúzsba köt vagy felszabadít*. Kolozsvár, Exit Kiadó.
- EMMONS, Robert (2002): *Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition and the Psychology of Ultimate Concern*, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 10.
- EMMONS, Robert – SHELTON, M. Charles (2002): Gratitude and the Science of Positive Psychology, In: Snyder, C. R. – Lopez, S. J. (szerk): *Handbook of Positive Psychology*. New York, Oxford University Press.
- ERIKSON, Erik H. (2002): *Gyermekkor és társadalom*. Budapest, Osiris Kiadó.
- FRANKL, Viktor E. (2005): *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*. Budapest, Jel Kiadó.
- HAMILTON, Gregory N. (1996): *Tárgykapcsolat-elmélet a gyakorlatban*. Budapest, Animula Kiadó.
- HEUBÜLT, Willem (1983): *Gewissen vor Gott*. München, Verlag Meta A. Behrendt.
- HÉZSER Gábor (2003a): *Gondolatok a családok lelkigondozásáról*. Pasztorálpszichológiai szempontok, In: *Embertárs*. I. 4.
- (2003b): Rítusok és szimbólumok, a családterápia és a vallás közös öröksége, In: Horváth Szabó Katalin (szerk): *Valláspszichológiai tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- (2005): *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*. Budapest, Kálvin János Kiadó.

- HICKS, Joshua – KING, Laura (2008): Religious Commitment and Positive Mood as Information about Meaning in Life, In: *Journal of Research in Personality*. 42. 43–57.
- HORVÁTH-SZABÓ Katalin (2007): *Vallás és emberi magatartás*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar.
- JASPERS, Karl (1978): *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*. Berlin – Heidelberg – New York, Springer Verlag 4. Aufl.
- KNEEZEL, Teresa T. – EMMONS, Robert A. (2006): Personality and Spiritual Development, In: Roehlkepartain, Eugene C. – King, Pamela Ebstynne – Wagener, Linda – Benson, Peter L. (szerk.): *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London – New Delhi, SAGE Publications.
- KOVÁCS Szabolcs (2020): *Iskolai lelkigondozás a középiskolában*. Kolozsvár, Presa Universitară Clujeană. Elérhető itt: <http://www.editura.ubbcluj.ro/bd/ebooks/pdf/2656.pdf>.
- LIEDELOFF, Jean (2007): *Az elveszett boldogság nyomában*. Kétezeregy Kiadó.
- MARTOS Tamás (2007): *Vallásosság és az értelmes élet pszichológiája*, In: Horváth Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar.
- MARTOS Tamás – KÉZDY Anikó (2007): Vallásosság, lelki egészség, boldogság, In: Horváth Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar.
- MCCULLOUGH, Michael – EMMONS, Robert – TSANG, Jo-Ann (2002): The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 82. 1.
- METTE, Norbert (2007): Praktisch theologische Erkundungen 2, In: Collet, Giancarlo – Feiter, Reinhard – Mette, Norbert – Schmälzle, Udo – Steinkamp, Hermann (szerk.): *Theologie und Praxis*. Münster – Hamburg – London, LIT Verlag.
- MOLNÁR Emma (1995): *Az anyaság pszichológiája*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- MORGENTHALER, Christoph (1999): *Systemische Seelsorge*. Stuttgart – Berlin – Köln, W. Kohlhammer GmbH.
- NEY, Philip G. – PEETERS-NEY, Marie A. (2001): *Abortusztürelők*. Kolozsvár, Agape Életvédő Alapítvány – Koinónia.
- ÓNODY Sarolta – VIKÁR György (2005): A krízis, In: Pável Magda (szerk.): *Életesemények lelki zavarai*. Budapest, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd Alapítvány.
- PAIZS Ábel (2006): Időszerű-e a spiritualitás? In: *Embertárs*. IV. 2.
- PÁL Ferenc (2011): *Természetes spiritualitás. Meghittségben Istennel*. Budapest, Kairosz Kiadó.

- PARGAMENT, Kenneth (1997): *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research and Practice*. New York, Guilford Press.
- SRIVASTAVA, Prem Shankar (2016): Spiritual Intelligence. An Overview, In: *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*. 3.
- STEGER, Michael – KONKOLY Barna – MARTOS Tamás (2010): It Is Not Only What You Hold, It's How You Hold It: Dimensions of Religiosity and Meaning in Life, In: *Personality and Individual Differences*. 49. 8.
- SÜLE Ferenc (1997): *Valláspatológia*. Szokolya, Gyuró Art-Press.
- (2009): *Az életerő forrásai a családban*. Budapest, Szent István Társulat.
- SZÉKELY Ilona (2003): *Tárgykapcsolat-elmélet a családterápiában*. Budapest, Animula Kiadó.
- (2006): *Megbocsátás a gyakorlatban*, In: Székely Ilona (szerk): *Terápia és vallás – Újrakezeledés*. Budapest, Animula Kiadó.
- TAHMASBIPOUR, N. – TAHERI, A. (2011): The Investigation of Relationship between Religious Attitude (Intrinsic and Extrinsic) with Depression in the University Students, In: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 30.
- THEISSEN, Gerd (2008): *Az öskeresztyénség élményvilága és magatartásformái*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- TILLICH, Paul (2000): *Létbátorság*. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület.
- URBÁN Szabolcs (2021): *A vallásosság kövődélméleti megközelítése*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- VERGOTE, Antoine (2001): *Valláslélektan*. Budapest, Párbeszéd Alapítvány.
- VERMA, Suman – MARIA, Madelene Sta. (2006): The Changing Global Context of Adolescent Spirituality, In: Roehlkepartain, Eugene C. – King, Pamela Ebstynne – Wagener, Linda – Benson, Peter L. (szerk.): *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. London – New Delhi, SAGE Publications.
- VETŐ Lajos (1964): *Tapasztalati valláslélektan*. Budapest, Egyetemi nyomda.
- WALROND-SKINNER, Sue (2002): *The Function and Role of Forgiveness in Working with Couples and Families: Clearing the Ground*, In: *Journal of Family Therapy*. 20. 1.
- WIKSTRÖM, Owe (2013): *Káprázttató sötétség. Szempontok a lelkipvezetéshez*. Budapest, Luther Kiadó.
- WINNICOTT, Donald W. (1999): *Játszás és valóság*. Budapest, Animula Kiadó.
- (2006): *Az egyén fejlődése és a család*. Budapest, Animula Kiadó.
- ZOHAR, D. (2000): *Spiritual Intelligence, the Ultimate Intelligence*. London, Bloomsbury.

*KRASZNAY Mónika*<sup>1</sup>:

## Intellektuális akadálymentesítés az oktatásban: problémafelvetés, alternatívák keresése

*Abstract. Intellectual Accessibility in Education: Raising the Issue,  
Searching for Alternatives.*

Based on the author's educational and teaching experiences, including a recommended literature, and taking into account the relevant context of the postmodern society (rapidly changing world, rapidly developing sciences, increased amount of but easily/quickly accessible information, communication tools for information dissemination, etc.), the study considers – and encourages the reader to do the same – the following in terms of both secondary and higher education:

- How and to what extent can we supplement the one-sided memorization of facts and data, the acquisition of lexical knowledge with the technical possibilities of researching and storing information?
- What kind of intellectual abilities and skills, how much independent knowledge is needed today, the development of which should be given greater emphasis?
- How to relieve the burden of a student whose biggest problem is memorization and is this type of relief justified?
- How can the current aspects of accountability and evaluation be supplemented and/or changed accordingly?

---

<sup>1</sup> Főiskolai docens, Pünkösdi Teológiai Főiskola, Budapest, email: krasznay.monika@ptf.hu



She does all of this inspired by the thoughts of some experts in the field, whose works form the basis of this study in addition to the author's teaching and educational experiences.

Although the approach to the topic is basically theoretical, the author tries to shape her professional work according to the outlined perspectives, to which concrete reference is made in the concluding part. The main goal of the study is to encourage further thinking, exchange of opinions, and professional discussions, in addition to raising the issue, going around the topic and drawing attention.

**Keywords:** memorization, knowledge acquisition, thinking, problem solving, independence, practice orientation, internal motivation

*„Az egész oktatásügyet az egész világon mindenütt, amerre csak jártam, egy nagy tévedés hatja át, egy óriási tévedés. Azt hiszik, hogy a könyv arra való, hogy az ember a tartalmát belepréselje a fejébe. Nézetem szerint a fej gondolkodásra való. A könyv pedig arra, hogy ne kelljen mindent fejben tartani.”*  
(Szent-Györgyi Albert)

## Bevezető gondolatok

Jelen tanulmány célja egy probléma felvetésén keresztül a jelenség leírása valamint fókuszba állítása és a lehetséges alternatívák átgondolása, nyitva hagyva a kérdést a továbbgondolásra, vélemények ütköztetésére, vitára. Leginkább szemléletformálásra vállalkozunk.

## Mire utal a cím?

Ahogy az embert test-lélek-szellem egészeként definiáljuk, és ahogy társadalmunkban egyre jobban törekszünk a testi fogyatékossgal élő embertársaink számára a mindennapi élettereket fizikailag akadálymentesíteni, úgy felvetődhet az intellektuális,

mentális dimenziókkal összefüggő területek akadálymentesítésének kérdése is. Egyik ilyen terület az oktatás területe.

Bár a téma tárgyalása sok esetben teoretikus, a szerző magyarországi közép- és felsőoktatásban szerzett tapasztalatából kiindulva nagyon is gyakorlatorientált, tapasztalatra épülő. Megállapításait, következtetéseit, bár nem egyedülálló, erre építi.

Évtizedek óta egyre több oktatási, pedagógiai, pszichológiai szakember (pl. Vekerdy, Popper, Ranschburg) ad hangot az oktatás javítására irányuló javaslatainak.<sup>2</sup> Közülük is kiemeljük Vekerdy Tamás (1935–2019) pszichológust, aki sokkal szélesebb perspektívában vázolja mind a jelen tanulmány felvetett problémáit, mind a megoldásokat. Vekerdy közérthető írásai, ismeretterjesztő előadásainak nyilvánosan elérhető felvételei, még ha azok főképp általános iskolai oktatásra vonatkoznak is, és bár nem osztjuk minden meglátását, a tárgyalt témánk vonatkozásában nagymértékben meghatározzák és ihletik e tanulmányt és szerzőjét. (E helyen nem lehet célunk az ő megállapításait általában érintő kritikai reflexiók bemutatása és értékelése.) A számos ismeretterjesztő előadása közül témánk vonatkozásában különösen is ajánljuk a Széchenyi Egyetem Oktatói Előadói Estek (2015) rendezvénysorozat keretében megtartott előadását: *A világ és az ember nyilvánvaló titkai* címmel.<sup>3</sup>

## A probléma behatárolása

Az oktatás területén is szükségszerűen sok problematikum vetődik fel. Szükségszerű, mert minden, ami megújulásra, tökéletesedésre törekszik, az a jelenlegi gyakorlatának, valamint a folyton változó kihívások és kívánalmak összhangjának reflektálása révén újabb és újabb, kihívást jelentő problémájával találja szemben magát. Tehát a „problematicum” szó itt távolról sem bénító kritikaként, hanem megújulásra lehetőséget adó kifejezésként értelmezendő.

---

<sup>2</sup> Németországban az ún. reformpedagógia legjelesebb képviselője, Hartmut von Henting egyik legutolsó, összefoglaló műve: HENTING, Hartmut von (2003): *Die Schule neu denken: Eine Übung in pädagogischer Vernunft*. Weinheim, Beltz Verlag.

<sup>3</sup> VEKERDY Tamás: *A világ és az ember nyilvánvaló titkai*. <https://www.youtube.com/watch?v=u5f05qWgKcE> (utolsó megtekintés: 2022. december 5.).

Egyik ilyen problematikum a lexikális ismeretek szerzésének, az ehhez kapcsolódó számonkérésnek, értékelésnek módja és mértéke, az „elegendő” megtalálására irányuló törekvés a jelenkori társadalmi kihívásoknak való megfelelés, valamint a rendelkezésre álló technikai, technológiai fejlettség, információdömping és a személyes adottságok függvényében.

Jelen tanulmányban szimultán járjuk körül főként a lexikális ismeretek mértékének és még inkább a megszerzésének módja, valamint a számonkérés, értékelés kérdését. Ez a témakör közvetve vagy közvetlenül érinti az értelemtalálás és belső motiváció kérdéseit is. Ezek, különösen teológiai relevanciájuk, majd egy további tanulmány tárgyát képezik. Fontosnak tartjuk azt is kihangsúlyozni, hogy jelen esetben elsősorban a változtatandókat, majd csak érintőlegesen a kívánatos változások lehetőségeit tárgyaljuk. Ugyanakkor nem tévesztjük szem elől az akár ezen témakört, akár tágabban, az egész oktatást érintő ígéretes, rendszerszintű változásokat, kezdeményezéseket sem.

Előljáróban fontos néhány dolgot megemlíteni:

- Ennek a kérdésnek tárgyalásakor pontosan meghatározandó a korosztály és az ennek megfelelő szintű oktatási tevékenység. Egészen másként tanul és másként tanítható a kisiskolás (6–10 év), a felső tagozatos (10–14 év), a középiskolás (14–18/19 év), valamint a felsőfokú tanulmányokat folytató felnőtt ember (18 < év).

- Jelen tanulmány kizárólag a közép- és még inkább a felsőfokú oktatásban részesülő korosztály igényeit, fejlődésbeli adottságait és lehetőségeit veszi alapul az oktatásnak, tanulásnak csakis a már említett, szűk aspektusa szempontjából. Az oktatási módszerek, szemléletek megváltoztatásának lehetőségeit tárgyalva alapvetésként kezeljük, hogy az mindig az adott korosztály értelmi, érzelmi fejlettségét, szükségleteit, érdeklődési körét és az ezekhez alkalmazkodó vagy ezekre épülő természetes igényeit veszi figyelembe. A körüljárni kívánt téma – éppen az említettekben eredő különbségek miatt –, bár eltérő szinten, de ugyanúgy vonatkozik e két, a fejlődési és tanulási képességek szempontjából tovább differenciálható korcsoportra.

- Lényeges különbségek vannak e téma vonatkozásában a különböző tudományterületek és az azokhoz tartozó tantárgyak között azok sajátosságait, célkitűzéseit figyelembe véve is. Másképp kezelendő a tárgyalt téma elméleti és megint másképpen

gyakorlati tantárgyak esetén.<sup>4</sup> Noha ezen szempont részletes kifejtése nem képezi e tanulmány tárgyát, előzetes figyelemfelhívással és tudatosítással jelezzük ezt a szempontot.

Mind a köz-, mind a felsőoktatásban a különböző tantárgyak oktatóinak eltérő lehetőségei vannak az oktatási forma és a tartalom, tartalmi hangsúlyok kijelölése tekintetében egyaránt. Sokkal nagyobb mozgásteret van a tananyag megválasztásában, szelektálásában, átadásában és főleg a számonkérésben egy nem kötelező érettségi tárgy, felvételinél pontot nem jelentő vagy záróvizsgálathoz, diploma szerzéséhez nem kötelező tantárgy oktatójának, mint az ellenkező helyzetben lévőknek.

## Posztmodern kihívások és lehetőségek

Szükséges egy tágabb perspektívában megtekinteni azt a kontextust, amibe a probléma ágyazódik. Ez pedig a 21. század nemcsak hogy exponenciálisan gyorsuló információs kora, hanem egyúttal a hasonló tempójú tudományos-technikai fejlődés kora és színtere. Nemcsak hogy sokkal több információ áll rendelkezésre a világunkról, mint akár néhány

---

<sup>4</sup> Pasztorálpszichológiai lelkigondozók képzése során például az elmélet, önismeret integrált, gyakorlatorientált oktatási formában kell, hogy történjen. Charles V. Gerkin, Anton T. Boisen kifejezése (*living human document*) és koncepciója nyomán a lelkigondozói képzések számára a tanuló saját biográfiáját, annak „olvasni tudását” nevezi alapvetőnek. Vö.: GULO, Alokasih (2022): Some Notes on the Idea of Living Human Document and Its Implications for Pastoral Praxis, In: *Eduvest – Journal of Universal Studies*. 2. 1. 141.

Ez azonban nehezen képzelhető el például egyháztörténet, dogmatika- vagy kémia órán.

Joachim Scharfenberg a pasztorálpszichológia tanulása és tanítása kapcsán egy egész fejezetet szentel alapművében annak a kérdésnek, hogy hogyan tanuljunk pasztorálpszichológiát – a tanítás helyett a tanulás módjára kérdezve. Az így feltett kérdés arra enged következtetni, hogy a pasztorálpszichológia inkább tanulható, mintsem tanítható. Vö.: SCHARFENBERG, Joachim (1985): *Einführung in die Pastoralpsychologie* (UTB 1382). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 68–69. Bővebben: KRASZNAY Mónika (2019): „Hogyan tanulhatunk pasztorálpszichológiát?” XX. századi kérdésfelvetések és elképzelések relevanciája a XXI. század elején Joachim Scharfenberg 35 évvel ezelőtti mérlegelése alapján. Elhangzott: *A pasztorálpszichológia harmadik évezred kihívásaira adott válaszai – Konferencia a Magyar Tudomány Ünnepe alkalmából. „Értékkeremtő tudomány”*. Pünkösdi Teológiai Főiskola, Budapest, 2019. 11. 15.



évtizede, hanem ez a sokkal több lényegesen és összehasonlíthatatlanul gyorsabban elérhető, hozzá is férhető, még ha nem is teljes mértékben. A tankönyvek tartalmai hamarabb elérhetőek, mint korábban, az infokommunikációs eszközök segítségével szinte bárhol.

Ugyanakkor, ahogyan Scharfenberg fogalmaz hivatkozott művében:<sup>5</sup> a „hogyan tanulhatunk?”, a „mit kell tanulni”, a „hogyan, mit, kinek, milyen céllal tanítani” nem 21. századi, hanem örök kérdések. A gyorsan fejlődő tudományoknak köszönhetően szintén gyorsan változhat és változik mindaz, amit ma még tényként, igazságként állítunk, és hasznos tudásként tartunk számon. A legtöbb szakember szerint kiszámíthatatlan, hogy a közeljövőben mire és mihez lesz szüksége az embernek, és hogy az, amit ma tanulunk, pár év múlva, a záróvizsgák után egyáltalán releváns lesz-e még. A „szükséges és fölösleges” differenciálása alapproblémává vált. Az oktatás valamennyi szintjének aktuális, központi kérdése: hogyan lehet reagálnia egy ilyen folyamatra. Milyen receptíven elsajátított lexikális ismeretek kellenek majd, milyen humán- és szakmai kompetenciák fejlesztésére kell koncentrálni ahhoz, hogy valaki egy-egy szakterületre felkészüljön. Nem tudunk erre választ adni, de felelősségünk a kérdés elől nem kitérni, hanem azzal foglalkozni.

A tudományos ismeretek rohamos bővülése miatt pedig nem is törekedhetünk kimerítő vagy átfogó ismeretszerzésre, legfeljebb „elegendőre”.

A hazai oktatási gyakorlatunk egyik népszerű kritikája az, hogy jóval nagyobb mértékben szorítkozik tények, adatok memóriában való raktároztatására, mintsem azt a jelenkori technikai fejlettség és a hétköznapi élet, avagy a munkavégzés gyakorlati követelményei, a gyorsan változó körülmények stb. megkívánják (olyan benyomást keltve, mintha az oktatási intézmények kizárólagos célja a lexikális ismeretszerzés volna, noha tudjuk, hogy számos más, intellektuális, érzelmi, szociális és egyéb képességek fejlesztését is célul tűzik ki, még ha kifogásolható hangsúllyal is). Erre szakemberek már jóval korábban felhívták a figyelmet, főképpen Vekerdy Tamás.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> SCHARFENBERG (21985).

<sup>6</sup> Lényegre törően fogalmazza Vass Vilmos a kreativitás kapcsán, illetve a kreatív iskola témakörét körüljáró tanulmányában: „A hagyományos iskola tanulásfelfogása nagyrészt az asszociációs lélektanra épül, azaz előtérbe helyezi az ismeretsajátítást, a figyelmet, a memóriát, a fogalmak bemagolását, a tanári magyarázatok egyszerű reprodukálását. A tanulás új értelmezése egyrészt a tanulói aktivitás, másrészt a tanulási környezet szerepét hangsúlyozza. Nem véletlen, hogy ebben

Fontos kihangsúlyozni itt is a „jóval nagyobb mérték”-et, elkerülendő azt a nem kevésbé téves értelmezést, miszerint semmilyen lexikális ismeretszerzésre nem kellene törekedni. Természetesen nem erről van szó. Hiszen nem kétséges, hogy ilyen ismeretekkel is szükséges rendelkezni, de tény, hogy az elsajátítási módok tekintetében jelentős eltérés lehet, és azokat azon az alternatív úton is elsajátíthatjuk, amelyről e tanulmányban később lesz szó. Ez utóbbi – feltételezésünk szerint és a kipróbált gyakorlat alapján – nemcsak a motiváltságra, s ezáltal a tanulási folyamat hatékonyságára, van pozitív hatással, de egyúttal stressz- és szorongáscsökkentő hatással jár. Másrészt az ehhez társuló eltérő szempontú sikerértelmezés és ennek visszajelzése felszabadító hatású örömet okozhat a tanulóknak, kedvet teremt az újabb ismeretek megszerzéséhez, ellensúlyozva azokat a negatív asszociációkat, amelyeket gyakran társítanak a tanulók a tanuláshoz.

### **A kreativitás és annak hiánya**

A kreativitás témaköre külön tanulmányt érdemelne, és született is bőséges szakirodalom a témában.<sup>7</sup> Itt csak röviden jegyezzük meg: a kész tények, információk memorizálására fektetett túlzott, egyoldalú hangsúly a kreativitást kevésbé fejleszti, ahogyan erre több szakember hívja fel a figyelmet,<sup>8</sup> s amelyet saját oktatási tapasztalatunkból is

---

a szemléletben kiemelt helyen vannak az érzékelés, az észlelés, a képzelet, az érzelmek, az akaratok, a cselekvés és a gondolkodás.” VASS Vilmos: *A kreatív iskola*. <https://www.anyanyelv-pedagogia.hu/cikkek.php?id=374> (utolsó megtekintés: 2022. 07. 14.).

<sup>7</sup> Témánk vonatkozásában kiemeljük: MEZŐ Katalin (2011): A kreativitásfejlesztés kiemelt szerepe, In: Balogh László (szerk.): *A tehetség felismerése és fejlesztése (Kézikönyv a tehetséggondozás gyakorlatához)*. Debrecen, Debreceni Egyetem, Pszichológiai Intézet, Pedagógiai-Pszichológiai Tanszék. 97–112.

