



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1/2025

Studia
Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica

70/1
January – June 2025
Issue DOI: 10.24193/subbtref.70.1

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai

Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board:

EDITOR:

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

EXECUTIVE EDITORS:

Associate prof. Dr. Sarolta PŰSÖK, 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. Judit BALOGH, Eszterházy Károly Catholic University, Eger, Hungary

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

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

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

Associate prof. Dr. Viktor KÓKAI-NAGY, Reformed Theological University, Debrecen, Hungary and
Selye János University, Komarno, Slovakia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFEREES IN THIS ISSUE ONLY:

Professor Dr. Balázs SIBA, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary

Associate prof. Dr. György KUSTÁR, Reformed Theological University, Sárospatak, Hungary

Associate prof. Dr. Mariann BÁTORINÉ MISÁK, Reformed Theological University, Sárospatak, Hungary

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

The staff wishes to thank

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

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
70/1

Content / Tartalomjegyzék / Sumar

ELŐSZÓ: D. Dr. Gálffy Zoltán (Mezőbánd, 1924. október 6. – Kolozsvár 2013. október 15.) 7

BIBLICAL STUDIES – BIBLIAI TANULMÁNYOK – STUDII BIBLICE

KÓKAI NAGY Viktor: *The Jewish Interpretation of the Trial of Abraham and Its Appearance in the New Testament* * Die jüdische Interpretation der Erprobung Abrahams und ihr Erscheinen im Neuen Testament * *Interpretarea iudaică a procesului lui Avraam și apariția sa în Noul Testament* 11

STEINER, Fabienne: *Natural Theology: Is Nature a Biblical Word?* * Ist Natur ein biblisches Wort? Naturtheologie in Geschichte und moderner Zeit – zu den frühen, dialektischen Äusserungen in Emil Brunners Obstdener Predigten * *Teologia naturală: Este natura un cuvânt biblic* 26

SYSTEMATIC THEOLOGY – RENDSZERES TEOLÓGIA – TEOLOGIE SISTEMATICĂ

FAZAKAS Sándor: *Reformation, Social Theory, Democracy – In the View of Zoltán Gálffy...* * Reformáció, társadalomszemlélet, demokrácia – Gálffy Zoltán olvasatában... * *Reforma, teoria socială, democrația - în viziunea lui Zoltán Gálffy...* 49

TÓDOR Csaba: *Relationality as a Theological Method* * A kapcsolatiság, mint a teológiai módszertan lehetősége * *Relaționalitatea ca metodă teologică* 63

LITERATURE HISTORY – IRODALOMTÖRTÉNET – ISTORIA LITERATURII

- GUDOR Noémi: *Between hospitality and Foreignness: Representations of 17th-18th-Century Haban Communities in Contemporary Memoirs* * Otthonosság és idegenség között: 17-18. századi habán közösségek reprezentációi korabeli emlékiratokban * *Între ospitalitate și străinătate: Reprezentări ale comunităților habaneze din secolele XVII-XVIII în memoriile contemporane* 82

CHURCH HISTORY – EGYHÁZTÖRTÉNELEM – ISTORIA BISERICII

- BÁTORINÉ MISÁK Marianna: *Life and Work of József Paksi Szathmári* * Szathmári Paksi József élete és munkássága * *Viața și opera lui József Paksi Szathmári* 98
- CSONTA István: *Can We Dream Bigger? The Seemingly Impossible Mission of István Muzslay SJ* * Lehet-e nagyobbat álmodni? Muzslay István SJ lehetetlennek tűnő küldetése * *Putem visa mai mare? Misiunea aparent imposibilă a lui István Muzslay SJ* 121
- CSÜRÖS András, TÖMÖSKÖZI Ferenc: *The Imprisonment and Death of Károly Balla, Pastor of Fogaras* * Balla Károly fogarasi lelkész fogsága és halála * *Închisoarea și moartea lui Károly Balla, pastorul din Făgăraș* 139
- GUDOR Kund Botond: *The Theology of the Hutterite (Habanese) Community of Alwinz* * Az alvinci hutterita (habán) telep teológiája * *Teologia comunității huterite (habaneze) din Alwinz* 149
- KOVÁCS Kálmán Árpád: *Counterreformation, Enlightenment or Optimization of the Concentration of State Power? Count Heinrich Kajetan von Blümegen's Involvement in the Oversight of Religious Issues in Transylvania in 1763–1764* * Ellenreformáció, felvilágosodás, állami erőkoncentráció-optimalizálás? Heinrich Kajetan Blümegen grófjának bevonása az erdélyi vallásügyek főfelügyeletébe 1763–64-ben * *Contrareformă, Iluminism sau optimizare a concentrării puterii de stat? Implicarea contelui Heinrich Kajetan von Blümegen în supravegherea problemelor religioase din Transilvania în 1763-1764* 174
- LÁNYI Gábor János: *“Behold, the Guidance of the Past Speaks to Us”. Using References to Church History to Justify Church Policy (1946)* * „Íme, így szól hozzánk a múlt útmutatása.” Egyháztörténelmi hivatkozások használata egyházpolitikai szándékok igazolására (1946) * *„Iată, călăuzirea trecutului ne vorbește”. Utilizarea referințelor la istoria Bisericii pentru a justifica politica Bisericii (1946)* 196

- LUKÁCS Olga: *Contributions to the History of the Forced State Church in the 1850s* * Az Erdélyi Református Egyházkerület álláspontja az 1850-es évek Pátens-harca idején * *Câteva date referitoare la istoria Bisericii Reformate în anii 1850* 212
- PÁLFI József: *Dr. János Gyenge's Scholarly Contributions. Contributions to the Case of János Gyenge (III)* * Dr. Gyenge János szakirodalmi munkássága. Adalékok a Gyenge János ügyhöz (III.) * *Contribuțiile academice ale Dr. János Gyenge. Contribuții la cazul lui János Gyenge (III)* 230

PASTORAL THEOLOGY – PASZTORÁLPSZICHOLÓGIA – TEOLOGIE PASTORALĂ

- FERENCZI Andrea, KÖVI Zsuzsanna, MÉSZÁROS Veronika: *The Strength of the Family: Links between Marital Status, Large Family Structure, and Indicators of Well-Being* * A házasságban élés és a nagycsaládos lét kapcsolata a jóllét különböző mutatóival * *Puterea familiei: Legături între statutul matrimonial, structura familiei mari și indicatorii de bunăstare* 251
- KOVÁCS Szabolcs: *The Communicative Dimensions of Incarnation and Sharing in Spiritual Counselling* * *A megtestesülés és a megosztás kommunikatív dimenziói a lelkigondozásban* * *Dimensiunile comunicative ale întrupării și împărtășirii în consilierea spirituală* 287
- NYITRAI Erika: *Interpersonal Aspects of Emotion Regulation in Adults – A Presentation of Three Models of an Emerging Research Direction* * Az érzelékszabályozás interperszonális aspektusai felnőtteknél – egy feltörekvő kutatási irány három modelljének bemutatása * *Aspecte interpersonale ale reglării emoțiilor la adulți - o prezentare a trei modele ale unei direcții de cercetare emergente* 305
- SZABÓ-JÁKI Zsuzsanna, JÁRAY Márton, SIPOS Zsolt, TÖRÖK Gábor Pál, BÓNÉ Veronika: *Measurement of the Relationship between Spirituality and Psychological Wellbeing – Hungarian Adaptation of the Theistic Spiritual Outcome Scale (TSOS-HU)* * A spiritualitás és a pszichés jóllét összefüggései - A Teisztikus Spiritualitás Változását Mérő Kérdőív (TSOS-HU) magyar adaptációja * *Măsurarea relației dintre spiritualitate și bunăstarea psihologică - Adaptarea maghiară a Scalei de rezultate spirituale teiste (TSOS-HU)* 322
- BÓNÉ Veronika, ASZTALOS Bernadett, DÁVID Beáta, SIPOS Zsolt, SZABÓ-JÁKI Zsuzsanna, TÖRÖK Gábor Pál: *Changes in Spirituality within Pastoral Counselling Relationships: A Longitudinal Impact Study* * A spiritualitás változása lelkigondozói segítő kapcsolatokban: longitudinális hatásvizsgálat * *Schimbări în spiritualitate în cadrul relațiilor de consiliere pastorală: testarea longitudinală al impactului* 347

PRACTICAL THEOLOGY – GYAKORLATI TEOLÓGIA – TEOLOGIE PRACTICĂ

KOCSEV Miklós: *“Let Us Safeguard the Story!” An Interpretation of the Church Situation Based on Some Personal and Practical Theological Impulses* * „Vigyázzunk a Történetre!” Egyházi helyzetértelmezés néhány személyes és gyakorlati teológiai impulzus alapján * „Să protejăm povestea!” O interpretare a situației bisericești bazată pe unele impulsuri teologice personale și practice 371

KULCSÁR Árpád: *Ecclesiastics as the Physiology of the Reformed Church in the Perception of László Ravasz* * *Az egyháziak mint a református egyház fiziológiája Ravasz László felfogásában* * *Ecleziastici ca fiziologie a Bisericii Reformate în percepția lui László Ravasz* 393

BOOK REVIEWS – KÖNYVISMERTETŐK – RECENZII DE CARTE

KULCSÁR Árpád: Kovács Ábrahám – Jaeshik Shin (szerk.) **Nationalism, Communism, and Christian Identity. Protestant Theological Reflections from Korea and Hungary. Studies in Hungarian and Korean Protestant Theology Vol. 2.** Debrecen – Gwangju (Dél-Korea), Debreceni Református Hittudományi Egyetem – Honam Theological University and Seminary (Gwangju), 2019, 178 old. 412

BOGYÓ Zsófia: **Recenzió. Magyar Református Nevelés 2024-es évfolyam 2. száma: MI és az MI – Mesterséges intelligencia és oktatás, 66 oldal.** 421

ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK 430

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS 436

Published Online: 2025-06-30

Published Print: 2025-06-30

LUKÁCS Olga¹: 

D. Dr. Gálffy Zoltán **(Mezőbánd, 1924. október 6. – Kolozsvár 2013. október 15.)**



Néhány életrajzi adattal kezdem a sokunk által szeretett és nagyra becsült mentorunk, D. Dr. Gálffy Zoltán teológiai professzor méltatását. Élete végéig büszkén vallotta származását és születési helyét, Mezőbándot, ahol 1924. október 6-án látta meg a napvilágot. Ő maga is úgy vélte, hogy már a születési dátuma is a történelmi hivatásra predestinálta, amelynek családi tradíciója volt. A 96 évet megélt nagymamája mesélte, hogy a dédapját is 1849. október 6-án végezték ki Marosvásárhelyen, és benne látja az apja örökségét. Kisnemesi, vitézi család volt a Gálffy, és ő mindvégig büszke volt a család címerére, amelyet az íróasztala fölé helyezett.

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



A Marosvásárhelyi Református Kollégiumban érettségizett, 1945 és 1951 között magyar nyelv és irodalom szakon szerzett bölcsészdiplomát a kolozsvári Bolyai Egyetemen, ezzel párhuzamosan pedig lelkipásztori képezést a Theológiai Fakultáson. Emlékezetes volt a teológiai felvételi, mert épp befejezte, amikor arról értesítették, hogy édesapja hirtelen elhunyt. Édesanyja és nagymamája segítettek a további tanulását, amelyről mindig olyan hálással beszélt, s az egyedül a helyüket megálló asszonyokról mindig nagy elismeréssel volt. Egyetemista korában 1946-ban kísérletet tett az 1923-tól havilapként induló *Iffjú Erdély* újbóli elindítására; szerkesztésében néhány szám jelent meg a régi formátumban.

A teológia abszolválása után 13 éven át volt Vásárhelyi János püspök személyi titkára, előjárója halála után pedig a Kolozsvári Teológiai Intézetben 1950-től kezdett munkálkodni főkönyvtárosként. Tanári pályafutását 1969-ben kezdte a Teológián, amikor megbízatást kapott a héber nyelv tanítására, ill. a latin oktatását is rábízta. 1974-től a protestáns egyháztörténelmet oktatta előadótanári minőségben. Ebben az évben védte meg az *Isten neve az Ószövetségben* című doktori dolgozatát is, bizonyítva jártasságát a biblikateológiában. A Westfalai Wilhelms Universitaeten a Diakonisches Werk ösztöndíjasaként töltött egy évet. 1984-től 1995-ig professzori ranggal tanított, nemcsak egyetemes egyháztörténelmet, hanem többek között latin és német nyelvet, egyházjogot, egyházi statútumot és ökumenét is.

Gálfy Zoltán a Kolozsvári Teológia harmadik tanári nemzedékéhez tartozott, amelynek az 1948 és 1989 közötti években, a kommunista átrendeződés és uralom, az egyre szigorúbb ellenőrzések és megszorítások terhe alatt kellett megtalálnia a megmaradás módját, és képeznie a lelkesnemzedékeket. Gálfy Zoltán professzor mindig jegyzetelt. A hallgatókról is feljegyzést írt. Minden hallgató számára meghagyott két oldalt azokban a kockás füzetekben, amelyek 1996-ban a Kar titkáráként a kezembe kerültek. Megengedte, hogy belenézzek. Főleg arra voltam kíváncsi, hogy rólam mit írt. De rajtam kívül még néhányat megmutatott: ilyesmik voltak hallgatókhoz bejegyzve: rőt szakáll, az apját ismerem, nagyon jól tudja az anyagot, nem tanult, blöfföl, esze van, de lusta... Napjainkban egy magára adó iskola sokkal többet és részletesebben írja le a kisiskolások tanulási fejlődését, kompetenciák alakulását. (A lányomnak ilyet adtak ki minden évben a Montessori, mai Talentum Iskolában.) Hova kérték Gálfy Zoltán professzor az előbb említett jelentéseit? Kik, miképp értékelték? Ismerjük, és az ezelőtt 20 évvel történt megszégyenítésének körülményét, és azt is, ahogy nem akarta elfogadni a püspökségen szervezett 80-ik születésnap-i köszöntését. Tanulság ez az utókornak. Milyen egyszerű egy ember életművét megsemmisíteni, kettétörni, megkeseríteni. Meglátásom: az dobjon rá követ, aki nem így cselekedne!

Ő avatott be az erdélyi egyháztörténelem távoli rejtelseibe, az irodalom és az antik nyelvek, a héber és a latin világába. Úgy tekintettünk rá, mint aki belát a történelem és a tudományok kulisszáinak titkaiba, miközben ő maga, a tanár – kedvessége és barátságossága mellett is – rejtélyes maradt előttünk. Amikor bejött az órára, köszöntése után körbenézett és azt követően leszegte a fejét, és az üres katedrát nézve elkezdte „mesélni” a történetet, gyakran a száraz anyagot az irodalommal fűszerezve, üdebbé téve a 2 x 45 percet. Az évszázadokon át sétálva nagyon sajátosan hozta közel hozzánk a távoli idők eseményeit. Az előadásain az volt a benyomásunk, hogy a szemhéja alatt van egy képernyő, és abban látja és mondja el az eseményeket, a történelmi személyiségeket, s mindazt, ami velük esett, mintha ő maga szem és fültanúként lett volna jelen az eseményeken. Hangja, arca, mozdulatai, járása, előadási módja nagyon sajátos volt. Gyakran úgy beszéltünk róla, mint egy két lábon járó enciklopédiáról. Egyházi eseményeken, konferenciákon olyan magával ragadóan tudott előadni, hogy csalódottak voltunk a befejezéskor, mert varázslatos volt a nagy tudása. Többek között ezért is volt olyan sajátos és emlékezetes színfoltja a tanári karnak. A bibliaóráira nagyon hamar beteltek a felajánlott helyek, hisz a bibliai témák körül is nagy tudományos, érzelmi íveket tettünk. Egyénisége inkább csendes volt. A humora egyedi és a diákjai emlékezetében elevenen élnek a róla szóló anekdoták, a kedves fiú megszólítása, ha épp elfelejtette a diák nevét. Vagy a szállóigévé vált „pontos fiú, mondjon egy kedves órát”, vagy ahogy a folyósóra érkezve még nyitott esernyővel sétált, s a kérdésre: „Professzor úr esik az eső?” az ablakon kinézett, lehúzta az esernyőt, és csak annyit mondott: „Már nem esik.” – mindezt pedig mosolyogva, derűsen. Maga is gyakorolta azt, amit gyakran mondott: amíg mosolyogsz, addig nem kell magyarázkodni. Akkor is csak mosolygott, amikor eltévesztette az évfolyamot, bement, s elkezdte lelkesen magyarázni az anyagot, és amikor felnézett, csak ennyit mondott: „Elnézést, maguk nem az az évfolyam.”, és kiment.

Emlékezetes volt az 1989-es ifjúsági labdarúgó világbajnokság. A meccs miatt az évfolyam meglógott az órájáról. Ő szó nélkül hagyta. A következő héten megtartotta az első órát, és szünetre ment; a kalapját a katedrán hagyta. A második óra vége előtt bement. Vette a kalapját, és az elképedt hallgatóknak, sportos eleganciával csak ennyit mondott: „Kedves fiúk 1:1.”

Szépirodalmi tájékozottsága, a művészetek iránti rajongása a teológusok Önképzőkörére is hatott. És hatott nagy bölcsessége megannyi hallgatóra, akik sorban álltunk nála, hogy tanácsot adjon, vagy megbeszélhessük vele a lelki, teológiai problémáinkat.

Egyháztörténelmi és egyházjogi ismereteivel és a Kánonjogi Bizottság elnökeként jelentősen hozzájárult egyházunk új Kánonjának megszerkesztéséhez. Nagy tudása és diplomáciai jártassága miatt, Csiha Kálmán püspök mellett, ő volt a szürke eminenciás.

1992-től az Erdélyi Református Egyházkerület vezetőségének döntése alapján az akkori Református Didaktikai Kar dékánjának nevezték ki, s ketten, Csiha Kálmán püspök támogatásával állami keretekben a BBTE-n alakították ki a református vallásánárképzés új arculatát. Az egyetemi vezetőség mindig nagy tisztelője volt a dékánnak, s 1999-es nyugdíjba vonulásakor az örökös tiszteletbeli dékán címmel tüntették ki.

Lendületessége 80 éves korában kezdett lankadni, és ehhez hozzájárult becsületének a megcsorbítása is. 82 éves korában azt mondta nekem, hogy a 80-as évszám számára egy nagy szakadék volt. A világtól visszahúzódott, a családjá körében talált örömet, három lányában, azok családjában és öt unokájában.

Ő maga választotta ki gyászjelentésére az Igét, mely mottója is lett: „Meddig, Uram? Örökre elrejtőzöl; és haragod, mint a tűz? Jusson eszedbe, nekem mi az élet; mely hiábavalóságra teremtetél minden emberfiát!” (Zsoltárok 89,47–48).

A 80. születésnapjára összeállított emlékkönyv első oldalain Lészai Lehel kollégánk ezeket a sorokat írta:

„Amikor életrajzot írunk, dátumokra, adatokra próbálunk építeni, s ezekkel azonosítjuk azt a személyt, akit tisztelünk, vagy akinek emléket állítunk. De az élet határtalanul több és bonyolultabb egy csokorny adatnál, amely rideg és élettelen marad a baráti képszerűség, a mosoly, a szerető ölelés, az időben mondott jó szó nélkül. De akármilyen közel is kerülünk egy személyhez, sohasem fogjuk őt úgy ismerni, mint ahogy Teremtője ismeri, aki Atyai kitárt karokkal várja és fogadja olykor tékozló, de mégis édes fiát.” (Lészai Lehel (2004): Gálfy Zoltán életrajza. In: uő (szerk.): *Emlékkönyv Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület. 6–7.).

Adorjáni Zoltán írt róla nekrológot a *Református Szemlében*, amely annyira találóan, amolyan Gálfysan, a kedvenc költője, Ady margójára fogalmazza meg az ő elköltözését:

„Egy hűvös estén, amikor belep a homály, és hol megborzoneg a lélek, hol meg tűzben ég, a sötétben Isten rejtőzik. Tudja, hogy mily mulandó az emberi élet, és hogy mit ér az (Zsolt 89,47–48); s amikor már szavunk sincs, se panasz, sem lázadás, sem akarat, csak gyermeki bűnbánat, csak alázat, csak rászorultság, és talán az utolsó mélyet sóhajtk, Ő hajol le, és »csöndesen és váratlanul«, »néma, igaz öleléssel« (Ady Endre: *Az Úr érkezése*) karolja át édes gyermekét.”

Utólag is köszönettel tartozunk Dr. Gálfy Zoltán dékánnak, egyetemi és teológiai professzornak mindazért, amit hallgatóiért, karunkért és egyházunkért tett.