<sup>8</sup> Ha iskolai tanulás kapcsán vizsgáljuk a kreativitást, akkor természetesen a probléma összetettebb ennél, több aspektusa is van. Ezek közül említi Vass Vilmos a kérdezni tudást, rácsodálkozást, a hibázás kezelését, az iskola szervezeti működésének (merektség/flexibilitás, uniformizáltság, rutinszerűség) tényezőit, az érzelmi alapon történő tanulás és az iskolák túlzottan kognitív alapú tanulási elvárásának tényezőit, aminek verbális tanulási stílussal lehet megfelelni. Ez utóbbi aspektus kötődik közelebbről a témánkhöz. Ezzel kapcsolatban így fogalmaz Vass: „A verbális tanulás gyakran csupán biflázást, hétköznapi értelemben vett magolást jelent. Előtérbe kerülnek a rutinszerű, begyakorolt, algoritmizált megoldások. A matematikai feladat végeredménye mindig

ismerünk. Márpedig az életben a változó körülményekhez, feltételekhez való alkalmazkodásnak, az új, ismeretlen kihívásokkal való megbirkózásnak, a szakmai és magánéleti problémák megoldásának a kulcsa a kreativitás, aminek vajmi kevés köze van adatok, információk gépies memorizálásához.

A receptív ismeretszerzésre való *egyoldalú* törekvés és a kreativitás hiányának nehány arnyoldalát emeljük ki, általánosságban:

- Szomorú helyzetet tár elénk az információ felkutatásának képessége, mind közép-, mind felsőoktatásban. Főképpen ez utóbbiban volna elvárható, hogy ha például nem egy jól összerendezett jegyzetet kap a felnőtt hallgató, képes legyen több helyről felkutatni a szükséges információkat. Ezzel fejlesztve egyrészt az önálló munkavégzésre, másrészt a csoportmunkára, kooperációra és végső soron a kutatásra való képességet. Középiszolás korosztály esetében ezt többnyire a tanuló ezirányú kompetenciáinak hiányaival magyarázzuk, amely részben jogos. De ha nincs kompetenciája eldönteni, hogy egy megadott

---

egyféleképpen jön ki; a versek elemzésekor meghatározó, hogy a költő mit gondolt; a magyar nyelvi feladatok között egyre több lesz a fogalmak felismerésére és megnevezésére épülő feladat. Ráadásul a verbális tanulás hátterében gyakran a tanóra jelentős részében kommunikáló és kérdező pedagógus húzódik meg (Antalné 2006). [...] Nem elhanyagolható tényező az sem, hogy a verbális tanulás az intellektuális műveletek közül mindenekelőtt a megismerést, az emlékezetet és a konvergens gondolkodást erősíti. A kreatív iskola másképpen működik.” VASS, i. m.

Mező Katalin említi, hogy a kisgyermek első osztályba még szívesen, örömmel indul, de ez a lelkesedés és öröm hamar csökken, esetleg el is tűnik: harmadik és negyedik osztályos korra sokakra már ennek az ellenkezője jellemző. Ami pedig az iskolákban is releváns, „kreativitáscsökkentő faktorokat illeti”, Teresa Amabile 1998-as tanulmányára hivatkozva a következőket említi: „megfigyelés (*surveillance*), értékelés (*evaluation*), verseny (*competition*), felső irányítás, felső ellenőrzés (*overcontrol*), nyomás (*pressure*)” – MEZŐ K. (2011), 107.

A későbbiekben még említést teszünk az intelligenciatesztek (IQ) által mért képességeknek és eredményeiknek az oktatást, de a közgondolkodást is domináló hatásáról. A kreativitással összefüggésben e helyen idézzük Mező Katalint: „Ma már tudjuk, hogy a (bármilyen téren jelentkező) tehetséget kizárólag az intellektus alapján megítélni: tévedés. Másrészt: az intelligencia és a kreativitás összefüggéseit vizsgálva több kutatásban rámutattak arra, hogy az intelligencia nem mindig jár együtt a kreativitással. Előfordulhat, hogy magas intelligenciaérték mellett találkozhatunk nagyon alacsony kreativitással. Ez azt jelenti, hogy lehet valaki nagyon intelligens, de ennek ellenére merev, ötlettelen, önálló gondolatok megfogalmazására képtelen. Ezzel együtt az is kiemelandó, hogy a jó értelmi képességek gyakran járnak együtt nagyon jó kreatív, újító gondolkodással” – i. m. 99–100.

témakörhöz honnan, hogyan és milyen tananyagot keressen, meg kellene tanítani erre – minden korosztályt a rá jellemző, az értelmi, érzelmi, intellektuális fejlettségi szintjének megfelelő elvárásokat támasztva felé, a megfelelő mértékű tanári segítséggel.

- De az még nagyobb probléma, hogy – megítélésünk szerint – a szükségesnél jóval kisebb hangsúly kerül azon képességek fejlesztésére, amelyekkel a megszerzett ismereteket rendszerezni, összefüggésekbe állítani lesz képes a tanuló, amelyekkel képessé válhatna önálló véleményt formálni azokról, saját gondolatokat megfogalmazni, vitatkozni, érvelni, következtetni, és nem utolsósorban: kérdezni.

- Mindkét tárgyalt korcsoport esetében, a maguk eltérő szintjén ugyan, de érvényesül, hogy a kutatással együtt jár a szükséges információk célratoró, minél gyorsabb megtalálása mellett a szelektálás feladata. Nagy hangsúlyt kell fektetni arra, hogy a kereső, felhasználó a tőle elvárható szinten és mértékben képes legyen a megszerzett információk esetén a hiteles és szakmai források felismerésére és elkülönítésére az ettől eltérő, hasznavehetetlen és félrevezető információktól. A kutatómunka elhagyásával éppen ez a képesség nem fejlődik.

## **Alternatív utak**

Meg kell említenünk azt is, hogy a fentiekben vázolt helyzetkép ellenére öröndetes, hogy napjainkban egyre nagyobb hangsúlyt kapnak nemcsak elméletben, hanem a gyakorlatban is, és nemcsak a különböző, alternatív és reform oktatási intézményekben (Montessori, Waldorf, Rogers stb. iskolák),<sup>9</sup> olyan szemléletek és az azokra épülő pedagógiai módszerek, amelyek ellensúlyozzák a hagyományos, poroszos, frontális oktatást. Egyre több interaktivitásra, kicscsoportos munkára, kooperatív tanulásszervezésre,<sup>10</sup> projektmunkára,

---

<sup>9</sup> Ezekben az iskolákban a később említésre kerülő többszörös intelligencia elméletét alapul vevő oktatási elemek is megfigyelhetők. LENGYEL Zsuzsanna: *A többszörös intelligencia elméletének alkalmazása a helyesírás-tanításban*. <http://www.anyanyelv-pedagogia.hu/cikkek.php?id=289> (utolsó megtekintés: 2022. 07. 10.).

<sup>10</sup> ARATÓ Ferenc – VARGA Aranka (2008): *Együtt-tanulók kézikönyve – Bevezetés a kooperatív tanulásszervezés rejtelmeibe*. Budapest, Educatio Társadalmi Szolgáltató Közhasznú Társaság, 5–97.

élménypedagógiai módszerek alkalmazására és ehhez hasonló szemléletátadásra töreksenek a pedagógusok, oktatók, és talán az elementarizálás követelményét is egyre komolyabban veszik. Törekvések vannak az interdiszciplinaritásra építő, a kreativitás fejlesztését célzó, valamint a személyiségfejlesztést beépítő tehetséggondozásra.<sup>11</sup> Ezek az elsősorban az ismeret megszerzésének módját érintő szemléletek és módszerek nem kifejezetten az ismeretek „szükséges és elégséges” kérdéseit hivatottak rendezni. Ezzel együtt ma még nem vesztette aktualitását a tanulmányban körüljárni kívánt téma. S ennél a pontnál térünk át a következő részre.

## Szemléletváltás

### *Az ismeretszerzés módja*

Gondoljuk át közelebbről, hogy mit is értünk ismereten, tudáson és információ-elsajátításon!<sup>12</sup> Aztán két kérdés vetődik fel, amelyek a módszerre és a mértékre utalnak: hogyan és mennyit? Ezek közül a „mennyit” talán örökre nyitott kérdés marad.

### *Mit?*

Hogyan lesz az információból ismeret? Kétségkívül egyik első szintje lehet az adott információ rögzítése a memóriába. A (bárhogyan) memorizált információt nevezhetjük már ismeretnek, tudásnak vagy csak a memorizált és megértett információt, amihez annak alkalmazási képessége is társul? Teoretikusan bármi is a válasz, nem szükséges különösebben

---

<sup>11</sup> Vö.: MEZŐ Ferenc (2011a): A tehetségek személyiségének fejlesztése, In: Balogh László (szerk.): *A tehetség felismerése és fejlesztése (Kézikönyv a tehetséggondozás gyakorlatához)*. Debrecen, Debreceni Egyetem, Pszichológiai Intézet, Pedagógiai-Pszichológiai Tanszék. 113–128.  
MEZŐ Ferenc (2011b): Interdiszciplinaritás a tehetséggondozásban, In: Balogh László (szerk.): *A tehetség felismerése és fejlesztése (Kézikönyv a tehetséggondozás gyakorlatához)*. Debrecen, Debreceni Egyetem, Pszichológiai Intézet, Pedagógiai-Pszichológiai Tanszék. 216–231.  
MEZŐ K. (2011), 97–112.

<sup>12</sup> A témába való szakmai elmélyüléshez ajánljuk: MARZANO, Robert J. – KENDALL, John S. (2007): *The New Taxonomy of Educational Objectives*. Thousand Oaks, Corwin Press.

bizonygatni, hogy a cél az ez utóbbira való törekvés. (Bloom eredeti taxonómiája szerint az ismeret és a megértés két, egymást követő szint. S csak ezt követik az alkalmazás, analízis, szintézis, értékelés szintjei.)<sup>13</sup> Definiálhatjuk ismeretként a meg nem értett és/vagy alkalmazás képességével nem párosuló ám memorizált információt is, de ennél többre törekszünk: internalizált, reflektált tudásra szert tenni. Ez azt is jelenti, hogy nem elégszünk meg a lexikális ismeretek halmozásával, hanem sokkal inkább az ismeretek készségi szintű elsajátítására való törekvést tartjuk kívánatosnak. Az információ akkor válik ismeretté, ha bármilyen módon internalizálódik, azaz eljut a tudathoz, és ott valamilyen formájú feldolgozáson esik át. Ez utóbbi lenne leegyszerűsítve a klasszikus definíciója a tanulásnak.<sup>14</sup> Ezt követően szert kell tenni a megszerzett ismeret alkalmazásának képességére.

### *Hogyan?*

Kizárólag előzetes rögzítés/bevésés után válik valamilyen ismeret alkalmazhatóvá, vagy a folyamat reverzibilis: alkalmazás során rögzül egy információ és válik ismeretté? A kérdés összetett, kimerítő tárgyalására jelen tanulmányban nem vállalkozhatunk. Azt mindenesetre kijelenthetjük, hogy e kettő valójában egy teljes tanulási folyamat része, egymást kölcsönösen meghatározzák, és csak perspektivikusan választhatók szét. Egy adott ismeret elsajátításának, tudjuk jól, az egyik fontos alappillére a motiváltságon túl a gyakorlat, azaz amikor a tananyaggal való (bármilyen szintű és formájú) foglalkozás során sokkal hatékonyabban, könnyebben, szinte észrevétlenül és tartósabban tud rögzülni az az új információ. J. Dewey 20. század eleji koncepciója és a 80-as évek közepén D. A. Kolb kidolgozott

---

<sup>13</sup> I. m. 5–8.

<sup>14</sup> Bővebben az IPOO-modell írja le ezt a folyamatot, ami Mező Ferenc és Mező Katalin nevéhez kötődik. Lásd pl.:

MEZŐ Ferenc – MEZŐ Katalin – MEZŐ Lilla Dóra (2018): Képességfejlesztő játékok az IPOO-modell aspektusából: a fejlesztésbe integrált diagnosztika lehetősége, In: *Különleges Bábánsmód – Interdiszciplináris folyóirat*. 4. 2. 55–66.

MEZŐ K. (2011), 109.

MEZŐ Katalin – MEZŐ Ferenc (2014): The IPOO-Model of Creative Learning and the Students' Information Processing Characteristics, In: *Psichološka obzorja / Horizons of Psychology*. 23. 137–138.

tapasztalatalapú tanulási ciklus koncepciója (1. konkrét tapasztalat, 2. megfigyelés és reflexió, 3. absztrakt fogalomalkotás, 4. aktív kipróbálás) fémjelzik ezt az irányt.<sup>15</sup>

Bármilyen értelemben vett ismeretek szerzésére irányuló törekvés hatásosabb volna, ha a belső motiváció aktiválásával és ezzel együtt az értelemtalálással („miért kell ezt nekem megtanulni?!”) kezdődne, amelyek a személyiségfejlesztés, önismeret fontosságát is magukkal vonják. Ezentúl természetesen számos egyéb faktort kell figyelembe venni az ismeretszerzés hatékonyabbá tételéhez: pl. a többszörös intelligencia-elmélet alapul vétele (Howard Gardner nyomán),<sup>16</sup> élménytársítás (Torsten Fischer, Jens Lehmann,<sup>17</sup> de Vekerdy Tamás a bevezetőben említett előadásában hivatkozik Mérei Ferencre, Mérő Lászlóra, Freund Tamásra és Hámori Józsefre is), elementarizálás (Klafki, Nipkow nyomán)<sup>18</sup> stb., hogy csak a legalapvetőbbeket említsük, ahogy ezekre a későbbiekben még utalunk.

## Holisztikus emberkép az oktatásban

A jelen oktatási gyakorlat és köznapi gondolkodás egymást kölcsönösen meghatározó módon a tudás birtokosának, okosnak túlnyomórészt azt nevezi, és a számonkérési

---

<sup>15</sup> KOLB, David A. (1984): *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall. 21.

<sup>16</sup> DEZSŐ Renáta Anna (2014): Bevezető, In: Dezső Renáta Anna (szerk.): *Differenciált tanulás-szervezés a többszörös intelligenciák elméletének alkalmazásával. Megvalósított és reflektált óratervek a PTE tanárképzésében*. Pécs, PTE BTK NTI. 3–7.

DEZSŐ Renáta Anna (2020): Többszörös intelligenciák – egy elmélet születése nyomában, In: *Autonómia és felelőség Neveléstudományi Folyóirat*. 5. 1–4. 41–53.

<sup>17</sup> A kérdést részletesebben vizsgáló művek pl.: FISCHER, Trosten – LEHMANN, Jens (2009): *Studienbuch Erlebnispädagogik: Einführung in Theorie und Praxis der modernen Erlebnispädagogik*. Bad Heilbrunn, Verlag Julius Klinkhardt. 108kk.; CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály – SCHIEFELE, Ulrich (1993): Die Qualität des Erlebens und der Prozess des Lernens, In: *Zeitschrift für Pädagogik*. 39. 2. 207–221.

<sup>18</sup> NÉMETH Dávid (2002): *Hit és nevelés. Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar. 93–98.

SCHWEITZER, Friedrich (mit weiteren Beiträgen von Nipkow, Karl Ernst; Biesinger, Albert; Mette, Norbert; Froese, Regine; Kliss, Oliver; Ziegler, Tobias) (42013): *Elementarisierung im Religionsunterricht: Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele*. (Neukirchener Theologie). Neukirchener-Verlag, Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH. 9–221.

rendszerekben is ennek megfelelően azt értékeli, aki a szükséges ismereteket fejben képes tárolni, majd onnan képes is előhívni, azaz nagy lexikális ismerettel rendelkezik.<sup>19</sup> Ha az imént hivatkozott tanulmányt megnézzük, az előbbi megállapítás kapcsán némileg leegyszerűsítettük a kérdést, nem kétség. Azonban ami az intelligenciateszteket illeti, és ami befolyásolja a közgondolkodást, a tanulók értékelését, megítélését: „A legismertebb intelligenciateszt, a Stanford–Binet-féle IQ-vizsgálat, a gyerekek nyelvi, matematikai-logikai és képi-térbeli képességeit méri.”<sup>20</sup> Ez a leszűkítés, amely tehát érvényesül (legalábbis a köz-)oktatásban is, azért elgondolkodtató, mert Howard Gardner óta 8 féle intelligenciáról beszélhetünk.<sup>21</sup> (Sőt, Vekerdy, a bevezetőben említett előadásában 11-12 féle intelligenciáról is említést tesz.) Felmerülhet a kérdés: jogos-e ez így? S a jogosság a hangsúly miatt vetődik fel. Hiszen nyilvánvalóan okosnak, nagy tudásúnak nevezhető az, aki rengeteg lexikális ismerettel rendelkezik, nem kétséges. De (szinte) kizárólag őket nevezhetjük okosnak és értékelhetjük a legmagasabb érdemjegyekkel? Üdvözlendő és hiánypótló módon hazánkban is vannak már komoly törekvések az ún. szingularista intelligencia-szemlélet helyett a pluralista intelligencia koncepciók követésére, melyek ezt alapul véve dolgozzák ki mind az oktatás, mind a számonkérés módjait.<sup>22</sup>

Az egyoldalú lexikális ismeretszerzésre való törekvés mellett a Gardner-féle többszörös intelligencia-elméletet megkerülő, jellemzően csak az előbb említett nyelvi, matematikai, logikai, képi-térbeli képességekre épülő szemléletet, gyakorlatot nemcsak mi, hanem számos hazai szakember érzi hiányosnak,<sup>23</sup> köztük egyik nagy szószólójaként Vekerdy Tamás – és nemcsak a holisztikus emberkép alapján illetjük kifogással. Azon tanulók

---

<sup>19</sup> „Aki magas pontszámot ér el, az a teszt szerint intelligens, aki gyengén teljesít, az szerény képességű. Az utóbbiakat a közgondolkodás kudarcra ítéli, a köznyelv butának tartja, a közoktatás alacsonyabb rangú iskolákba száműzi. A tanárok többsége is azt a diákot tartja okosnak, aki jól számol, logikusan gondolkodik, könnyen követi a hosszú magyarázatot is, választékosan fejezi ki magát, logikusan érvel, pontosan emlékszik a szövegekre és a számokra, míg a jó hangú, tehetségesen rajzoló gyereket, a kiemelkedő tornászt és a természetjárót legfeljebb ügyesnek találja, a diákkormányzat képviselőjét pedig nyűgnek tekinti.” LENGYEL, i. m.

<sup>20</sup> LENGYEL, i. m.

<sup>21</sup> DEZSŐ (2014), 4.; DEZSŐ (2020), 42.; LENGYEL, i. m.; GARDNER, Howard (2006): *Multiple Intelligences: New Horizons in Theory and Practice*. [h. n.], Basic Books.

<sup>22</sup> DEZSŐ (2014), 3–7.

<sup>23</sup> Uo.; LENGYEL, i. m.



(gyermek vagy felnőtt), akiknek az említett képességeik kevésbé fejlettek, az iskolai évek alatt nagyobb mértékű stressznek, szorongásnak és kudarcélménynek vannak kitéve, igazságtalanul. Bár az intelligencia említett típusa is fejleszhető és fejlesztendő, de az erre irányuló egyoldalú törekvés és a csak erre épülő számonkérés, értékelés egy szint felett kontraproduktivitást is eredményezhet.

További, bár nem közvetlen probléma lehet az is, ha csak a rövid távú memóriába vésődik az anyag. A számonkérés idejét követően pedig minimális ideig tárolódik, utána exponenciálisan csökken, és relatíve hamar beáll az ily módon elsajátított anyag mennyisége egy olyan szintre, mint amennyit el lehetne érni az előbbiekhöz szükséges idő- és energiamentiség befektetése nélkül is. Minderről egzakt és empirikus mérési eredmények nélkül is, kizárólag tapasztalatokra, személyes megfigyelésekre támaszkodva is meggyőződhetünk. (Ezzel kapcsolatban Vekerdy Tamás a bevezetőben említett előadásában empirikus felmérésre is hivatkozik.) Ha mindehhez még az érdektelenség, a szubjektív értelmetlenség érzete is társul, csak gyorsítja a feledést, és nehezíti a bevésoédés folyamatát.

Az iskolai érdemjegyeknek az önértékeléssel való szoros és – legalábbis az iskolában töltött évek idején – meghatározó kapcsolata egy teljesen más témakör.<sup>24</sup> Itt csak megemlítjük ennek az összekapcsolódásnak is az egyoldalúságát, és ezért helytelen voltát, legyen szó akár a kitűnő, akár az elégtelen iskolai minősítéssel való azonosulásról. Talán a tanárok, oktatók is tehetnek többet azért, hogy az iskolai értékelés valóban és kizárólag az ott nyújtott teljesítményre vonatkozzon, ne másra, és főképpen ne a személy egészére.

## **Memorizálás mellett**

Bár a lexikális ismeretszerzés mennyiségi mérlegelésében jobbára csak a problematizálásig juthatunk, a módszerek konkretizálhatóbbak. Részben a többszörös intelligenciaelméletet figyelembe véve, részben a tapasztalati tanulást szorgalmazva, számos

---

<sup>24</sup> Bővebben: GASKÓ Krisztina (2006): A tanulás pszichológiai értelmezése, In: Nahalka István (szerk.): *Hatékony tanulás* (A gyakorlati pedagógia néhány alapkérdése, 3. kötet, szerk.: M. Nádasi Mária). Budapest, ELTE PPK Neveléstudományi Intézet. 32–33.

módszer egyedien, az adott tanár, oktató kreativitására bízva és az oktatott tudományterület sajátosságait figyelembe véve kialakítható. Tanulmányunk fő célkitűzésének megfelelően elsősorban a lexikális ismeretek szerepének, súlyának vonatkozásában vállalkozunk az akadálymentesítés lehetőségeinek átgondolására.

Amit speciális szakképesítés nélkül is megtehet a tanár, oktató: pl. a felsőoktatási rendszerben, ha minél rendszeresebben ún. félévközi feladatokat kapnak a hallgatók. Elkerülendő azt a gyakorlatot, amely napjainkban mégis uralkodó, miszerint a hallgató csak a vizsgaidőszak néhány napja alatt szembesül a tananyaggal (az előadásokon való részvételen kívül), amikor már nincs idő elmélyítésre, készségi szintű tudás kifejlesztésére meg főleg nem, mindössze a rövid távú emlékezetbe emelésre, egy kielégítő vizsgajegy erejéig. Ez főleg az előadás-jellegű tárgyra vonatkozik, kevésbé a szemináriumi munkára, szakmai gyakorlatokra.

Ezzel ellentétben a félévközi feladatoknak a tárgy jellegétől függően a rendszeres olvasást kell megcéloznia, majd a saját kérdések megfogalmazását, az olvasottakkal való vitatkozást, vélemény, ellenvélemény megfogalmazását, kiselőadás tartását, projektmunka elkészítését; továbbá gyakorlat szerzését, kooperációt, csoportmunkát szorgalmazni, problémamegoldó képességet fejleszteni, más tárgyaknál szerzett ismeretekkel való összefüggések célzott keresését<sup>25</sup> stb. (Hasonlót meg lehet tenni középiskolás korosztály esetén is, a szintjüknek megfelelően megválasztva a feladatokat.) Ezek egyike sem igényel közvetlen memorizálást, mégis sok ismeretet fog szinte észrevétlenül elsajátítani a hallgató (tanuló), azt meg sem említve, hogy a kreativitás, spontaneitás fejlesztője<sup>26</sup> lehet ez a tapasztalati alapú gyakorlat és szemlélet.<sup>27</sup>

Felsőoktatásban például az előadások, a levelező tagozatos konzultációs alkalmak idejének nagy részét (mindig figyelembe véve a tárgy jellegét) is célszerű arra fordítani, hogy a korábban említett otthoni és egyéni vagy kiscsoportos munkákat feldolgozzák,

---

<sup>25</sup> Ezzel kapcsolatban kiemelten ajánljuk: MEZŐ (2011b), 216–231.

<sup>26</sup> Az ismertetett tevékenységkörrel és az ebben érintett képességek fejlesztésével kapcsolatban ajánljuk a kreativitás részképességeivel [lásd: MEZŐ K. (2011), 100–101] való reláció megfontolását. A tanulási, tanítási folyamatok során történő kreativitás fejlesztése kapcsán feltétlenül kiemelendők a Mező Katalin által publikált programok: „Kreatív tanulásfejlesztés” és a „Kreatív tudománytörténet – kreativitásfejlesztő program” (l.m. 108–110.).

<sup>27</sup> KOLB (1984), 21.

illetve a közösségben egymással, valamint az oktatóval párbeszédben újabb gondolatokat fogalmazzanak meg, továbbá az oktató az ő saját, eredeti gondolatait, kutatómunkája eredményeit megossza. Ilyen módon tk. a klasszikus előadás vagy a frontális oktatás meg is szűnik. Azokat az időket, amit együtt tölthet oktató és hallgató, minél nagyobb mértékben ezekre az előbb említett eredeti vagy saját(nak hitt) gondolatok megbeszélésére lenne érdemesebb fordítani, hiszen ezek azok, amelyeket nem lehet otthon, (tan)könyvekből, jegyzetektől, interneten fellelhető forrásokból elolvasni. Középiskolás korosztály esetén, bár ez az irány kívánatos, mégis sokkal nagyobb mértékben szükséges még a tanári magyarázatokra, a tankönyv tartalmának órai megbeszélésére hagyatkozni.

Az így létrejövő dialógusok az oktatási folyamatban résztvevők között a felnőtté válás, felelősségvállalás, önállósulás támogatói, minden más kiskorúságban tart.

## **A számonkérések új lehetőségei**

Mindezzel szorosan összefügg a számonkérés lehetőségeinek új formája, s ez az, ahol igazán megnyilvánulhatna a címben foglalt „akadálymentesítés”. Az előbbieken vázolt tananyag-feldolgozási szemlélet gyakorlatba ültetése mellett már maga a tanulás folyamata is más értelmet és súlyt nyer, könnyítve ezt a folyamatot. De ha a számonkérés is változik, vélhetően egészen jól sikerülhet a teljes akadálymentesítés.

A számonkérésnek is igazodni kell(ene) a kor vívmányaihoz, az információ gyors rendelkezésre állásához és az előbbieken kifejtett, a vizsgák, számonkérések idejére már kifejlesztett kutatási képességekhez. Konkrétizálva ez azt jelentheti, hogy a vizsgákra, dolgozatokra mindazon segédanyagot is használni lehessen, amelyet a tanuló, hallgató a felkészülés során maga állított össze, szintetizálva, feldolgozva a szakirodalmakat. (Komolyan kellene venni: ha valaki „puskát” készít, az félig megtanulja a leckét.) Ha az elsajátítandó anyagot a fentebb vázoltaknak megfelelően feldolgozza valaki, s ha már csak az adatok, lexikális információk memorizálásában vannak nehézségei, miért ne volnának áthidalhatóak ezek a nehézségek a vizsgán oly módon, ahogy a valós életben is meg tudjuk keresni a hiányzó információkat? Itt azonban szóba kerül egy olyan kifejezés, ami nem definiálható, legfeljebb körülírható, s ezzel az értékelést nagyon szubjektívvé (objektíven nehezen mérhetővé) teszi: a segédanyagok „életszerű használata”. Legyen egyértelmű, hogy nem a

számonkérés során találkozik először sem a tankönyvvel, jegyzettel, sem a kérdéses témával a vizsgázó, amit aztán hosszú percekig keresgélne ki a jegyzeteiből.

A vizsga, számonkérés pedig ne a memóriába vésett ismeretek automatikus visszamondását, ismétlését jelentse! – hanem olyan beszélgetést (lásd a felsőoktatás egyik *terminus technicusát*: kollokvium = beszélgetés), amelyben elsősorban a gondolkodás képességére, az információfelhasználás készségére, kreativitásra: az önálló vélemények megfogalmazására, kérdezni tudásra, vitára, érvelésre, összefüggések felismerésére, következtetések levonására, mindennapi életben való használhatóságra, illetve arra helyeződjön a hangsúly, hogy személy szerint milyen kapcsolódási pontot tud a vizsgázó a saját élete bármely szegmense és a megszerzett ismeret között felfedezni, vagy ha nem, miért nem stb. S ha a vizsgán egyes lexikális ismeretek, tények, adatok, információk nem jutnak a vizsgázó eszébe, de „életszerűen gyorsan” meg tudja találni a jegyzeteiben, és képes értőn, értelmezően bánni azokkal, ez a tény önmagában véve ne rontsa a vizsga értékelését.

Természetesen ezen szempontok is csak általános útmutatók, amelyek tudományterületenként annak sajátosságainak, specifikumainak figyelembevétele szerint differenciálандók. Minden másra ott vannak a könyvtárak és az internet.

## **Befejező gondolatok**

Egyértelmű, hogy egy idealizált helyzetet felvázolni lényegesen könnyebb, mint azt a mindennapi gyakorlatba illesztve megvalósítani, s hogy az ismertetett szemlélet fogantatásához rendszerszintű változások szükségesek. De minden megvalósult terv egy idea, egy ötlet megfogalmazásával kezdődik, és annak megvalósítására irányuló törekvésekkel folytatódik. Nem tartjuk tehát hiábavalónak az ezekről való gondolkodást, a téma ismételt fókuszba helyezését – hacsak nem állunk meg ennél –, mert a változások a közös gondolkodással kezdődhetnek.

Ismételten hangsúlyozni szeretnénk, hogy nem a lexikális ismeretszerzésre való törekvést illetjük kifogással. Sokkal inkább a hangsúlyeltolódásokat kívántuk érzékeltetni, megfogalmazva a „mennyi elég” és a „hogyan” kérdését, különös tekintettel a 21. század ismertetett körülményeire. A téma kiemelt aspektusaként kezeljük a többszörös intelligencia szemléletének alkalmazását, az erre épülő oktatási, számonkérési formák kimunkálását.

Témánk teológiailag a fragmentális és holisztikus ember- és világkép értelmezésének, valamint ezeknek az oktatási gyakorlatban való realizálódásának összefüggésében áll. Az ember sokszínűségében és különböző adottságaiban mégis egyaránt Isten képére teremtett, a Lélek ajándékaival különféleképpen megáldott, mely ajándékok között nincs minőségbeli, az emberi személy értékességét befolyásoló különbség.

Az oktatási folyamat feletti kontroll kérdésének relativizálása, Heidi Neumann-Wirsig nyomán, általánosságban is elgondolkodtató.

Néhány további releváns teológiai toposz:<sup>28</sup>

- Felismeréseink, „tananyagaink” Isten ígéreteivel szemben fragmentálisak és átmenetiek.

- A kiszámíthatatlanság, véletlenszerűség (ún. kontingencia) a *conditio humana* része<sup>29</sup> – a tanulásban is.

- A tanulás (és tanítás mint külső befolyásolás) ezért csak részben irányítható; kitűzött célok teljességgel sosem érhetőek el.<sup>30</sup>

- Az ember diadikus, közösségi és transzcendens kapcsolatra utalt lény – a tanulásban is. A spiritualitás teremt dinamikus kapcsolatot ennek a triáznak sarkpontjai között.<sup>31</sup>

- A bibliai zsidó-keresztény életképben a változhatóság, az útra kelés és a megtérés központi jelentőségű – a változtathatóságba vetett hit operacionalizálhatóságát kínálja fel a tanulás. Teológiailag ez az exodus témájában jelenik meg.

---

<sup>28</sup> PECH, Andreas (2019): Theorie und Praxis pastoralpsychologischer Supervision und Lehrsupervision, In: *Transformationen* (Pastoralpsychologische Werkstattberichte 30). 19. 29–31.

<sup>29</sup> A kontingencia fogalmát ilyen értelemben Luhmann vezette be egyik fő művében: LUHMANN, Niklas (1982): *Funktion der Religion*. Berlin, Suhrkamp. 182. A pasztorálpszichológia számára feldolgozta pl. Klessmann és Lammer. Vö.: PECH (2019), 30.

<sup>30</sup> „A nem-irányíthatóság szerénységre int. Búcsúra a tanulási folyamatok közvetlen irányíthatóságának feltételezéstől, el kell tudni fogadni, hogy a kiképzendők azt sajátítják el, amit elsajátítani képesek és akarnak.” NEUMANN-WIRSIG, Heidi (2017): Von der Unmöglichkeit zu lehren und dem Ermöglichen von Lernen – Lehrsupervision aus konstruktivistischer Sicht, In: Freitag-Becker, Edeltrud – Grohs-Schulz, Mechtild – Neumann-Wirsig, Heidi (szerk.): *Lehrsupervision im Fokus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag. 28. Idézi: PECH (2019), 30.

<sup>31</sup> I. m. 31–32.

A kínált alternatív szemlélet és oktatásba átültetendő gyakorlat bár nem újszerű, és egész (oktatási) rendszerszintű változásokat kíván, mégis hisszük, hogy fontos figyelmet szentelni a kérdésnek, és a kívánt változásokat kis lépések megtételével, egyéni oktatói gyakorlatbeli változtatásokkal is el lehetne érni.

### **Felhasznált irodalom:**

- ARATÓ Ferenc – VARGA Aranka (2008): *Együtt-tanulók kézikönyve – Bevezetés a kooperatív tanulásszervezés rejtelmeibe*. Budapest, Educatio Társadalmi Szolgáltató Közhasznú Társaság.
- CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály – SCHIEFELE, Ulrich (1993): Die Qualität des Erlebens und der Prozess des Lernens, In: *Zeitschrift für Pädagogik*. 39. 2. 207–221.
- DEZSŐ Renáta Anna (2014): Bevezető, In: Dezső Renáta Anna (szerk.): *Differenciált tanulásszervezés a többszörös intelligenciák elméletének alkalmazásával. Megvalósított és reflektált óratervek a PTE tanárképzésében*. Pécs, PTE BTK NTI. 3–7.
- (2020): Többszörös intelligenciák – egy elmélet születése nyomában, In: *Autonómia és felelősség Neveléstudományi Folyóirat*. 5. 1–4. 41–53.
- FISCHER, Trosten – LEHMANN, Jens (2009): *Studienbuch Erlebnispädagogik: Einführung in Theorie und Praxis der modernen Erlebnispädagogik*. Bad Heilbrunn, Verlag Julius Klinkhardt.
- GARDNER, Howard (2006): *Multiple Intelligences: New Horizons in Theory and Practice*. [h. n.], Basic Books.
- GASKÓ Krisztina (2006): A tanulás pszichológiai értelmezése, In: Nahalka István (szerk.): *Hatékony tanulás* (A gyakorlati pedagógia néhány alapkérdése, 3. kötet, szerk.: M. Nádasi Mária). Budapest, ELTE PPK Neveléstudományi Intézet. 20–40.
- GULO, Alokasih (2022): Some Notes on the Idea of Living Human Document and Its Implications for Pastoral Praxis, In: *Eduwest – Journal of Universal Studies*. 2. 1. 140–149.
- HENTING, Hartmut von (2003): *Die Schule neu denken: Eine Übung in pädagogischer Vernunft*. Weinheim, Beltz Verlag.
- KOLB, David A. (1984): *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- LUHMANN, Niklas (1982): *Funktion der Religion*. Berlin, Suhrkamp.
- MARZANO, Robert J. – KENDALL, John S. (2007): *The New Taxonomy of Educational Objectives*. Thousand Oaks, Corwin Press.

- MEZŐ Ferenc (2011a): A tehetségek személyiségének fejlesztése, In: Balogh László (szerk.): *A tehetség felismerése és fejlesztése (Kézikönyv a tehetséggondozás gyakorlatához)*. Debrecen, Debreceni Egyetem, Pszichológiai Intézet, Pedagógiai-Pszichológiai Tanszék. 113–128.
- (2011b): Interdiszciplinaritás a tehetséggondozásban, In: Balogh László (szerk.): *A tehetség felismerése és fejlesztése (Kézikönyv a tehetséggondozás gyakorlatához)*. Debrecen, Debreceni Egyetem, Pszichológiai Intézet, Pedagógiai-Pszichológiai Tanszék. 216–231.
- MEZŐ Ferenc – MEZŐ Katalin – MEZŐ Lilla Dóra (2018): Képességfejlesztő játékok az IPOO-modell aspektusából: a fejlesztésbe integrált diagnosztika lehetősége, In: *Különleges Bánásmód – Interdiszciplináris folyóirat*. 4. 2. 55–66.
- MEZŐ Katalin (2011): A kreatívfejlesztés kiemelt szerepe, In: Balogh László (szerk.): *A tehetség felismerése és fejlesztése (Kézikönyv a tehetséggondozás gyakorlatához)*. Debrecen, Debreceni Egyetem, Pszichológiai Intézet, Pedagógiai-Pszichológiai Tanszék. 97–112.
- MEZŐ Katalin – MEZŐ Ferenc (2014): The IPOO-Model of Creative Learning and the Students' Information Processing Characteristics, In: *Psihološka obzorja / Horizons of Psychology*. 23. 136–144.
- NEUMANN-WIRSIG, Heidi (2017): Von der Unmöglichkeit zu lehren und dem Ermöglichen von Lernen – Lehrsupervision aus konstruktivistischer Sicht, In: Freitag-Becker, Edeltrud – Grohs-Schulz, Mechtild – Neumann-Wirsig, Heidi (szerk.): *Lehrsupervision im Fokus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag. 21–30.
- NÉMETH Dávid (2002): *Hit és nevelés. Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar.
- PECH, Andreas (2019): Theorie und Praxis pastoralpsychologischer Supervision und Lehrsupervision, In: *Transformationen (Pastoralpsychologische Werkstattberichte 30)*. 19. 3–47.
- SCHARFENBERG, Joachim (<sup>2</sup>1985): *Einführung in die Pastoralpsychologie (UTB 1382)*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHWEITZER, Friedrich (mit weiteren Beiträgen von Nipkow, Karl Ernst; Biesinger, Albert; Mette, Norbert; Froese, Regine; Kliss, Oliver; Ziegler, Tobias) (<sup>4</sup>2013): *Elementarisierung im Religionsunterricht: Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele*. (Neukirchener Theologie). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH.

### **Internetes hivatkozások:**

- LENGYEL Zsuzsanna: *A többszörös intelligencia elméletének alkalmazása a helyesírás-tanításban*. <http://www.anyanyelv-pedagogia.hu/cikkek.php?id=289> (utolsó megtekintés: 2022. 07. 10.).

VASS Vilmos: *A kreatív iskola*. <https://www.anyanyelv-pedagogia.hu/cikkek.php?id=374> (utolsó megtekintés: 2022. 07. 14.).

VEKERDY Tamás: A világ és az ember nyilvánvaló titkai.

<https://www.youtube.com/watch?v=u5f05qWgKcE> (utolsó megtekintés: 2022. december 5.).

### **Konferencia-előadás:**

KRASZNAY Mónika (2019): „Hogyan tanulhatunk pasztorálpszichológiát?” XX. századi kérdésfelvetések és elképzelések relevanciája a XXI. század elején Joachim Scharfenberg 35 évvel ezelőtti mérlegelése alapján. Elhangzott: *A pasztorálpszichológia harmadik évezred kihívásaira adott válaszai – Konferencia a Magyar Tudomány Ünnepe alkalmából*. „Értékteremtő tudomány”. Püskösdi Teológiai Főiskola, Budapest, 2019. 11. 15.



*SIBA Balázs*<sup>1</sup>:

## Amikor (látszólag) semmi sem történik – A fontolgtatás mint a változás feltétele

*Abstract. When (Seemingly) Nothing Happens – Reflection as a  
Precondition for Change.*

This is the first of an eight-part series of essays primarily for young adults and those helping them to grow up (parents, teachers, mentors). The entire series deals with the “heroic journey” of growing up, following the monomyth transformation scenario described by Joseph Campbell. This archetypal journey begins with the prelude to change, with the discovery of worlds outside “my world”. Contemplation is part of all our lives, even if we do not foster it so consciously. Whether it takes the form of talking to others, an inner monologue, or a prayer to God, contemplation is important because together with pondering it can be a precursor to life-changing events. Change begins with a sense of lack, of being unsettled, but losing focus is part of the search for a way out. It is usually not easy to remain in a state of cluelessness, of being at a loss, but being out of focus is a chance to deepen our connection to ourselves and to move inner energies that can intuitively help us to find the solution to our questions of life.

*Keywords:* contemplation, change, transformation, reflection, unlearning

---

<sup>1</sup> Egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar, Budapest, email: siba.balazs@kre.hu



„A sáros vizet is úgy tisztíthatjuk meg legjobban, ha hagyjuk leülepedni.” (Alan Watts)

„A lelki gyógyulást kereső elkeseredett embertől azt kérdezte a Mester: - Valóban meg akarsz gyógyulni? – Ha nem akarnék, gondolod, hogy idejöttem volna? – Persze. A legtöbb ember ezt teszi. – Ugyan miért? – Nem gyógyulásért jön, mert az fájdalmas. Enyhülésért. A tanítványainak pedig azt mondta a Mester: - Azok az emberek, akik csak akkor akarnak meggyógyulni, ha az fájdalommentes, hasonlók azokhoz, akik szorgalmazzák a fejlődést, de csak akkor, ha az nem jár változással.” (Anthony de Mello)

„Érdekes, hogy mitől fél legjobban az ember: az új lépéstől, az új, lényeges szótól.” (Dosztojevszkij)

## Bevezetés<sup>2</sup>

Egyik barátom a reggeli kávéja mellett, még a reggeli bibliaolvasás és imádság előtt rendszeresen szokott időt szánni a fontolgatásra. Elmondása szerint ekkor a napjairól és az életről gondolkodik Isten előtt. Ez nem a klasszikus „fontolgotó imádság”, hiszen itt nem a Szentírás szövege vagy egy keresztyén tantétel a reflexió tárgya, hanem csak úgy az élet, remélve, hogy Isten közbelép és inspirál egy-egy új ötlettel.<sup>3</sup>

A fontolgatás része mindannyiunk életének, még ha nem is ilyen keretezeten műveljük. Életünk bizonyos pontjain viszont létfontosságú, hogy az időt tudatosan fontolgatásra „fecséreljük”.<sup>4</sup> Ebben az esszében arra hívom az olvasót, hogy gondolkodjunk el azon, hogy a fontolgatásnak milyen szerepe van életünk változásainak előkészítésében.

---

<sup>2</sup> Ez az írás egy nyolcrészes esszéesorozat első része, melyet elsősorban fiatal felnőtteknek, illetve a felnőtté válás segítőinek szánok (szülők, tanárok, mentorok). A sorozat egésze a felnőtté válás „hősi útjával” foglalkozik Joseph Campbell által leírt monomitoszok átváltozási forgatókönyvét követve. Ez az archetipikus út a változás előszelével, az „én világomon” kívüli világok megsejtésével kezdődik. CAMPBELL, Joseph (2010): Az ezerarcú hős. Budapest, Édesvíz Kiadó.

<sup>3</sup> Rowan Douglas Williams (1950–) brit anglikán püspök, teológus és költő. Ezt a tevékenységet Rowan Williams az imádság egy formájának tekinti: „A közbenjáró imádság legegyszerűbb módja, amikor valamire vagy valakire az Isten jelenlétében gondolkodom.” [A tanulmányban szereplő fordítások a szerző fordításai.]. Lásd: WILLIAMS, Rowan D. (2014): Open to Judgement – Sermons and Addresses. London, Darton, Longman and Todd. 138.

<sup>4</sup> „Létfontosságú, hogy az ember időnként olyasmivel foglalkozzon, ami nem létfontosságú.” MÉRŐ László (2012): Mit gondol a golyó? – Ötperces esszék. Budapest, Tericum. 33.

## **Amikor semmi különös nem történik**

Az életút során tapasztaljuk a változást. Változik az ízlés, az értékrendszer, fiziológiai állapotunk és még számos aspektusa életünknek. A külső változás látható többek között az öregedésben, a személyes kapcsolatokban, az életkörülmények alakulásában.

Szeretjük a változást, és várjuk is a változást, hogyha a körülményeinkben és másokban megy végbe. Mi magunk azonban talán többnyire akkor változunk, hogyha az élet rákényszerít minket vagy épp a kíváncsiság hajt. Változunk, hogyha a biztonságunk veszélybe kerül, változunk, hogyha a kapcsolatok kényszerítenek, vagy „önmagunkat szeretnénk megvalósítani” és szűknek érezzük életünk eddigi kereteit.<sup>5</sup>

Helyet adni a változásnak nem könnyű feladat, hiszen a változás nem csupán bizonyos magatartásformák, szokások megváltoztatását jelenti, hanem érinti önképünket, érzéseinket, alapvető beállításainkat, amiken nagyon nehéz változtatni. Ugyanis szeretnénk, ha életünk biztonságos és kiszámítható lenne és maradna. Sok energiánk arra megy el, hogy otthonosan éljük mindennapjainkat, ne kelljen stressz alatt élnünk, ne legyen semmi, ami kihív minket megszokott rutinjainkból és gondolati köreinkből. Egész társadalmak rendezkednek be úgy, hogy az ember kontrollálhassa a környezetét, kiszámítható és biztonságos legyen; ne függjön az időjárástól és más tényezőktől az, hogy mire van szabadságunk a hétköznapiakban. Törekszünk arra, hogy a komfortzónán belül maradjunk, amennyire csak lehet. Mihelyt elértük a vágyott boldogság állapotát, szeretnénk ezt az állapotot meghosszabbítani. Valahogy úgy, ahogy a tanítványok is együtt akartak maradni Jézussal a hegyen. „Mester, jó nekünk itt lennünk, készítsünk három sátrat: neked egyet, Mózesnek egyet és Illésnek egyet” (Lk 9,33). A megszokott életvilágunk kiszámítható, még akkor is, hogyha olyan köröket futunk meg, amelyek talán kevésbé kellemesek, mégis ezeket a köröket legalább ismerjük.<sup>6</sup> A félelem és egyéb elhárító mechanizmusok gondoskodnak

---

<sup>5</sup> ROGERS, Carl R. (2008): *Valakivé válni – A személyiség születése*. Budapest, Edge 2000 Kiadó. 167.