Legyen emléke méltó! Legyen emléke áldott!

Viktor KÓKAI-NAGY¹: 

Die jüdische Interpretation der Erprobung Abrahams und ihr Erscheinen im Neuen Testament*

***Abstract. The Jewish Interpretation of the Trial of Abraham and Its
Appearance in the New Testament***

In view of the diverse depiction of the events on Mount Moriah in early Jewish literature, it is quite surprising that the story of Isaac's sacrifice is only clearly recognizable in two texts in the entire New Testament: the Book of Hebrews and the Epistle of James. We will touch upon these two texts at the end of our brief study. The aim of our investigation is to show how the two authors weave the threads from the Hellenistic-Jewish tradition into their own material and further interpret the story of Abraham's test.

Keywords: Akedah, Jewish interpretation, Hebrews and James, 1Macc 2:52

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

* Die vorliegende Arbeit ist eine überarbeitete Übersetzung der in ungarischer Sprache veröffentlichten Arbeit mit ähnlichem Titel (*Collegium Doktorum* [19/1], 2023, 44–54). Ich danke Prof. Karl-Wilhelm Niebuhr für seine fachgerechte sprachliche Korrektur.



Angesichts der vielfältigen Darstellung der Ereignisse auf dem Berg Morija in der frühjüdischen Literatur ist es recht überraschend, dass die Geschichte von Isaaks Opferung nur in zwei Texten des gesamten Neuen Testaments deutlich erkennbar ist: im Buch der Hebräer und im Jakobusbrief. Zu diesen beiden Texten werden wir am Ende unserer kurzen Studie kommen. Ziel unserer Untersuchung ist es zu zeigen, wie die beiden Autoren die Fäden aus der hellenistisch-jüdischen Tradition in ihr eigenes Material einweben und die Geschichte von Abrahams Prüfung weiter auslegen.

Die frühe jüdische Interpretation der Prüfung Abrahams

Die Schilderung der Opferung Isaaks, genauer gesagt des Scheiterns seiner Opferung, in Gen 22 ist auf das Wesentliche beschränkt und lässt viele Fragen offen.² Erschwerend kommt hinzu, dass es im Alten Testament keine Erklärung für das Ereignis gibt.³ Diese Ungewissheit wird durch die LXX nicht verändert, da der griechische Text kein wesentlich anderes Bild von den Ereignissen vermittelt.⁴ Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Auslegung der Passage bereits im frühen Judentum recht bunt ist.⁵

² Vgl. BUZÁSI, Órigenés Akéda-értelmezése, 87–92.

³ Zwar begegnet uns die Ansicht, dass es in Neh 9,8 einen Hinweis darauf geben könnte, aber die Argumente sind nicht überzeugend – vgl. KESSLER, Bound, 29f.

⁴ Zwei wesentliche Änderungen nimmt die LXX gegenüber dem hebräischen Text in 22,2 vor, wo „zum Lande Morija“ durch „zum Hochland“ ersetzt wird (εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν). Darin ist der Übersetzer konsequent (vgl. Gen 12:6; Dtn 11:30). L. H. Feldman weist auch darauf hin, dass die LXX den Ausdruck „dein einziger“ zugunsten von τὸν ἀγαπητόν vermeidet, was darauf zurückzuführen sein könnte, dass Isaak nicht der einzige Sohn Abrahams war (Josephus, 214; ähnlich FITZMYER, Scarifice, 213). E. Kessler stellt ferner fest, dass der Dialog zwischen Abraham und Isaak in der LXX-Version reifer und die Worte des Jungen erwachsener sind, was darauf hindeutet, dass die LXX Isaak nicht mehr als kleines Kind, sondern als reiferen Jugendlichen darstellt – vgl. KESSLER, Bound, 102f.

⁵ Die Entwicklung der Tradition im rabbinischen Judentum wird in dieser Studie nicht behandelt. Für einen Überblick siehe das Buch von E. Kessler (2004) und jüngst die Studie von B. A. Anderson mit einer aktuellen Bibliografie (2023).

Das Buch der Jubiläen geht wie der Prolog zum Buch Hiob⁶ von einer himmlischen Kontroverse als Hintergrund für Abrahams Prüfung aus (Jub 17,15f.). Eine himmlische Stimme, die Stimme der Engel, die auf Abraham neidisch sind,⁷ macht auf Abrahams Vortrefflichkeit aufmerksam, und ihr Sprecher ist Mastema, der sich die Prüfung ausdenkt und damit Gott von jeder bösen Absicht bei seiner Prüfung Abrahams freispricht.⁸ In diesem Buch wird Abrahams Leben als eine Reihe von Prüfungen⁹ dargestellt (Jub 17,17 – hier sind sieben genannt), von denen die letzte, die Opferung seines Sohnes, die schwierigste war.¹⁰ Es ist klar, dass der Autor diese Prüfung den anderen Ereignissen und Prüfungen aus Abrahams Leben zuordnet, um hiermit seine Treue zu bekräftigen.¹¹ Schließlich verkündet es der Herr selbst: „Und es werden gesegnet sein in deinem Samen alle Völker der Erde, dafür, daß du auf mein Wort gehört hast. Und ich habe es sie alle wissen lassen, daß du mir glaubenstreu¹² warst in

⁶ Vgl. VAN RUITEN, Abraham, 212–214.

⁷ BERGER, Jubiläen, 417 f. 15a.

⁸ Es kann eindeutig festgestellt werden, dass die himmlischen Ankläger immer zu dem Zweck auftreten, die Verantwortung für den Prozess zu tragen – vgl. KESSLER, Bound, 39.41f. Die Analogie des Abraham-Prozesses zu den im Buch Hiob beschriebenen Vorgängen ist auch für die rabbinische Literatur kennzeichnend – FELDMAN, Josephus, 213, und sogar die Tendenz, Abraham für alles verantwortlich zu machen, da er die Anweisung Gottes missverstanden habe – KESSEL, Bound, 46.

⁹ Diese Prüfung ist schon deshalb von großer Bedeutung, weil die Geschichte der Menschheit seit der Zeit Noahs von einer Reihe von Abirrungen geprägt ist. „In diesem Gegeneinander von Irrtum und wahre Offenbarung nehmen die Engel und ihre Gegenspieler, die Dämonen eine wichtige Rolle ein. Wer durch die Dämonen versucht wird, soll wie Abraham Glaube und Geduld bewahren“ – BERGER, Jubiläen, 282.

¹⁰ Nach der Beschreibung der Ereignisse im Himmel, in Kapitel 18, gibt der Autor die Erzählung von Gen 22 mit wenigen Änderungen wieder, fügt aber zwei kleine Details hinzu: Mastema wird von Gott angewiesen, Abraham zu sagen, er solle nicht Hand an das Kind legen (18,9), und nach den Ereignissen heißt es: „der Fürst Mastema wurde beschämt“ (18,12; zum detaillierten Vergleich der beiden Texte vgl. VAN RUITEN, Abraham, 215–222).

¹¹ DOCHERTY, Rewritten Scripture, 62. Der Autor stellt hier auch fest, dass das Buch der Jubiläen die Rolle Isaaks im Allgemeinen herunterspielt, die Bedeutung Abrahams aber auf die späteren Patriarchen ausdehnt.

¹² BERGER, Jubiläen, 420 n. 16d: „Glaube wird in diesen Abrahamtraditionen im Sinne sich durchhaltender und bewährender Treue verstanden“.

alles, was ich dir gesagt habe“ (Jub 18,16).¹³ Im *Buch Judith* stellt Gott mit den Prüfungen (πειρασμός) die Leser/innen wie die Väter im Allgemeinen auf die Probe (Jud 8,25). Am Anfang der Liste steht die Geschichte von Abraham und Isaak, aber es ist interessant zu bemerken, dass Isaak der einzige ist, der ausdrücklich geprüft wird: „Erinnert euch an alles, was er mit Abraham gemacht hat und wie er Isaak versuchte (ἐπείρασεν τὸν Ισαακ) ...“¹⁴ (Jud 8,26). Im Buch Judith ist die Prüfung ein Ehrenzeichen, „sie wird zum Testfall, wieweit die Gläubigen auf Seiten JHWHs stehen“.¹⁵

Im *Liber Antiquitatum Biblicarum* wird Gen 22 dreimal besprochen. In LAB 32,1-17, das für uns von besonderer Bedeutung ist,¹⁶ liegt der Schwerpunkt jedoch nicht so sehr auf dem Standhalten Abrahams als vielmehr auf der Gnade Gottes, der den Patriarchen inmitten aller Prüfungen bewahrt. Der Abschnitt über Isaak ist Teil eines Liedes, das von Debora, Barak und dem Volk gesungen wird. Auch hier provozieren die neidischen Engel und Wächter der Heerscharen die Prüfung, und der Patriarch widersprach nicht und sagt seinem Sohn sogleich, was er mit ihm vorhat (LAB 31,2). Isaak geht darauf ein und erklärt sich glücklich, sich Gott zu opfern: „Es wird aber meine Seligkeit über alle Menschen sein,¹⁷ weil es nichts anderes geben wird, und von mir werden die Generationen verkündigen, und durch mich werden die Leute einsehen, daß Gott die Seele des Menschen zum Opfer gewürdigt hat“ (LAB 32,3).¹⁸ Nun sind also nicht nur Abrahams Engagement und sein Glaube wichtig für den Verlauf der Ereignisse,

¹³ Übersetzung nach K. Berger.

¹⁴ Übersetzung nach Septuaginta Deutsch.

¹⁵ REITERER, Vergangenheit, 87.

¹⁶ Die beiden anderen Vorkommen sind weit weniger aufschlussreich. In LAB 18,5 erfahren wir nur, dass Gott Abraham zwar befahl, sein Kind zu opfern, aber letztlich seinen Gehorsam akzeptierte: „weil er nicht widersprach, wurde die Darbringung in meinem Angesicht wohlgefällig, und vermöge seines Blutes erwählte ich diese“ – DITZFELBINGER, LAB, 146. An anderer Stelle lesen wir von der Prüfung im Zusammenhang mit der Erzählung von Jephthas Geschichte, wo Jephthas Tochter Seila darauf hinweist, dass der Sohn seinem Vater nicht widersprochen hat, so sie auch nicht widersprechen wird. „Und wer ist es, der beim Sterben betrübt ist, wenn er das Volk befreit sieht?“ (LAB 40,2 – DITZFELBINGER, LAB, 211). Es gibt hier auch einen Hinweis darauf, dass Isaak selbst mit Freude seiner eigenen Opferung zugestimmt hat.

¹⁷ Es gibt hier zwei Möglichkeiten den Text zu übersetzen: meine Seligkeit wird die aller Menschen übertreffen; oder meine Seligkeit, mein Segen wird über alle Menschen kommen (zu ihren Gunsten) – DITZFELBINGER, LAB, 194 n. 3d.

¹⁸ DITZFELBINGER, LAB, 194f.

sondern auch Isaaks aktive Teilnahme. In ähnlicher Weise willigt Isaak bei Josephus in den Willen Gottes ein und nimmt sein Schicksal tapfer an. Das ist notwendig, denn er ist 25 Jahre alt,¹⁹ ein junger Mann in der Fülle seiner Kräfte, der am Geschehen teilnimmt (Ant 1,227). Das mag auch der Grund sein, warum wir bei Josephus nicht von der Bindung Isaaks lesen, denn er geht freiwillig zum Altar. Hier kann nur angedeutet werden, dass es offenbar Isaaks aktive Beteiligung ist, die ihn zum Typus der Märtyrer im vierten Buch der Makkabäer machen wird (vgl. 4Makk 7,14; 9,21; 13,12).²⁰

Nach diesem kurzen Überblick wollen wir uns die Überlieferung ansehen, in welcher der Hauptstrang, Gen 22, mit einem Unterstrang, mit Gen 15,6, verbunden ist. Unser erster Textbeleg dafür ist 4Q225,²¹ der aus drei Fragmenten besteht. Die ersten beiden sind für unser Thema wichtig, da sie Gen 15,1-6 und die unmittelbar auf Gen 15,6 folgende Prüfung aus Gen 22 nacheinander enthalten. Interessanterweise beachten die meisten Studien, die mir vorliegen, nicht die Tatsache, dass die beiden Szenen im Text ununterbrochen miteinander verbunden sind,²² und konzentrieren sich nur auf den zweiten Abschnitt. Isaak ist auch in dieser Erzählung keine Nebenfigur, denn der böartige Engel, der Fürst der Anfeindung, der Abrahams Prüfung provoziert, will Isaak, das Kind der Verheißung, vernichten.²³ Es ist auch klar, dass der Dialog zwischen Isaak und Abraham durch seine Antwort auf die Aussage seines Vaters ergänzt wird (4Q225,2 ii 4). Da der Text jedoch unlesbar ist, ist es völlig hypothetisch zu fragen, was der Sohn zu seinem Vater gesagt haben könnte.²⁴ Aber wir dürfen sicher sein, dass im Gegensatz zum biblischen Bericht der Text sich auf Isaaks fortgesetzte Aktivität bei der Entfaltung der

¹⁹ Zum „Erwachsenwerden“ Isaaks siehe FELDMAN, Josephus, 234f.

²⁰ Detailliert KESSLER, Bound, 104f.139f.

²¹ Detailliert XERAVITS, Ábrahám próbatétele, 31–36.

²² In 4Q225 Frgm. 2 Kol. i lesen wir zunächst, das Vertrauen Abrahams „wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet“ (Z. 8), danach sogleich von der Geburt eines Sohnes, der Isaak hieß. „Da kam der Fürst der Anfeindung [zu Got]t und feindete Abraham wegen Isaak an.“ (Z. 9f. – MAIER, Qumran-Essener, 180). Auch J. A. Fitzmyer hält es für besonders wichtig, dass die beiden Ereignisse so eng miteinander verknüpft sind (Sacrifice, 216f.).

²³ So interpretiert G. Xeravits 4Q225 2. ii. 7 (Ábrahám próbatétele, 34), J. Kugel hingegen hält es angesichts des folgenden Satzes, der sich eindeutig auf Abraham bezieht, eher für denkbar, diese Aussage auch hier auf Abraham zu beziehen (4Q225, 93f.).

²⁴ Da sich die jüdische Tradition im unterbrochenen Gespräch zwischen Vater und Sohn entfaltet, passt der verlorene Teil von 4Q225 2. ii. 4 vermutlich in diese Tradition – vgl. KUGEL, 4Q255, 87–91.

Ereignisse bezieht.²⁵ Der Segen am Ende der Erzählung ist ebenfalls an Isaak gerichtet. Géza Xeravits hält es für möglich, dass der Segen am Ende des Qumran-Textes als eine Art Rahmenerzählung angesehen werden kann, da der Anfang des Fragments die Verheißung der Geburt Isaaks enthält, die untrennbar mit der zweiten Hälfte der Erzählung verbunden ist.²⁶ Es zeigt sich also, dass 4Q225,2 i 9–11 in der Tat Gen 22 und 15 miteinander verbindet, und es um das Überleben von Abrahams Geschlecht in dem Text geht, was dadurch deutlich wird, dass sich in 4Q225,2 ii 6–7 die Engel der Anfeindung sich über die Vernichtung des Kindes freuen („nun geht zugrunde...“), nicht über Abrahams Fall. „Unter diesem Gesichtspunkt ist es verständlich, warum Isaak am Ende der Perikope gesegnet wird, ohne etwas Konkretes zum positiven Ausgang der Ereignisse beigetragen zu haben.“²⁷ Es lohnt sich auch, die Hypothese von James Kugel zu berücksichtigen, wenn er unsere Aufmerksamkeit auf eine andere Gruppe von Engeln lenkt. Im Gegensatz zu den anklagenden Engeln erscheinen die weinenden Engel (4Q255,2 ii 5²⁸). Aus dem Text geht nicht klar hervor, warum sie weinten, aber Kugel vermutet, dass sie um Israel weinten, da die Nation nicht existieren wird, wenn Isaak stirbt.²⁹ Diese Interpretation würde unsere Schlussfolgerung stützen, dass die Existenz Israels bzw. Isaaks in dieser Erzählung wichtig ist, weil dessen Überleben darüber entscheidet, ob das spätere jüdische Volk überhaupt existieren wird.

Im ersten Buch der Makkabäer, „als für Mattathias die Zeit zu sterben nahte“³⁰ (2,49), wendet er sich in einer Abschiedsrede³¹ an seine Söhne (1Makk 2,49–68).

²⁵ Manche sehen darin die Reaktion Isaaks, der als Erwachsener seinen Vater bittet, ihn zu binden, eine Reaktion, die in der späteren jüdischen Tradition eine zentrale Rolle spielt. Nach dieser Auffassung nimmt Isaak freiwillig die Rolle des Opfers an und bittet darum, gefesselt zu werden, um zu verhindern, dass er sich in seinem Schmerz wehrt und Abraham eine unnötige Wunde zufügt, die sein Opfer unrein machen würde, da das Opfer unverehrt sein muss – vgl. FITZMYER, *Sacrifice*, 218f.

²⁶ XERAVITS, *Ábrahám próbatétele*, 33.

²⁷ XERAVITS, *Ábrahám próbatétele*, 34.

²⁸ J. Maier übersetzt hier „heilige [Engel]“.

²⁹ Vgl. KUGEL, 4Q225, 91–93.

³⁰ Die Übersetzungen aus 1Makk folgen Septuaginta Deutsch.

³¹ Die Rede des Mattathias entspricht bekannten biblischen Parallelen, in denen ein Vater, der im Sterben liegt, seine Söhne zusammenruft (z. B. Gen 47,29; 49,1f.; Dtn 33,1; Jos 23,1f. usw.). Vor der Erwähnung der biblischen Helden wird die gegenwärtige Situation dargestellt, die sich in den Äußerungen von Überschwang, Scham, Zerstörung und Zorn widerspiegelt.

Er fordert sie auf, bereit zu sein, in der Zeit der Erhöhung, der Schande, der Zerstörung und des Zorns (vgl. Jes 37,3//2Kön 19,3)³² so zu leben wie die biblischen Helden: „so werdet ihr großen Ruhm und einen ewigen Namen empfangen“ (2,51³³ – vgl. 2,64). Diese Helden zeichneten sich durch gottgefällige Eigenschaften wie Treue, Gesetzestreue in Zeiten der Bedrängnis, Eifer, Glaube, Barmherzigkeit usw. aus. Die Reihe beginnt mit Abraham, was überraschen mag, da die Figur und die Handlungen des Protagonisten Mattathias bisher eindeutig mit denen des Phinees parallelisiert wurden (vgl. 1Makk 2,24–27),³⁴ der aber erst an dritter Stelle nach Abraham und Joseph erscheint. Denn Abraham zeichnet sich nicht durch seinen Eifer / seine Leidenschaft aus, sondern wird wegen seiner Treue erwähnt, und seine Prüfung wird mit der Anrechnung der Gerechtigkeit verbunden: Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην; (1Makk 2,52). Obwohl Isaak im Text nicht erwähnt wird, handelt es sich bei der Prüfung (πειρασμός) hier – wie wir oben schon gesehen haben (vgl. Jud 8,25f.; Jub 17,15–18) – wohl um die entscheidende Prüfung in Abrahams Leben. Und die Aussage „ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde“ lässt auch wenig Zweifel daran, dass der Verfasser Gen 15,6, und zwar die LXX-Übersetzung (pass. divinum³⁵), gemeint hat. Die Tatsache, dass Abraham an der Spitze der Liste der Glaubenshelden steht, könnte auch darauf hindeuten, dass der Erblasser selbst bereit war, das Leben seiner Söhne zu opfern, wenn die Einhaltung der Gebote Gottes dies erforderte (1Makk 1,50; 2,17–19), ebenso wie er von ihnen erwartete, dass sie, wenn nötig, ihr Leben für den Bund der Väter hingeben würden (1Makk 2,50).

Es gibt nur eine angemessene Antwort: für das Gesetz zu kämpfen, sogar um den Preis ihres Lebens, um den Bund der Väter zu bewahren, der auch das zukünftige Schicksal der Söhne vorwegnimmt – vgl. TILLY, Makkabäer, 105.

³² Für Parallelen vgl. SCHWARTZ, Maccabees, 199f.

³³ D. R. Schwartz vertritt die Auffassung, dass „großen Ruhm ... empfangen“ eine Aussage über die Väter ist und nicht so zu verstehen sei, wenn man (die Söhne) dies tut, Herrlichkeit haben wird (Maccabees, 200); M. Tilly hingegen betont, dass in diesem Imperativ die Gewissheit der zukünftigen Herrlichkeit enthalten ist (Makkabäer, 106).