<sup>6</sup> Wolfgang Steck szerint valóságfelfogásunk nem csupán a tapasztalt dolgok elemzéséből és a jelenségek leírásából áll, hanem a háttérben mindig ott van egy értelmezési háló, melynek alapján rendezzük az eseményeket. A valóságértelmezés mögött keretként mindig ott van egy már értelmezett valóság. STECK, Wolfgang (2000): *Praktische Theologie – Horizonte der*

arról, hogy többnyire elkerüljük életünk pánikzónáit. És olyan gondolati világot alakítunk ki, amelyben cselekvéseink és döntéseink megmagyarázhatók, belülről nézve ok-okozati összefüggésben vannak és döntéseink többnyire racionális érveken nyugszanak. Ha szeretnénk is változást, többnyire nem gondoljuk azt, hogy saját felépített valóságunkkal lehet bármilyen probléma. Ahogy Gilbert Keith Chesterton fogalmazta meg: „nem arról van szó, hogy [az emberek] nem látják a megoldást, hanem arról, hogy nem látják a problémát.”<sup>7</sup>

Minden ember számára van egy általa belátható világ, s ebben a „játéktérben” az önmagunkról alkotott képünk változik, noha ez nem mindig látványos folyamat. Általában krízisek vezetnek ahhoz, hogy „magunktól” változni akarjunk. Az életúton követik egymást a nagy változások, melyek mint mérföldkövek és átmenetek jelennek meg, és azok az időszakok, amikor látszólag nem változik semmi és az élet egyfajta „csendes utazáshoz” hasonlítható.<sup>8</sup> A csendes időszak sem eseménytelen, hiszen a meglévő belső világunk (életünkről kialakított szubjektív valóság) struktúráinak az építése folyamatos. A tanulás kevésbé látványos időszakai ezek, amikor meglévő mintáinkhoz gyűjtünk újabbakat, világszemléletünk nem változik, de bővül az adott keretekben belül.<sup>9</sup> Azokat a váltásokat, amikor a „gyűjtögetés” az adott sémarendszeren (gondolati és viselkedési minták rendszere) belül nem tartható fenn, és így a környezetünket igyekszünk belső világunkhoz igazítani, asszimilációnak nevezi Piaget.<sup>10</sup> Ilyenkor az ember a meglévő sémarendszerébe integrálja az újabb megértett és elsajátított gondolatokat. Egy idő után azonban már nem működnek a régen bevált sémarendszerek: ekkor – Piaget szóhasználatával élve – az akkommodáció jelenségét figyelhetjük meg. Ebben a folyamatban a belső világunk sémarendszerét már a külső világból érkező ingerekhez igazítjuk. Új sémarendszerek jönnek létre a régiéktől szétválasztásával és azoknak egy más

---

Religion, Konturen des neuzeitlichen Christentums, Strukturen der religiösen Lebenswelt. Stuttgart, Kohlhammer. 100. kk.

<sup>7</sup> Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) angol író, filozófus, keresztény apológéta, irodalom- és művészetkritikus. CHESTERTON, Gilbert Keith (1935): *The Scandal of Father Brown*. [Chapter VII: The Point of a Pin]. New York, Dodd, Mead & Company. 949.

<sup>8</sup> NIPKOW, Karl Ernst (1997): *Erwachsenwerden ohne Gott? – Gotteserfahrung im Lebenslauf*. Gütersloh, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus. 98.

<sup>9</sup> WATZLAWICK, Paul – WEAKLAND, John H. – FISCH, Richard (1990): *Változás – A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*. Budapest, Gondolat. 115.

<sup>10</sup> PIAGET, Jean (2004): *Szimbólumképzés a gyermekkorban*, Budapest, Kairosz. 177.

rendszerbe való beépülésével. Az előző kognitív sémák, vagy akár hitszintek, rendszerei nem tűnnek el, de beépülve új konstellációban jelenhetnek meg a későbbiek során.<sup>11</sup> Így állnak össze sémáink sémarendszerekké (struktúrákká), illetve törnek szét, hogy aztán egy újabb szinten álljanak össze újabb sémákkal egy minőségileg más struktúrává.<sup>12</sup> Piaget elmélete szerint az ember megismerőképessége és gondolkodása egy fejlődési pályát ír le, mely szakaszokra bontható, s ezek a szakaszok jól elkülöníthetők egymástól: „Az egyik szintről a másikra való minden egyes átmenetet egyszerre jellemez egy új koordináció és azoknak a rendszereknek a megkülönböztetése, amelyek az előző szinten egységesek voltak.”<sup>13</sup> Az életünkben van egyfajta pulzálás, egymást váltják az olyan életszakaszok, melyekben a krízisek és a krízissel való megküzdés újabb és újabb megvilágításba helyezi addigi történetünket. Amíg valaki egy munkahely elvesztése kapcsán úgy érezheti, hogy beszűkültek a lehetőségei, s nem látja a kiutat, egy következő életszakaszban lehet, hogy éppen ezt a váltást már nem kényszerként, hanem új dolgok megismerésének lehetőségeként interpretálja. Családi, munkahelyi, kapcsolati veszteségeinkkel és újraindulásaikkal területenként akár más-más fázisban élhetjük át a szabadság és szűkösség, fent és lent különböző periódusait. Minden egyes fejlődési szakaszban egy másik „ennel” találkozunk. Egy adott előző szakasztól elkülöníthető módon másként gondolkodik az ember, más struktúrák szerint építi fel, értelmezi a körülötte lévő világot. Feldmár András szemléletesen írja le a struktúraváltó változásokat: „Sajnos minden kint előbb-utóbb bent lesz. Tehát ha azt hittétek, hogy ezt egyszer meg lehet úszni, akkor tévedtetek. Addig, ameddig élünk, addig ez a spirál megy. Az egész életünkön. Mindig, ami kint, végre, lehet lélegezni, szabadság, egy kis idő múltán – mert nő, mert változik, mert minden változik – az megint túl szűk lesz – lehet, hogy az egy kapcsolat, lehet, hogy az egy állás, akármilyen –, az megint túl kicsi lesz. Akkor jön a „hát innen nem lehet kikerülni”, nincs kiút, akkor jön a véres csata, „jaj de jó, innen kikerültem”, és akkor megint a kint bent lesz, és így megy tovább addig, amíg meg nem halunk.”<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> FOWLER, James W. (1981): *Stages of Faith – The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper. 289.

<sup>12</sup> FOWLER (1981), 273.

<sup>13</sup> PIAGET, Jean (1997): *Az értelem pszichológiája*. Budapest, Kairosz. 211.

<sup>14</sup> FELDMÁR András: *A születés és a halál stációi* (előadás).

<http://hu.scribd.com/doc/97065263/Feldmar-Andras-A-szuletes-es-halal-stacioi>.

De addig is, amíg elindul a változás „véres csatája”, a vihar előtti csendnek is óriási szerepe van, mivel a fontolgatás része a változások előkészítésének, már ha valaha is megvalósul a változás. Még a hirtelen, lavinaszerű változások sem előtörténet nélküliek; ha más nem, akkor a tudattalanunkban már az eddigi világunk falán repedések jelenhettek meg, amiből aztán egyszer csak elindulhat valami új az életünkben.

### **A külvilág figyelemelterelése a valódi változásról**

Számos dolog elterelheti figyelmünket a változás szükségességéről. Én most csak egyet emelek ki, egyre növekvő befolyása miatt, ez pedig az élménytársadalom hatása életünkre.

Az üresjárat és a holtidő az életben természetes, mégis a mai társadalomban megerősödtek a félelmeink attól, hogy valamit elszalaszthatunk, ha nem folyamatosan cselekszünk és nem küzdünk önmagunk megvalósításáért. A kultúrában jelen lévő azonnali átélés keresése kapcsán Gerhard Schulze társadalmunk egy lényegi elemét az „élmény” jelzővel fejezte ki. Az élménytársadalomban „a szép élet terve az élményszerzés terve”.<sup>15</sup> Egyre inkább az élmények váltak az értelmes és élhető élet fétisévé.<sup>16</sup> A valósággal ellentétben vizuálisan bármikor lehet az ingereket stimulálni, például az okostelefonok és egyéb digitális eszközök segítségével. Schulze erről így ír: „az élményorientált cselekvés szemben áll az elhalasztott kielégülés cselekvésmintájával, amelyre jellemző a spórolás, a hosszú udvarlás, a szívós politikai küzdelem, a megelőző magatartás minden formája, a kemény edzés, a munkában gazdag élet, a lemondás és az aszkézis. A cselekvések e típusánál a boldogság reménye a távoli jövőbe vetődik, míg az élményorientált cselekvésnél az igény halogatás nélkül az aktuális cselekvésszituációra irányul.”<sup>17</sup> Gyors inger és azonnali válasz, számos impulzus és lecsökkent reakcióidő, input és output egymásutánja háttérbe

---

<sup>15</sup> SCHULZE, Gerhard (1992): *Die Erlebnisgesellschaft – Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main, Campus. 38.

<sup>16</sup> Zygmunt Bauman (1925–2017) lengyel származású szociológus és filozófus, a Leedsi Egyetem szociológia professzora. BAUMAN, Zygmunt (2002): *Society under Siege*. Cambridge, Polity Press.

<sup>17</sup> SCHULZE (1992), 14.; lásd magyar nyelven: SCHULZE, G. (2000): *Élménytársadalom, A jelenkor kultúrszociológiája, A mindennapi élet esztétizálódása* (részlet az 1. fejezetből). Szociológiai Figyelő. 1–2. 135–157.

szorítja a személyes reflexió, az információsűrítés, mérlegelés esélyét. Az egybemosódó „cseppfolyós” tudás világában már kevesebb energia jut az információk tárolására és feldolgozására: „Sűrű és izgalmas volt a napod, ez tény. De akkor miért érzed úgy, mintha elszalasztottad volna, mintha az a nap semmiféle nyomot nem hagyott volna benned?”<sup>18</sup> A kognitív túlterhelés miatt „lebegő” figyelem (szörfölés) egyrészt hozzásegíti korunk emberét, hogy sok területen lehessen felszínes ismerete, de az információs tengerben való eligazodáshoz éppen az elmélyült reflexióra lenne szükség.<sup>19</sup> Erre azonban már egyre kevesebb energia marad, hiszen a digitális világ előbb juttat virtuális élményekhez, serkentve dopamintermelésünket, mint a nagyobb erőfeszítéseket igénylő cselekvések.<sup>20</sup> A mindig jobbat várás türelmetlenné tehet bennünket azon események iránt, melyek nem oldódnak meg azonnal, és próbára tesz az is, hogy az emberi kapcsolatok és belső világunk is másként viszonyul az időhöz, mint azt a fogyasztói társadalom rohamtempója sugallja.

### **Belső világunk ellenállásai a változással szemben**

A külvilág ingergazdagsága csak rásegít arra, hogy a belső világunkban már önmagában ellenállást szül bennünk a változás kényszere.

Sigmund Freud szerint az első és talán legnehezebb része a változásnak a tudatosítás.<sup>21</sup> Mert bár a külvilágra nyitottnak és kíváncsinak szeretjük látni és láttatni magunkat, mégis számos hiedelmünk és egyéb eszközünk áll rendelkezésünkre ahhoz, hogy ne vegyük észre és ne halljuk meg az önképünk számára kihívást jelentő impulzusokat.<sup>22</sup> Az énvédő/hárító mechanizmusokat, ha nem is tudatosan, de ugyanúgy alkalmazzuk mindannyian. Richard

---

<sup>18</sup> HOFFMAN, Eva (2017): *Hogyan unatkozunk?* Budapest, HVG Kiadó. 9.

<sup>19</sup> TAYLOR, Jim (2016): *A digitális nemzedék nevelése – Hogyan válhat gyermeke tudatos médiafogyasztóvá.* Budapest, Móra Könyvkiadó. 118.

<sup>20</sup> SINEK, Simon (2014): *Leaders Eat Last: Why Some Teams Pull Together and Others Don't.* New York, Penguin Books. 53.

<sup>21</sup> PROCHASKA, James C. – NORCROSS, John C. – DICLEMENTE, Carlo C. (2009): *Valódi Újrakezdés – Hatlépcsős program ártalmas szokásaink leküzdésére és életünk jobbá tételére.* Budapest, Ursus Libris. 27.

<sup>22</sup> A hiedelmekről lásd: PAPP, Peggy (2014): *A változás folyamata – Bevezetés a stratégias megközelítéshez, Családterépiás sorozat 26.* Budapest, Animula. 17–18.

Rohr találón írja le ezt az általános jelenséget: „Az ego a világon a legjobban a változást gyűlöli, még akkor is, ha az adott helyzet nem működőképes, vagy egyenesen szörnyű. Ahelyett, hogy változtatnánk, egyre tökéletesebben ismételtetjük azt, ami nem működik. Sokan és jogosan mondták ezt a függőségtől szenvedőkről, de úgy látom, hogy ugyanez elmondható mindannyiunkról.”<sup>23</sup>

Az énképünk védelme érdekében több mint húsz féle énvédő mechanizmust használhatunk.<sup>24</sup> Prochaska és társai szerint a változás előtti fontolgatás szakaszában leginkább a következő négy elhárító mechanizmust szoktuk alkalmazni:<sup>25</sup>

1. Bagatellizálás: tagadás és kicsinyítés. Ezzel a módszerrel igyekszünk nem tudomást venni a beérkező információkról, vagy ha be is engedjük belső világunkba, igyekszünk annak jelentőségét nagymértékben csökkenteni.

2. Racionalizáció: igyekszünk jó kifogásokat találni és észérveket felsorakoztatni amellet, hogy miért nem tehetünk mást és másként, mint eddig. A racionalizáció egy válfaja az intellektualizáció, amikor elvont gondolatfűzerekkel próbáljuk eszmei magasságokba és távolságba helyezni a problémákat annyira, hogy személyes jelentőségük már akár el is törpülhet.

3. Kifelé fordítás, projekció és áttolás: ez a módszer a felelősség áttolásáról szól akár úgy, hogy bűnbakokat keresünk és nevezünk ki, akár úgy, hogy saját hibáinkat másokban vesszük észre: „Hogyan mondhatod testvérednek: Hadd vegyem ki a szálkát a szemedből! – miközben ott a gerenda a saját szemedben?” (Mt 7,4)

---

<sup>23</sup> ROHR, Richard (2016): *Lélegezni a víz alatt – A 12 lépéses felépülési programok spiritualitása*. Budapest: Ursus Libris. 28.

<sup>24</sup> Az elhárító mechanizmusokból elsőként Anna Freud kilencet írt le, George Vaillant és munkacsoportja viszont már jóval többet: a nácisztikus elhárítások (valóságtorzító projekció, pszichotikus tagadás, torzítás), az éretlen elhárítások (projekció, szkizoid fantázia, hipochondriális, passzív-agresszív viselkedés, acting out), a neurotikus elhárítások (intellektualizáció, elfojtás, áttolás, reakcióképzés, disszociáció) és az érett elhárítások (altruizmus, humor, késleltetés, elővételezés, szublimáció). Lásd: MARTIN László (2004): *Énvédő mechanizmusok személyiség- és klinikai pszichológiai empirikus vizsgálatai*. Doktori értekezés. Pécs, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Pszichológia Doktori Iskola. 54. Vö.: FREUD, Anna (1994): *Az én és az elhárító mechanizmusok*. Budapest, Animula Kiadó; VAILLANT, George E. (1971): *Theoretical Hierarchy of Adaptive Ego Mechanisms*. *Archives of General Psychiatry*. 24(Febr.). 107–118.

<sup>25</sup> PROCHASKA – NORCROSS – DICLEMENTE (2009), 83–86.



4. Befelé fordulás, internalizáció: ez a mechanizmus a feszültségek elpalástolásáról, magunkban őrzéséről szól. A változásra hívás helyett inkább önmagunk ellen fordulunk és elfojtjuk a feszültségeket, akár annak árán is, hogy fizikailag is belebetegszünk.

### **Amikor valami *kizökkent***

Bár jól berendezett gondolati világunkat sokféleképpen védjük, de jó esetben van, amikor megjelenik a hiány érzete, miszerint valami nincs teljesen rendben ezzel a felépítménnyel. Minden ember életében vannak olyan alkalmak és események, amikor szembesülnie kell saját létének behatároltságával, paradox jellegével. Vannak olyan helyzetek, melyekre nem találunk választ világunk összefüggései között.

Valódi változásról akkor beszélhetünk, hogyha az ember *elveszti a fonalat*, kizökken abból a gondolatkörből, ami eddig vissza-visszatért, de nem hozott megoldást. A változás a hiány, a megbillenés érzésével kezdődik: „valami ügyetlen baleset – látszólag a vakvéletlen műve – következményképpen feltárul egy rejtett világ, és szereplőnk olyan erőkkkel kerül kapcsolatba, amelyek működését nem értjük igazán... Hullámok az élet felszínén, melyeket láthatatlan források keltenek.”<sup>26</sup>

A belső konfliktus akkor áll elő, amikor az ember belső világának rendszere nem ad kielégítő választ életkérdéseire, és a keresés rendszerint feszültségekkel teljes időszakal kezdődik, melynek során az egyén megkérdőjelezi az addigi gyakorlatait, látását, akár a közösség szokásait, és új utakat keres.<sup>27</sup> Fogalmazhatjuk úgy is, hogy az eredeti fókusz elvesztése része a kiút keresésének. Általában nem egyszerű a tanácstalanság, válasznélküliség állapotában maradni, ugyanakkor a kiúttalanság esély arra, hogy mélyüljön a kapcsolódásunk önmagunkkal és olyan belső energiák mozduljanak meg, amelyek intuitív módon segítségünkre lehetnek, hogy megtaláljuk a megoldást kérdéseinkre.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> CHAMBELL, Joseph (2010): *Az ezerarcú hős*. Budapest, Édesvíz Kiadó. 62.

<sup>27</sup> KRASZNYAI Mónika (2014): *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztény lelki életben és napjaink lelkigondozói–terápiás gyakorlatában – Teológiai, valláslelektani és pasztorálpszichológiai aspektusok*. Doktori disszertáció. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 78–81.

<sup>28</sup> SÁRVÁRI György (1999): *Metalépés – Hermeneutika–mélylélektan–rendszer szemlélet: integratív paradigma a tapasztalati tanulás értelmezési-megértési folyamatához*. Budapest, Animula. 117.

A változás útján szerepük van a váratlan eseményeknek, megtapasztalásoknak, melyek felgyorsíthatnak lelki folyamatokat vagy éppen akadályként hoznak megküzdési feladatokat életünkbe. Ez lehet egy hirtelen bekövetkezett tragikus esemény, mint például egy szeretett személy elvesztése, betegség, baleset, de lehet fenyegetett állapot vagy tanácsstalanság, amikor életünk stabilitását és életvitelünk folytonosságát érezzük veszélyben.<sup>29</sup> A struktúraváltó események már az eddig megértett és megélt keretből kilépve új értelmezési keret után kiáltanak, de a szétesett világ nem mindig gyorsan és nem mindig egyszerűen áll össze. Kicsiben vagy nagyban, de mindannyian átéljük azt az elveszettségélményt, ahogyan Hamlet is vall: „Kizökkent az idő; – oh, kárhozat! / Hogy én születtem helyre tolni azt.”<sup>30</sup>

A keresés válságának spirituális vetülete is van, és a hívő Istennel való kapcsolatában is átélhet mélységeket. A lelkeségi irodalomban ezt a keresési időszakot hívták pusztaságnak, kétségbeesés mocsarának, lelki szegénységnek, éhhalálnak és a lélek sötét éjszakájának.<sup>31</sup>

Vannak olyan *átmeneti* tudatállapotok, amikor megnyílunk a változásra. Akár egy régen ismerős gondolat is új megvilágításba kerülve elindíthat egy változási folyamatot. Vannak olyan (új) ötletek, melyek rést ütnek az eddigi világ- és önképünk falán, és ez a gondolat „gondolatja magát”,<sup>32</sup> újabb gondolatokat eredményezve. Persze vannak kósza gondolatok, melyekből aztán nem lesz változás, de vannak olyanok is, melyek aztán vissza-visszatérnek, mintegy előkészítve a döntést az új világ mellett. A latolgatás időszaka nem feltétlenül vezet struktúraváltáshoz, de előkészítheti azt. A keresés első szakasza a régi formák tagadásáról de az új formák még nem találásáról szól, amelyben az összeütközés, a kérdezés, a tanácsstalanság a leghangsúlyosabb: „A határhelyzetben általában leomlanak sémák, értelmezési körök szakadnak szét. Ezek a pillanatok nehéz, szorongással teli, megérintő helyzetek. Leginkább azért éljük meg őket határként, mert bizonytalanságot

---

<sup>29</sup> SÜLE Ferenc (2015): *Téboly, terápia, spiritualitás – Keresztyén mélylélektan a lélekgyógyászatban*. Budapest, Kairosz. 75.

<sup>30</sup> SHAKESPEARE, William (1902): Hamlet. In: *Shakespeare összes színművei*. Kisfaludy Társaság. 25.

<sup>31</sup> WIKSTRÖM, Owe (2013): *A kápráztató sötétség – Szempontok a lelkipavezetéshez*. Budapest, Luther Kiadó. 235–237.

<sup>32</sup> VETŐ Lajos (1988): *Tapasztalati valláslelektan*. Budapest: Evangélikus Egyetem Sajtóosztálya. 51.

hordoznak. Már tudom azt, hogy nem vagyok az, akinek gondoltam magam, de nem tudom még, ki vagyok, és mire vagyok képes. Ekkor jövünk rá arra, hogy a változás küszöbén állunk.”<sup>33</sup>

Úgy gondolom, hogy a változási forгатókönyvekben fontos szerepe van az időzítésnek, és kívülről nehéz megítélni, hogy mikor jön el az alkalmas idő, hiszen egy-egy eseménysor elindíthat bennünket, máskor pedig hasonló események nem változtatnak semmit addigi valóságunk körein (*cycles of certainty*).<sup>34</sup> És a változás mértéke sem minden esetben van összefüggésben az idő mértékével. Igaz ugyan, hogy valódi változáshoz idő kell, de egy-egy hirtelen esemény, határelmény egészen mélyre hathat személyiségünkben, és nagy változásokat okozhat.<sup>35</sup>

### A metapozíció szükségessége

Ha eljön a változás ideje, és ráérzünk arra – tehát megjelenik a vágy a változásra –, akkor szükségünk van még másra is, mielőtt a változás mellett döntenénk: „Hosszú éveken, évtizedeken át élhet biztonságban és rendben az ember. De előbb-utóbb külső vagy belső események lyukat fúrnak e biztonságban, és hatalmába kerít az idegenség érzése. [...] A hiányérzet nem feltétlenül erős, s nem minden esetben kavarr fel érzelmileg. [...] Lopakodva érkezik. [...] kettős érzés. A vágy és a kívülállóság élménye.”<sup>36</sup> Wikström rávilágít arra, hogy a vágy mellett az elinduláshoz szükség van még a „kívülállóság” élményére is.

A terápiában ezt nevezik távolításnak, de nevezhetjük metapozíciónak, felülemelkedésnek is.<sup>37</sup> Ez az az élmény, amikor valaki mintegy kívülről szemlélőként néz rá saját életére azzal a beismeréssel, hogy lehet másnak is igaza, illetve nem minden úgy van,

---

<sup>33</sup> HENN Péter (2010): ÉRINTÉS–ÉRINTŐDÉS–MEGÉRTÉS (Élmény szerepe a szupervízióban). IBS Nemzetközi Üzleti Főiskola, Szervezetfejlesztő–szupervizor szakirányú továbbképzési szak. Szakdolgozat. 21.

<sup>34</sup> PROCHASKA – NORCROSS – DICLEMENTE (2009), 27.