³⁴ Vgl. GOLDSTEIN, Maccabees, 6.

³⁵ Vgl. KARASSZON, Ószövetség, 58f.

Wir finden zwar auch im Buch Jesus Sirach ein Beispiel für Abrahams Treue in der größten Prüfung seines Lebens: „An seinem Fleisch machte er den Bund fest; und in der Versuchung wurde er als treue befunden“ (ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός – Sir 44,20). Aber es wird hier nicht gesagt, dass ihm dies als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Anhand der obigen Beispiele lässt sich also sagen, dass der Glaube Abrahams an die Verheißung der Geburt seines Sohnes, der ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde (Gen 15,6), und die Prüfung des Opfers Isaaks in 1 Makk 2,52 zum ersten Mal miteinander verbunden werden. Während die meisten Kommentare den Schwerpunkt auf Abrahams Gehorsam legen und sein Vertrauen in Gottes Verheißung – seine Nachkommenschaft zu vermehren – in den Hintergrund treten lassen, wird im 1. Makkabäerbuch durch die Verknüpfung der beiden Ereignisse nicht mehr Abrahams Gehorsam gepriesen, sondern sein Vertrauen.³⁶ Abrahams rechtfertigender Glaube zeigt sich in seinen Taten.

Die Prüfung Abrahams im Neuen Testament

Im Hebräerbrieft gibt es zwei eindeutige Hinweise auf die Prüfung Abrahams. Erstens zitiert der Autor in Hebr 6,13f. den Schwur Gottes aus Gen 22,16f., nachdem Abraham anstelle seines Sohnes einen im Dickicht gefangenen Widder geopfert hatte. Abraham wird in diesem Abschnitt wie in Hebräer 11 als Beispiel herangezogen, aber diesmal ist er die einzige Person, die die Leser/innen im Glauben³⁷ und in der Geduld³⁸ nachahmen sollen (μιμηταί – Hebr 6,12). Der Schwerpunkt liegt jedoch nicht auf Abrahams Tat, sondern auf Gottes Tat, insbesondere auf seinem Eid und seiner Treue,³⁹ auf die Christen hoffen können (vgl. Hebr 6,18f.). Ein interessanter Kommentar wird hinzugefügt: „[u]nd so wartete Abraham in Geduld (μακροθυμίας) und erlangte die

³⁶ KESSLER, Bound, 60.

³⁷ Der Glaube ist nicht nur ein intellektueller Akt – obwohl er das auch sein kann (vgl. Hebr 11,1–3) – sondern „It is, above all, fidelity to the God who promise salvation“ – ATTRIDGE, Hebrews, 176.

³⁸ Nur hier taucht das Substantiv μακροθυμία im Brief auf, und seine Bedeutung ist ähnlich wie die des Ausdrucks „ausharren“ (ὑπομονή – Hebr 10,32–36; 12,2), der mehrmals im Brief erscheint – ATTRIDGE, Hebrews, 176.

³⁹ Vgl. WEIß, Hebräer, 359f.

Verheißung (ἐπαγγελία)“ (6,15⁴⁰). Wie ist diese Aussage im Lichte von Hebr 11,13 und 39 zu interpretieren, wo wir ebenfalls in Bezug auf Abraham lesen, dass sich die Verheißung bei den Helden des Alten Testaments nicht erfüllt hat.⁴¹ Im Hinblick auf die bereits erwähnte hellenistisch-jüdische Tradition ist es vielleicht nicht abwegig zu vermuten, dass die Diskrepanz darauf zurückzuführen ist, dass sich die Verheißung hier auf die Vermehrung der Söhne Abrahams bezieht, die durch das Überleben Isaaks ermöglicht wurde. Man kann argumentieren, dass dies auch der Punkt ist, an dem die Verheißung, die Abraham vor Isaaks Geburt gegeben wurde, erfüllt wurde. Für die Leser/innen dieses Briefes ist dies offensichtlich eine Tatsache. Deshalb wird ihre Aufmerksamkeit auf die durch den Eid erfüllte Verheißung gelenkt, auf die „angebotene Hoffnung“, auf Jesus, den „festen Anker unserer Seele“, der „in das Innere hinter dem Vorhang“ des Allerheiligsten hineinreicht und für uns als Vorläufer hineingegangen ist (vgl. 6,18–20). Wir sollten beachten, dass die Aufzählung der Glaubenshelden in Kapitel 11 in ähnlicher Weise endet, denn auch Hebr 12,2f. lenkt die Aufmerksamkeit der Leser/innen auf Jesus.

In Kapitel 11, wie auch im ersten Buch der Makkabäer, bezeichnet der Autor Abraham als einen Helden des Glaubens (Hebr 11,8–19) und erinnert an mehrere Ereignisse aus seinem Leben,⁴² die von seinem beständigen Glauben zeugen. Zunächst macht er sich im Glauben auf den Weg (11,7), dann zieht er in das verheißene Land ein (11,9), und schließlich wird ihm die Kraft gegeben, trotz seines hohen Alters mit Sara eine Sippe zu gründen (11,11). Dann lesen wir, dass diese Vorfahren im Glauben gestorben sind und „die Verheißungen nicht ergriffen“ haben (11,13). Hier könnte man meinen, dass die Liste der Ereignisse im Zusammenhang mit Abraham zu Ende ist, aber dann, nachdem der Autor dessen Tod erwähnt hat, springt er in der Zeit zurück. Der letzte Akt des Glaubens (11,17–19), der erwähnt wird, ist die Bindung Isaaks.

⁴⁰ Die neutestamentlichen Stellen sind nach der Luther-Übersetzung (2017) zitiert.

⁴¹ Manche erklären dies damit, dass der Autor des Briefes von einer anderen Tradition ausgeht. H.-F. Weiß hingegen argumentiert, dass der Autor in Hebräer 11 die Christen auffordert, wie die Alten auszuhalten, während hier die Betonung auf der Tatsache liegt, dass es allein Gott obliegt, zu entscheiden, wann seine Verheißung erfüllt wird (vgl. Hebräer, 361).

⁴² H. W. Attridge unterteilt diesen Abschnitt in drei Haupteinheiten und fügt die treuen Taten von Isaak, Jakob und Joseph hinzu: 8–12; 13–16; 17–22 (Hebrews, 321f.).

Die Geschichte von der Bindung Isaaks, des eingeborenen Sohnes (μονογενῆ), ist die größte Glaubensprüfung (πειραζόμενος),⁴³ weshalb sie vermutlich am Ende der gesamten Liste steht. Ein neues Element in dieser Auslegung ist, dass Abraham in der Lage war, sowohl Gottes Wort zu glauben, seinen Sohn zu opfern, als auch Gottes Verheißung zu glauben: „nach Isaak wird dein Geschlecht genannt werden“ (11,18 [Gen 21,12]).⁴⁴ Das ist nur möglich, wenn Abraham weiß, dass Isaak, was auch immer geschieht, irgendwie überleben wird. Mit anderen Worten, er glaubte auch, dass Gott Isaak von den Toten auferwecken kann (ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός), „als ein Gleichnis“⁴⁵ dafür bekam er ihn auch wieder“ (11,19).⁴⁶ Es war also nicht eine Art fanatischer Glaube, blinder Eifer, sondern eine unbedingte Hoffnung im Glauben, die ihn zu seinem Handeln anspornte.

Offensichtlich rang auch Josephus mit demselben Problem der Beziehung zwischen Gottes Verheißung und seinem Befehl. Auffallend ist, dass er genau dieselbe Antwort findet wie der Autor des Hebräerbriefts, wenn er feststellt, dass Abrahams Entscheidung eindeutig durch seinen Glauben an die Existenz Isaaks nach dem Tod unterstützt wurde, denn Gott würde Isaaks Seele als würdig erachten, zu sich genommen zu werden (vgl. Ant 1,231).⁴⁷ In beiden Fällen ist also Abrahams Prüfung ein Beispiel sowohl für eine Glaubensprüfung als auch für eine auf dem Glauben beruhende Erkenntnis, die sich im Handeln manifestierte.

⁴³ Für den Verfasser war die Erprobung/Versuchung ein wesentliches Element des irdischen Lebens Jesu, so wie auch die Adressaten ihren eigene Erprobung nicht vermeiden konnten – ATTRIDGE, Hebrews, 334.

⁴⁴ Vgl. WEISS, Hebräer, 597.

⁴⁵ Der Begriff παραβολή wird hier im gleichen Sinne wie in 9,9 verwendet, als Symbol, das auf eine eschatologische Realität hinweist – vgl. ATTRIDGE, Hebrews, 335.

⁴⁶ Vielleicht bezieht sich Paulus in Röm 4,17 auf die gleiche Tradition.

⁴⁷ „Hat er dich doch für wert gehalten, dass du nicht durch Krankheit, Krieg oder ein anderes Unglück, wie es den Menschen zustoßen pflegt, aus diesem Leben scheidest, sondern dass er deine Seele unter Gebet und feierlichem Opfer aufnehme und bei sich unterbringe“ (übersetzt von H. Clementz). Detailliert über Isaaks Existenz nach dem Tod siehe ELLEDGE, Life after Death, 76–78. Interessant ist auch, dass die Geschichte von Isaaks Bindung in der rabbinischen Literatur eine wichtige Rolle gespielt hat, um zu beweisen, dass die Idee der Auferstehung bereits im Alten Testament auftaucht – vgl. ANDERSON, Isaac's Death, 120–127.

Eines der zentralen Themen des Jakobusbriefes ist die Frage der Prüfungen und Versuchungen (πειρασμός – Jak 1,2.12; vgl. 4,1–5), die, wie wir lesen, nicht von Gott kommen können (1,13). Es scheint, dass die Versuchung neutral ist: „Eine Versuchung ist gut, wenn man sie erträgt (vgl. 1,12), und schlecht, wenn sie misslingt“ (1,14f.).⁴⁸ Interessant ist jedoch, dass die Geschichte Abrahams nicht als Versuchung dargestellt wird – oder zumindest wird dies nicht gesagt. In seiner Tat hat sein Glaube mit seinem Handeln zusammengewirkt. Abraham glaubte an Gottes Verheißung eines Sohnes und vieler Nachkommen, aber gleichzeitig war er bereit, seinen Sohn auf Gottes Befehl hin zu opfern, d. h. sein Glaube wurde durch sein Handeln vervollständigt.⁴⁹ Daher fordert der Autor seine Leser auf, unabhängig von der Prüfung, an ihrem Glauben festzuhalten und ihn in die Tat umzusetzen. Nur sichtbare Werke können vorbildlich sein, denn man kann nur aus den Werken auf den Glauben schließen.⁵⁰

Der erste Satz von Jak 2,18 ist ein Zwischenruf,⁵¹ der die Argumentation des Autors weiterführt: Nur Werke können den Glauben sichtbar und prüfbar machen (2,18b). Um dies zu demonstrieren, stellt er erneut, nun deutlicher, die zu beantwortende Frage: „Willst du nun einsehen, du törichter Mensch, dass der Glaube ohne Werke nutzlos⁵² ist?“ (Jak 2,20) Es ist klar, dass der Autor hier nicht nur an die verschiedenen Lebenssituationen denkt,⁵³ sondern an die finale Abrechnung, bei der das Glaubensbekenntnis, dass Gott einer ist (vgl. 2,19), nicht ausreichen wird.⁵⁴ Die Werke sind also der Ausdruck des Glaubens. Abraham ist sogar bereit, aus Glauben seinen Sohn zu opfern, was in völligem Widerspruch zu der früheren Verheißung Gottes steht, da

⁴⁸ Detailliert dazu vgl. GALSI, Jakob, 228–231; Zitat: 229.

⁴⁹ Vgl. KESSLER, Bound, 62.

⁵⁰ Vgl. POPKES, Brief des Jakobus, 199.

⁵¹ Es gibt verschiedene Auffassungen darüber, wer der Fragende ist und was die Frage ist, siehe MCKNIGHT, James, 235–239; auch KONRADT, Existenz, 217–222.

⁵² Der Begriff ἀργός ist ein Wortspiel (ἔργον) und bezieht sich auf Untätigkeit. Andere, ähnlich negative Begriffe werden vom Autor verwendet, um die Eigenschaften des Glaubens ohne Werke wiederzugeben, vgl. Jak 2,14.16.17.26: Glaube ohne Werke ist nutzlos, kann nicht retten, ist unwirksam, ist tot – vgl. MCKNIGHT, James, 225f.

⁵³ An dieser Stelle spielt das Gesetz in der Argumentation des Jakobus keine Rolle – vgl. LAWS, James, 129f.

⁵⁴ Dazu vgl. KONRADT, Existenz, 224–226; LAWS, James, 125.

die Tötung des Sohnes die Möglichkeit der Vermehrung der Nachkommenschaft zunichte machen würde (Gen 15,5) und damit der Bund mit Abraham und seinen Nachkommen nichtig wäre. Es ist kein Zufall, dass Gott nach dem Ereignis genau diese Verheißung mit einem Eid bestätigt (Gen 22,16–18), aber die Betonung in Jak 2,21 liegt immer noch auf der Tat: Wenn er das nicht getan hätte, wäre er nicht gerechtfertigt gewesen. 2,22 zieht daraus die Schlussfolgerung: Abrahams Tat hätte ohne die Mitwirkung (συνήργει) seines Glaubens nicht vollzogen werden können, und der Glaube wäre ohne seine Tat nicht manifest geworden, hätte sich nicht erfüllt (ἐτελειώθη, vgl. Jak 1,2–4). Das bedeutet nicht, dass der Mensch durch seine Tat zur Vollständigkeit gelangt sei, sondern dass sein Glaube im Gegensatz zum Glauben ohne Tat „ganz“ wurde (Jak 2,17).⁵⁵ In Vers 23 ist jedoch nicht mehr der Glaube Gegenstand der Erfüllung, sondern die Schrift, nämlich Gen 15,6, der der Autor einen Hinweis darauf hinzufügt,⁵⁶ dass Abraham nach diesen Ereignissen – vermutlich nach den Ereignissen auf dem Berg Morija –, ein Freund Gottes genannt wurde.

Wie wir oben gesehen haben, taucht die Verknüpfung der Prüfung Abrahams mit der Treue (πιστός) in Sir 44,20, die Verknüpfung mit Gen 15,6 erst in 1 Makk 2,52 auf.⁵⁷ Die Verknüpfung der beiden alttestamentlichen Stellen hat zu einer Verschiebung des Schwerpunkts vom Gehorsam Abrahams zum Gottvertrauen Abrahams geführt. Dieser Faden geht auch hier nicht verloren, aber es kommt ein wichtiges Element hinzu: „So ist die Schrift erfüllt“ (Jak 2,23). Nach Ansicht unseres Autors wurde die frühere Verheißung des Lebens Abrahams, seine Rechtfertigung (Gen 15,6), in Wirklichkeit nicht durch die Geburt Isaaks erfüllt, sondern durch die Bereitschaft Abrahams, dem Befehl Gottes zu gehorchen und auch auf diese Verheißung verzichten zu können: Isaak auf den Altar zu legen.⁵⁸ Der Prüfstein für den Glauben, der als Gerechtigkeit angerechnet

⁵⁵ KONRADT, *Existenz*, 230.

⁵⁶ Der Hintergrund des Verweises findet sich in Jes 41,8, aber in diesem Fall folgt der Autor nicht der LXX, sondern übernimmt wahrscheinlich das hellenistisch-jüdische Vokabular, das mit der Abrahamsgeschichte verbunden ist – vgl. LAWS, *Jakobus*, 136f.

⁵⁷ Es mag daher überraschen, dass das 28. *Novum Testamentum Graece* nicht auf diese Parallele hinweist. Auch G. Xeravits verweist in seiner oben mehrfach zitierten Studie nicht darauf, wohl aber in seinem späteren Artikel (*Abraham in the Old Testament Apocrypha*), wenngleich er sie nicht näher erläutert.

⁵⁸ Vgl. MCKNIGHT, *James*, 251f.253f.; weiter KONRADT, *Existenz*, 236.

wird, wird Abrahams Gehorsam sein. Erst nachdem diese beiden Dinge vollbracht waren, konnte er „unser Vater“ sein (Jak 2,21), denn ohne dies könnte man weder von einem auserwählten Volk noch von der Gemeinschaft der an Christus Glaubenden sprechen, die aus diesem Volk hervorgegangen ist. Es zeigt sich also, dass der Verfasser des Jakobusbriefes dieses Argument nicht als erster entdeckt hat, sondern dass er sich auf die Tradition stützt, die auch aus 1Makk 2,52 bekannt ist. Matthias Konradt hält es für vorstellbar, dass Jak 2,21–32 ohne weiteres als eine Entfaltung des Verhältnisses zwischen Gen 15,6 und Gen 22 gelesen werden kann, wie es in 1Makk 2,52 erscheint.⁵⁹ Sophie Laws meint, die Tatsache, dass sich das Argument auf die hellenistisch-jüdische Tradition stützt, lässt sogar die Möglichkeit aufkommen, dass Jakobus den Abraham-Bezug des Paulus nicht kannte, sondern seine Widerlegung der Position, die sich fälschlicherweise auf Paulus beruft, der hellenistisch-jüdischen Tradition entnahm.⁶⁰ Betrachtet man den Text von 1 Makk 2,52, so wird deutlich, dass Abrahams Bestehen der Prüfung und seine Erklärung, gerecht zu sein, eine in der hellenistischen-jüdischen Tradition belegte Interpretation war, auf die sich Jakobus in seiner Argumentation stützen konnte.

Welche Schlussfolgerung lässt sich daraus ziehen?

Dieser kurze Überblick hat deutlich gemacht, dass die Ausleger bei der Lektüre von Abrahams Prüfung das Bedürfnis hatten, die Erzählung zu ergänzen. In der frühjüdischen Literatur wurden der Überlieferung eine Reihe von Elementen hinzugefügt. Aber es ist das Fehlen der meisten dieser Elemente, was die neutestamentlichen Texte wirklich bemerkenswert macht. Die himmlische Anklage Abrahams taucht nicht auf (vgl. Jub, LAB, 4Q225), die Aktivität Isaaks fehlt (vgl. Jud, LAB, 4Q225, Josephus) und der Schwerpunkt wird nicht von der Prüfung Abrahams auf die Prüfung Isaaks verschoben (vgl. Jud, 4Q225). Viele Eigenschaften Abrahams sind in der Überlieferung durchgängig präsent (z. B. seine Treue, sein Ausharren in der Prüfung), aber nirgendwo ist das Thema des Glaubens Abrahams so präsent wie im Neuen Testament. Was die anderen Elemente

⁵⁹ KONRADT, Existenz, 228.

⁶⁰ Vgl. LAWS, James, 133–135.

der Tradition betrifft, die im Hebräerbrief und bei Jakobus übernommen werden, so werden sie nicht nur übernommen, sondern auch klar dargelegt. Der Autor des Hebräerbriefs betont die Gnade Gottes viel stärker als die frühen jüdischen Schriften (vgl. LAB) und viel deutlicher das Bild der Auferstehung (vgl. Josephus), das für ihn aufgrund der Auferstehung Christi offensichtlich selbstverständlicher war. Und der Verfasser des Jakobusbriefes führt die kombinierte Vision von Gen 22 und 15 (vgl. 4Q225; 1Makk 2,52) weiter, indem er die Erfüllung der Verheißung der Schrift (Gen 15,6) in Abrahams Glaubensakt sieht und darauf hinweist, dass die Verheißung nicht in der Geburt Isaaks erfüllt wurde, sondern darin, dass er nicht starb, obwohl Abraham bereit war, seinen Nachkommen zu opfern.

Literatur:

- ANDERSON, Bradford A., Isaac's Death and Resurrection Remembered: Reception History, Cultural Memory, and the Aqedah in Jewish Tradition, in Th. R. Hatina – J. Lukeš (Hrg.), *Social Memory Theory and Conceptions of Afterlife in Jewish and Christian Antiquity* (Studies in Cultural Contexts of the Bible 8), Brill Schöningh, Paderborn, 2023, 120–139.
- ATTRIDGE, Harold W., *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia, 1989.
- BERGER, Klaus, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1981.
- BUZÁSI, Gábor, Órigenés *Akéda*-értelmezése. Izsák megkötözésének patrisztikus magyarázata rabbinikus párhuzamokkal, in Buzási G., *A véten nyíllövés*, L'Harmattan, Budapest, 2023, 87–108.
- CLEMENTZ, Heinrich (übers.), *Flavius Josephus: Jüdische Altertümer*, Marix Verlag, Wiesbaden, 2004.
- DIETZFELBINGER, Christian, *Unterweisung in erzählender Form. Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)* (JSHRZ II/2), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1979.
- DOCHERTY, Susan, Abraham in Rewritten Scripture, in S. A. Adams – Z. Domoney-Lyttle (Hrg.), *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, T & T Clark, London, 2019, 59–74.
- ELLEDGE, Casey Deryl, *Life after Death in Early Judaism* (WUNT 2/208), Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.
- FELDMAN, Louis H., Josephus as a Biblical Interpreter: The „Aqedah”, JQR (75:3), 1985, 212–252.
- FITZMYER, Joseph A., The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature, Biblica (83:2), 2002, 211–229.
- GALSI, Árpád, *Jakab, az Úr testvére. Jakab az ösgyülekezet és az ősegyház kontextusában*, KRE – L'Harmattan, Budapest, 2012.

- GOLDSTEIN, Jonathan A., *1 Maccabees* (AB), Doubleday & Company, Garden City – New York, 1976.
- KARASSZON, István, *Az Ószövetség teológiai üzenete*, KRE – L'Harmattan, Budapest, 2021.
- KESSLER, Edward, *Bound by the Bible. Jewish, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- KONRADT, Matthias, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.
- KRAUS, Wolfgang – KARRER, Martin (Hrg.), *Septuaginta Deutsch*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2009.
- KUGEL, James, Exegetical Notes on 4Q225 „Pseudo-Jubilees”, *Dead Sea Discoveries* (13:1), 2009, 73–98.
- LAWS, Sophie, *The Epistle of James* (Black's), Adam & Charles Black, London, 1980.
- MAIER, Johann, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer* (Bd 2.), Reinhardt, München – Basel, 1995.
- MCKNIGHT, Scot, *The Letter of James* (NIC), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, 2011.
- POPKES, Wilard, *Der Brief des Jakobus* (ThHNT), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2013.
- REITERER, Friedrich V., Die Vergangenheit als Basis für die Zukunft Mattathias' Lehre für seine Söhne aus der Geschichte in 1Makk 2:52–60, in G. G. Xeravits – J. Zsengellér (Hrg.), *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology* (SupJSJ), Brill, Leiden – Boston, 2007, 75–100.
- SCHWARTZ, Daniel R., *1 Maccabees* (AB), Yale University Press, New Haven & London, 2022.
- TILLY, Michael, *1 Makkabäer* (HThK AT), Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2015.
- VAN RUITEN, Jacques T. A. G. M., *Abraham in the Book of Jubilees*, Brill, Leiden – Boston, 2012.
- WEIß, Hans-Friedrich, *Der Brief an die Hebräer* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
- XERAVITS, Géza, Ábrahám próbatétele (Genezis 22) a korai zsidóság irodalmában – néhány példa, in Xeravits G. (Hrg.), *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2010, 25–48.
- XERAVITS, Géza, Abraham in the Old Testament Apocrypha, in S. A. Adams – Z. Domoney-Lytte (Hrg.), *Abraham in Jewish and Early Christian Literature*, T & T Clark, London, 2019, 29–40.

*Fabienne STEINER*¹: 

Ist Natur ein biblisches Wort? Naturtheologie in Geschichte und moderner Zeit – zu den frühen, dialektischen Äusserungen in Emil Brunners Obstdalener Predigten

Abstract. Natural Theology: Is Nature a Biblical Word?

In my article, I would like to show Emil Brunner's early thoughts and statements that he makes in his sermons in Obstdalen. These sermons are still unknown and unpublished. It is mostly claimed that Brunner entered in a modern and dialectical phase because of his colleague in the Reformed Church, Karl Barth. True is that they later had intense discussions about theses and antitheses in their first dialectical phase from 1919 to 1934. Brunner, however, makes new dialectical thoughts about nature much earlier than, and without, Barth – for example, already in 1915, when he describes God's community as a natural element of life and succeeds with it in a synthesis of nature and word revelation. He can even be considered as a dialectical forerunner because he reflects arguments of modern theology at this early time.

Keywords: nature, modern theology, dialectic, Emil Brunner, Karl Barth

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



1. Einleitung

1934 druckt Emil Brunner die erste Auflage seiner dogmatischen Abhandlung mit dem Titel „Natur und Gnade“. Darin enthalten sind einige seiner im Jahr 1915 und ab Februar 1916 in Obstdalen gewonnenen dialektischen Einsichten, die durch eine Zusammenschau von natürlicher Theologie (These) und Offenbarungstheologie (Antithese) zur Wahrheitsfindung (Synthese) führen.² Brunner postuliert bereits in dieser frühen Predigtstätigkeit einen natürlichen „Anknüpfungspunkt“ im Menschen, an dem dieser für das Wort Gottes ansprechbar ist.³ Derartige frühe Äusserungen sollen im nachfolgenden Artikel beschrieben werden. Seine Schrift von 1934 lässt er dem damaligen Berufskollegen und „dialektischen Weggenossen“⁴ Karl Barth zukommen, der mit einer radikalen Gegenschrift antwortet, die er mit dem Titel „Nein!“ überschreibt.⁵ In diesem Jahr werden viele Leser auf Brunners Gedanken aufmerksam, sodass 1935 bereits eine zweite Auflage von „Natur und Gnade“ erscheint. Da Brunner nicht mehr auf Barths „Nein!“ antwortet, endet diese Phase des Gedankenaustausches zwischen Brunner und Barth und damit die Phase der dialektischen Theologie überhaupt, weil es zum „Bruch mit den dialektischen Weggenossen“ insgesamt gekommen ist.⁶ In der Forschung wird bisher angenommen, dass der Beginn der Wort–Gottes–Theologie mit dem Erscheinen von Karl Barths Römerbrief 1919 zusammenfällt. Nachweislich findet jedoch ein intensiver dialektischer Austausch zwischen Brunner, Barth, Eduard Thurneysen und Gottlob Wieser bereits ab Februar 1917 in der Leutwiler Bibelwoche im Kanton Aargau in der Schweiz statt. An der Diskussion beteiligen sich anfänglich diese vier Theologen, die ersten Vertreter der sogenannten neuen Wort–Gottes–Theologie. Brunner formuliert seine Gedanken jedoch noch früher in seinen bisher unveröffentlichten Predigten und kann deshalb m. E. als dialektischer Vorläufer gelten. Diese Wissenslücke um Brunners frühe

² In der Natur sind beispielsweise die Geschlechter Mann und Frau vorherrschend, in der Offenbarung nach Gal 3,28 nicht unbedingt.

³ TIETZ (2019), 243.

⁴ TIETZ (2019), 242.

⁵ Vgl. BUSCH (1975), 261.

⁶ TIETZ (2019), 242.

Erkenntnisse einer christlichen Offenbarung aus der Schöpfung und Natur beziehungsweise um die Offenbarung Gottes aus der Schrift, die die Natur grundlegend miteinbezieht,⁷ soll unter besonderer Berücksichtigung seines Hauptwerkes „Natur und Gnade“ beschrieben werden.

2. Geschichtliche Entwicklung vom Naturbegriff

Seit der Philosoph Xenophanes „den Sturmangriff gegen die alte griechische Religion mit einer kühnen Attacke (sic!) eröffnet“ hat,⁸ wird der Begriff der Natur teilweise als mit dem Göttlichen identisch betrachtet.⁹ Vorherrschend ist dabei das pantheistische Denken. Der Begriff der natürlichen Theologie wird erstmals in der mittleren Stoa bei Panaitios 180–110 v. Chr. erwähnt, wo das Göttliche „gemäss seiner eigenen Natur“ beschrieben wird.¹⁰ Damit befasst sich später im 1. Jh. v. Chr. auch der römische Philosoph Cicero und schreibt darüber das Werk mit dem Titel „De natura deorum“, wo er über die Erhaltung der Welt und der Natur durch das Göttliche spekuliert.¹¹ Die Alte Kirche stützt sich beim Göttlichen vor allem auf den Johannesprolog (Joh 1,1). In vorgeprägter philosophischer Gestalt, teilweise von Cicero, übernimmt sie den Ausdruck des Natürlichen und bietet eine normative Darstellung dessen, was „seiner Natur nach’ Gott ist“. ¹² So stellt sich der Kirchenvater Augustinus (354–430 n. Chr.) beispielsweise aufgrund der Lektüre von Ciceros „Hortensius“ erstmals die Frage nach dem Göttlichen und denkt zunächst im Schema des Pantheismus als gegebener

⁷ Zur natürlichen Offenbarung kann gesagt werden, dass „Barths Absage an die Ur–Offenbarung und die in ihr begründete Erkenntnis Gottes [...] nicht von allen seinen Freunden und Schülern [...] mitgemacht“ wird. – ALTHAUS (1947), 71. In diesem Sinne ist auch „Emil Brunner [...] in aller Form gegen Barth und für die Doppelheit der Offenbarung eingetreten: ‚Die schwierige Frage ist also nicht ob es zweierlei Offenbarung gebe. Diese Frage ist vielmehr ein für allemal von der Schrift aus bejahend zu beantworten. Sondern die Frage ist, wie sich die beiden Offenbarungen‘“ zu einander verhalten. – EBDA.

⁸ STÖRIG (¹⁴1988), 131.

⁹ Es geschieht eine Gleichsetzung des höchsten Gottes mit der Welt. – Vgl. STÖRIG (¹⁴1988), 131–137.

¹⁰ Vgl. SPARN (1994), 85–98, insb. 86.

¹¹ CICERO (2006), Kap. 2 und 4.

¹² SPARN (1994), 86.

Wirklichkeit.¹³ Er beschreibt den Begriff einer „vera religio“, die bereits am Anfang der Menschheit existiert und seit dem Tod von Jesus Christus (Lk 23,46) christliche Religion ist (Apg 11,26c).¹⁴ Spinoza (1632–1677) stellt dann die natura naturans (Gott) und die natura naturata (Schöpfung) einander gleich¹⁵ und sieht beide zusammen als deus sive natura (Gott oder die Natur). Seither kann die Natur als Hypostase Gott vertreten, sodass auch die Werke der Natur als göttlich betrachtet werden.¹⁶ Eigenschaften eines höchsten Geistes (Gott) können nun nicht mehr nur durch Beweise, sondern auch durch die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott beschrieben werden, indem „der Urheber der Natur dem Geist des Menschen einigermassen ähnlich ist“.¹⁷ Dass das Universum einem ähnlichen Denken entspringen kann wie das Denken des Menschen, zeigt sich an den Werken der Natur. Insbesondere die Nützlichkeit und Bestimmung der Dinge deuten auf ihren Urheber.¹⁸

3. Naturbegriff als biblisches Wort

Die Natur als alttestamentliches Kleid Gottes wird teilweise in älteren Psalmen wie Psalm 19,2–7, in Psalm 18,8–16 vom 10.–8. Jh. v. Chr. oder gar im noch älteren Psalm 104,24–30 erwähnt. Sie stellt Gottes Grösse, Kraft und Ehre dar (Ps 8;29;148) und ist neutestamentlich φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν Spiegelbild des Schöpfers (Rö 2,14). Im Römerbrief wird das Göttliche gar von der φύσις aus betrachtet, was bei Barths Darstellung seines „Römerbrief“es 1919 „ganz gegenstandslos“ ist.¹⁹ Die moderne Theologie verweist darauf und postuliert ein Verhältnis von Schöpfung und

¹³ STRAUME–ZIMMERMANN (21997), 70–75.

¹⁴ WISSMANN (1994), 79.

¹⁵ Vgl. STÖRIG (141988), 325.

¹⁶ „Wählt also [...] dass ein vernünftiges Buch kein Beweis einer vernünftigen Ursache ist, oder gesteht allen Werken der Natur (sic!) eine ähnliche Ursache zu“. – HUME (51980), 33.

¹⁷ HUME (51980), 20.

¹⁸ „Die Ordnung und Anpassung der Natur, die wunderbare Zusammenstimmung der Zweckursache, die offenbare Nützlichkeit und Bestimmung jedes Teiles und Organes, alles dies verkündet in der deutlichsten Sprache eine vernünftige Ursache oder einen Urheber“. – HUME (51980), 44.

¹⁹ BARTH (1919), 350.

Naturwissenschaft.²⁰ „Brunner hat sich [...] gleich zu Beginn der zwanziger Jahre als dialektischer Theologe verstanden“²¹ und betont: „Gott und die Natur sind nicht voneinander geschieden, wie wir uns das gewöhnlich vorstellen, nicht so getrennt, wie Himmel und Erde voneinander getrennt sind. Gott ist auch in der Natur. Wie etwas vom Herzen und Geist eines Menschen aus seinen Augen leuchtet, so scheint uns etwas von der göttlichen Schönheit, Kraft und Weisheit aus den Dingen [...] der Natur an“.²² Moderne, dialektische Theologie postuliert nach Brunner v. a. ein Verhältnis von Schöpfung und Naturwissenschaft,²³ da dieses Verhältnis aus dem AT und NT selber kommt. Grundsätzlich lautet die Frage, inwieweit auch der Mensch als wesentlicher Teil der Natur etwas Göttliches an sich hat (Joh 10,34–36), und inwiefern deshalb eine sachgerechte „Anknüpfung“²⁴ an der Natur sinnvoll erscheint. Brunner als grosser Naturfreund verwendet bereits in seiner Dissertation von 1914 den Begriff des Natürlichen so,²⁵ dass das Natürliche nicht im Gegensatz, sondern im Verhältnis zum Geistigen beschrieben wird,²⁶ und dass „eine Willensmacht, ein Gott ist, dem alle diese Dinge und Kräfte gehorchen“.²⁷ In diesem Sinne ist zu erwarten, dass „der trinitarische Gottesbegriff [...] auch dem Ungläubigen als logische Bedingung vernünftiger Welterkenntnis einsichtig gemacht werden“ kann.²⁸ Brunner konstatiert demnach, dass „in ganz grossen Zügen die Kosmologie von Genesis 1 und die der naturwissenschaftlichen Erkenntnis einander nicht geradezu widersprechen“.²⁹ In dieser Weise wird die Natur ins theologische Denken miteinbezogen „wenn man die Entgegensetzung von N(atur) und Kultur aufgibt, indem

²⁰ Vgl. BRUNNER (1950), 47–50.

²¹ BRANDI–HINNRICHS (1990), 447.

²² BRUNNER (30.9.1917), 1.

²³ Vgl. BRUNNER (1950), 47–50. „Positiv ergibt sich die Richtung, in welcher der Begriff Dialektik gedeutet werden soll, insofern als man von einem völligen Dualismus zwischen Gott und Welt [...] ausgeht“. – BOHLIN (1928), 66.

²⁴ „Der Begriff Anknüpfungspunkt ist von F. Schleiermacher geprägt und von M. Kähler auf die Mission angewandt worden“. – JONGENEEL (⁴1998), 506.

²⁵ Vgl. BRUNNER (1914), 44.

²⁶ EBDA.

²⁷ BRUNNER (28.1.1917), 9.

²⁸ LINK (⁴2003), 121.

²⁹ BRUNNER (1950), 46–47.

auch die Menschheit uneingeschränkt zur N(atur) gerechnet wird, so wie wir es im Krankheitsfall erfahren und aus der Abstammungslehre wissen”.³⁰

4. Emil Brunner als dialektischer Vorläufer

Brunner gelingt schon in dieser frühen Phase seiner Predigtstätigkeit ab 1915 eine Synthese von Natur- und Wortoffenbarung. Ausgangspunkt ist die religionsphilosophische Frage, ob Gott oder die Natur miteinander verbunden seien. Brunner beantwortet diese Frage grundsätzlich mit Ja und schreibt beispielsweise in seiner Predigt vom 30.9.1917 in Obstden: „In den Dingen der Natur, des natürlichen, alltäglichen Lebens, können wir etwas ahnen von Gott, weil er auch in sie etwas von sich selber hineingelegt hat, weil auch in ihm sozusagen noch etwas vom göttlichen Leben pulsiert. Wer im Buch der Natur und des Lebens zu lesen versteht, der wird erfüllt von Staunen und Ehrfurcht und Anbetung.”³¹ Er bejaht auch grundsätzlich die weiterführende Frage, ob der Mensch als Teil der Natur „dem Schöpfer vollkommen ähnlich sei”.³² Verfügt der Mensch nämlich über eine „eingeborene Gotteserkenntnis, die [...] zur anima naturaliter christiana qualifiziert”,³³ so kann der Gedanke einer natürlichen Theologie vor allem auch aus dem Römerbrief (Rö 1,19–20; 2,14) abgeleitet werden: „Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz”. Dies erscheint möglich, weil in den „Naturkräften eine Urkraft, Schöpferkraft, ein Weltgeist, ein Gott” wirkt,³⁴ dessen Stimme von aussen in die Welt einbricht und eine transzendente Existenz vergegenwärtigt. Ertönt beispielsweise eine unmittelbare Stimme in einem Funkgerät, so realisiert der Funker, dass eine Funkverbindung besteht und eine Gegenstation existiert. So beweist die Tatsache des Funkempfangs gleichzeitig die Existenz des Senders³⁵ und die Existenz einer Verbindung.³⁶

³⁰ MEYER-ABICH (⁴2003), 98.

³¹ BRUNNER (30.9.1917), 2.

³² Vgl. BRUNNER, (28.1.1917), 3.

³³ SPARN (1994), 86.

³⁴ BRUNNER (6.2.1917), 9.

³⁵ Die Existenz eines Senders ist mit dem Schöpfer zu vergleichen.

³⁶ Diese Existenz einer Verbindung ist mit der natürlichen Offenbarung gleichzusetzen.

„In der Einsamkeit und Stille der Wüste am Sinai hat Moses diese Gottesstimme vernommen”.³⁷ Auf diese Weise zeigt sich Gott in unserer Wirklichkeit und kann in der Welt erfahren werden,³⁸ sodass eine Relation zwischen Gott und dem Menschen entsteht. Diesen Aspekt verneint Barth grundsätzlich, indem er betont, dass die menschliche Wahrnehmung im Grunde genommen ganz „ohne Fenster gegen das Himmelreich” ist,³⁹ und dass ein Gotteswunder nur ganz von Gottes Seite her geschehen kann. „Diesem Wunder (Gottes) entspricht auf der Seite der Menschen” dann nur, dass man glauben kann.⁴⁰ Brunners Predigtstätigkeit verdeutlicht mehr als bisher bekannt, dass er bei der klassischen Metaphysik beginnt und Gott „hinter allen Dingen und Naturkräften” erkennt.⁴¹ Der Menschen als wesentlicher Teil der Natur wird von ihm als „ein höher organisiertes Tier” beschrieben,⁴² hinter dem allmählich das Eigentliche, das Humane und Kulturelle sichtbar wird. Brunner nimmt Schleiermachers Begriff des „Gesamtleben”s auf und beschreibt damit die mit Christus gekommene, innerweltliche (Lebens)Kraft.⁴³

4.1. Jesus Christus als „Gottmensch”⁴⁴

An die Stelle einer reinen „Gottesidee”⁴⁵ tritt in moderner dialektischer Theologie Gott als „geschichtliche Gestalt des Gottmensen”⁴⁶ Jesus Christus. Diesen Gott mit der Natur verbunden gilt es neu zu entdecken. Brunner beschreibt deshalb bereits ab 1915 in einem Vergleich: „Man wirft doch ein kostbares, altes Juwel deswegen nicht fort, weil sich im Lauf der Jahre allerlei Schmutz und Moder darum gelegt hat. Sondern man sucht diese Krusten loszulösen und reibt das Gold blank, bis es wieder strahlt in seiner alten Pracht”.⁴⁷ In diesem Sinne darf die Gemeinde Gottes sämtliche irreführenden

³⁷ BRUNNER (4.2.1917), 10.

³⁸ BRUNNER (1922), 18.

³⁹ TIETZ (2019), 109.

⁴⁰ EBDA.

⁴¹ BRUNNER (28.1.1917), 9.

⁴² BRUNNER (26.2.1922), 1.

⁴³ Vgl. BRUNNER (1924b), 212.

⁴⁴ BRUNNER (1927), 318.

⁴⁵ BRUNNER (1926), 15.

⁴⁶ BRUNNER (1927), 318–337.

⁴⁷ BRUNNER (1915b), 4.