<sup>35</sup> NÉMETH Dávid – IZSÁK Norbert (2012): A lélek titkai – Németh Dávid pasztorálpszichológia-professzorral beszélget Izsák Norbert. Budapest, Harmat. 84.

<sup>36</sup> WIKSTRÖM (2013), 205–206.

<sup>37</sup> MÉRŐ László (2021): A dörzsölt szélkakas – Facebook, gazdaság, politika. Budapest, Tericum. 34.

ahogy addig gondolta saját magával kapcsolatban.<sup>38</sup> Megnyílás ez arra, hogy lehetnek vakfoltok a látásunkban az életről és saját valóságunkról.

Az életünk számos kihívása saját értelmezési rendszerünkön belül megoldható, és – Watzlawick fogalmával élve – elsőfokú változás elégséges a megoldásukhoz.<sup>39</sup> A másodfokú (rendszer szintű) változás akkor állhat be, amikor a tanácsstalanság, a kiút keresés abból a hiányból fakad, hogy az ember saját gondolati sémáin belül nem talál elfogadható választ kérdésére: „Míg az elsőfokú változás látszólag a józan észen alapul (például az »ugyanabból még többet« recepten), a másodfokú változás általában furcsának, váratlannak és a józan ésszel ellenkezőnek tűnik; a változás folyamatában van valami rejtélyes, paradox elem.”<sup>40</sup> A kiút megtalálásához ilyen esetben egyfajta metapozícióra van szükség.<sup>41</sup> Van, amikor a kérdésfeltevés módja, iránya már része a problémának, és azért, hogy az intuíció lendületbe jöjjön, szükség van a rendszeren kívüli perspektívákra, új vonatkoztatási rendszerekre. Az ember saját rendszerén belül láthat A, B, és C választási lehetőséget. Ha a saját rendszerében marad, akkor ehhez még akár egy életesemény vagy más emberek segítségével hozzátehet D és E megoldást, de rendszer szintű változáshoz egyfajta „helikopterperspektívából” mintegy felülemelkedve, kilépve az adott rendszerből indulhat el az ember.<sup>42</sup>

A tudatosodás a változás olyan fordulópontja, aminek számos körülírásával találkozunk: „Aha-élmény”, „váltás-élmény”, „valami történt”, „felismerés”, „rálátott saját magára”, „megnyílt a szeme”, „ráébredt”, „másfajta gondolkodás jelent meg”, „perspektívaváltás”,

---

<sup>38</sup> „Az ember fejlődése során úgy alakítja ki személyiségét, hogy tud »mások« létezéséről és arról, hogy őt hogyan s milyennek látják. A szerepátvétel (role taking) olyan mechanizmus, amelynek során az ember mintegy »bele tud bújni a másik ember bőrébe«, képes kívülről szemlélni önmagát. Az Én röviden szólva metatudat, a tudásról való tudás, mely azt a képességet igényli, hogy el tudjunk szakadni saját, közvetlen tapasztalatainktól, és mintegy »kívülről« tudjuk szemlélni azokat.” RANSCHBURG, J. (1994): Szeretet, erkölcs, autonómia. Budapest: Integráció Kft. 196–197.

<sup>39</sup> WATZLAWICK, P. – WEAKLAND, J. H. – FISCH, R. (1990): Változás – A problémák keletkezésének és megoldásának elvei, Budapest, Gondolat. 39.

<sup>40</sup> I. m. 115.

<sup>41</sup> SÁRVÁRI erre e jelenségre a „metalépés” kifejezést használja. SÁRVÁRI: Metalépés. 96.

<sup>42</sup> NEALE, Stephen – SPENCER-ARNELL, Lisa – WILSON, Liz (2009): Emotional Intelligence Coaching: Improving Performance for Leaders, Coaches. Hong Kong, Replica Press. 203.

„döbbenet”, „léleknyílás”. Számtalan körülírása valaminek, amit intuitív módon közösen értünk, érzünk, és mindegyik élményről elmondható, hogy aktív keresés előzi meg, benne van a kiúttalanság, a fókuszvesztés, de benne van az új lehetősége, új utak felé nyitás is, és benne van a lehetőség, hogy a káoszból egyszer valamiféle rend lesz. Ehhez a reményesség és hit adhat elég bátorságot a változásban.

## Zárógondolatok

Életünk nagyobb és kisebb változásai előtt is szükség van a fontolgatásra, és jó, ha ezt minél többször gyakoroljuk és szánunk rá szabad időt: „Ha életben akarjuk tartani belső világunkat és intellektusunkat, akkor nemcsak az önvizsgálatra kell időt szakítanunk, hanem képzeletbeli expedíciókra is – amikor nyomába eredünk annak, ami intellektuálisan vagy esztétikailag megmozgat bennünket, még hozzá anélkül, hogy konkrét célokat tűznénk ki magunk elé, vagy hogy azzal foglalkoznánk, mindez milyen eredménnyel jár.”<sup>43</sup> A sikeres változások nemcsak fergeteges rohamokkal, „teljes letámadással” érhetők el életünkben, hanem kellenek hozzájuk a megállások, merengések és téradás a bizonytalanságnak. Akár másokkal való beszélgetés, belső monológ vagy Istennek elmondott ima formájában történik is, de a fontolgatás fontos, hiszen a merengés és latolgatás akár sorsfordító események előkészítőjévé is válhat életünkben.

### Felhasznált irodalom:

BAUMAN, Zygmunt (2002): *Society under Siege*. Cambridge, Polity Press.

CHAMBELL, Joseph (2010): *Az ezerarcú hős*, Budapest, Édesvíz Kiadó.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1935): *The Scandal of Father Brown*. New York: Dodd, Mead & Company.

FELDMÁR András: *A születés és a halál stációi* (előadás).

<http://hu.scribd.com/doc/97065263/Feldmar-Andras-A-szuletes-es-halal-stacioi>.

---

<sup>43</sup> HOFFMAN, Eva (2017): *Hogyan unatkozunk?* Budapest, HVG Kiadó. 73.

- FOWLER, James W. (1981): *Stages of Faith – The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco, Harper.
- FREUD, Anna (1994): *Az én és az elhárító mechanizmusok*. Budapest, Animula Kiadó.
- HENN Péter (2010): *ÉRINTÉS – ÉRINTŐDÉS – MEGÉRTÉS (Élmény szerepe a szupervízióban)*. IBS Nemzetközi Üzleti Főiskola, Szervezetfejlesztő–szupervízor szakirányú továbbképzési szak. Szakdolgozat.
- HOFFMAN, Eva (2017): *Hogyan unatkozunk?* Budapest, HVG Kiadó.
- KRASZNAY Mónika (2014): *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztény lelki életben és napjaink lelkigondozói–terápiás gyakorlatában – Teológiai, valláslektani és pasztorálpszichológiai aspektusok*. Doktori disszertáció. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem.
- MARTIN László (2004): *Énvédő mechanizmusok személyiség- és klinikai pszichológiai empirikus vizsgálatai*. Doktori értekezés. Pécs, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Pszichológia Doktori Iskola.
- MÉRŐ László (2021): *A dörszölt szélkakas – Facebook, gazdaság, politika*. Budapest, Tericum.  
(2012): *Mit gondol a golyó? – Ötperces esszék*. Budapest, Tericum.
- NEALE, Stephen – SPENCER-ARNELL, Lisa – WILSON, Liz (2009): *Emotional Intelligence Coaching: Improving Performance for Leaders, Coaches*. Hong Kong, Replica Press.
- NÉMETH Dávid – IZSÁK Norbert (2012): *A lélek titkai – Németh Dávid pasztorálpszichológia-professzorral beszélget Izsák Norbert*. Budapest, Harmat.
- NIPKOW, Karl Ernst (1997): *Erwachsenwerden ohne Gott? – Gotteserfahrung im Lebenslauf*. Gütersloh, Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- PAPP, Peggy (2014): *A változás folyamata – Bevezetés a stratégiás megközelítéshez, Családtérapiás sorozat 26*. Budapest, Animula.
- PIAGET, Jean (1997): *Az értelem pszichológiája*. Budapest, Kairosz.  
(2004): *Szimbólumképzés a gyermekkorban*. Budapest, Kairosz.
- PROCHASKA, James C. – NORCROSS, John C. – DICLEMENTE, Carlo C. (2009): *Valódi Újrakezdés – Hatlépcsős program ártalmas szokásaink leküzdésére és életünk jobbá tételére*. Budapest, Ursus Libris.
- RANSCHBURG, Jenő (1994): *Szeretet, erkölcs, autonómia*. Budapest, Integra–project Kft.
- ROGERS, Carl R. (2008): *Valakivé válni – A személyiség születése*. Budapest, Edge 2000 Kiadó.
- ROHR, Richard (2016): *Lélegezni a víz alatt – A 12 lépéses felépülési programok spiritualitása*. Budapest, Ursus Libris.
- SÁRVÁRI György (1999): *Metalépés – Hermeneutika–mélylélektan–rendszer szemlélet: integratív paradigma a tapasztalati tanulás értelmezési-megértési folyamatához*. Budapest, Animula.

- SCHULZE, Gerhard (1992): *Die Erlebnisgesellschaft – Kulturosoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main, Campus.
- (2000): Élménytársadalom, A Jelenkor kultúrszociológiája, A mindennapi élet esztétizálódása (részlet az 1. fejezetből). *Szociológiai Figyelő*. 1–2. 135–157.
- SHAKESPEARE, William (1902): *Hamlet*. In: *Shakespeare összes színművei*. Kisfaludy Társaság.
- SINEK, Simon (2014): *Leaders Eat Last – Why Some Teams Pull Together and Others Don't*. New York, Penguin Books.
- STECK, Wolfgang (2000): *Praktische Theologie – Horizonte der Religion, Konturen des neuzeitlichen Christentums, Strukturen der religiösen Lebenswelt*. Stuttgart, Kohlhammer.
- SÜLE Ferenc (2015): *Téboly, terápia, spiritualitás – Keresztyén mélylélektan a lélekgyógyászatban*. Budapest, Kairosz.
- TAYLOR, Jim (2016): *A digitális nemzedék nevelése – Hogyan válhat gyermeke tudatos médiafogyasztóvá*. Budapest, Móra Könyvkiadó.
- VAILLANT, George E. (1971): *Theoretical Hierarchy of Adaptive Ego Mechanisms*, *Archives of General Psychiatry* 24(Febr.).
- VETŐ Lajos (1988): *Tapasztalati valláslélektan*. Budapest: Evangélikus Egyetem Sajtóosztálya.
- WATZLAWICK, Paul – WEAKLAND, John H. – FISCH, Richard (1990): *Változás – A problémák keletkezésének és megoldásának elvei*. Budapest, Gondolat.
- WIKSTRÖM, Owe (2013): *A kápráztató sötétség – Szempontok a lelkivezetéshez*. Budapest, Luther Kiadó.
- WILLIAMS, Rowan (2014): *Open to Judgement – Sermons and Addresses*. London, Darton, Longman and Todd.

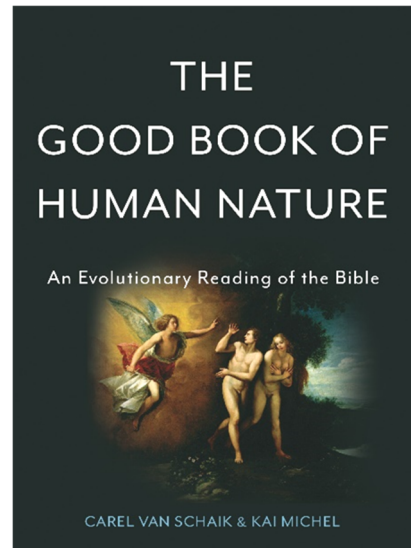
*Kristóf LEGÉNDY<sup>1</sup>:*

**Schaik, Carel van – Michel, Kai:**

***The Good Book of Human Nature: An Evolutionary Reading of the Bible<sup>2</sup>*. Hachette Book Group; USA; 2016; 480 pages;  
ISBN: 0465074707**

*“It would be a great pity  
if the Bible were solely the concern of religion.”*

The book co-authored by primatologist Carel van Schaik and historian Kai Michel offers a truly interesting reading for theologians and scientists alike. They examine the Bible as a historical record of the cultural evolution of *Homo sapiens*. Their basic thesis is that the texts of the Bible came into being during the cultural evolution from a hunter-gatherer way of life to a settled agricultural lifestyle, even if they were not composed as a direct result of the revolution of farming (as



---

<sup>1</sup> Lecturer, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail address: [legendy.kristof@gmail.com](mailto:legendy.kristof@gmail.com).

<sup>2</sup> Hungarian edition: MICHEL, Kai – VAN SCHAİK, Carel (2019): *Az ember három természete – A Biblia evolucionista olvasata*. Transl. Miklós Fenyves. Budapest, Typotex.





the two events were thousands of years apart). The Bible was written by countless authors, but God was not one of them – claim the co-authors. In fact, the working approach and basic concept of their book views the spiritual reading of the Bible as merely a subsequent addition or extra layer, and thus it was primarily written for those open to a purely scientific exegesis of the texts of the Bible, those willing to forgo its moral-spiritual interpretation. There is no room for me to present every point made in the book step by step from Genesis up to the Gospels – partly because it is a work of nearly 500 pages –, therefore I will only give highlights of what the co-authors mean by an evolutionary reading of the Bible.

Culture is the cause and solution of the problem. It is its cause, as settlement entailed new customs and norms unknown to hunter-gatherers (such as private property and the systems of social relations). The solution is smart, as they claim that cultural difficulties can only be managed with cultural methods, e.g. via stories and teachings that frame humanity's origins, its enormous struggles and its seemingly hopeless daily life in a cosmic-spiritual order in which hard work, social regulation, and, in general, the entirety of human existence gains a meaning. The co-authors refer to this cultural process – of which the Bible also forms part – as cumulative cultural evolution. During the course of this process, we do not only create knowledge, ideas, or inventions but also pass these on and improve them, enriching the available repertoire of cultural knowledge and techniques. The Bible is a monumental achievement of cumulative cultural evolution, as it posits humanity in the infinite will of a higher power, against which it is helpless, yet it is more bearable to find comfort in his plans than to live without causes and explanations. Thus, God appears as a kind of cultural auxiliary existence who is able to quell the primary nature of farming folk and get them to believe truths against which their first nature had always rebelled – for instance, the idea that lawfulness is the path to freedom.

According to the authors, we have a threefold nature. The first one comprises our innate feelings and reactions that came into being over hundreds of millennia (such as our sense of justice, our outrage at inequality, our fear of the unknown, and our sense of religion, which sees the hand of supernatural agents in everything). The second one: the cultural solutions for our existential problems involved in settlement (customs, conventions, mentalities). These vary from culture to culture and will never be quite as straightforward as our primary nature since the majority of these came into existence

much later, approximately 10–15 thousand years before Christ. The third is our rational nature, which frequently goes against our primary nature, thus making us feel bad. This includes things we do unwillingly, although we know they are for our benefit, such as healthy eating, sports, observing speed limits, or New Year’s resolutions – claim the co-authors. Armed with this information, we may understand how, in the authors’ view, the Bible is a response to the cultural challenges of a new way of life, a collection of stories from which we can always decipher the challenges of a farming lifestyle – i.e. it is a creation of our second nature. Since humanity lived a hunter-gatherer lifestyle for hundreds of thousands of years, it had no time to adapt to the demands of the new agricultural lifestyle, which resulted in the emergence of so-called mismatches (or discrepancies). Biological evolution enables us to adapt to our living environment both physically and psychologically; cultural evolution, however, proceeds in its wake; that is why there is a gap or mismatch between them. Thus, in order to manage the challenges of an agricultural lifestyle, humankind called upon mental culture – this is what is known as the Bible today –, i.e. culture is the cause and solution to the problem.

The book follows the sequence of the books of the Bible, starting with the analysis of Genesis and then going on to examine the relationship of Moses and Yahweh, as well as the coming into being of monotheism; subsequently, following a review of the kings, the prophets, and the psalms, it reaches the New Testament. In order to understand the basic thesis of the book, let us briefly review its statements regarding Genesis.

Hunter-gatherers lived in clans consisting of families, had no fixed dwellings, were naked, and had few possessions. There was no explicit hierarchy, nor was there a ruling class. Their coexistence was governed by their primary nature. Researchers of prehistory do not know for sure what put an end to their existence in this state of Paradise: it might have been climate change or a decline in the numbers of animals due to overhunting. Whatever triggered the change of lifestyle, approximately 15,000 years ago, the agricultural revolution began, as well as the domestication of livestock and settlement in permanent camps rather than continuing their wandering lifestyle. The new way of life was anything but easy, as Genesis says: “It will produce thorns and thistles for you, and you will eat the plants of the field. By the sweat of your brow you will eat your food.” Often the farmers experiencing the new way of life as a curse had a far harder fate and a significantly shorter lifespan than people before the shift in lifestyle. Due to the hardships of field labour, social interactions declined. Thus, we can understand how

the first peasants might have regarded the previous way of life as Paradise. Therefore, the everyday drudgery of tilling the soil demanded an explanation, and the paradigm of divine retribution suited this perfectly. Losing Paradise: God's strict punishment. The desire for the knowledge of good and evil – which is portrayed as a sin perhaps only in Genesis – is the desire for social order of the newly formed second nature that was gaining in strength. A mismatch was created, among other things, due to the emergence of ownership, as hunter-gatherers would have been baffled by the statement, “this tree is mine, you mustn't eat from its fruit”. Therefore, second nature had to come up with something in order to protect property. And cautionary tales like “if you eat from it, something very bad is going to happen to you” were perfectly suited to this purpose. But the power of words was not sufficient to keep people from gorging themselves on fruits, so God made Paradise into a private garden and set guards to protect it – just as many newly-made landowners must have done. In fact, property has still not become second nature; it is something we have to teach our children, too, claim the authors. Thus, the Neolithic Revolution did away with one of the most basic rules – which had been practised for many thousands of years –, namely that food should be shared. What was previously a common resource now became monopolized. The appearance of labour pains is a similar mismatch phenomenon: due to the farming way of life, women's stature decreased and the pain involved in giving birth significantly increased. According to research, the occurrence of prenatal mortality rose significantly compared to hunter-gatherer people. Thus, the judgment pronounced on Eve becomes clear: “I will increase your pain when you give birth. You will be in great pain when you have children.” Put simply: according to the authors, the stories of Paradise sanction as God's will, for instance, women's subordination or the self-explanatory nature of property, as well as all the new circumstances arising out of farming as a way to give earthly power relations a divine legitimization. It figures that calling on God's help via historical etiology has helped only to understand the hardships but not to eliminate them.

In the authors' view, the story of Cain and Abel carries the message that in the new world the unequal distribution of resources could even turn a brother into a murderer. According to the Bible, Cain's descendants aptly monopolized property, power, and land, thus leading humanity into civilization, i.e. the establishment of states, the creation of hierarchies and systems of power. The authors claim the Bible hit the nail on the head, i.e. it precisely describes what happened (rendering a different, spiritual

reading of the Bible unnecessary). A society based on ownership unleashed competition, inequality, and violence into the world: fratricide follows with an almost inevitable necessity from the agricultural revolution. The authors need but take one step from here to explain why religion came to be, why Big Brother in the Sky is important for our second nature: communities with a fictitious guard of morality are more resilient, last longer, and have a more stable structure. Naturally, all of this does not lead the co-authors to conclude that God is real; rather, they conclude that we have a cognitive function that also directs cumulative cultural evolution, namely: our brains trace everything back to causes and intentions. Thus, the big gods appeared in history simultaneously with the emergence of hierarchies and the creation of religion and states.

Subsequently, the book dwells at length on sin, the Flood, sicknesses, ceremonies, loyalty to Yahweh, and the secrets of Deuteronomic historiography. The point remains the same: the stories of the Old Testament can be interpreted as the evolutionary etiology of the new civilized-cultural way of life. According to the authors' claim, the real stars of the Hebrew Bible are the prophets, messengers corresponding to the shamans of the old world; they are the ones who solidified the idea of monotheism; thanks to them, Yahweh became the moral creature hitherto unknown to the cultural evolution of the times. The book concludes the analysis of the Old Testament with the examination of the Psalms. The Psalms present a new face of God, as humankind could now turn to Yahweh any time among its existential tribulations; he would listen to and aid those who believed in him. It is not the destructive God of the Flood who appears here, who would frequently expose his people to their enemies, but rather a God who guards and protects them. Yahweh slowly starts to be depicted as a father for the people of the Old Testament. A fatherly aspect that also includes the role of judge of the afterlife, as the concept of the resurrection appears as early as the book of Daniel. This brings us to the last big chapter of the book, dealing with the New Testament and, subsequently, with nature and the sciences.

In the authors' opinion, the New Testament is nothing but a response to the mismatch-type problems of the Old Testament. For them, the historical research into the person of Jesus suggests that he was a new, more advanced form of the miracle-working prophets of the Old Testament, who fulfils all the anticipations of the Old Testament. In reality, this is the result of conscious evolutionary editorial work that portrays Jesus as a talented miracle worker and proves beyond all doubt that he was not

a charlatan out for gains: he finally defeats death and returns to life, releasing the cultural anxieties of thousands of years. Jesus's agenda is none other than to restore the old order of the world: the rediscovery of hunter-gatherer morality based on equality and justice. The heavenly kingdom is none other than our primary nature, to which humankind, now settled, wishes to return; its Lord is Jesus Christ, who also lived a wanderer-gatherer way of life himself along with his followers, in accordance with the old tribal lifestyle (Jesus and his disciples did not do any regular work). The disciples follow Jesus by leaving behind all their property that would be required for settlement, eating together like hunter-gatherer groups (cf. the Eucharist). The primal pattern, i.e. life in Paradise, now appears as our internal, moral world, where we can feel free to address Jesus: he will always listen to and help us. We have come full circle, our second nature has found its way to the primary, i.e. to the person who leaves behind the settled, agricultural way of life (Mt 4:1), who feels authorized to pick the crops anytime (Mk 2:23–28), who does not want to eliminate their social-religious roots but rather fuse them with their primary nature (Mt 5:17), and who insists on the strictest code of morality: such a person becomes God.

In the authors' reading, the Bible is a description of the human character. Apart from its numerous valuable and useful points, the book is also plagued by an abundance of logical contradictions and presents as facts certain assumptions slightly too liberally. Reading through the book, one might have the feeling that despite all their express intentions, the authors idealize the hunter-gatherer way of life, when people lived morally in a way that was somehow self-explanatory. If this was truly the case, then how are we to understand morality and religion as a social response to the new way of life? Furthermore, the authors take the transcendental openness of *Homo sapiens* for granted, attempting to no avail to explain it as some kind of cognitive function, since the sheer fact that this openness exists cannot be readily understood as a result of biological evolution. How is it possible that prehistoric hunters were able to come up with transcendent reality, while at the same time the general human experience was that we could not even bring something new into existence (we were merely able to combine previously existing things)? How could the authors of the Bible come up with a real God who is detached from experiential existence? Assuming that what the authors presented as primary nature, i.e. our sense of justice, selflessness, and compassion, is an innate part of *Homo sapiens*, what we are talking about is not the invention of God but the evolution of the

way we think about God. Christians can doubtless accept that even religious consciousness has an evolution, which we may discover in the books of the Bible; yet to suppose that due to their changed way of life the people of antiquity, as part of their cultural evolution, came up with God by deceiving themselves (to explain the challenges of existence), does seem rather illogical or, in fact, impossible. In the light of the above, we may study the evolutionary reading of the Bible more as an interesting reflection on how humankind, once settled, found a way to God culturally, as well as reshaping and placing within a historical-social context the natural experience of God gained during their hunter-gatherer way of life (through stories in writing); and how they understood and recognized the reality of God as the one who saved humankind and who was the heavenly father to all of us.