Glaubensmeinungen ablegen,⁴⁸ um sich um den „am Kreuz Gestorbenen als ihrem Herrn, ihrem geistigen Mittelpunkt (zu) schar“en.⁴⁹ Jesus Christus ist Mittler zwischen Gott und der natürlichen Welt,⁵⁰ und ist „Gott, der selbst zum Menschen kommt und sich selbst als Gott–Mensch uns zeigt“.⁵¹ Er vereint als Person sämtliche göttlichen und menschlichen, natürlichen Aspekte,⁵² da er derjenige ist, der „von Gott herkommt“,⁵³ und daher im Stande ist „die Weltnatur, das natürliche Menschenwesen, um(zu)bilden zu etwas Neuem, zu einer gottmenschlichen Persönlichkeit“,⁵⁴ sodass das menschliche Wesen und die Natur analog zum Wesen Gottes gesetzt werden können (analogia entis). Brunner fragt bezogen auf den Gottmenschen dialektisch: „Hat er nicht beides, die Natürlichkeit und doch die vollendete Gottheit“,⁵⁵ und bejaht diese Frage unter Berücksichtigung des Aspektes, dass in Jesus Christus „eine gewaltige Gotteskraft in die Menschenwelt hinein“kommt.⁵⁶ Der Gottmensch redet durch das Weltgesetz (=„Schöpfungsordnungen“⁵⁷) und wird vom Menschen durch seine angeborene Naturanlage erkannt (λόγοι σπερματικοί) (2Petr 1,3–5), was nicht nur der Johannesprolog, sondern auch Schleiermachers Theorie der „schlechthinnigen Abhängigkeit (der menschlichen Seele)“ aufgreifen.⁵⁸ Auch dessen späterer Versuch, die Natur „nurmehr als völlig übereinstimmend mit der göttlichen Tätigkeit“ zu betrachten,⁵⁹ kann Brunner in seine Gedanken integrieren. Von daher an beschreibt Brunner die Natur als Welt des Sichtbaren, Gottes Geist hingegen als Welt des Nicht–Sichtbaren, und die Seele als „Schacht“ vom Unsichtbaren zum Sichtbaren.⁶⁰

⁴⁸ Gemeint ist hier das katholische Abendmahlsverständnis, das eine Art von Opferritus beinhaltet.

⁴⁹ BRUNNER (1915b), 4.

⁵⁰ Vgl. HERBST (2020), 138–141.

⁵¹ BRUNNER (1939), 75.

⁵² Vgl. BRUNNER (18.11.1917), 17.

⁵³ BRUNNER (1914), 121.

⁵⁴ BRUNNER (23.7.1916), 13.

⁵⁵ BRUNNER (18.11.1917), 17.

⁵⁶ BRUNNER (1915b), 14.

⁵⁷ BRUNNER (1934b), 52.

⁵⁸ ECKEY (1959), § 4.

⁵⁹ GREGERSEN (⁴2003), 100.

⁶⁰ „Die Seele des Menschen ist ein Schacht, durch den etwas [...] hindurchbricht in die Welt”.
– BRUNNER (1.1.1917), 9.

Es handelt sich dabei um eine Zusammenschau von Göttlichem mit dem Natürlichen, die Barth radikal ablehnt.⁶¹ Dialektisch kann gesagt werden, dass „das Buch der Natur [...] den noch nicht Wiedergeborenen zum Fragen nach Gott“ anleitet, und „das Buch der Schrift [...] ihm die Überzeugung“ schenkt.⁶² Dabei handelt es sich stets um das Wort von Jesus Christus,⁶³ der den Übergang von der übernatürlichen Gottheit zur geschichtlichen Wirklichkeit schafft.⁶⁴ Die menschliche, natürliche Vernunft, kann solche Beschreibungen erfassen, da „Christus das Urbild jenes Abbildes, der menschlichen imago“ ist,⁶⁵ in der sich zeigt, „dass die Menschennatur und das göttlich Gute ursprünglich zusammengehören und erst zusammen ein Ganzes machen. Erst in Jesus ist die Seelenöffnung des Menschen vollendet, er ist eine neue Schöpfung, eine neue Kreatur“.⁶⁶

4.2. „(Schöpfungs-)Ordnungen“⁶⁷

In der Welt herrscht ein den ewigen und „heilige(n) Ordnungen“ entsprechendes Leben,⁶⁸ das dem „Reich des Guten und Edlen und Wahren“ entspricht.⁶⁹ In diesem Reich herrscht ein Bürgerrecht und eine Ordnung, die vom Geist Gottes gewirkt ist.⁷⁰ Brunner bezeichnet diese allgemeine und natürliche Ordnung als Ziel ihrer selbst, da es sich um die Existenz der Welt in ihrer göttlichen Bestimmung handelt.⁷¹ Die Tatsache, dass die unverdorbene Schöpfung allerdings so in paradiesischer Art und Weise nicht mehr existiert und beim Menschen viel mehr immer wieder der alte (ursprüngliche)

⁶¹ Vgl. TIETZ (2019), 109.

⁶² BARTH, H.–M. (1971), 302.

⁶³ BRUNNER (1924b), 89.

⁶⁴ Vgl. BRUNNER (1914), 17–19.

⁶⁵ BRUNNER (1934b), 26.

⁶⁶ BRUNNER (23.7.1916), 12.

⁶⁷ BRUNNER (1934b), 52.

⁶⁸ BRUNNER (26.3.1916), 13.

⁶⁹ BRUNNER (9.1.1916), 16.

⁷⁰ Da Gott derselbe ist, gestern, heute und auch morgen (vgl. Hebr 13,8), unterliegt auch Gottes Geist keiner Vergänglichkeit. Er begründet den Anfang von allen Dingen, so wie wir die Welt kennen. – BRUNNER (21.10.1917), 13. Er ist jedoch nicht lediglich der Begründer unserer sichtbaren Welt, sondern auch der unsichtbaren, wo wir nach dem Tod ein ewiges Daseinsrecht und Heimat für unsere Seele finden werden. – Vgl. BRUNNER (9.1.1916), 14–17.

⁷¹ Vgl. BRUNNER (21.10.1917), 16.

Raubtiergeist hervorkommt,⁷² bestärkt die Tatsache, dass der natürliche Mensch Gott als Schöpfer braucht. Brunner fragt deshalb am 16.7.1916 in Obstden: „Warum haben die Armen sowie die Reichen einen Hunger nach Leben und Freude, nach Entfaltung all der wunderbaren Kräfte des Gemütes und Geistes, die der Schöpfer in ihre Brust hinein gepflanzt hat“?⁷³ Solche vorläufige Gotteserkenntnis kann auch zerstörerische Instinkte beinhalten, die das Menschsein zeitweise behindern.⁷⁴ Negative, menschliche Aspekte und Geschehnisse in der Natur, etwa „eine lebenshemmende Macht“ sind deshalb bei der Sünde einzuordnen.⁷⁵ Obwohl Brunner Gott am stärksten in der Natur erlebt, schreibt er: „Wir müssen unser Seelenleben [...] unter die Lupe nehmen, wir müssen ein Auge bekommen auch für (die) jene verborgenen Sünden“,⁷⁶ da die Ursünde die Trennung des Ich vom angeborenen, naturhaften Gewissen bedeutet,⁷⁷ das zur Folge hat, selber sein zu wollen wie Gott.⁷⁸ Dieser Umstand kommt aus dem Sündenfall.⁷⁹ Damit beschreibt Brunner den Menschen als Teil der verdorbenen Schöpfung, als „Menschentier“,⁸⁰ das Vergebung empfängt.⁸¹ Er betont aber gleichzeitig die Höherentwicklung des

⁷² Vgl. BRUNNER (22.4.1917), 2.

⁷³ BRUNNER (16.7.1916), 5.

⁷⁴ Vgl. BRUNNER (13.1.1918), 15.

⁷⁵ BRUNNER (16.7.1916), 5.

⁷⁶ BRUNNER (1915c), 10.

⁷⁷ „Wären wir so, wie wir sein sollten, ohne Sünde, ohne Unrecht, ohne Unsinn, ohne Torheit, so gäbe es für uns auch keine Vergänglichkeit. Die Vergänglichkeit ist die Strafe unseres Unrechtes. ‚Der Tod ist der Sünde Sold‘ (Rö 6,23), und umgekehrt: Weil wir nicht in Gott leben, wie wir sollten, darum ist der Gedanke an die Vergangenheit immer ein schwerer Gedanke, eine Schuldenlast“. – BRUNNER (31.12.1923), 10.

⁷⁸ Zeitgleich mit Brunner beschreibt auch Willy Breml einige Schlussfolgerungen zur Metaphysik des Bösen, und bestimmt das „Gewissen in seinem naturverhafteten Aufbau“ und in seinem „metaphysischen Hintergrund“. – BREML (1934), 58–60. Eine „Problematik des ‚guten Gewissens‘ lässt sich erst deutlich machen, wenn vorgängig das religiöse Gewissen ins Auge gefasst wird“. – EBDA.

⁷⁹ BRUNNER (1985), 130–134. Es existiert eine „Solidarität in der Sünde“. – BRUNNER (1985), 140–143. „Ursünde und Tatsünden“. – BRUNNER (1985), 146. „Grosse und kleine Sünde, das moralisch Gute“. – BRUNNER (1985), 154–156. Dies wird im Zusammenhang mit der Zerstörung des Gottesbildes beschrieben. – Vgl. BRUNNER (1985), 116–167.

⁸⁰ BRUNNER (31.12.1923), 2.

⁸¹ Vgl. KÄSSMANN (2022), 73–83.

Menschen gegenüber der Tierwelt.⁸² Das Tier wird da, wo der Mensch im Stande ist, Triebe mit freiem Willen zu kontrollieren, und sich sozial verhalten kann,⁸³ von Instinkten und Naturtrieben beherrscht.⁸⁴ Brunner bezeichnet das als das menschliche „Humanum“⁸⁵ und möchte dieses durch wissenschaftliche Studien fördern. In der menschlichen Existenz kämpfen zwei Stimmen: 1. Die Instinkte, die die Natur verdrängen,⁸⁶ und 2. das Gewissen.⁸⁷ Im eigenen Gewissen befindet sich das Abgründige und das Ringen um das Heil.⁸⁸ Diese Abgründigkeit entspricht nur teilweise dem, was durch die eigene Schuld und dem freien Willen verursacht wird.⁸⁹ Sie hat denn auch mit der Ursünde zu tun. Deswegen hat der Mensch „Ordnungen und Institutionen nötig, durch die der Egoismus und die Willkür der einzelnen unter das Gesetz der Verantwortlichkeit und des Gemeinwohls gebeugt wird“.⁹⁰ Dabei handelt es sich um „Gottes heilige Ordnungen“,⁹¹ um „aus tiefster Lebenserfahrung und -besinnung gewonnene Lebensgesetze, geistige Naturgesetze, und nicht von aussen durch einen tyrannischen Willen an uns herangebrachte Gebote“,⁹² da der Mensch von Natur aus die Fähigkeit besitzt, sich

⁸² Vgl. BRUNNER (18.11.1917), 1 (gestrichen).

⁸³ Vgl. BRUNNER (18.11.1917), 9–10.

⁸⁴ BRUNNER (13.1.1918), 15. Damit nimmt Brunner Gedanken von Darwin auf, der schreibt: „Man kann ohne Zögern zugeben, dass kein Tier Selbstbewusstsein habe, wenn es unter diesem Ausdruck verstanden werden soll, dass es darüber nachdenke: Woher es komme oder wohin es gehe, oder was das Leben und was der Tod sei“. – DARWIN (41982), 104.

⁸⁵ „Das Humanum, das als solches die Voraussetzung für das Vernehmen [...] des Predigtwortes von Jesus Christus ist“. – BRUNNER (1934b), 49.

⁸⁶ Vgl. BRUNNER (22.8.1920), 8.

⁸⁷ Das göttliche Recht ist dem Menschen bewusst, welches das Gesetz Gottes ist (10 Gebote), das dem Naturrecht entsprechen könnte. Das eigene Gewissen gibt eine Rückmeldung über Tun und Lassen dem göttlichen Recht entsprechend. Dadurch entsteht eine innere Zerrissenheit, sobald diese sogenannte Rückmeldung als gewissenhafte Stimme ignoriert wird. – Vgl. BRUNNER (22.8.1920), 8–9.

⁸⁸ Nöte des Menschen sind vielfältiger und von ganz anderer Art als tierische, teilweise von sehr grosser Ernsthaftigkeit, da sie auch die Seele betreffen. – Vgl. BRUNNER (22.8.1920), 12–13.

⁸⁹ Vgl. BRUNNER (18.11.1917), 13. Zur Schuldfrage des Einzelnen – vgl. GROSSHANS (2017), 234.

⁹⁰ BRUNNER (1942), 17.

⁹¹ BRUNNER (19.3.1916), 13.

⁹² BRUNNER (1915e), 9.

beispielsweise von etwas Herrischem, Lieblosem oder Kaltem zu verabschieden.⁹³ Der gekreuzigte Jesus gibt ihm die volle Menschlichkeit zurück,⁹⁴ sodass er vom Halb- wieder zum Voll- und Menschenmensch wird.⁹⁵ Erst der Gottmensch Jesus Christus ermöglicht also durch seinen Opfertod die Wiederherstellung der vollen Menschlichkeit.⁹⁶

4.3. Verantwortung vom „Menschenmensch“⁹⁷

Weil der Mensch „das Klügste [...] unter den Raubtieren“ ist,⁹⁸ überschreibt Brunner seine Predigt vom 11.6.1915 in Zürich mit dem Titel „der unvergleichliche Wert der menschlichen Seele“,⁹⁹ die in Jesus Christus durch das Hören des Wortes Gottes gerettet wird. Brunner betont dabei die Verantwortung des Menschen und schreibt: „Was uns an Gott bindet, das (ist) in uns. Was aus Gott kommt und von göttlicher Natur ist, ein göttlicher Same, ein göttlicher Keimling (ist) das, was uns Gott ähnlich machen würde, wenn es Meister würde in uns“.¹⁰⁰ Im Weiteren betont er deshalb: „Ich kann mit dem ‚Gott machen lassen‘ nichts anfangen.“¹⁰¹ Der Fehler liegt doch bei „uns“, d.h. bei den Menschen, wir müssen „allerdings etwas ‚tun‘“,¹⁰² auch „wenn’s bloss ‚Busse tun‘“ ist,¹⁰³ um Gottes Begnadigung im Kreuzestod seines Sohnes anzunehmen.¹⁰⁴ Eine solche Gotteserfahrung versteht Brunner dialogisch als Antwort. Wem der Mensch zu seinem Heil antworten muss, das sagt ihm „unser Gewissen“,¹⁰⁵ da in Jesus Christus „das geschenkte Heil des Einzelnen“ liegt.¹⁰⁶ In dieser Hinsicht stimmt Brunner wohl mit Gogarten überein, der betont, dass erst wenn jemand versteht,

⁹³ Vgl. BRUNNER (22.8.1920), 8.

⁹⁴ Vgl. BRUNNER (18.11.1917), 17.

⁹⁵ Vgl. BRUNNER (18.11.1917), 18.

⁹⁶ BRUNNER (18.11.1917), S. 4.

⁹⁷ BRUNNER (18.11.1917), 18.

⁹⁸ BRUNNER (15.8.1920), 3.

⁹⁹ BRUNNER (1915d), Titel.

¹⁰⁰ BRUNNER (18.11.1917), 17.

¹⁰¹ BRUNNER (2000), 6.

¹⁰² EBDA.

¹⁰³ BRUNNER (2000), 7.

¹⁰⁴ Vgl. HERBST (2020), 144–145.

¹⁰⁵ Vgl. BRUNNER (13.9.1916), 10.

¹⁰⁶ BRUNNER (1960), 408.

„dass er Gott nicht nur dies und das schuldet, sondern sich selbst, dann weiss er auch, dass er sich selbst verwirkt hat“,¹⁰⁷ und in seiner Entscheidung frei ist, um zum lebendigen Gott und zum Glauben an ihn zurückzukehren. Mit Blick auf das Tierische ist Freiheit das, was den Menschen vom Tier grundsätzlich unterscheidet.¹⁰⁸ Für die Überwindung dieser Triebnatur ist der Mensch selber verantwortlich,¹⁰⁹ was dem später wichtig gewordenen Aufsatz von „Freiheit als Verantwortlichkeit“ entspricht,¹¹⁰ worin die „menschliche Freiheit“ als das Zweite,¹¹¹ die Verantwortung, dem redenden Gott zu antworten als das Erste beschrieben wird.¹¹² Solche „Freiheit als gottgegebene Verantwortlichkeit“¹¹³ verleiht dem Wirken des „Menschen als Gottes Geschöpf“¹¹⁴ ein gleichzeitiges Mit–Wirken Gottes.¹¹⁵ Als Ziel dieser individuellen Glaubensentwicklung benennt Brunner die Erlangung der Gottebenbildlichkeit,¹¹⁶ denn da „wo das Göttliche in uns stark wird, da wird der Mensch aus einem Tiermenschen ein Menschenmensch, ein Vollmensch. Erst wenn man von einem solchen Menschen weiss, weiss man, was eigentlich ein Mensch ist, ein Vollmensch, ein ausgewachsener Mensch“. ¹¹⁷ Und unten betont er: „Hauptsache ist ja doch, dass das Gottmenschliche in uns ist, in jedem, und darum ein jeder bestimmt ist, ein Ebenbild Gottes zu werden, wie Gott gerecht, heilig, gütig und voll Liebe ist. In jedem, sage ich, ist dieser Keim. [...] Du selber bist das Ebenbild Gottes“. ¹¹⁸ Bei solcher Gotteserfahrung handelt es sich um eine persönliche

¹⁰⁷ GOGARTEN (1956), 47.

¹⁰⁸ „Wir haben grad von der Freiheit gesprochen, dass wir uns selber entscheiden können, dass wir nicht müssen, wie ein Hammer auf und ab muss in der Hand des Schmiedes, sondern etwas tun oder lassen können – oder auch nicht? Ist nicht gerade diese Freiheit etwas Gottähnliches?“ – BRUNNER (18.11.1917), 9.

¹⁰⁹ „Um jenes Glück und jene Freiheit zu erreichen, müssen wir zuerst das Tier, das in uns ist, gebändigt haben in heissem Kampf“. – BRUNNER (19.11.1916), 13.

¹¹⁰ BRUNNER (1981), Bd. 2, 335–347.

¹¹¹ BRUNNER (1981), Bd. 2, 343.

¹¹² BRUNNER (1981), Bd. 2, 344.

¹¹³ BRUNNER (1981), Bd. 2, 342.

¹¹⁴ HÄRLE (2019), 246.

¹¹⁵ Vgl. BECK (1986), 216.

¹¹⁶ Vgl. BRUNNER (18.11.1917), 4.

¹¹⁷ BRUNNER (18.11.1917), 18 (teilweise gestrichen).

¹¹⁸ BRUNNER (18.11.1917), 20.

„Erfahrung als Aneignung von Wirklichem“,¹¹⁹ um eine „Erfahrung als Strukturierung und Interpretation von Wirklich-em“.¹²⁰ Gottes natürliche Offenbarung kann durch menschliche Vernunft¹²¹ erfasst werden und zur Lösung von Menschheitskonflikten beitragen, etwa im Krieg. Mit Thomas von Aquin (1225–1274) kann deshalb gesagt werden, „gratia supponit et perficit naturam“.¹²² Durch die bewusste Entscheidung des Menschen zum Glauben und zum Schöpfer hin „wird sein bewusstes Ich eins mit dem Gott–Ich“.¹²³ Das ist nach Brunner konkrete, dialektische Glaubensnachfolge.¹²⁴ Die moderne Theologie beinhaltet nicht nur das Vorhandensein eines anthropologischen Anknüpfungspunktes für die Gnade,¹²⁵ sondern auch die Verantwortung des Menschen für eine Veränderung hin zum Glauben an Gott und zur vollkommenen Natur.¹²⁶ Anders beschreibt es Barth, der in seinen Studien verdeutlicht, „dass eine solche Busse, sofern sie überhaupt statthaben kann, sich nicht etwa dem Erschreckenden selbst verdankt, sondern [...] gerade der unerhörten Beunruhigung durch Gott, genauer: Durch das göttliche Ja“.¹²⁷ In welcher Weise „das menschliche (natürliche) Nahebringen und Nahekommen des Wortes (Gottes)“ geschieht,¹²⁸ und wie „die menschliche (natürliche) Verantwortung für seine rechte Bezeugung und für sein rechtes Hören“ geschieht,¹²⁹ bleibt dahingestellt. Brunner hingegen betont mehrmals, dass „die Offenbarung Gottes in Christus [...] die Erfüllung des Vernunftgesetzes“ ist.¹³⁰

¹¹⁹ ZEINDLER (2001), 43.

¹²⁰ ZEINDLER (2001), 44.

¹²¹ Vgl. BRUNNER (25.6.1922), 16.