Interpreted thus, we can accept the thesis of the book: the second nature of the authors of the Bible did not conceive but rather recognized God. The story of Job is an excellent example of this. The reason Job believes is not to make it easier to bear the burden of existence, nor in order to be healed, not even in the hope of life in Paradise and not as a way to explain some fact of existence. The story of Job is the realization that God's will is good even if it is manifested as the greatest evil in our existence. If Job's story had no basis in reality, it would have been impossible for it to be conceived.

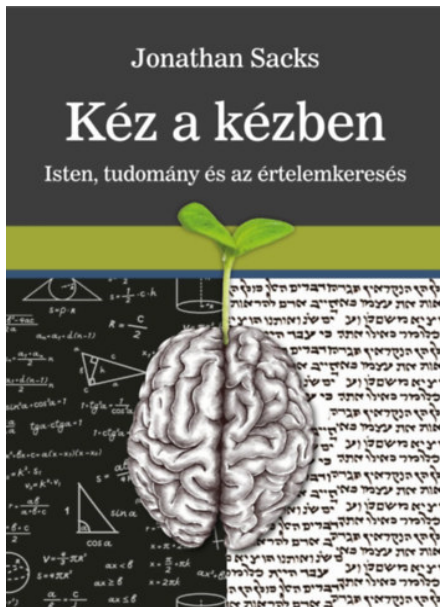
Considering the intention and aim of the work, it is a carefully written scientific treatise, which can appear as an interesting addition to or a dab of colour among the innumerable Bible commentaries. If one does not take its claims at face value but rather allows to be guided towards new thoughts about the Book of Books, it will definitely enrich and complement our knowledge of our culture and religion.

HOVER Zsolt Sándor<sup>1</sup>:

Jonathan Sacks: *Kéz a kézben – Isten, tudomány és az értelemkeresés.*

Könyv Népe Kiadó, Budapest, 2022. 404 oldal.

ISBN 9786155637247



Van-e még létjogosultsága a hitnek a tudomány ugrásszerű fejlődésének évszázadában? A vallás vagy a tudomány adhat választ az élet igazi kérdéseire? Hihetünk-e Istenben úgy, hogy közben elfogadjuk a modern tudomány téziseit? Nagyjából ezek azok a fő kérdések, amelyekre a könyv szerzője igyekszik választ keresni és adni. Meglepő módon nem úgy tárgyalja az emberiség nagy kérdéseit, hogy közben szembeállítja egymással ezt a két világnézetet, ami a felvilágosodás kora óta homlokegyenest ellentmond egymásnak, hanem sajátos módon más kontextusba helyezi a kérdéseket. Sacks szerint a tudomány nem zárja ki a vallásos gondolkodásmódot, és fordítva.

<sup>1</sup> Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Egyháztörténelem Doktori Iskola, I. év, BBTE Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, egyháztörténelem mesterképzés II. év. email: hoverzs@yahoo.com



Ha meg akarjuk érteni a világot a maga teljességében, akkor nem támaszkodhatunk csak az egyikre vagy a másikra. Ha így járunk el, az olyan, mintha a körülöttünk lévő világot csupán a jobb vagy a bal agyféltekénkkel próbálnánk megérteni. A jobb agyfélteke az intuitív, művészi dolgokra és empátiára érzékeny rész, míg a bal az analitikus, logikus gondolkodásért felelős. A hétköznapi életben, bármit is teszünk, soha nem támaszkodunk kizárólag az egyikre vagy a másikra. Ahhoz, hogy a valóságot érzékeljük, mindkettőre szükségünk van. A szerző szerint hasonló a helyzet, amikor azt próbáljuk megérteni, hogy miért is vagyunk itt, mi a rendeltetésünk vagy a célunk ebben a világban, vagy létezik-e egyáltalán egy felsőbb hatalom, ami a háttérben mozgat mindent az univerzumban. A tudomány szétszed dolgokat, hogy megnézze miként működnek, a vallás pedig összerakja, hogy rájöjjön arra, mit jelentenek.

Jonathan Sacks Londonban látta meg a napvilágot egy zsidó család gyermekeként, a tanulmányait Cambridge-ben és Oxfordban végezte, majd egészen a 2020-ban bekövetkezett haláláig londoni főrabbiaként tevékenykedett. Írásában a zsidó világnézet végig vállaltan jelenik meg, de ugyanakkor számos vallás filozófusainak a gondolatait is felhasználja érvelésében. Platónról Nietzscheig vezeti végig azt a gondolatmenetet, amelyet egy rövid mondatban lehetne összefoglalni: a világ jobbat érdemel a mai ateistáknál, vagyis a mai istentagadó csoportoknak nincs megalapozott ideológiájuk, egyszerűen csak visszautasítják a felsőbb hatalom létezését (24. o.). Ez a megfogalmazás különböző formákban időről időre felüti a fejét a sorok olvasása közben. Mivel egy mélyen zsidó neveltetésű gondolkodóról van szó, néha tetten érhető a soraiban az elfogultság, viszont igyekszik minél objektívebben megfogalmazni téziseit, amivel általában a vallás jelentőségére és fontosságára hívja fel a figyelmet.

A könyv szerkezetileg három részre tagolódik, melyeknek címei: *Isten és a jelentés utáni kutatás*; *Miért számít ez?*; illetve *A hit és a hit kihívásai*. Az első részben kultúrtörténeti szempontból vizsgálja azt, hogy miért annyira különböző az antik görög vagy római vallás a zsidó-keresztyén hittől. A politeista vallások erkölce szerint sokkal gyengébbnek bizonyult, mint az a monoteisztikus gondolkodásmód, amellyel a zsidó nép ajándékozta meg a világot, amelyen a keresztyén és az iszlám vallás alapszik (20 o.). Az első jele a judaizmus iránti elfogultságnak akkor jelenik meg, amikor a szerző azt állítja, hogy az írásbeliség a hébereknél jelent meg elsőként a világon, ami egy erősen vitatható álláspont: „Az első ábécé, amit protosioninak neveznek i. e. 1800 körül alakult ki és Flinders Petrie brit régész fedezte fel 1905-ben. Homokkőbe vésett jelsorozatokot talált



a Sínai-sivatagban Sarebit el-Khademnél, ahol a fáraók korában türkizbánya működött. FLINDERS Petrie feltételezése szerint az írás a bányában dolgozó héber rabszolgák műve lehetett, esetleg útban az ígérlet földje felé készítették a feliratot” (Jonathan Sacks: *Kéz a Kézben*, 61. o.).

A fenti állítás azonban csak részben állja meg a helyét, ugyanis az első betűírás valóban sémi eredetű, de ez nem tartalmazott teljes betűkészletet, csupán néhány jelet, amelyek bizonyos tárgyakat jelöltek. A tárgyak első betűit jelölték bizonyos írásjelekkel a föníciaiak. „Lényegi eltérés van azonban az itt látható jelkészlet és a görög (meg az abból kialakuló latin, cirill, örmény) ábécé között: a föníciai betűk kizárólag mássalhangzókat jelölnek. Minden betű egy tárgy kezdőbetűje, de mivel a sémi nyelvekben nem kezdődhetett magánhangzóval szó, magánhangzó betűk nem jöttek létre. Ezért sem ez, sem a héber vagy arab betűsor nem tekinthető ábécének” (Szigetvári Péter: in: *Nyelv és tudomány: Az Ábécé feltalálói*, <https://m.nyest.hu/hirek/az-abece-feltalaloi>).

A továbbiakban a szerző azt fejtegeti, hogy a keleti és nyugati írásmód milyen hatással van a gondolkodásra. Nem tesz különbséget a két világnézet, illetve gondolkodásmód között, csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy a balról jobbra és a jobbról balra haladó írás bizonyos módon befolyásolja a gondolkodásmódot is. Példaként azt hozza fel, hogy a görög civilizáció nagyon korán átállt a balról jobbra való írásra, ami az analitikus gondolkodásmódot segíti elő, ezért érthettek el a görögök olyan jelentős eredményeket a tudományok terén (matematika, építészet, filozófia) (64. o.).

A következő fejezetben, amelynek a címe *Elágazó utak*, a kereszténység születéséről, a judaizmus különleges történetéről mesél a szerző, majd rátér a tudomány és a vallás kettészakadására, ami nagyjából a tizenkettedik században történik. Ebben a fejezetben veszi górcső alá Isten létezésének a filozófiai bizonyítékait és azokat az érveket, amelyekkel egy felsőbbrendű hatalom létezését igyekeztek megcáfolni. Az összegzésben Francis Bacon érvelését emeli ki, aki szerint Isten kétféle Bibliát írt: egyet szavakkal, ez maga a Szentírás, és egyet tettekkel, ez pedig a világegyetem. A tézis szerint létezik természeti teológia, amelyből megérthetjük Isten szándékát velünk kapcsolatban (91. o.). A világ szerkezete magában hordozza a felismerést, hogy létezik egy felsőbbrendű teremtő elv az egész univerzum születése mögött.

Amikor a szerző a tudomány fejlődéséről és felemelkedéséről beszél, akkor rávilágít arra, hogy ezt maga a vallás segítette elő bizonyos mértékben, bármennyire is szembefordult egymással a későbbi évszázadokban a tudományos és a hívő életszemlélet. Példaként a

kálvinizmus 17. századi térnyerését hozza fel: „Ma sem tudjuk, hogy a tizenhetedik században mi vezetett a kísérleti tudomány felemelkedéséhez. Vannak, akik szerint a vallásnak volt köszönhető – a protestantizmusnak általában és kifejezetten a kálvinizmusnak” (97. o.).

A *Megtalálni Istent* című fejezetben a csodák természetéről és jelentőségéről értekezik Sacks. Egyértelmű, hogy a bibliai csodák azok, amelyek elsősorban a tudományos gondolkodással állnak szemben. A tudomány éppen ezért tesz néha kísérletet arra, hogy például Jézus csodatételeire racionális magyarázatot keressen. A szerző álláspontja szerint a csodáknak nem kell túl nagy jelentőséget tulajdonítani, legalábbis a hívő embernek óvakodnia kell attól, hogy ezekre alapozza a hitét. Isten a csodákat ugyanis nem azért viszi véghez, hogy lenyűgözze, elámítsa az övéit vagy az istentelen embereket, hanem azért, hogy egy megoldhatatlan problémára megoldást nyújtson. Isten azért választotta ketté a tengert, mert a zsidóknak át kellett jutniuk a túlsó partra. „Miért teremtett mennyei mannat és vizet a kövekből? Mert az emberek éhesek és szomjasak voltak” (111. o.).

Az Újszövetség némiképp másként áll a csodákhoz. Amikor Jézus meggyógyítja a születésétől fogva vak embert, és a tanítványok azon tanakodnak, hogy vajon a beteg vagy annak szülei vétkeztek-e, amiért Isten a születése pillanatától elvette a szeme világát, akkor Jézus ezt az értelmezést adja a csodatételének: „Sem ő nem vétkezett, sem az ő szülei, hanem ez azért történt, hogy nyilvánvaló legyen benne az Isten munkája” (János 9,3). Eszerint a magyarázat szerint Isten valóban azért viszi véghez a csodatételeit, hogy megmutassa a hatalmát, viszont Jézus tanítása szerint sem szabad ezekre a csodákra alapoznunk a hitünket. Erre mutat rá a Megváltó, amikor a zsidók jelt kívánnak tőle, és azt mondja, hogy nem adatik nekik más jel, csak a Jónás próféta jele (Lukács 11,30).

A csodákkal kapcsolatosan megfogalmazott végkonklúzió teljesen elfogadható mind a zsidó, mind a keresztyén vallást gyakorló személyek számára: „A hit abban áll, hogy a mindennapi dolgokban látjuk a csodát, nem pedig abban, hogy minden nap a csodára várunk” (112. o.).

A további fejezetekben a szerző több történeten keresztül rámutat arra, hogy a vallásnak nem csupán kulturális vagy intellektuális jelentősége van, hanem a társadalmi életben is fontos szerepet tölt be. Létezik egyfajta erkölcs és rend azokban a társadalmakban is, ahol a vallásnak semmi szerepe nincs, azonban a nyugati elvilágiasodott országok példáját szemlélve belátható az, hogy ahol a keresztyénség megszűnik, ott az erkölcsök is teljesen fellazulnak. Mindamellet, hogy a polgári törvény sokszor nem jelent akkora visszatartó

erőt, mint az a tudat, hogy egy felsőbb hatalom előtt kell elszámolnunk majd tetteinkkel, az élethez való viszony is megváltozik. Ahol nincs hit, ott az életnek sincs spirituális jelentősége, csupán biológiai lényekként tekintenek az emberekre. Ezzel magyarázható az, hogy az eutanázia, az abortusz már semmilyen lelki aggályt nem idéz elő az elvilágiasodott társadalmakban (198. o.). Az élet szentsége teljességgel értelmetlen a nyugati civilizáció számára. Ha merülnek is fel morális kérdések az eutanázia vagy az abortusz kapcsán, azok pusztán biológiai szempontból fogalmazódnak meg a legtöbbször (mikortól számít élőlénynek a magzat).

A másik jelenség, ami súlyos problémákat okoz jelenkori társadalmunkban, hogy a család fogalma is teljesen más értelmezést nyert a modern korban. Nyilván ez sem csupán a vallás hanyatlásának köszönhető, de kétségtelen, hogy a zsidó-keresztény kultúrában a család kiemelt helyet foglal el a társadalomban. Ahol azonban megszűnik a család kiemelt pozíciója a társadalomban, ott megszűnik a házastársak egymás iránt érzett felelőssége, a hűség, a kitartás a társ mellett, amelyek ma már valóban idejétmúlt fogalmaknak tűnnek a nyugati társadalomban (222. o.). A kapcsolatok megváltozása és elsorvadása egy másik súlyos következményt is maga után vonz, aminek eredményeképpen ma már értelmetlen az apa fogalma a felnövekvő generáció személetében. Mivel rengeteg házasság megy tönkre, ezért egyre több az olyan nő, aki egyedül neveli a gyermekét. Egy személyes történetet oszt meg ezzel kapcsolatosan a szerző, ami még a nyolcvanas években történt vele. Egy idős plébános ugyanis azt mesélte neki, hogy a hittanosoknak nem tud Istenről mint Atyáról beszélni, mert magát a kifejezést nem értik a gyermekek, ugyanis a legtöbbjüket csupán az anyjuk neveli (218. o.).

A könyv tehát olyan komoly társadalmi kérdésekre próbál meg választ keresni, amelyekkel a mai társadalom csak részben vagy egyáltalán nem is foglalkozik. Mindent egybevetve a könyv azt üzeni, hogy bár létezhet erkölcsi rend vallás nélkül is, az emberek képesek a jóra, a szeretetre és a jótékonykodásra anélkül is, hogy valamilyen felekezethez tartoznának, azért a vallásoknak elengedhetetlen szerepük van a társadalmi életben. A teremtvő elv, amely létrehozta az univerzumot, arra ösztönöz mindenkit, hogy felismerje az alkotót a tárgyi világ mögött. Nem szabad szembeállítanunk a tudományt a hittel, mert a két világnézet nem mond ellent egymásnak, csupán más-más szempontból vizsgálja azt, amit úgy hívunk, hogy élet.

*PÜSÖK Sarolta*<sup>1</sup>:

**Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.): „Mielőtt megformáltak az anyaméhben...”. Az élet kezdetén felmerülő döntések keresztyén etikai megközelítése (Szociáletikai Intézet kiadványai /SzIK 8.), Kiadja a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, Debrecen, 2020, ISBN 978–615–5853–32–6, 336. old.**

A fenti kötet hiánypótló a magyar nyelvű protestáns bioetikai szakirodalomban. Az ehhez fogható átfogó mű ezúttal nem érdektelenség vagy az erre vonatkozó kutatói munka elmaradása miatt hiányzik a könyvespolcokról, hanem a dolgok természetéből következnek. Egyfelől az orvostudomány olyan lendületesen fejlődött az utóbbi évtizedekben, és annyi új etikai kérdéssel szembesített, hogy alig zárul le a felmerülő etikai kérdések megválaszolásának folyamata, helyében máris újabb feladványok várnak körültekintő megoldásra. Másfelől a környező világunk is folyamatosan változik, és az etikai kérdések megválaszolása olyan



<sup>1</sup> Egyetemi docens, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar; e-mail: sarolta.pusok@ubbcluj.ro.

összetett feladattá vált, amelyet hatékonyan csakis sokrétű összefogás révén lehet megvalósítani, amilyen a kötetben foglalt alapdokumentum megszövegezésének hátterét biztosította.

A protestáns egyházak önmeghatározása nem teszi kötelezővé, sőt szükségessé sem, egy ön maga felett álló döntéshozó testület irányelveinek követését. Közös nagy kérdések megválaszolása végett azonban több olyan egyházközi testület is létezik, amely az egyes egyháztestek képviselőinek, szakértőinek bevonásával közös határozatokat készít elő, vagy olyan segédanyagokat dolgoz ki, amelyeket az egyes egyházak továbbgondolhatnak. Kontinensünkön az Európai Protestáns Egyházak Közössége (GEKE<sup>2</sup>) egyik olyan szervezet, amely több ízben is véleményt alkotott etikai kérdésekben, amely a helyi egyházak számára is fontos kiindulópont lehetett a sajátos helyzetükhöz mért iránymutató dokumentum megfogalmazásához. Siker koronázta például a GEKE által 2011-ben közreadott, az életvégi kérdésekre vonatkozó, orientációs segédanyag útját. 2017-ben jelent meg az élet kezdetével kapcsolatos dokumentum. Magyar nyelvterületen mindkét esetben a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete vállalta fel a kérdés továbbgondolását, amelyet elősegített az a személyi tényező is, hogy az intézet vezetője, Fazakas Sándor, a GEKE Etikai Szakbizottságának alkotó tagja is egyben, s így közelebbről is megtapasztalhatta, hogy az alapdokumentumnak melyek azok a pontjai, melyeknek továbbgondolására, helyi viszonyokhoz való igazítására szerkesztőként figyelnie kell.

A kötet elején találja az olvasó Ulrich H. J. Körtner felvezető gondolatait a GEKE reprodukciós medicinával kapcsolatos tájékoztató segédanyagához, majd a kötet második felében ugyanennek a dokumentumnak a teljes magyar szövegváltozata is olvasható Szabó Csaba fordításában az alábbi címmel: „*Mielőtt megformáltalak az anyaméhben...*” *Az Európai Protestáns Egyházak Közössége (GEKE) Tanácsának orientációs segédanyaga a reprodukciós medicina etikai kérdéseire.* A szövegértést a laikusok számára megkönnyíti egyfelől a dokumentum végére illesztett rövid szómagyarázat, hiszen a nemzetközileg elfogadott orvosi szakkifejezéseket másként nehéz volna értelmezni, másfelől a szövegbe illesztett rövid orvostörténeti és folyamatleíró magyarázatok is segítik a gördülékeny olvasást. Azok az olvasók azonban, akik minden élethelyzetre mindenki által elfogadható,

---

<sup>2</sup> Magyar nyelvterületen is szokás ezt a rövidítést használni, amely a német elnevezés kezdőbetűiből áll: *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*.

naprakész feleleteket várnak, csalódní fognak, mert, ahogyan a szerkesztő az előszóban előrevetíti: „...a dokumentumban több a kérdés, mint a válasz – és ez rendjén is van így. A protestáns etika nem minden helyzetre érvényes kész válaszokat vagy kötelező érvényű, fenntartások nélküli engedelmességet követelő álláspontokat kíván adni a hívő ember, illetve egyháztagok számára. Ez ellentétben lenne a reformátori etika önértelmezésével és a keresztyén hit felelős megélésének szabadságával... A dokumentum célja tehát az erkölcsi ítéletalkotás segítése” (13. o.). A végérvényes és egységes feleletek gyártását másfelől az is akadályozza, hogy az orvostudományi kutatásban minden előrelépés mentén vannak újabb fehér foltok, és a kérdéseket megvitató protestáns egyházakat jellemző életvitelt, valamint értékrendet érintő pluralizmussal is számolni kellett. Az utóbbira vonatkozóan a dokumentum kijelenti, hogy:

„...az a célja, hogy autentikus protestáns álláspontok »korridor«-ját jelölje ki, amelyen belül kirajzolódnak a párbeszéd, a vita és az erkölcsi ítéletalkotás határvonalai. A korridor egyes szakaszokon keskenyebb, mint máshol, egyes döntő kérdések esetében pedig egyetlen álláspontra szűkül le, hogy a protestánsok ennek alapján fogalmazzák meg teológiai és etikai alapmondanivalójukat. Más helyeken szélesebbé válhat, hogy álláspontok szélesebb spektrumát fogadhassa be, amelyek nyilvánvaló ellentétben is állhatnak egymással, de ettől még autentikus protestáns gondolkodásmódból erednek. (163. o.)

A GEKE dokumentum elsősorban a tagegyházak kétirányú felelősségére tekint, egyfelől a reprodukciós medicinával kapcsolatosan a tagjaik körében felmerülő lelkgigondozói esetek kezelésére, másfelől az egyházak közvélemény-formáló felelősségére: „Ennek egyik aspektusa az egyházak *társadalmi* elkötelezettsége, vagyis hogy jelen legyenek a reprodukciós medicinával kapcsolatos vitákban a törvényhozás, a politika és a gyakorlati erkölcs területén” (164. o.). A dokumentum egyes fejezetei a teológusok mellett orvostudományi és jogi szakértők bevonásával készültek. A bevezető fejezetet követő első fejezet a reprodukciós medicinával kapcsolatos kérdéseket orvosi, szociális és politikai kontextusba ágyazottan vizsgálja, míg a harmadik fejezet a problémakör etikai és teológiai elemzését nyújtja. Az utóbbi tárgyalja az egészségügyi dolgozókat érintő hivatásetikai és lelkiismereti kérdéseket is. A következő hét fejezet sorra veszi az életkezdeti nagy kérdéseket: in vitro fertilizáció (IVF), konzerválás mélyhűtéssel, petesejt- és embrióadományozás, béranyaság, prenatális és preimplantációs diagnosztika, őssejt kutatás és génterápia,

reproduktív klónozás. Az olvasó minden témakör kifejtése rendjén gazdagodik egy általános bevezetéssel, a tárgyalat folyamat ismertetésével, a hozzá tartozó adatok és a jelenlegi tudományos tények rövid bemutatásával. A következő tárgyalási pontokban pedig megismerkedhet a kapcsolódó vitás kérdésekkel, azok jogi rendezésével (amelyek nem minden államban azonosak) és a vonatkozó egyházi nyilatkozatokkal, amennyiben vannak. A záró fejezet az olvasót ismét szembesíti a nyitott kérdésekkel és a tagegyházakat további elemzésekre készíti.

Visszatérve a kötet első feléhez, az olvasó a már említett két bevezető tanulmányt, azaz a szerkesztőnek a kötetre vonatkozó felvezetőjét és az osztrák teológusnak a GEKE dokumentumra vonatkozó írását követően nyolc további tanulmányt olvashat. A kötet első részének szerzői vállalkoznak a GEKE dokumentum továbbgondolására a magyar nyelvterületen működő református és evangélikus egyházi közegbe ágyazottan, illetve meghívottként megszólal a jogi szakértő és a Római Katolikus Egyház álláspontját ismertető szakember is.

A kötetben felsorakoztatott tanulmányok sorát Béres Tamás evangélikus teológus írása nyitja, amelyben rámutat arra, hogy ameddig a nyugati teológia és filozófia adós marad egy alapos természetértelmezéssel, addig az élet kezdetével kapcsolatos morális kérdésfelvetésre is csak hiányos válaszok adhatók. A természethez való egészséges viszonyulás körvonalazásával a további vizsgálódásokhoz próbál kiindulási alapot nyújtani. Az egyetemes emberi kérdések megközelítése ökumenikus kitekintés nélkül, különösen a vegyes házasságban élők szempontjából, mára elképzelhetetlen, így ebben a kötetben is beavatást nyer az olvasó a meg nem született élet méltóságának tiszteletére vonatkozó római katolikus szemléletbe Hámori Antal részletező tolmácsolásában. Kodácsy Tamás és Masri Mona Aicha a meddőség kérdését járja körbe, különös figyelmet szentelve a lelkipálosok aspektusoknak, azon túl, hogy a mesterséges megtermékenyítés jogi, legitim lehetőségét is felvillantják. Kovács Krisztián *A hálószobából a laboratóriumba (Az inszemináció és az in vitro megtermékenyítés előfeltételei, következményei és hatásai a házasság és szexualitás etikájára nézve)* című tanulmánya az előző íráshoz kapcsolódik a lelkipálosok szempontok felsorakoztatásával, a házassággondozás és az egyén és közösség kapcsolatának mentén haladva. Filó Mihály az in vivo és in vitro megfogant élet védelmének büntetőjogi vonatkozásainak ismertetése közben rámutat arra, hogy az orvostudomány újabb és újabb eredményeivel a törvényhozásnak nehéz lépést tartania. A szerző

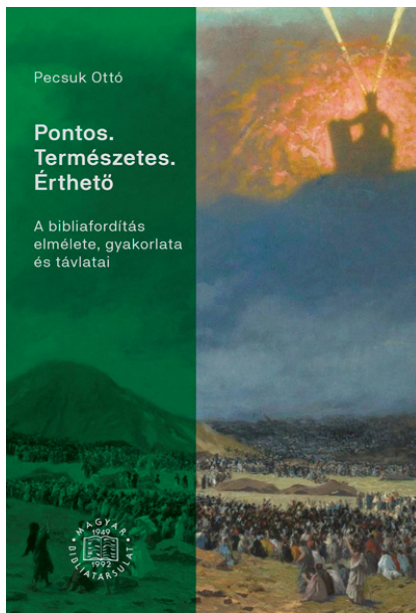
szerint számos joghézagot küszöbölhetne ki és vitás eseteket rendezne, ha az élet védelmét jogi szempontból is kiterjesztenék a fogantatás pillanatáig. Orosz Gábor Viktor *Az ember méltósága és szakralitása* című írásában számba veszi az élet méltóságára vonatkozó filozófiai, teológiai, etikai és jogi aspektusokat. Az erre vonatkozó diszkurzusok ma már kitérnek az ember génállományára, a benne rejlő lehetőségekre, és annak a képlékeny határnak a keresésére, amely a biotechnológiai lehetőségek tartománya, és amely az emberi méltóság tiszteletben tartása mentén húzódik. Rámutat arra, hogy a pusztán genetikai adottságok tényszerű feltárásán túl mindig szem előtt kell tartani annak transzcendens meghatározottságát. Visky S. Béla tanulmánya a bérnyaságra vonatkozó ismeretek leírásán és az ezzel kapcsolatosan általánosan elfogadott teológiai nézeteken túl a kérdés sajátos romániai vonatkozásaira is kitekint. A tanulmányok sorát Borsi Attila írása zárja, melynek a címe is beszédes: *Az egyház megszólalásának keretei (Szempontok az egyházak etikai kérdésekben való megnyilvánulásának lehetőségéhez...)*. Az egyház felelőssége a közvélemény formálásában és az egyháztagok részéről elvárt orientatív véleménynyilvánítás szükségessége vitán felüli. A megszólalás azonban számos kérdést vet fel, a szerző téziszerűen sorakoztat fel tizenhárom olyan szempontot, amelyet a megszólalónak szem előtt kell tartania. Az egyháznak, de akár az olvasónak is, érdemes ezeket a szempontokat továbbgondolnia, hiszen mindenki számára hasznos, ha ezáltal új távlatok nyílnak.

A könyv a tárgyalt életkérdések révén minden olvasó részéről érdeklődésre méltó de a teológiai képzésben immár megkerülhetetlen tananyag.



ZSIZSMANN *Endre*<sup>1</sup>:

**Pecsuk Ottó: *Pontos. Természetes. Érthető.***  
**A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai.**  
**Kálvin Kiadó, Budapest, 2020, 314 old.**  
**ISBN 978–963–558–445–1**



Dr. Pecsuk Ottó 2019-ben megvédett habilitációs munkáját tartja kezében az olvasó, mely 2020-ban jelent meg. A szerző szakterülete az újszövetségi bibliai teológia. A szerző 2009 és 2014 között teológusként, nyelvészként vett részt a Magyar Bibliatársulat által 2014-ben kiadott revidált új fordítás (RÚF 2014) munkálataiban.

Kálvinnak a korinthusbeliekhez írott első leveléhez fűzött kommentárjából megértjük, hogy a Krisztus keresztyéről szóló beszéd, az evangélium elsőrenden nem a bölcsélet és az ékesszólás szabályait követi. Ezért nevezi Kálvin a Krisztus által szerzett megváltásról szóló örömmüzenetet „egyszerű evangélium”-nak, s szintén ezért illeti a Krisztusról szóló prédikációt az „egyszerű és dísztelen” jelzőkkel. Az

<sup>1</sup> Doktorandusz, BBTE, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, Ökumené Doktori Iskola; e-mail: zsizsmannendre@gmail.com.



evangélium és annak prédikálása azért kell mindenki számára érthető legyen, mert az az Isten ereje az üdvösségre (Róm 1,16). Az evangélium – Kálvin szerint – egyszerű és érthető.<sup>2</sup> S ha az evangélium és annak prédikálása egyszerű és érthető, akkor bizonyosan a bibliafordításnak is egyszerűnek és érthetőnek kell lennie. Mindemellett a bibliafordításnak pontosnak is kell lennie. Pecsuk Ottó monográfiájának fő tézise szerint a bibliafordításnak három elvárásnak kell megfelelnie: pontos, természetes és érthető kell, hogy legyen. Jelen monográfia nívuma az, hogy közli a bibliafordítás elméleti megalapozását (többek között E. A. Nida nyomán), de az olvasó a bibliafordítás gyakorlati kérdéseivel is találkozhat, amikor a szerző a bibliai kulcskifejezések átírásáról és fordítási lehetőségeiről értekezik.

Pecsuk Ottó *Pontos. Természetes. Érthető* című munkája összesen tíz fejezetből áll. Az előszót (első fejezet) követi *A bibliafordítás mint önálló és összetett tudomány* című második fejezet. A *Fordításelmélet* című alfejezetben (2.1.) a fordításelmélet rövid történeti összefoglalását olvashatjuk. A szerző Cicero *De Oratore* című dialógusában szereplő mondatot idéz (latinul, majd magyarul közli), melyből kitűnik, nem az a jó fordítás, mely a szemantikai elvárásoknak megfelel, tehát pontos, hanem amely a stilisztikai szempontokat is követi: „non converti ut interpres sed ut orator” = „nem úgy fordítottam mint fordító, hanem mint szónok” (25. old.). Quintilianustól ered egy pedagógiai elv, melyet diákjain alkalmazott, miközben fordítani tanította őket görögről latinra. Előbb (i) egy ún. első *paraphrasist* (auktorfordítást) készítettet velük, melynek lényegében a nyelvi megfeleltetés begyakorlása volt a célja, később pedig egy második *paraphrasist* (ii) íratott meg, melyben a fordító részint a célnyelv sajátosságaira, fordulataira is odafigyel, részint már a saját stílusában, önállóan fordít. Az első *paraphrasist* vertikálisnak, a második *paraphrasist* pedig horizontálisnak tekintették (a 10. századtól). A középkorban a horizontális fordítás a más nemzeti nyelveken megjelent művek átvételét jelentette (pl. olaszról franciára vagy franciáról angolra). A fordításelmélet első teoretikusa Etienne Dolet (1509–1546) francia humanista volt, aki Platón-fordítása révén vált ismertté, és azt tartotta, hogy a fordításnál a forrásnyelv pontos megértése a lényeges. George Chapman (1559–1634) továbblép Dolet gondolatmenetén, és úgy véli, hogy aki fordításra vállalkozik, annak a forrásszöveg lényegét, „szellemét” kell megragadnia. A 17. század a francia klasszicizmus kora, melyben az *imitatio* volt a jelszó, miszerint vissza kell térni az ókori munkák mintáihoz. A 18. században már újabb fordítási elvekkel találkozunk. Tytler

<sup>2</sup> KÁLVIN János (2015): *Az első korinthusi levél magyarázata*. Budapest, Kálvin Kiadó. 44–45.

szerint egy adott fordításnak arra kell törekednie, hogy minél tökéletesebben átadja a forrásszöveg mondanivalóját, stílusában kövesse a kiindulószöveget és természetesnek hasson. A fordításnak az a célja, hogy a forrásszöveggel azonos hatást váltson ki. Lényegében Tytler és Campbell fordítási elvei nagyjából egyeznek. Az „azonos hatás” kifejezés megfelelője E. A. Nidánál a „dinamikus ekvivalencia” (27. old.). A 19. században, a romantika idején a fordítás elvárásai megváltoztak: a rációhoz, az antik irodalmi formákhoz való ragaszkodást felváltotta a mechanikus formakövetés (szó szerinti fordítás, mely inkább a forrásnyelvre koncentrált; képviselője Dante Gabriel Rossetti) és a kreativitás (ún. mesterséges költői nyelv létrehozása; képviselője Friedrich Schleiermacher) kettősége. Pecsuk Ottó úgy látja, hogy a 20. században a fordításelméletben a filológiai, kommunikációelméleti, szocioszemiotikai szempontoknak együttesen kell érvényesülniük. E. A. Nida a szocioszemiotikai irányt részesítette előnyben a fordításelméletben.

A *Hermeneutika* (= értelmezés és fordítás tudománya) című alfejezetben (2.1.5.) Pecsuk Ottó Steinerre utal a „sikeres fordítás hermeneutikai csodája” kapcsán, melynek négy lépése van: (1) a hit ugrása: a *credo ut intelligam* elve, azaz a fordítónak hinnie kell, hogy a szöveg megérthető és érdemes lefordítani; (2) agresszív lépés: megértjük a szöveget, avagy Hieronymus hasonlata szerint feltörjük, legyőzzük, illetve elfoglaljuk a várat; (3) átvitel, egyezkedés – megfogalmazzuk önmagunk számára a szöveg üzenetét az új nyelven; (4) az átvett, „legyőzött” forrásszöveg „kiengesztelése”: az eredeti forrásszöveg integritásának visszaállítása a célnyelvben (38. old.). Mindenesetre a fordításnak egyidejűleg kell hűségesebbnek és kreatívnaak lennie – véli szerzőnk Vanhoozer munkája<sup>3</sup> nyomán. A szerző továbbá itt is E. A. Nidával egyetemben vallja, hogy a fordításnak emellett természetesnek kell lennie. A bibliafordításnak hűségesebbnek, egész pontosan formahűnek kell lennie. A bibliafordítás formahűsége azt jelenti, hogy a fordítás rendjén számolni kell a Biblia szövegének idegenszerűségével (Gadamer: az olvasó számára minden szöveg „idegen”).

A 2.2. alfejezetet a szerző a *Bibliatudomány* kérdéseinek szenteli, természetesen végig a bibliafordításra figyelve. Négy rész tartozik ide: a *Szövegkritika* (2.2.1.), *Forráskritika*, *redakciókritika* és *az újabb irányzatok* (2.2.2.), *Egzegezés* (2.2.3.) s végül a *Bibliai teológia* (2.2.4.).

---

<sup>3</sup> VANHOOZER, Kevin J. (1998): *Is There a Meaning in This Text? (The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge)*. Grand Rapids, MI: Zondervan. 389.

Szövegkritika. Célja a Biblia alapszövegének megállapítása, a legvalószínűbb eredeti olvasat felderítése. A RÚF 2014 tiszteletben tartja az 1975–1990-es új bibliafordítás (ÚF) szövegkritikai megfontolásait. Hogyan viszonyuljon a bibliafordító a szövegkritika eredményeihez? A szövegkritikusok izoláltan foglalkoznak a Biblia szavaival, verseivel, fejezeteivel. A bibliafordítónak rangsorolnia kell a felmerülő szövegkritikai kérdéseket, s a szó, vagy vers szintjén a szövegkritikusok által meghozott döntést el kell fogadnia. Továbbá a fordítónak különös figyelmet kell fordítania a célközönségre és a fordítás jellegére (47–49. old.).

A bibliafordítás további problémája az átírás. Erre a kérdésre koncentrálnak a szerző a *Bibliai teológiai kulcsfogalmak: átírás, fordítás vagy értelmezés* (2.2.4.2.) című alfejezetben. Csak utalásszerűen hadd említsünk néhány példát. Az evangélium *εὐαγγελίον* (LXX Ézs 52,7; 61,1) vonatkozhat győzelmi jó hírré, „császári győzelmi jelentésekre”, ami az Újszövetségben már Jézus Krisztus (vagy a Róla szóló) igehirdetésére, illetve a bűn, a halál, a világ és a sötétség erői feletti győzelmére utal. Pál apostolnál az evangélium a teljes Jézus-hagyományt magába foglalta (64–65. old.). A RÚF 2014 az *εὐαγγελίον* szót „örömhír”-ként fordítja. A *τὰ ἔργα τοῦ νομοῦ* szerkezetet a RÚF 2014 a már bevett formában „a törvény cselekedetei”-ként fordítja (Róm 3,20) (66. old.). Az *ἐκκλησία* kifejezés mind az Újszövetségben, mind a LXX-ban a héber *קָהָל* megfelelője. Újszövetségi jelentése: egyház. Ez a kifejezés Isten népének gyülekezetét jelöli az Ószövetségben, a szövetségkötés összefüggésében. Tyndale volt az, aki elsőként fordította az *ἐκκλησία* *congregatió*ként, gyülekezet jelentéssel. Így az apostoli levelek címiratában az *ἐκκλησία* utalhat egy-egy város/térség keresztyén közösségeire (pl. Korinthus, Thesszalonika stb.). Szintén az *ἐκκλησία* szóval lehet jelölni az egyetemes egyházat. Következésképp: az *ἐκκλησία* szót fordíthatjuk (egyetemes) egyháznak vagy gyülekezetnek (71. old.). Végül a Jak 2,24 és a Róm 3,28 kapcsán a hit és a cselekedetek kérdésére hívjuk fel a figyelmet. A Róm 3,28-at a RÚF 2014 így fordítja: „Hiszen azt tartjuk, hogy hit által igazul meg az ember, a törvény cselekvésétől függetlenül.” Luther óta ellentmondásosnak tűnik az előbb idézett Róm 3,28 és a Jak 2,24: „Látjátok tehát, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán a hit által” (RÚF 2014). Hogyan oldható fel a bibliafordításban ez az ellentét? Mildred Larson kézikönyve nyomán az „implicit információ explicitté tétele” elv értelmében a Jak 2,24 így is fordítható: „Látjátok tehát, hogy cselekedetekből

*megmutatkozó hit által* igazul meg az ember, és nem csupán a hit által.” Mildred Larson megoldása nem vált elfogadottá, mégis a Jak 2,24 fordítói jegyzetet igényel (74–75. old.).

A harmadik fejezetben a szerző az 1950 előtti bibliafordítás történetét tekinti át: előbb a *Septuagintáról* (LXX), aztán Wycliffe, Luther és Tyndale bibliafordításairól értekeznek, majd pedig a King James- és a Reina-Valera- (spanyol) fordításokról ír. A szerző a harmadik fejezetben belül külön alfejezetben szól a magyar bibliafordításokról (105–109. old.).

A továbbiakban a szerző négy fejezetben E. A. Nida bibliafordítási elveiről, gyakorlatáról és annak kritikájáról szól. (Végül a szerző a kilencedik fejezetben a bibliafordítás mai kérdéseiről értekeznek, a tizedik részben pedig összegez.) E. A. Nida: *Bible Translating* (1947, 1961) c. munkájában szól a bibliafordítás három elvárásáról. (1) A bibliafordításnak pontosnak, azaz hűségeseznek kell lennie és maradnia az eredeti szöveg jelentéséhez. De Nida javasolja, hogy a fordításnál a fordító kerülje a szó szerinti fordítást (ha az formális), de óvakodjon a „túlzottan szabados, értelmező fordítástól”. (2) A bibliafordításnak természetesnek kell lennie. Ez azt jelenti, hogy a bibliafordításnak a célközönség nyelvén kell megszólalnia: kerülni kell a túl sok idegen kifejezést, és a verseken átívelő páli görög körmondatokat nem feltétlenül kell megtartani. (3) A bibliafordításnak nem szabad homályosnak maradnia, hanem érthetőnek kell lennie (118. old.). E. A. Nida egyik munkájában<sup>4</sup> beszél az ún. formális és dinamikus ekvivalenciáról. A formális ekvivalencia gyakorlatilag a szó szerinti fordítás, a dinamikus ekvivalencia pedig az a típusú – ajánlott – fordítás, mely a célnyelv és a célközönség szemantikai, kulturális és lingvisztikai szempontjaival is számol. Az ekvivalencia keresésében döntő a jelentés figyelembevétele (127. old.).

---

<sup>4</sup> NIDA, E. A.: (1964) *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden, Brill.

\*

Befejezésül hadd utaljak egy igehelyre, mely a dinamikus ekvivalenciát példázza. A Lk 1,69 Nestle Aland (NA) 28. kiadásának fő szövegében ez áll:

„καὶ ἤγειρεν κέρασ σωτηρίας ἡμῶν”.

A RevKároli fordításban ez áll: „felemelte az üdvösségnek szarvát nekünk” (formális ekvivalencia = szó szerinti fordítás). További megoldások: „Erős üdvözítőt támasztott nekünk” (ÚF 1975); „Erős üdvözítőt támasztott nekünk” (ÚF 1990); „Erős szabadítót támasztott nekünk” (RÚF 2014). Az üdvösség szarva az Ószövetségben kép, mely a hatalomra, erőre, mégpedig Isten hatalmára és erejére utal (Jer 48,5; Ez 29,21; Zak 1,18). Az intertestamentális korban „az üdvösség szarva” kifejezés már a messiásvárakodás kontextusában használatos: az eljövendő Messiást jelöli. Zakariás énekében (Benedictus) tehát a *κέρασ σωτηρίας* a Messiásra, Jézus Krisztusra vonatkozik. Itt a szó szerinti fordítás (*κέρασ σωτηρίας* = „az üdvösség szarva”) és az átvitt értelemű fordítás (erős üdvözítő, erős szabadító) áll előttünk. A Lk 1,69 a dinamikus ekvivalencia szép példája, mert míg az Ószövetségben az üdvösségnek szarva Istenre vonatkozik, addig az Újszövetségben Jézusra, a Szabadítóra (159–163. old.).

Jó szívvel ajánlom Pecsuk Ottó kötetét a biblikus kutatók figyelmébe, de lelkipásztoroknak, vallásánároknak, teológusoknak is és mindenkinek, aki a Biblia szövegének megértésén és megértetésén fáradozik.

*PETHEŐ Attila*<sup>1</sup>:

**Tömösközi Ferenc (szerk.), *Az Ige erejével. Lelkészi életrajzok és adattár Gömörtől a keleti határig*. Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2022, 561 old.  
ISBN 978–80–8122–426–3**



A Kránitz Zsolt által szerkesztett dunántúli lelkészi önéletrajz gyűjtemény után Tömösközi Ferenc hiánypótló vállalkozásba fogott, amikor a Tiszáninneri Református Egyházkerület egyházközségeinek adattárát és lelkészeinek önéletrajzi gyűjteményeit dolgozta fel, és adta ki a kutatók számára jól áttekinthetően szerkesztve, az érdeklődő közönség felé pedig tetszetős formában. Kivételesnek tekinthető a 2022-ben Komáromban kiadott dokumentumgyűjtemény, amely azokkal a településekkel foglalkozik, illetve azoknak a lelkészeknek az életútját örökíti meg, akik a két világháború közötti időszakot szülőföldjükön, de mégsem a hazájuk keretei között élték, majd 1938-ban visszakerültek a történelmileg hagyományos közegükbe, de 1945 után

---

<sup>1</sup> Tudományos munkatárs, Selye János Egyetem, e-mail: petheoa@ujsk

újra Csehszlovákiához tartoztak. A könyvben így tehát nem csupán földrajzi nevekkel és életutakkal találkozhatunk, hanem egy közösség sorsát is megismerhetjük a lelkészek életén keresztül. Olyan lelki vezetőkről tudhatunk meg többet, akik kitartottak a közösségük mellett és az Isten szolgálatában a legnehezebb időkben. Voltak közülük, akik fizetség nélkül, olyanok is akadtak, akik széthullott családjuk ellenére, vagy a hatalom rendszeres terrorja alatt élték túl ezt a három évtizedet, és vállalták a magyar nemzet rész kicsi közösségeinek vezetését. Talán ebben az időben maguk sem tudták, hogy a csehszlovák hatalomnak, vagy regionális képviselőinek mi bántotta leginkább a szemét, a magyarságuk vagy a reformátusságuk, a hitük vagy a nemzeti elkötelezettségük. Egy biztos, hogy ezek nélkül a nemzettartó lelkészek nélkül a jelenben nem létezne a szlovákiai magyar nemzeti közösség azon a helyen, ahol a mai napig őshonosként él.

A kötetet átolvasva meg kell jegyeznünk, hogy nem csupán a történész szakma számára rejt a kiadvány hatalmas fel nem tárt területeket, hanem –ahogy a szerző a bevezetőjében talán nem szándékosan, de utal rá– a helység- és személynevek írásmódjának az alakulása is figyelemre méltó kutatási lehetőséget rejt magában a szakemberek számára.