¹²² Die Gnade ist es, die der Natur vorausgeht und sie vollkommen macht. – SCHMIDT (⁸1984), 237.

¹²³ BRUNNER (1934a), 475.

¹²⁴ „Der Christusglaube ist nicht richtig verstanden, wenn er nicht verstanden wird als Aufgebot zur Imitatio Christi“. – BRUNNER (1927), 565. Brunner verwendet an dieser Stelle den Begriff der Imitatio nach Thomas von Kempen (1380–1471).

¹²⁵ Vgl. SAARINEN (⁴2003), 105.

¹²⁶ Vgl. BRUNNER (25.2.1917), 5–6.

¹²⁷ TROWITZSCH (2010), 427.

¹²⁸ LEIPOLD (1978), 746.

¹²⁹ LEIPOLD (1978), 756.

¹³⁰ BRUNNER (²1923b), 123.

5. Kontroverse Diskussion Brunner und Barth

1928 beschreibt Brunner ein philosophisch–analogisches Schema zur Erfassung Jesu hinter den Quellen,¹³¹ welches das gleichzeitige Denken in Kausalitäten der Natur und in Analogien zum natürlichen Menschen versteht.¹³² Diesen Ansatz vertritt er bereits ab 1915 in seiner Predigtstätigkeit, schreibt er doch in seinem Manuskript zur Predigt: „Aber wie die Linse alle Lichtstrahlen auf einen Punkt sammelt, um desto helleres Licht hinauszuwerfen, so erscheint alles, was Jesus bisher in Wort und Tat geoffenbart hatte, konzentriert in diesem Einen: Seinem Tod am Kreuz.“¹³³ 1916 vergleicht er Christus mit einem „plötzlich aufquellenden Strom“, der das Bild der Welt innerhalb von hundert Jahren vollständig zu verändern vermag.¹³⁴ Zwar verwendet auch Barth zunächst den Begriff der „*theologia naturalis*“¹³⁵ im Aufsatz „Kirche und Kultur“ (1927),¹³⁶ versucht diesen aber alsbald zu überwinden und gelangt schliesslich in seiner kirchlichen Dogmatik zur Aussage, er „halte die *analogia entis* für die Erfindung des Antichrists“.¹³⁷ An deren Stelle postuliert er eine *analogia fidei*, die allein im Wort Gottes die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis begründet.¹³⁸ Dass das Wort jedoch bereits etwas Menschenmögliches ist, wird nicht reflektiert,¹³⁹ weshalb sein Kapitel „Brunner einst und jetzt“,¹⁴⁰ das er in seiner Kampfschrift mit dem Titel Nein! verfasst, nicht stichhaltig ist. Brunner hingegen hält trotz dieser heftiger Auseinandersetzung an

¹³¹ BRUNNER (21984), 87.

¹³² Vgl. BRUNNER (1930), 3.

¹³³ BRUNNER (1915b), 10–11.

¹³⁴ BRUNNER (13.2.1916), 7.

¹³⁵ BRUNNER (1934b), 52.

¹³⁶ Vgl. BUSCH (1975), 210.

¹³⁷ Barth (1986), Bd. 1,1,VIII.

¹³⁸ Vgl. BUSCH (1975), 229.

¹³⁹ Anders REICHEL (2015), 240–255. Barth behandelt in seiner Dogmatik m. E. weniger „unmittelbare zeitgenössische Anliegen“, sondern formuliert eine universalgültige, reformierte Glaubenslehre. Sein Anliegen da ist wohl nicht „in die [...] (aktuellen, politischen) Zusammenhänge hineinzusprechen“. – Gegen REICHEL (2015), 240.

¹⁴⁰ BARTH (1934), 46–56.

seiner Schrift „Natur und Gnade“ fest,¹⁴¹ indem er betont, dass der Anknüpfungspunkt Gottes beim Menschen dessen „Wortmächtigkeit“ ist.¹⁴² Er präzisiert so in der zweiten Auflage von 1935, dass man nur in einer gewissen Art und Weise zu solchen Menschen von Gott reden kann,¹⁴³ „in deren Vokabular das Wort Gott schon vorhanden“ ist.¹⁴⁴ Dagegen postuliert Barth einen Gott, der den Menschen ohne jede Voraussetzung im Natürlichen trifft,¹⁴⁵ und zwar ganz ohne Analogie und ohne jede Anknüpfung. Das „Wunder der Offenbarung Gottes“¹⁴⁶ geschieht bei ihm ohne die Anknüpfung in der natürlichen, sichtbaren Welt.¹⁴⁷ Wo Barth die natürliche Theologie bewusst ablegen und möglichst bald hinter sich lassen will,¹⁴⁸ beschreibt Brunner die vernünftige Natur des Menschen, die einen Rest der „Gottebenbildlichkeit“ beinhaltet, an der naturgemäss angeknüpft werden kann.¹⁴⁹ Zwar offenbart sich Gott durch das Wort, jedoch liegt auch in der menschlichen Vernunft und der Bergwelt eine erschütternde Gotteserkenntnis.¹⁵⁰ Nach dem Gefecht mit Barth antwortet Brunner seinem Kollegen ab 1934 nicht mehr, schreibt dafür einen einschlägigen Exkurs in seiner Dogmatik über die „Die ‚natürliche‘ Gotteserkenntnis, das Problem der ‚theologia naturalis‘“.¹⁵¹ Zwar bedenkt Brunner später auch die Gefahr eines falschen Verständnisses von Naturtheologie,¹⁵² nimmt

¹⁴¹ Barth vergleicht die Theologia naturalis mit Eierschalen, die er bewusst ablegen will, während Brunner und andere sie „als eigentliche Bestandteile ihrer theologischen Konzeption sanktioniert“ haben. – Vgl. BUSCH (1975), 209–211.

¹⁴² BRUNNER (1934b), 41.

¹⁴³ „Der christliche Gottesglaube ruht völlig auf der Vorstellung, dass Gott gesprochen hat und noch immer zu den Menschen spricht; er offenbart sich durch das Medium des Wortes, er ist ‚der Gott des Wortes‘“. – CULLBERG (1958), 21.

¹⁴⁴ BRUNNER (1934b), 58.

¹⁴⁵ Auch Sünder ist der Mensch nicht von Natur, „sondern muss es werden“. – BARTH (1934), 55.

¹⁴⁶ Vgl. TIETZ (2019), 109.

¹⁴⁷ EBDA.

¹⁴⁸ Brunner beschreibt sie als wesentliche und „eigentliche Bestandteile ihrer theologischen Konzeption“. – BUSCH (1975), 210.

¹⁴⁹ BRUNNER (1981), Bd. 1, 338.

¹⁵⁰ Wir gewinnen in den Bergen „die Erkenntnis von uns selbst, die uns erschüttert“. – BRUNNER (25.6.1922), 16.

¹⁵¹ BRUNNER (1946), 137–140.

¹⁵² BRUNNER (1981), Bd. 1, 374–375.

jedoch den Analogiebegriff als gewichtiges Element in seine Dogmatik auf,¹⁵³ da er die Ähnlichkeit von Göttlichem und Menschlichem verflocht und die Möglichkeit einer Analogie Gottes beim Menschen anerkennt (Gen 1,27).¹⁵⁴ Zwar ist die Verkündigung dem Wort Gottes per se verpflichtet (Mk 4,24; Lk 8,18), aber sie verkündigt es immer dem natürlichen Menschen.¹⁵⁵ Diesem geht ein wie auch immer geartetes Vorverständnis Gottes voraus, so dass der Hörende die Verkündigung versteht. Dabei gilt die natürliche Vernunft als formale Voraussetzung des Glaubens, sodass Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis als miteinander wechselseitig verknüpft im Sinne von „mutuo inter se nexu sint collegatae (Calv Inst I,1,1)“ betrachtet werden.¹⁵⁶

6. Zusammenfassendes Fazit

Brunner beschreibt ab 1915 die Gottesgemeinschaft als natürliches Lebenselement und betont damit eine enge Verbindung zwischen dem Göttlichen in Jesus Christus und der Natur.¹⁵⁷ Der Mensch als Teil der Natur bündelt diese, wird so zum Mitschöpfer¹⁵⁸ Gottes und ist der Lage, zerstörerische Naturtriebe in sich selbst zu überwinden.¹⁵⁹ Hinter dem Natürlichen steht das Mit-Wirken Gottes, der den Menschen durch Glauben und Buße zum Gottmenschen werden lässt,¹⁶⁰ und damit das scholastische *gratia naturam perficit* bestätigt. Die Existenz einer göttlichen Weltordnung, auch „Gebot(e) und Ordnungen“ genannt, gelten dabei als Voraussetzung.¹⁶¹ Brunner gelingt in

¹⁵³ Vgl. BRUNNER (1946), 183–185.

¹⁵⁴ Vgl. BRUNNER (1950), 50–52.

¹⁵⁵ „Wer ein Grundwort spricht, tritt in das Wort ein und steht darin“. – BRUNNHUBER (1993), 53.

¹⁵⁶ Vgl. BRUNNER (1981), Bd. 1, 241.

¹⁵⁷ Vgl. BRUNNER (1915b), 18–19.

¹⁵⁸ Er „lässt die Bergbahn am steilen Abhang hinauffahren, macht die Luft und das Meer und den Wind seinen Zwecken dienstbar, schafft Licht und Wärme und Blitz und Donner nach freiem Ermessen, und alles das aus [...] Gedanken und Phantasien wie Gott selber“. – BRUNNER (18.11.1917), 10–11 (teilweise gestrichen).

¹⁵⁹ Vgl. BRUNNER (13.1.1918), 7–8.

¹⁶⁰ BRUNNER (13.8.1922), 14.

¹⁶¹ Vgl. BRUNNER (1934b), 6.

moderner dialektischer Darstellung eine Synthese von Natur- und Schriftoffenbarung.¹⁶² So betont er bezogen auf grosse Glaubensmänner: „Luther und Zwingli [...] sind Bauernsöhne gewesen. Ist es verwunderlich, dass diejenigen, die am meisten mit der unverdorbenen Schöpfung Gottes zu tun haben [...] sich an die göttlichen Naturgesetze zu halten, wenn sie Erfolg haben wollen, dass die, die in dieser Schule Gottes aufwachsen, nicht nur [...] einen gesunden Leib, sondern auch eine gesunde Seele haben?“¹⁶³ Die Verantwortung für eine bewusste Veränderung hin zum Glauben,¹⁶⁴ zum Schöpfer und zur vollkommenen Natur liegt beim Geschöpf selbst,¹⁶⁵ beim natürlichen Menschen und bei seinem Wollen (Apk/Off 22,17b), da menschliche Handlungen aus der je eigenen Freiheit kommen. Die Gnade Gottes ist dabei allgegenwärtig und in Gottes lebendigem Wort verfügbar, das „selbst die Fähigkeit des Menschen [...] zu glauben“ schafft.¹⁶⁶ „Die Bibel aber sagt uns, wer der Rufende ist“.¹⁶⁷ In diesem Zusammenhang plädiert Brunner für den Gottmenschen¹⁶⁸ in der Natur und „für das Vorhandensein eines anthropologischen Anknüpfungspunktes für die Gnade“.¹⁶⁹ Dieser Auffassung folgt die moderne Theologie und zwar nicht mehr im Sinn der zwei Stockwerke (Physik und Metaphysik), sondern mit der Gnade als Antwort auf das „Verlangen (appetito) des Menschen“¹⁷⁰ als Teil des Natürlichen. Hier kann der Anfang von Brunners naturbezogenem, dialektischem Denken in seinem noch unveröffentlichten Predigtmanuskript entdeckt werden. Am 13.8.1922

¹⁶² „Können wir Gott ins Herz hineinschauen? Ja, das eben ist seine Offenbarung in Jesus Christus. Dort ist nicht mehr nur Naturleben, auch nicht Menschenleben in gewöhnlichem Sinn, dort ist Gottesleben“. – BRUNNER (9.7.1916), 13.

¹⁶³ BRUNNER (25.2.1917), 5–6.

¹⁶⁴ In ähnlichem Sinn wie Brunner das Verantwortungsbewusstsein in seine Theologie aufnimmt, meint auch der nachträglich dazugestossene dialektische Weggenosse Friedrich Gogarten: „Wo aber der Mensch sich in dem Sinne dieser Verantwortung gefragt weiss, da weiss er sich – so können wir hier sagen – von Gott gefragt“. – GOGARTEN (1968), 19.

¹⁶⁵ Eben „das ist [...] Wortmächtigkeit (Gottes) und Verantwortlichkeit (bei dem Menschen)“. – BRUNNER (1943b), 41.

¹⁶⁶ BRUNNER (1934b), 184.

¹⁶⁷ Vgl. BRUNNER (1956), 15.

¹⁶⁸ Vgl. BRUNNER (21.5.1916), 16. „Es scheint klar, dass wir nur als Gottmenschen das werden können, wozu wir von Natur bestimmt sind“. – EBDA.

¹⁶⁹ SAARINEN (42003), 104.

¹⁷⁰ EBDA.

betont er beispielsweise in Obstdalen: „Naturbegeisterung, Naturschönheit, Bergfrieden, Alpenluft. [...] Das ist das Evangelium von Jesus Christus“, ¹⁷¹ und verbindet damit das wunderschöne Schauspiel der Natur mit der Offenbarung des Sohnes Gottes. Als Pfarrer von Obstdalen liegt Brunner die natürliche, von Gott geschaffene Bergwelt auch tagtäglich vor Augen, ¹⁷² genauso wie seine eigene Existenz, die er als Gottes „Meisterwerk“ bezeichnet. ¹⁷³ Bei Barth hingegen lässt sich keine direkte Verbindung von Göttlichem und Natürlichem entdecken. Auch eine Thematisierung der menschlichen Verantwortung fehlt in den Kapitelüberschriften der KD ganz. „In diesem Sinn ist Barths Theologie in der KD sehr schlicht. Er kennt den gnädigen Gott einerseits und den begnadigten Menschen andererseits und befasst sich mit dem Verhältnis zwischen ihnen“. ¹⁷⁴ Seit dieser notwendigen, klassisch gewordenen Diskussion von Brunner und Barth, die bereits ab 1916 im Gange ist, existiert wohl in moderner Zeit eine „prinzipielle Relevanz natürlicher Theologie“. ¹⁷⁵

Literaturverzeichnis:

- ALTHAUS, Paul (1947): *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*. Gütersloh, Bertelsmann. Bd. 1.
- BARTH, Karl (1919): *Der Römerbrief*. Bern, G. A. Bäschlin.
- BARTH, Karl (1934): *Nein! Antwort an Emil Brunner*. Theologische Existenz heute 14. München, C. Kaiser.
- BARTH, Karl (1986–1993): *Die kirchliche Dogmatik*. Studienausgabe 31 Bde. Zürich, Theologischer Verlag. Bd. 1.

¹⁷¹ BRUNNER (13.8.1922), 16–17.

¹⁷² „Ich darf vorwärts, nicht ich muss es. Wie es einen Bergsteiger, der den (stolzen) Bergriesen im Sonnenglanz vor sich sieht, wie er sein weisses Haupt stolz ins dunkle Himmelsblau erhebt, wie es ihn unwiderstehlich hinaufzieht in die reine einsame grosse Bergwelt, so ergreift den, der einmal einen Blick getan hat in die Herrlichkeit göttlichen Lebens, eine unwiderstehliche Sehnsucht: [...] Hinauf“. – BRUNNER (1915c), 20–21.

¹⁷³ BRUNNER (1915a), 3.

¹⁷⁴ GALLUS (2007), 523.

¹⁷⁵ WEIDEMANN (2007), 49.

- BARTH, Hans-Martin (1971): *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie (Bd. 26). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- BECK, Heinrich (1986): *Natürliche Theologie – Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*. München, Pustet.
- BOHLIN, Torsten (1928): *Glaube und Offenbarung. Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie*. Berlin, Furche Verlag.
- BRANDI-HINNRICHS, Friedrich (1990): *Von der personalen zur politischen Theologie. Die theologie- und kulturgeschichtlichen Hintergründe der Theologie Friedrich Gogartens zwischen 1924 und 1934. Mit einem Vergleich zu Emil Brunner*. Hamburg, Diss. Ev. Theol.
- BREMI, Willy (1934): *Was ist das Gewissen? Seine Beschreibung, seine metaphysische und religiöse Deutung, seine Geschichte*. Zürich, Orell Füssli.
- BRUNNER, Emil (1914): *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis. Beiträge zu einer Theorie des religiösen Erkennens*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- BRUNNER, Emil (1915a): *Predigt in Baden* 3.1.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63–71.115. Baden, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915b): *Predigt im Neumünster* 1.4.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63–71.115. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915c): *Predigt im Neumünster* 16.5.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63–71.115. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915d): *Predigt im Neumünster* 11.6.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63–71.115. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915e): *Predigt im Neumünster* 1.8.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63–71.115. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1916–1924a): *Predigten in Obstalden* 1916–1924. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63–71.115. Obstalden, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1923b): *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- BRUNNER, Emil (1924b): *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- BRUNNER, Emil (1926): *Die Absolutheit Jesu*. Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung. Berlin, Furche Verlag.
- BRUNNER, Emil (1927): *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben*. Tübingen, J. C. B. Mohr.

- BRUNNER, Emil (1930): *Gott und Mensch*. Vier Untersuchungen über das personenhafte Sein. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- BRUNNER, Emil (1934a): *Imago Die*. In: *Neue Schweizer Rundschau*. Neue Folge, 2. Jahrgang, Heft 8. Zürich, Conzett & Huber. 473–486.
- BRUNNER, Emil (1934b): *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*. Tübingen, Zwingli Verlag.
- BRUNNER, Emil (²1935): *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*. Tübingen, Zwingli Verlag.
- BRUNNER, Emil (1939): *Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung*. Zürich, Zwingli Verlag.
- BRUNNER, Emil (1942): *Die Menschenrechte nach reformierter Lehre*. Festrede des Rektors Emil Brunner, gehalten an der 109. Stiftungsfeier der Universität Zürich am 29. April 1942. In: *Jahresbericht der Universität Zürich* (1941/1942). Zürich, Orell Füssli. 3– 22.
- BRUNNER, Emil (1946): *Dogmatik I. Die christliche Lehre von Gott*. Zürich, Zwingli Verlag.
- BRUNNER, Emil (²1948): *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. Handbuch der Philosophie, Abt. 2 F. München, Leibniz Verlag.
- BRUNNER, Emil (1950): *Dogmatik II. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*. Zürich, Zwingli Verlag.
- BRUNNER, Emil (1956): *Christlicher Existenzialismus*. Kirchliche Zeitfragen (Heft 39). Zürich, Zwingli Verlag.
- BRUNNER, Emil (1960): *Dogmatik III. Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*. Zürich, Zwingli Verlag.
- BRUNNER, Emil (1981): *Ein offenes Wort*. Eingeführt und ausgewählt von Rudolf Wehrli, Werke. Zürich, Theologischer Verlag. Bd. 1–2.
- BRUNNER, Emil (⁵1985): *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*. Zürich, Theologischer Verlag.
- BRUNNER, Emil (2000): *Karl Barth – Emil Brunner. Briefwechsel 1916–1966*, hrsg. von der Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen, Gesamtausgabe 5 Briefe. Zürich, Theologischer Verlag.
- BRUNNHUBER, Stefan (1993): *Der dialogische Aufbau der Wirklichkeit. Gemeinsame Elemente im Philosophiebegriff von Martin Buber, Martin Heidegger und Sigmund Freud*, Theorie und Forschung (Bd. 242). Philosophie und Theologie (Bd. 17). Regensburg, Roderer.
- BUSCH, Eberhard (1975): *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*. München, C. Kaiser.
- CICERO, Marcus (2006): *De natura deorum*. Übers. und hrsg. von Blank-Sangmeister, Ursula. Über das Wesen der Götter, lateinisch–deutsch. Stuttgart, Reclam 6881.