A kötetet azért is érdemes kézbe venni, mert az életutakon keresztül az olvasó más-más egyéniségekkel találkozik. A lelkészek egy része szerényen, csak a száraz életrajzi adatait veti papírra, ami egyes esetekben arra is utalhat, hogy a világháborús években, tanulva a két, csehszlovák fennhatóság alatt töltött évtized igazságtalanságaiból, a Magyarországhoz tartozás „biztonságában” is tartanak még az újabb retorzióktól, hiszen a sorsuk alakulása, a háború kimenetele bizonytalan lehet. Ezek az önéletrások rendszerint rövid és tömör olvasmányok. Mások viszont nem sajnálták a papírt arra, hogy a saját életükön keresztül képet adjanak a jövő kor olvasói számára a településük, a felvidéki magyar reformátusság és a csehszlovákiai magyarok sorsának alakulásáról. Ezek közül példaként hozhatjuk Lengyel András írását, aki a Csallóközből indulva, Magyarországot megjárva, Prága és Pozsony városának érintésével a Kassa melletti Bácsáról ír. A leírásban személyeknek és a kor történéseinek állít emléket. Miközben saját életének egyes pillanatairól emlékszik meg, tudatában van annak, hogy több ember látja majd a feljegyzéseit. Lenkey Lajos önéletrajzából azt is megtudhatjuk, hogy milyen helyzeteket szült a szlovák-magyar együttélés az egyház mindennapjaiban, de van aki, mint Simon József, nyíltan ír a gyülekezettel való meglazult viszonyáról is.



Különös érzés keríti hatalmába az olvasót, ha tovább gondolja a lelkészi életutakat és azok alakulását a háború utáni jogfosztottság éveiben. Az itt olvasható történetek – amelyekről szerzőik nem feltételezték azt, hogy a diktatúra képviselőinek kezébe kerülhetnek – olykor a kötetben megjelenő lelkészek deportálásához, kitelepítéséhez, kommunisták általi megkínzásához is vezethettek. Az sem elhanyagolható érdeme e kiadványnak, hogy a szlovák reformátusság is megismerheti korabeli lelkészeinek életútját.

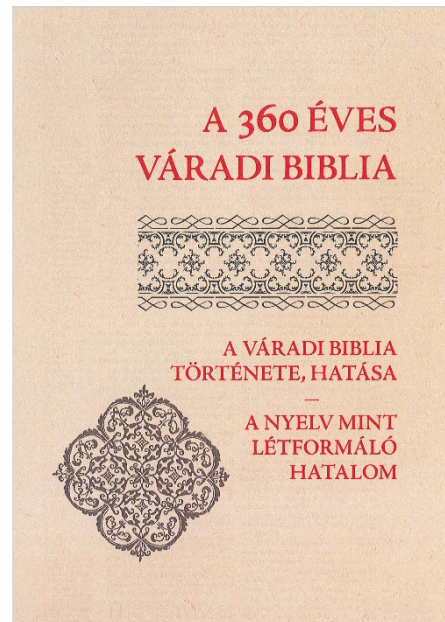
A Tömösközi Ferenc által szerkesztett, *Az Ige erejével* című kötet legfontosabb hozadéka, hogy nem csupán a parokiális könyvtár és a felvidéki református közösség gyarapodik általa egy kiadvánnyal, hanem az egész szlovákiai magyar nemzet részbe tekintést nyerhet egy egyedi szemszögből saját két világháború közötti, illetve részben világháború alatti történelmébe. A kiadvány hozadéka az is, hogy a kutatók és a nagyközönség számára rálátást biztosít a korszakra. Bízunk abban, hogy nem csupán a református közvélemény, hanem szlovákiai magyar háztartások könyvespolcai is gyarapodnak ezzel a művel, ami pedig külön öröm lenne, ha egyszer szlovák nyelven is megjelenhetne.

*BAK Ágnes*<sup>1</sup>:

**N. Császi Ildikó, Balázs Géza, Pálfi József (szerk.)**  
***A 360 éves Váradi Biblia: a Váradi Biblia története és hatása:  
a nyelv, mint létformáló hatalom.*** Nagyvárad: Partiumi Kiadó,  
2022, 242 p., ISBN 978-606-9673-34-8

A kötetet megpillantva elmondható, hogy az igényes könyvborító utal a tartalomra, a tipográfiai kivitelezés utánozni próbálja régi korok technikáját, de kifinomult formaízlését nem tükrözi híven, a szöveg itt-ott viszont igényelt volna egy utolsó korrektúrát.

Örömmre, a kiadó referenciákra vonatkozó elvárásai ellenére, a kiadványban lábjegyzetes tanulmányt is találtam. A századok során értelemszerűen kialakult lapalji lábjegyzetek jelenléte nem zavarja meg a mondatok összefüggését, a gondolatmenetet, sőt kiegészíti azokat. Könyvtáros szemmel tekintve az APA-féle hivatkozás nem egyértelmű, megbontja az egyezményes jelek magától értetődő rendszerét.



<sup>1</sup> Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Teológia és Zeneművészeti Kar, Egyháztörténelem Mesterképzés, I. év. Email: agnes.bak@ubbcluj.ro



A Pálfi József, a Partiumi Keresztény Egyetem (ezután PKE) rektora és a Balázs Géza nyelvészprofesszor előszavából megtudjuk, hogy a tanulmánykötet a Várad Biblia 360 éves évfordulójára, 2021 őszén, szeptember 9 és 12 között megszervezett rendezvénysorozat konferenciaanyagát tartalmazza. A Nagyváradon zajló programsorozatot a PKE kezdeményezte a Királyhágómelléki Református Egyházkerület centenáriumának nyitósorozataként. A részletes program most is elérhető a <http://irodalomora.hu/wp-content/uploads/2021/09/V%C3%A1radiBiblia.pdf> linken. Az eseményről olvashatunk az egyetem honlapján Pikó Stefánia tudósításában), akinek már akkor az ERDON Erdélyi Hírportálon is naponta megjelentek friss tájékoztatói a rendezvényről.

A könyv szerkezetileg négy részre oszlik. Az első részben a Várad Bibliáról öt egyháztörténeti tanulmány található. A másodikban Várad történeti és politikai helyzete tárul elénk, kiegészülve egy esettanulmánnyal és Kisszántói Pethe Ferenc munkásságával. A harmadik szerkezeti egység az egyház és a nyelvhasználat kapcsolatának összefüggéseit boncolgatja, az utolsó fejezet előadásai pedig megerősítik az előbbiek felvezetését.

Az előszóban és egy táblázatba foglalt vázlat által is rálátásunk nyílik a kiadvány tartalmára, a Várad Biblia kiadásának akkori körülményeire és utóéletére: 19. és 21. századi kiadásairól és hatására.

Kurta József Tibor kolozsvári lelkipásztor-főkönyvtáros a Várad Bibliával kapcsolatos kutatásait felfrissítve foglalja össze. Elénk tárja a bibliakiadás zezugos történetét a szellemi háttértől a nyomtatásig, nem titkolva az újabb kiadások előnyeit és hátrányait. Felteszi a kérdést, hogy egyedül a nyomdász Szenci Kertész Ábrahám érdeme-e a Várad Biblia, vagy a kulturális igénynek tett eleget többrétű megvalósításával. Majd egy soron következő írásában a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet könyvtárának Várad Bibliáit mutatja be részletes bibliográfiai leírásokkal.

Oláh Róbert debreceni kutató tanulmányában a magyarországi egyházi gyűjteményekben található Várad Biblia példányait vizsgálja, különös figyelmet szentelve a kötéseknek, címlapvariánsoknak, a tulajdonosi bejegyzéseknek. Megtudjuk, hogy a tulajdonosi bejegyzések alapján valóban mindennapi használatban levő Várad Bibliák possessorai református gyülekezetek, kollégiumok, lelkészek, egyháztámogató nemesek és polgárok voltak.

A Váradai Biblia széljegyzeteit író Köleséri Sámuel életét Zabán Bálint kisszántói lelkipásztor összegzi. Köleséri klérushoz való tartozását, teológiai formálódását, Váradhoz való kötődését, peregrinációját, végül oktatói és tudományos tevékenységét ismerteti kissé felszabdalt felosztásban.

A történész Kurucz György azt a 17. századi politikai hátteret vizsgálja, amely a Váradai Biblia nehézkes megvalósulásáért is felelős. Bevezetőjében történeti összefoglalót valósít meg II. Rákóczi György külpolitikáját illetően, alaposan szemügyre véve a 19–21. századi történetírás elemzőinek megállapításait.

A kötetben szerepel Szilágyi Ferenc, a PKE dékánja, és Kovács Ábrahám teológusprofesszor szerzőpáros tanulmánya, amely etnikai, nyelvi és felekezeti szinten vizsgálja Bihar 20. századi sokszínűségét.

Hermán M. János egyháztörténész a polihisztornak titulált Pethe Ferenc életét és munkásságát értékeli, kiemelve nyelvújító szerepét, az anyanyelvhasználat „csinoztatásának” fontosságát.

A társadalomkutató Flóra Gábor közli, hogy a transzilvanizmus mint sajátosan erdélyi magyarságtudat alap gondolatai nem alkotnak egységes eszmerendszert, eltérő megfogalmazásban, tartalommal és hangsúllyal jelentkeztek, és át is alakultak, de ennek ellenére befolyásolták a Romániában kisebbségivé törpült magyar nemzet életét, beleértve a partiumiakét és a bánágiakét, irányt mutatva az önszerveződéshez. Ismerteti a szociológus Dimitrie Gusti nemzettudományi rendszerét, amely az anyaországtól elszakított közösség identitásmegőrző megnyilvánulásaiból indul ki.

A szekularizáció erőteljes folyamatában Vetési László, a szórványügy lelkes támogatója felszólítja a klérushoz tartozókat az anyanyelvüket nem gyakorló híveik további gondozására. Nem tanácsolja a liturgia nyelvének megváltoztatását, hiszen Erdélyben az egyházra hárul feladatként az anyanyelv megőrzése is, szakrális védelmet nyújtva a kisebbségi közösségnek, de bátorít a többségiek nyelvén való megszólalásra, közlésre. Szemlélteti más egyházak gyakorlatát. Tényekkel szembeesít és kérdéseket tesz fel a „nyelv ritkuló légkörében” történő helyes nyelvhasználattal kapcsolatban, és utasít a magyar történelmi egyház nyelvi jövőjének átgondolására az asszimilálódott hazai és idegenbe szétszóródottak miatt.

Péntek János nyugalmazott nyelvészprofesszor is a többségbe való beolvadás és a kétnyelvűség viszonyát tárgyalja. Megállapítja, hogy a hit a nyelv révén identitásunk részévé vált, és mivel az anyanyelv alapja a nemzeti hovatartozásnak, a nyelvi asszimiláció

etnikumi, majd felekezetváltást eredményez. Alátámasztja Vetési László tapasztalatát: az egyház magyarnyelvűségének sorvadását a román nemzetállam homogenizáló, asszimilációs stratégiája váltja ki, amelyet még jobban fokoz az elhalálozási és a születési arány egyensúlytalansága, az anyanyelvű oktatás, a közösségi szerveződés hiánya, a vegyesházasságok gyakorisága. Kijelenti, hogy az egyházi nyelvhasználatban a magyar nyelv feladásával önmaga felszámolását írja alá a klérus. Kihangsúlyozza a tanulás fontosságát, a tudomány művelését, amely elsősorban anyanyelvi szinten kell megvalósuljon. A szerző joggal hiányolja a jelenkori erdélyi történelmi egyházak iránymutatását, nyelvi téren is. Ajánlja, hogy a felekezeti oktatás az anyanyelv és a hit erősítésén túl vállalja fel a biztatást és a felzárkóztatást a megbélyegzés és a megkülönböztetés helyett. Összefoglalásként lezögezi, hogy az anyanyelv a megértés és a szeretet nyelve kell legyen.

Gudor Kund Botond gyulafehérvári lelkipásztor, egyháztörténész a dél-erdélyi gyülekezetek gondozójaként adatokkal igazolja az előtte szólók kijelentéseit, következtéseit. A magyar közösségi jövő érdekében javasolja a szakrális tér és nyelv meghatározását az etnikai összetételek és a gyülekezeti autonómia figyelembevételével. A pasztoráció gyakorlatában nemcsak az asszimilálódott reformátusságra terjed ki a lelkész figyelme, hanem a külföldön dolgozók sokaságára és az erdélyi nagyvárosokban élőkre is. A kétnyelvű liturgia bevezetésének veszélyeit taglalja. Csupa ellentmondásos helyzetben kell a lelkészeknek feltalálniuk magukat, hogy a reformáció anyanyelvűséget előíró programja ne kerüljön veszélybe, és a hívek pasztorálásán se essen csorba. Az előretekintő tanulmányíró az adott körülmények között az erős külső hatásokra is figyelve, az anyanyelvi elsekélyesedésben alapvető teológiai fogalmakat nem értő hívek megmentésére missziós irányvonalat fogalmaz meg a művelődés (oktatás, szakirodalom) és a gazdasági háttér (anyagok, egyházi vagyonok) biztosítását és a liturgikus nyelvhasználatot érintve.

Kabai Kitty nagyváradi-réti lelkipásztor Hamvas Béla valláskutató filozófus nyelvelméletét összegezve nyilatkozza, hogy egyedi szakrális nyelvezetével és logikájával, alázatos magatartásával a Szentírás ihletett tekintélyére irányítja vissza korunk figyelmét.

Kocsev Miklós, a Károli Gáspár Református Egyetem Gyakorlati Teológia Tanárszékének vezetője, a prédikáció tartalmáról értekezik, a kimondott szó, az Ige hitelességéről, tisztaságáról, életformáló jelentségéről, forrásjellegéről, érthetvé tételéről, figyelembe véve az ighallgatót és annak nyelvét. Kimondja, hogy a nyelv, legyen az szakrális vagy világi beszéd, létformáló hatalom.

A Nagyváradi-Velencei Református Egyházközség lelkipásztorának, Visky István-nak, *A magyar puritanizmus anyanyelvi programja* címet viselő tanulmánya egyértelművé teszi, hogy a bibliafordításokkal a Szentírás mint kiindulási alap az élő nyelvbe került.

A nyelvész Balázs Géza írása a liturgikus nyelvhasználatot értékeli, alátámasztva annak nemzetmegtartó erejét. Sürgeti az asszimiláció-hozta kétnyelvűség miatt felmerülő kérdések megválaszolását, hiszen a nyelv életben maradása összefügg a vallással.

Az emberek nyelvén való szólást szorgalmazza Magyarai Sára, a PKE Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Tanszékének előadója, aki magyarázatot keres arra, hogy mi lehet a nyelv és a nemzeti öntudat megtartásának ösztönzője a kisebbségi létben.

Szintén a szakrális nyelvelemzéssel foglalkozik a nyelvésztanár Terdikné Takács Szilvia. Bizonyítja, hogy az anyanyelvű liturgiát a közérthetőség igénye alakította ki, mi-nek következtében hallgatóból résztvevővé válik az egyén.

A kiadványban az egyetlen angol nyelvű publikáció írója, Graeme Murdock dub-lini történész, a magyarországi és erdélyi vallásos élet kutatójaként állítja, hogy a Váradi Biblia nyomtatásának története egyértelműen tükrözi a református értelmiség, lelkészek és mecénások erőfeszítéseit a hitélet megreformálása érdekében, a magasabb szintű er-kölcsi normák iránt való elköteleződésért, és mindezek mellett tanúsítja a politikai élet törékenységét is. A reformáció korában a református hit és a magyar nyelv között létre-jött szoros kapcsolat kulturális és társadalmi forrást jelentett a közösségek számára, erő-teljes szerepet játszott a nemzeti identitás kialakulásában. Most ugyanezek kihívások elé állítják az erdélyi református egyházat.

A kötet tanulmányainak nyomán nyilvánvalóvá válik az, hogy sajátos környezet-ben a reformáció terjedésével az anyanyelvű liturgia és bibliamagyarázat magával hozta a magyar nyelvű bibliafordítások szükségességét. Nem győzzük csodálni a reformáció korának emberét! Európa peremén történelmileg és politikailag kihívást jelentő korban teremtettek maradandó, századunkat is túlélő anyagi és szellemi értéket. De ha felelő-ségteljesen ünnepeljük előjáróink célirányos cselekedeteit, akkor sürgős stratégiaváltásra van szükség. Hermán M. János tanulmányában idézett Pethe Ferenc-gondolat illik ide találóan felszólításként: „Most, a továbbélők kötelessége lesz az elkezdett jó törekedés lelkét nemcsak folyamatában megtartani, hanem élesíteni és nevelni is.”

## **Útmutató szerzőinknek**

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a március 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tüntessék fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveghez legalább tíz soros **angol nyelvz kivonatot kell csatolni**, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. A kivonat mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.
- b. Angol vagy német nyelvű cikkeket csak akkor fogadjuk el, ha a szerző egy elismert szaklektor nyilatkozatát is mellékeli, miszerint a cikk szaklektoráláson esett át és az akadémiai nyelvezet szempontjából alkalmas a publikálásra.
- c. A közölni kívánt cikkek legkevesebb 25 000, legtöbb 45 000 karakter terjedelműek lehetnek.
- d. 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).
- e. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- f. 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.
- g. 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 betűkkel<sup>1</sup>, majd a keresztnéve, amelyet nem magyar szerzők esetén vessző választ el egymástól. Több szerző közös publikációja esetén a szerzők nevét nagyköetőjellel kapcsoljuk<sup>2</sup> 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.: HALAS-NAGY József (1944): *A Filozófia*, Budapest, Pantheon (reprint: Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991.)
- Önálló kötet esetén, ha nem első kiadás, a használt kiadás számát a megjelenés éve előtt kisebb, megemelt arab számmal kell jelezni. Az első kiadás évszámát nem kell feltüntetni pl.: NAGY Barna (?1999): *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- Önálló kötet esetén, ha az fordítás, a cím után zárójelben az eredeti címet, a szerző után a megjelenés évét, és lehetőleg azt is feltüntetjük az előzőek szerint, hogy hányadik kiadás, pl.: SOGGIN, J. Alberto (?1987): *Bevezetés az Ószövegségbe* (Eredeti címe: *Introduzione all’Antico Testamento*). Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999. 155.
- Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén nem az idézett közlemény, hanem a folyóirat címét írjuk dőlt betűkkel, amelyet az „In” szóval vezetünk fel, és közöljük a folyóirat fontosabb adatait (évfolyam, kötet), valamint az idézett közlemény teljes terjedelmének pontos oldalszámát. Pl.: MOLNÁR János (2008): *A Tízparancsolat*, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. 1–2.
- Tanulmánykötetben szereplő írás esetén, vagy közös kötetben megjelent fejezet esetén a folyóiratban megjelent közleményhez hasonlóan jegyezzük, ezúttal a szerkesztő/k feltüntetésével. A szerzők vezetéknevét kiskapitálissal írjuk, a szerkesztőkét viszont nem. pl.: PŰSÖK Sarolta (2019): *Interplay of Tradition and Innovation in the Transylvanian*

<sup>1</sup> Formátum – Betűtípus – KISKAPITÁLIS, tehát NEM csupa nagybetű!

<sup>2</sup> Alkalmazás módja: Ctrl + a Míniuszt jel a billentyűkészlet számai között, illetve Beszúrás – Szimbólumok – Különleges karakterek – Gondolatjel.



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/II. II.
- 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.xxszasadintezet.hu/rendezvenyek/korra\\_jz\\_2002\\_konyv-bemutato/benko\\_levente\\_eloadasa.html](http://www.xxszasadintezet.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.].

h. 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.<sup>3</sup>

Az első hivatkozás alkalmával közöljük az irodalomjegyzékben szereplő teljes adatot, végül az idézet, hivatkozás pontos oldalszáma következik. Ha az idézet szövege a forrásmunkának nem egyetlen oldalán olvasható, akkor az idézet kezdő és záró oldalszámát is meg kell adni, mindig teljesen kiírva, a két oldalszám között szóközők nélkül nagyköjtőjel áll. (pl. 237–238.)

A második és következő hivatkozás alkalmával elég vesszővel elválasztva jegyezni a szerző vezetőkénevét kiskapitálissal, zárójelben az első közlés évét, majd az oldalszámot.

---

<sup>3</sup> Alkalmazás módja: Shift + Ctrl + szóköz, vagy: Beszúrás – Szimbólumok – Különleges Karakterek – Nonbreaking Space

Egymást követő lábjegyzetekben ugyanannak a szerzőnek ugyanazon munkája esetében megengedett az i. m. (idézett mű) rövidítés és oldalszám, amennyiben az oldalszám is azonos, egyszerűen uo. (ugyanott) jegyezhető.

- i. A bibliai idézetek helyét nem lábjegyzetben, hanem a főszövegben, egyszerű zárójelben kell jelölni. A bibliai könyveket a protestáns új fordítású Biblia függelékében (első kiadás: 1975, legfrissebb kiadás: 2014) felsoroltak szerint rövidítjük.

A számozott bibliai könyvek esetében az arab könyvszám és a rövidítés között nincs szóköz, a bibliai könyv nevének rövidítése után nem áll pont (2Móz). A fejezet- és versszámok arab számok, a kettő között szóköz nélkül vessző áll, a versszám mögött nincsen pont (Ézs 1,9). Több, nem ugyanabból a fejezetből származó igehelyet pontosvessző és mögötte szóköz választ el (Lk 3,12; 12,11). Egy fejezeten belül több vers számát szóköz nélküli pont választja el, a fejezetszámot ekkor csak egyszer írjuk ki (Lk 2,2.4.11; ApCsel 2,3.8). Hosszabb szakaszok kezdő és záró versszáma között nagykötőjel áll, sem a nagykötőjel előtt, sem mögötte nem áll szóköz (Róma 8,1–12; Jel 2,2–14).

- j. 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.

- k. Ha a szövegben táblázatot vagy ábrát szerethetnének 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.*

- l. A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az 12 000 karaktert. 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 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 tizennégy 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 kefélynyomatot 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](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.

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 March 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: **studia@rt.ubbcluj.ro**. 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. Please attach to your text a statement from a scholar that your text has been proofread and its academic language is suitable for publication in a scientific journal.
- c. Submitted papers should have a length of 25 000 to 45 000 characters without spaces.
- d. Submitted text should have an at least ten lines 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.
- e. 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).

- f. 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.
- g. 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.
- h. 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.
- i. 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 CAPS<sup>1</sup>. Add a comma after the last name, then add the first author's first name followed by the year of publication in parentheses, and a colon.

If an article has multiple authors, the full names of the authors (LAST NAME written in small caps followed by a comma and the First Name in regular formatting having each word capitalised) are separated by an en dash preceded and followed by a blank, i.e.: ANDREWS, Dale – HEITINK, Gerben – JENNINGS, Theodore Wesley (2006): .

The name(s) of the author(s) is followed by the year of publication in parentheses and a colon, then all subsequent elements should be written as it can be seen in the examples below:

---

<sup>1</sup> Please note that writing everything in UPPERCASE is not equivalent to using SMALL CAPS.

### 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 (<sup>number if edition</sup>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 (<sup>number if edition</sup>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:  
LAST NAME A, First name 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. Full http link of the article (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]

#### j. 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> This footnote also ends with a full stop. (i.e.: Ibid.)

k. 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).

l. If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (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*

n. The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 12 000 characters. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review

---

<sup>2</sup>It is an abbreviation of the Latin phrase *opus citatum*, meaning the work cited.

<sup>3</sup>It is an abbreviation of the Latin adverb *ibidem*, meaning in the same place.

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 will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: [http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva\\_en.php](http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php).