- CULLBERG, John (1958): *Glaube und Wirklichkeit. Eine Studie zum existentiellen Glaubensverständnis*, Furche-Studien (Bd. 25). Hamburg, Furche Verlag.
- DARWIN, Charles (⁴1982): *Die Abstammung des Menschen*. Übersetzung aus dem Englischen von Heinrich Schmidt, eine Einführung von Christian Vogel, Kröners Taschenausgabe (Bd. 28). Stuttgart, A. Kröner.
- ECKEY, Wilfried (1959): *Der christliche Glaube und die Bildung bei Friedrich Schleiermacher*. Münster, Westfälischer Verlag.
- GALLUS, Peter (2007): *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- GOGARTEN, Friedrich (1956): *Was ist Christentum?* Kleine Vandenhoeck-Reihe (35). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- GOGARTEN, Friedrich (1968): *Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- GREGERSEN, Niels H. (⁴2003): Art. „*Natur III. Dogmatisch*“. In: RGG. Leiden, Brill. Bd. 6, 99–101.
- GROSSHANS, Hans-Peter (hrsg. et al.) (2017): *Schuld und Vergebung*. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- HÄRLE, Wilfried (³2019): *Warum Gott? Für Menschen, die mehr wissen wollen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- HERBST, Michael – TODJERAS, Patrick (2020): *Verwurzelt! Jesus und dem Leben auf der Spur*. Holzgerlingen, SCM Hänssler.
- HUME, David (⁵1980): *Dialoge über natürliche Religion*. Neu bearbeitet und hrsg. von Günter Gawlick, Philosophische Bibliothek (Bd. 36). Hamburg, F. Meiner.
- JONGENEEL, Jan (⁴1998): Art. „*Anknüpfungspunkt*“. In: RGG. Leiden, Brill. Bd. 1, 506–507.
- KÄSSMANN, Margot (2022): *Vergabung – die befreiende Kraft des Neuanfangs*. München, gut! Verlag.
- LEIPOLD, Heinrich (1978): Art. „*Anknüpfung I. Systematisch-theologisch*“. In: TRE. Berlin, De Gruyter. Bd. 2, 743–747.
- LINK, Christian (⁴2003): Art. „*Natürliche Theologie I. Religionsphilosophisch und II. Fundamental-theologisch*“. In: RGG. Leiden, Brill. Bd. 6, 120–124.
- MEYER-ABICH, Klaus M. (⁴2003): Art. „*Natur II. Philosophisch*“. In: RGG. Leiden, Brill. Bd. 6, 98–99.
- REICHEL, Hanna (2015): *Theologie als Bekenntnis. Karl Barths kontextuelle Lektüre des Heidelberger Katechismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SAARINEN, Risto (⁴2003): Art. „*Natur und Gnade I. Fundamentaltheologisch und II. Dogmatisch*“. In: RGG. Leiden, Brill. Bd. 6, 103–106.

- SCHMIDT, Kurt D. (⁸1984): *Grundriss der Kirchengeschichte* 1/8. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SPARN, Walter (1994): Art. „*Natürliche Theologie*“. In: *TRE*. Berlin, De Gruyter. Bd. 24, 85–98.
- STÖRIG, Hans J. (¹⁴1988): *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Stuttgart, W. Kohlhammer. Bd. 1.
- STRAUME–ZIMMERMANN, Laila (hrsg.) (etc.) (²1997): *Hortensius*. Lateinisch–Deutsch. Berlin, De Gruyter.
- TIETZ, Christiane (²2019): *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*. München, C. H. Beck.
- TROWITZSCH, Michael (2010): *Karl Barth über Martin Heidegger*. In: Beintker, Michael (et. al.) (hrsg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950)*. Widerstand – Bewährung – Orientierung, Beiträge zum internationalen Symposium vom 1.–4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden. Zürich, Theologischer Verlag. 413–432.
- WEIDEMANN, Christian (2007): *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*. Symposium 129. Freiburg/Breisgau, K. Alber.
- WISSMANN, Hans (1994): Art. „*Natürliche Religion*“. In: *TRE*. Berlin, De Gruyter. Bd. 24, 78–80.
- ZEINDLER, Matthias (2001): *Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch–theologische Untersuchung*, Forum Systematik (Bd. 13). Stuttgart, W. Kohlhammer.

FAZAKAS Sándor¹: 

Reformáció, társadalomszemlélet, demokrácia – Gálffy Zoltán olvasatában...

*Abstract. Reformation, Social Theory, Democracy –
In the View of Zoltán Gálffy...*

The study examines a topic in the work of the church historian Zoltán Gálffy (1924–2013): how the renowned professor from Cluj-Napoca interpreted the impact of the Reformation on the life of the society, with special regard to its democratic features, what social dynamics influenced the development of the Reformation in the 16th century, and what consequences had the renewal of faith on the environment of the church. The paper compares the work of the young theologian, only 25 years old, with his later writings under the communist-socialist regime and his scholarly achievements after the change of regime in 1989/90. It can be concluded that Gálffy, in the face of the danger of contextualizing theological scholarship, reached conclusions that are still relevant today. For example, the recognition he often makes – in line with recent European Reformation scholarship – that the Reformation has brought radical changes in four areas: the interpretation of the Bible, the personal experience of faith, the definition of the function of the church, and the relationship of Christianity to the world. In conclusion, Gálffy's

¹ Tanszékvezető egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem; társult oktató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar; e-mail: fazakass@drhe.hu.



contribution should be seen as emphasizing that, despite all the social influences and counter-effects, it is useful to pay attention to the theological dimensions of the Reformation, to a careful reading of the original sources, and to the fact that “it is not a question of moving into the Reformation building but of rebuilding it in every age”, i.e. that each generation should come to an actualization of the Reformation heritage in its own context.

Keywords: research on the history of the Reformation, church and society, contextualization, theological judgement

A *Református Szemle*-ben olvasható Gálfy Zoltán tollából egy tanulmány figyelemre méltó címmel: *A Reformáció. Különös tekintettel demokratikus vonásaira*.² Ebben az időben a szerző még fiatal pályakezdőnek számít: életrajzi adatai szerint³ ekkorra már túl van teológiai tanulmányain, végzi 1945 és 1951 között a Bolyai Tudományegyetemen a magyar nyelv és irodalom szakot, Vásárhelyi János püspök titkára és 1950-től a Teológiai Intézet főkönyvtárosa.

Mit mondhat egy 25 éves fiatalember a reformáció és a demokrácia viszonyáról egy olyan korban, amely mind a saját hazájában, mind Kelet-Közép Európában, a második világháború eredményeként kialakult világrendben gyökeres társadalmi átalakulásokat él át? És mit mond a témáról a későbbi professzor, aki 1974-től a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet oktatója, az egyetemes egyháztörténet és a protestáns egyháztörténet előadótanára, majd professzora?

Magam is hatása alatt voltam egykor professzori habitusának, magával ragadó előadásainak. Különösen a teológia- és az ökumenétörténet témájú előadásai voltak rám akkor hatással, a 80-as évek második felében. Akkor még nem tudtam, ma már viszont

² GÁLFY Zoltán (1949): A Reformáció. Különös tekintettel demokratikus vonásaira, In: *Református Szemle*. 44. 417–429.

³ LÉSZAI Lehel (2004): Gálfy Zoltán életrajza, In: Lészai Lehel (szerk.): *Emlékkönyv Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*. Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása. 5–7. Gálfy műveinek összegyűjtött bibliográfiáját ld. ADORJÁNI Zoltán (2013a): D. dr. Gálfy Zoltán írásai, In: *Református Szemle*. 105. 698–704.

tudatosabb bennem: elsősorban történelemszemlélete, az összefüggések meglátásának és megláttatásnak készsége, hatalmas műveltsége, széles látóköre és előadásmódja volt számomra akkor imponáló... Ezért is voltam és vagyok kíváncsi: mit mondhatott Gálffy Zoltán a 40-es évek végén és azt követően egy azóta számomra is kedves és tudományos érdeklődésemet állandóan foglalkoztató témáról, a reformáció és a társadalom, a reformáció és a demokrácia viszonyáról. És hogyan értékelhető mindez:

1. a téma kezelése tekintetében,
2. korának társadalmi kontextusában,
3. saját életművének összefüggéseiben,
4. kitekintéssel a kérdés magyar református és nemzetközi teológiai megközelítéseire,
5. és végül mi a maradandó tanulság abból, ahogyan ő megközelíti és tárgyalja a választott témáját?

Az 1949-es tanulmány elején, a rá később is jellemző szisztematizáló készséggel, lényegre törő módon rögzíti, hogy a reformáció a keresztyén élet négy viszonylatában hozott gyökeres változást: (a) a biblia, (b) a személyes hit, (c) az egyház és (d) a világhoz való viszonyulás kérdésében.⁴ (a) Az első esetén hangsúlyozza a *Szentírás*hoz való visszatérést és odafordulást, az Írás mindenek feletti tekintélyét, miszerint az élet és a hit *zsinórmértéke* minden tekintetben az Írás lehet – a *sola scriptura* elvnek megfelelően. (b) A személyes *hit* kapcsán a hit ajándék volta, a kegyelemből való megigazulás kérdése, a lelkiismeret és üdvbizonyosság kérdése, valamint a hívő ember közvetlen, Isten színe előtt való megállása, semmilyen közvetítésre rá nem utalt személyes jellege kerül kiemelésre Gálffy írásában. (c) Az *egyház* viszonylatában a Krisztus főisége („Krisztus az egyház feje”), szuverenitása és a hierarchia felesleges volta kerül a szerző elemzésének fókuszába, összefüggésben az előző tanulsággal: a hit személyes jellege feleslegessé tesz mindenféle intézményesített közvetítő szerepet Isten és a hívő ember között. (d) Nagyobb teret szentel viszont a reformáció negyedik vívmányának: „az embernek a *világhoz* való viszonya”⁵ kerül szerinte átalakításra. E téren rögzíti a két szélsőségesnek tekinthető magatartásformát: az

⁴ GÁLFY (1949), 417–418.

⁵ Uo.

egyik – mai teológiai-szociáletikai szóhasználatával élve – az integralizmus,⁶ amely a világ értékét és méltóságát csak az egyház által és az egyház vezető szerepe alatt tudja elképzelni. E szerint a világnak csak akkor van értéke, ha annak minden élettevékenységét magába integrálja a keresztyén vallás, illetve annak intézményesült formája, a világegyház. Ez az uralkodó tendencia volt jellemző a korabeli középkori egyházra, és ez együtt járt egyfajta kizárólagossággal, illetve ennek megfelelő politikai szerepvállalással, hegemoniára való törekvéssel – de amely törekvéssel elvileg szakított a reformáció. A másik szélsőséges út a szekták útja, a világtól való elfordulás, abban a meggyőződésben, hogy ez a világ a bűn uralma alá került, kárhozatra van ítélve, következésképpen el kell vetni a világhoz való közeledésnek még a gondolatát is. Gálffy a reformáció útját e két szélsőség között látja, a jézusi ima (Jn 17,15) értelmében, a világban való élet rendeltetése és a megtartatás ígérete alapján. Ez pedig a világhoz, a környezethez, a másik emberhez való olyan „életviszonyt”⁷ jelenti, amely értékeli ezt a világot mint az élet Istentől rendelt színterét, ahol az egyén a másik emberrel való kapcsolatában megéli felelősségét – a hit gyümölcseinek értelmében –, ugyanakkor nem téveszti szem elől az örök élet perspektíváját. Vagyis a világban való egzisztencia felelős megélése és a világban való élet feltételeinek és a jóllétnek keresése létjogosultsággal bír, de nem végcél – eszkatológiai meghatározottsággal bír, már most a jelenben: „A végső cél: az Istennel való találkozás és a Vele való maradás célja.”⁸

A reformátori kor teológiájának és a reformátori hitvallásoknak ismerete, kutatása, értékelése szempontjából Gálffy megállapításai helyénvalónak bizonyulnak. Valóban, a reformáció nem hagyta érintetlenül az emberi élet viszonyulásait – vagyis nem egyszerűen az egyén privát vallásos életének megújítását eredményezte, hanem olyan dinamikákat indított el, amely az emberi élet komplex kapcsolatrendszerét és közösségi-szociális beágyazottságát érintette, és olyan radikális változásokat hozott, amelyek az európai és nemcsak európai társadalmak fejlődését meghatározták. Gálffy szavaival: az „életviszonylatokat”⁹ határozta meg és formálta át a reformáció. A mai reformációkutatás ezt a keresztyén élet hármas státuszával fejezi ki: a keresztyén életnek a polgári-politikai közösségi élet (*status politicus*), a családi élet (*status oeconomicus*) és a gyülekezeti-egyházi élet (*status ecclesiasticus*)

⁶ Vö. HONECKER, Martin (1995): *Grundriß der Sozialethik*. Berlin – New York, Walter de Gruyter. 684–685.

⁷ GÁLFFY (1949), 418.

⁸ I. m. 419.

⁹ Ld. i. m. 418.

rendjében kell megvalósulnia.¹⁰ A hívő élet e három szegmense komplex egységet alkot. A cél, hogy valamennyi életterületen megvalósuljon a „jó rend”, azaz az Isten elgondolásának, törvényének, teremtői akaratának, és a krisztuskövetés ethoszának megfelelő életvitel – egymásra utalva, egymást kiegészítve, egymással komplex egységben. Isten igaz tisztelete ugyanis nem ér véget az istentiszteleti-úrvacsorai közösség felett elhangzott áldással, hanem folytatódnia kell a megszentelt élettel – az előbbi az utóbbiban kell, hogy kifejtse hatását: a házasságban, a családi életben, a munka területén, a társadalmi-politikai közösség életében való részvételben. Másképp fogalmazva: a helyes istenismerettől és a megigazulásról/ megszentelődésről szóló reformátori tanítás helyes értelmezésétől el kell jutni az élet reformációjáig, a liturgikus istentisztelettől az élet istentiszteletéig – azaz a *reformatio doctrinae*-től a *reformatio vitae*-ig.¹¹ A Gálffy Zoltán által felvázolt négy életviszonyulás egymásra épülése ezt a logikát, illetve felismerést tükrözi.

Gálffy rögzít viszont egy figyelemre méltó megállapítást: „A reformátoroknak nem volt idejük a világhoz való viszonyt tételesen is megfogalmazni.”¹² Amennyire helyénvaló ez a megállapítás, olyannyira veszélyeket is rejt magában. Helyénvaló azért, mert az egyházi és társadalmi együttélés strukturális kérdéseiben a reformátorok egyrészt a meglévő szervezeti adottságok és hatalmi-politikai konstellációk között igyekeztek biztosítani az új hit követőinek életfeltételeit és a közösségi hitélet kereteit – legfeljebb átfunkcionálták, átértelmezték ezeket a szervezeti formákat, kánonjogi elemeket. Valóban, a reformátorok első nemzedékének sem jogi, sem más eszköze nem volt arra, hogy a politikai-hatalmi struktúráktól – bármilyen formájú volt is az, fejedelemség vagy városi tanács – teljes mértékben függetleníteni tudja a hívők közösségének szervezeti életét. Másrészt tisztában voltak azzal, hogy a reformáció terjedése egymástól eltérő, helyi hatalmi berendezkedések és hagyományok által meghatározott keretfeltételekre számíthat, és e keretek között kell megszervezni az egyház életét. Jó bizonyíték erre a reformátori korban egymástól eltérő

¹⁰ Vö. DINGEL, Irene (2014): Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung, In: Irene Dingel – Armin Kohnle (szerk.): *Gute Ordnung: Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 11–30., 12.

¹¹ Részletesebben erről ld. FAZAKAS Sándor (2020): *A reformatio vitae jegyében. Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében*. Kolozsvár, Bolyai Társaság – Egyetemi Műhely Kiadó. 7.

¹² GÁLFY (1949), 419.

egyházi rendtartások kialakítása.¹³ Veszélyes ugyanakkor ez a megállapítás – nevezetesen, hogy nem került sor a világhoz való viszony tételes megfogalmazására –, mert feltételezi a kontextualizálódás szükségszerűségét, s ezzel együtt a kontextualizálódás mértéken felüli veszélyét.

Hogy néz ki ez a kontextualizálás Gálffy Zoltán munkájában? 1949-es tanulmányában tetten érhető. Így fogalmaz: „Az államformára nézve nem ad útmutatást Kálvin. Csak annyit mond, hogy „a jó államforma, amelyben a nép az uralkodó”.¹⁴ Néhány sorral korábban: „Az Istentől eredő hatalomnak való feltétlen engedelmességet csak akkor tagadhatja meg [az ember], ha az nyíltan Isten akarata ellen cselekszik és ezt ki is nyilatkoztatja.”¹⁵ És még egy további frappáns igényű megállapítás: „Kálvin [...] a polgárságra és köznemességre épülő új nyugati monarchiák korában már leszzegezi a nép felségjogának és szabadságigényének szentségét.”¹⁶ Hasonlóan érvel egy évvel később egy Désen tartott reformációi emlékbeszédben,¹⁷ amikor arra a következtetésre jut – egyébként a bibliához, hithez, egyházhoz való odafordulás összefüggéseinek felmutatását követően –, hogy a „reformációban új ember született”, amelyik odafordul a másik emberhez: azokhoz az emberekhez, akik között nincs különbség, a „porig levert magyar jobbágyságot”¹⁸ is beleértve. Ez a program pedig nincs befejezve – csakúgy, mint ahogy a Szentírás olvasásának, a hit megélésének és az egyház megújulásának ügye sem.

Ha kontextualizálásról beszélünk, nem tehetjük meg, hogy ne vennénk tudomásul a kontextust – közelebről azt geopolitikai és egyházpolitikai helyzetet, amelyben ezek az írások megszülettek. Mint ismeretes, 1947 februárjában aláírják Párizsban azt a békeszerződést, amely megerősíti az 1920-as államhatárokat. Ezzel Erdély és az erdélyi

¹³ Ld. erről részletesen: FAZAKAS (2020), 46–65.; BECKER, Judith (2014): Die Rolle der Obrigkeit in reformierten Kirchenordnungen in der Frühen Neuzeit, In: Wall, Heinrich (szerk.): *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit* (Historische Forschungen, Volume 102). Berlin, Duncker & Humblot. 268–296.

¹⁴ GÁLFY (1949), 420.

¹⁵ I. m. 419.

¹⁶ I. m. 420. A tanulmány folytatásában – amelyet elsősorban a magyar reformáció XVI. századi kialakulásának szentel, a korabeli társadalmi viszonyok bemutatásával – a reformáció ügyét szintén a feudális rend tarthatatlanságával, valamint az alsóbb társadalmi rétegek felemelkedésének lehetőségével kapcsolja össze. Ld. I. m. 420–429.

¹⁷ GÁLFY Zoltán (1950): Reformációra..., In: *Református Szemle*. 45. 245–249.

¹⁸ I. m. 248.

reformátusság többszörösen kisebbségi helyzete hosszú évtizedekre megpecsételődött. Ugyancsak 1947-ben megszüntetésre kerül a királyság, és az ország államformája deklaráltan népköztársaság lesz. 1948-ban életbe lép az új szocialista államalkotmány, megtörténik, illetve folytatódik a termelőeszközök államosítása, elkezdődik a sokszor erőszakos kollektivizálás – tehát teljes spektrumában kiépül a szocialista-kommunista államrend az ún. „demokratikus fejlődés” jegyében.¹⁹ A 177/1948. sz. rendelet törvény alapján létrejön a három protestáns egyház fenntartásában az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet, amelynek működési feltételeit kultuszminisztériumi határozatok szabályozzák.²⁰ Mivel e korszak valláspolitikája jól ismert, mind Románia, az erdélyi társadalom, az anyaország, mind pedig kelet-közép-európai összefüggésekben, a kérdéskör további részletes bemutatást nem igényel. Viszont nem nehéz belátni: egy ilyen vallás-, egyház-, és nemzetspolitikai helyzetben a reformáció és demokrácia kérdésében többet mondani egy nyilvános, egyházi és magyar nyelven megjelenő szaklapban alig elképzelhető. Inkább azon lehetne csodálkozni, ha például a „polgári kormányzat”²¹ kálvini elveiről, a szövetségteológiáról vagy a zsarnoki hatalommal szembeni lehetséges magtartásformákról, a köztes és fokozatos önkormányzatisággal bíró testületek kormányzati felelősségéről és egyáltalán a teológia korrektív szerepéről lehetne olvasni ebben az időben bárhol is. Nyilván kérdés marad: valóban csak ennyit tud Gálffy Zoltán ebben az időben a kálvini elvekről, vagy ennyit írhat le? És ha többet ír le, és több ismeretet mutat, hogyan hat ki ez a folyóirat, az ő egyházi környezete és személyes sorsának alakulására? Már itt is a térség egyházainak és az egyház tisztségviselőinek, tanítóinak *modus vivendi*-jét látjuk, egyre szigorodó és megszorításoktól terhelt politikai kontextusban?²² Sajnálatos, hogy az *oral history* értelmében őt magát erről már nem kérdezhetjük meg.

¹⁹ KÖPECZI Béla (1986): Erdély a szocialista Romániában, In: Szász Zoltán (szerk.): *Erdély története. Harmadik kötet: 1830-tól napjainkig*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 1759–1778., különösen: 1761–1963.

²⁰ Ld. NAGY Géza (1995): *A Kolozsvári Református Teológiai Fakultás története*. Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása. 325–326.; KÁDÁR Tamás – MIHÁLY Lehel – SEBESTYÉN Előd – ROTH Levente (2002): *A kolozsvári Protestáns Teológia élete 1950–1955 között* (Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek, 10). Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet. 7.

²¹ KÁLVIN János (2014): *Institutio. A keresztyén vallás rendszere. 1559*. II. kötet. Budapest, Kálvin Kiadó. (IV.20.1–32). 509–535.

²² ADORJÁNI Zoltán (2013b): *Commemoratio D. dr. Gálffy Zoltán emlékére* (Mezőbánd, 1924. okt. 6. – Kolozsvár, 2013. okt. 15.), In: *Református Szemle*. 106. 696.

Igaz, nem hallgathatjuk el, hogy a későbbiekben is megtaláljuk nála „az egyház világban, egyház a helyi társadalom szolgálatában”²³ című toposzokat, főleg a csak neki tulajdonítható írásokban, mint például a *Református Szemle* szerkesztői előszavaiban. De úgy is olvashatók ezek az írások, hogy tartózkodik a reformáció társadalmi következményeinek és a szocialista államrendben való élet közvetlen, rövidzárlatos összekapcsolásától. És ahol maga a cím esetleg erre engedne következtetni – mint például a Románia 40 éves felszabadítása ünnepére közölt írásban²⁴ –, ott szigorúan a jegyzőkönyvvezető szerepére szorítkozik.

Ha Gálfy 1949-es és 1950-es írásait összevetjük a Magyarországon ebben az időben hasonló témában megjelent írásokkal, akkor feltűnik a különbség: Gálfynál hiányzik egyrészt a pátosz az új társadalmi berendezkedést illetően, másrészt a direkter követelések megfogalmazásának igénye a reformátori politikai etika jegyében. Ugyanis Magyarországon a református püspökök közös pásztorlevele 1945-ben arról kívánta biztosítani a közvéleményt, hogy a református egyház mindig is az autonómia, a szabadságeszmények és a demokrácia pártján állt, évszázadokon keresztül. Már a körlevél hangzatos címe is ezt jelzi: „Amit az evangélium ígér, váltsa valóra a demokrácia.”²⁵ Igaz, 1945-1946-ban Révész már arról értekezik, hogy a magyar állam jövőjének alakulása sorsdöntő lesz az egyház és az állam jövődő kapcsolatára nézve, de egyetlen államforma sem igényelhet magának kvázi vallásos tiszteletet,²⁶ és hogy az egyház „olyan államot képzel el, amelynek legfőbb törvénye a tízparancsolat [...], és amelytől az egyház szabadságának és megbecsülésének garanciája, az anyagi kérdések becsületes és végleges rendezése várható.”²⁷ De hát egy püspöki titkár

²³ [GÁLFY Zoltán] (1984a): Az egyházközségi élet betagolódása a helyi társadalom életébe, In: *Református Szemle*. 77. 211–214. Egy következő számban a szerkesztőség nevében megnyilatkozó szerző arra tesz utalást, hogy a „református és lutheránus igehirdetés [...] hozzájárul az új etikai magatartás” erősítéséhez, nevezetesen a testvériség szelleméhez a szabadság (értsd népi demokratikus köztársaság) életében. Ld. [GÁLFY Zoltán] (1984b): Köztársaságunk évfordulójára, In: *Református Szemle*. 77. 385–386.

²⁴ GÁLFY Zoltán – ESZENYEI Gyula (1984): Románia felszabadulásának 40 éves évfordulóján. A lelkesértekezletek ünnepi gyűléseinek általános témája, In: *Református Szemle*. 77. 279–285.

²⁵ „Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia”. Részlet a református püspökök közös pásztorleveléből (1945). In: *Élet és Jövő*. 12. 1.

²⁶ RÉVÉSZ Imre (1946): Magyar köztársaság, In: *Debreceni Protestáns Lap*. 66. 6.

²⁷ Püspökeink az állam és egyház viszonyainak alakulásáról (1947), In: *Sárospataki Református Lapok*. 42. 4. Vö. ERDŐS Kristóf (2011): A Magyar Köztársaság és a Magyarországi Református

Kolozsváron – vagy bárhol – még nem rendelkezik azzal a tekintéllyel és súllyal, mint egy Ravasz László vagy Révész Imre Magyarországon – bár ez a szakmai tekintély, tapasztalat és nemzetközi hírnév nem zavarta az szocialista államrend elvtársait, hogy tegyenek arról, 1948-ban mindketten eltűnjenek az egyház éléről.²⁸

Egyébként 1948-ban a nemzetközi teológiai térfélen is élénk vita tárgyát képezi a kérdés, miként viszonyuljon a reformátori keresztyénség a szocialista-kommunista államrendekhez és ahhoz a társadalmi programhoz, amelynek különböző eszközökkel való megvalósítása már nem ismert határt.²⁹ De ezt a viták is jelzik: egyrészt az akkori

Egyház 1948-as egyezményének vizsgálata, In: J. Újváry Zsuzsanna (szerk.): *Összekötnek az évezredek*. Budapest – Piliscsaba, PPKE – Szent István Társulat. 310–331.

²⁸ A Magyarországi Református Egyház második világháborút követő új államrendben való tájékozódásához részletesebben ld. BARCZA József (1993): Révész Imre püspök és az 1944-45-ös változások, In: L. Nagy Zsuzsa – Veress Géza (szerk.): *Történeti Tanulmányok* (A KLTE Történelmi Intézetének kiadványa, II. kötet). Debrecen, KLTE. 125–134.; FAZAKAS Sándor (2000): *„Új egyház felé?” A második világháború utáni református egyházi megújulás ekkleziológiai konzekvenciái* (Dissertationes Theologicae 4). Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 161–170.

²⁹ Karl Barth 1948-as Magyarországi látogatása és az arról szóló beszámoló megjelentetését követően éles kritika kereszttüzébe került; elsősorban Emil Brunnerrel vitázva kénytelen megállapítani, hogy az egyház „a legkritikább esetben [...] találja ott magát, ahol ötven vagy akár tíz évvel korábban volt”, ezért „esetről estre” kell megvizsgálni a társadalomhoz és államhatalomhoz való viszonyát, és azt a radikális elutasítás és a feltétlen alkalmazkodás között kell megtalálnia. Ezért nem volt hajlandó beállni Barth a nyugati antikommunista propaganda fogatába. BARTH, Karl (1948): *Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise*. Zollikon – Zürich, Evangelischer Verlag Ag. 13. Vö. BARTH, Karl (1961): *Die Kirche zwischen Ost und West* (1949), In: uő.: *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*. Berlin, Käthe Vogt Verlag. 133. De később is tetten érhető a nyugati térfélen a fokozott óvatosság: így például W. Visser't Hooft, az Egyházak Világtanácsának főtitkára diplomáciai okokból nem merete publikussá tenni Vályi-Nagy Ervin hozzá kalandos úton eljuttatott *Isten vagy történelem* című 1955-ös tanulmányát (amelyben Vályi Nagy az egykori magyar református egyházvezetés államhatalomhoz való alkalmazkodásának teológiai kritikáját adja). E tanulmány csak 1990 után kerül elő a genfi levéltárból, és Gerhard Sauter közli először egy általa szerkesztett folyóiratban. Ld. SAUTER, Gerhard (1993): Zu diesem Heft, In: *Verkündigung und Forschung*. 38. 1–2. VÁLYI NAGY Ervin (1993): Gott oder Geschichte? Über die Prämissen der heutigen reformierten Kirchenführung in Ungarn (1955), In: *Verkündigung und Forschung*. 38. 3–14.

megnyilvánulásokat és döntéseket a maguk kontextusában kell nézni. A 20. század többszörösen megbolydult társadalmában és radikális változásainak sodrában nem kevesen voltak – köztük teológusok is –, akik evangéliumi igazságmomentumokat és egy igazságosabb világ csíráit vélték felfedezni a szocialista eszmékben, lelkesedtek érte, majd később keserűen csalódtak. Másrészt az egyház világban való útkeresése és teológiája mindig ki volt téve, és ma is ki van téve annak a kísértésnek, hogy tekintettel legyen a politikai-társadalmi igényeire (Barth szavaival: engedményeket tegyen), de hogy ezt a saját biztonságának és helyzetének biztosítása, a *modus vivendi* kényszere alatt, történelmileg kiküzdött privilégiumainak átmentése végett teszi az egyház vagy pedig ideológiai fogékonyság miatt és ehhez igazított teológiai konstrukciókkal, az további elemzést igényel. És tegyük fel őszintén a kérdést: a ma egyháza és benne a teológiai tudományművelés teljesen mentes a világnézet, politikai, nemzet- és identitáspolitikai és más eszmék vagy a korszellem iránti fogékonyság kényszerétől?

1994-ben már, amikor a Kálvin *Ordonnances*-ának a hatásáról és a genfi theokráciáról ír Gálffy a *Theológiai Szemlé*ben,³⁰ tovább megy. Nyilván eltelik 45 év – itt már az érett kutatót és a Kálvin-értő tudóst látjuk³¹ –, és a kontextus is más. Arról értekezik, hogy politikai-közösségi élet rendjének (is) a forrása Istentől van, és hogy az „ún. alaki felségjogokat – a törvényhozást, végrehajtói hatalmat, bírói hatalmat – közvetlenül a nép gyakorolta a magisztrátuson keresztül”,³² tehát saját köreiből választott fokozatos testületek által (ami megfelelne a mai demokratikus jogállami eszményeknek). De azt sem hallgatja el, hogy sem Genf, sem az állam, sem az egyház önmagában még nem Isten országa – de a politikai-közösségi élet kereteinek célja Isten országának előkészítése. Ugyanakkor figyelmeztet a kontextuális sajátosságokra és az ebből fakadó józanság követelményére: a genfi mintát az egyház szervezeti formájára nézve vagy pedig a politikai együttélés biztosítása érdekében nem lemásolni kell. Egy helyi, specifikus adottságokra szabott

³⁰ GÁLFY Zoltán (1994): Kálvin Ordonnances-i és a theokrácia, In: *Theológiai Szemle*. 36. 274–279.

³¹ Erről tesz bizonyosságot egyébként a Kálvin ifjúkorát bemutató, az 1536-os *Institutio* 450 éves évfordulójára készített tanulmánya, vagy az *Ordonances ecclesiastiques* részletes bemutatása is, de e tanulmányok nem tartalmazzak társadalomelméleti, szociáletikai következtetéseket. Vö. GÁLFY Zoltán (1986): Az ifjú Kálvin [az 1536-os *Institutio* 450 éves évfordulójára írt tanulmány], In: *Református Szemle*. 79. 219–226.; GÁLFY Zoltán (1992): Kálvin Ordonances ecclesiastiques című műve és hatása, In: *Református Szemle*. 85. 353–358.

³² GÁLFY (1994), 275.

szervezeti, strukturális, politikai megoldást nem lehet minden további nélkül átvinni más helyszínre, más körülmények közé. Idézve Gálfyt, „Kálvin rendszerének épületébe nem beköltözni kell – hanem azt mindig, mindenhol újra kell építeni.”³³ Ehhez ad a reformátor, a reformáció kritériumokat, teológiai és etikai normákat, amelyeknek megélését és megvalósítását mindig a saját helyzetre való tekintettel kell keresni – a közélet, a közérkölc és az emberi jogrend Isten akaratának való megfeleltetésének igényével.

De még feltűnőbb látni a különbséget Gálfynak az 1949-50-es évek és 1990 utáni szemlélete között egy 1991-ben szintén a *Református Szemle*ben megjelent rövid írásának tükrében, melynek címe: *A reformációról ma*.³⁴ Ebben az írásban már említi, evidenciaként kezeli és bemutatja a reformáció terjedésének kultúrtörténeti, történetfilozófiai, politikaelméleti megközelítéseit. S bár általános ismeretként tünteti fel az értelmezési sémákat, osztja e megítélések „igazságmótvumait”,³⁵ nevezetesen, hogy a reformáció „a reneszánsz és a humanizmus szárnyán”,³⁶ vagyis egyfajta „tudástranszferként”³⁷ érkezett Németországból, Svájcból a mi vidékeinkre. Bár a magyar reformáció történetének kiváló ismerőjeként Gálfynak erről implicate volt és kellett legyen tudomása, korábban mégsem mondta vagy mondhatta ki...

Később viszont tud arról, hogy ebben a transzferben a városok polgárságának és a nemesi udvaroknak eminens szerepe volt – az emancipálódó városi polgárság feudális struktúrákkal szembeni küzdelme, valamint a korai kapitalista gazdasági érdekek érvényesítésének igyekezete is tükröződik az új hit meghonosítása iránti küzdelemben, csakúgy, mint a nemzeti kultúra és a nemzetállamok megteremtésének igénye.³⁸ A mai reformációkutatás fényében helyénvalónak bizonyulnak ezek az állítások – bár hozzá kell tennünk: ez sem mentes a kontextualizálás hatásától, csak másfajta előjellel, más elvárásokkal és reményekkel (az 1989/90-es fordulat után megérezett szabadabb légkör szellemében).

³³ Uo.

³⁴ GÁLFFY Zoltán (1991): *A reformációról ma*, In: *Református Szemle*. 84. 363–367.

³⁵ I. m. 363.

³⁶ Uo.

³⁷ Vö. BERNHARD, Jan-Andrea – LEU, Urs B. – ČIČAJ, Viliam (2024): *Wissenstransfer. Der Einfluss des Schweizer Buches auf Ost- und Westeuropa in der Zeit des Ancien Régime*. Zürich, Theologischer Verlag.

³⁸ GÁLFFY (1991), 363.

Mi az, ami megtanulható Gálffy Zoltán reformációértelmezéséből és ezzel kapcsolatban a reformáció társadalmi viszonyokra kifejtett hatásának interpretációjából? Három következtetést és tanulságot Gálffy értelmezése alapján ki kell emelnünk:

- A reformáció által kiváltott és a reformáció folyamatára ható társadalmi dinamikák és hatások közepette mindig emlékeztetni kell magunkat a reformáció *teológiai dimenzióira*: a Szentírás, a személyes hit szerepére és az egyház küldetésére. Ebben a teológiának kritikai-korrektív szerepe van.

- Ebben a folyamatban elengedhetetlen a források – a reformátori iratok – értő olvasása és értelmezése.

- A reformáció „épületébe nem beköltözni kell, hanem azt mindig újraépíteni”³⁹ – azaz nem lehet sem 16. századi, sem az apostoli korból származó, de még 50-60 évvel ezelőtti társadalmi mintázatokat sem átemelni a jelenbe.

A saját helyzet értő elemzése és a bibliai-teológiai normák, kritériumok érvényesítésének saját helyzetben való keresése minden nemzedék saját feladta kell, hogy legyen. Kérdés, fel vagyunk készülve erre? És tudatában vagyunk ennek a kockázatnak – a kontextualizálódás mindenkori kockázatának? Úgy gondolom, egy ilyen életútra való emlékezés, mint a Gálffy Zoltáné, tanulságos és egyben inspiráló lehet éppen napjainkban, amikor jó ideje nem látott társadalmi és ezzel együtt egyházi átalakulásoknak vagyunk, leszünk tanúi.

Felhasznált irodalom:

*** „Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia”. Részlet a református püspökök közös pásztorleveléből (1945), In: *Élet és Jövő*. 12. 1.

*** Püspökeink az állam és egyház viszonyainak alakulásáról (1947), In: *Sárospataki Református Lapok*. 42. 4.

³⁹ Vö. GÁLFY (1994), 275.

- ADORJÁNI Zoltán (2013a): D. dr. Gálffy Zoltán írásai, In: *Református Szemle*. 105. 698–704.
(2013b): Commemoratio D. dr. Gálffy Zoltán emlékére (Mezőbánd, 1924. okt. 6. – Kolozsvár, 2013. okt. 15.), In: *Református Szemle*. 106. 695–697.
- BARCZA József (1993): Révész Imre püspök és az 1944-45-ös változások, In: L. Nagy Zsuzsa – Veress Géza (szerk.): *Történeti Tanulmányok* (A KLTE Történelmi Intézetének kiadványa, II. kötet). Debrecen, KLTE. 125–134.
- BARTH, Karl (1948): *Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag Ag.
(1961): Die Kirche zwischen Ost und West (1949), In: uő.: *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*. Berlin, Käthe Vogt Verlag. 124–143.
- BECKER, Judith (2014): Die Rolle der Obrigkeit in reformierten Kirchenordnungen in der Frühen Neuzeit, In: Heinrich Wall (szerk.): *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit* (Historische Forschungen, 102). Berlin, Duncker & Humblot. 268–296.
- BERNHARD, Jan-Andrea – LEU, Urs B. – ČIČAJ, Viliam (2024): *Wissenstransfer. Der Einfluss des Schweizer Buches auf Ost- und Westeuropa in der Zeit des Ancien Régime*. Zürich, Theologischer Verlag.
- DINGEL, Irene (2014): Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung, In: Irene Dingel – Armin Kohnle (szerk.): *Gute Ordnung: Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 11–30.
- ERDŐS Kristóf (2011): A Magyar Köztársaság és a Magyarországi Református Egyház 1948-as egyezményének vizsgálata, In: J. Újváry Zsuzsanna (szerk.): *Összekötnek az évezredek*. Budapest – Piliscsaba, PPKE – Szent István Társulat. 310–331.
- FAZAKAS Sándor (2000): „Új egyház felé?” *A második világháború utáni református egyházi megújulás ekkleziológiai konzekvenciái* (Dissertationes Theologicae 4). Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem.
(2020): *A reformatio vitae jegyében. Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében*. Kolozsvár, Bolyai Társaság – Egyetemi Műhely Kiadó.
- GÁLFY Zoltán (1949): A Reformáció. Különös tekintettel demokratikus vonásaira, In: *Református Szemle*. 44. 417–429.
(1950): Reformációra..., In: *Református Szemle*. 45. 245–249.
(1984a): Az egyházközségi élet betagozódása a helyi társadalom életébe, In: *Református Szemle*. 77. 211–214.
(1984b): Köztársaságunk évfordulójára, In: *Református Szemle*. 77. 385–386.

- (1986): Az ifjú Kálvin [az 1536-os *Institutio* 450 éves évfordulójára írt tanulmány], In: *Református Szemle*. 79. 219–226.
- (1991): A reformációról ma, In: *Református Szemle*. 84. 363–367.
- (1992): Kálvin Ordonances ecclesiastiques című műve és hatása, In: *Református Szemle*. 85. 353–358.
- (1994): Kálvin Ordonnances-i és a theokrácia, In: *Theologiai Szemle* 36. 274–279.
- GÁLFY Zoltán – ESZENYEI Gyula (1984): Románia felszabadulásának 40 éves évfordulóján. A lelkészértekezletek ünnepi gyűléseinek általános témája, In: *Református Szemle*. 77. 279–285.
- HONECKER, Martin (1995): *Grundriß der Sozialethik*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- KÁDÁR Tamás – MIHÁLY Lehel – SEBESTYÉN Előd – ROTH Levente (2002): *A kolozsvári Protestáns Teológia élete 1950–1955 között* (Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 10). Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet.
- KÁLVIN János (2014): *Institutio. A keresztyén vallás rendszere. 1559*. II. kötet. Budapest, Kálvin Kiadó.
- KÖPECZI Béla (1986): Erdély a szocialista Romániában, In: Szász Zoltán (szerk.): *Erdély története. Harmadik kötet: 1830-tól napjainkig*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 1759–1778.
- LÉSZAI Lehel (2004): Gálffy Zoltán életrajza, In: Lészai Lehel (szerk.): *Emlékkönyv Gálffy Zoltán 80. születésnapjára*. Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása. 5–7.
- NAGY Géza (1995): *A Kolozsvári Református Theologiai Fakultás története*. Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása.
- RÉVÉSZ Imre (1946): Magyar köztársaság, In: *Debreceni Protestáns Lap*. 66. 6.
- SAUTER, Gerhard (1993): Zu diesem Heft, In: *Verkündigung und Forschung*. 38. 1–2.
- VÁLYI NAGY Ervin (1993): Gott oder Geschichte? Über die Prämissen der heutigen reformierten Kirchenführung in Ungarn (1955), In: *Verkündigung und Forschung*. 38. 3–14.

TÓDOR Csaba¹: 

A kapcsolatiság mint a teológiai módszertan lehetősége

Abstract. Relationality as a Theological Method

Relationality as a theological method examines the methodological framework that unites globalization, multiculturalism, postmodern thought, and contemporary science. The relational perspective is not only an increasingly recognized approach to understanding reality but also offers a new perspective in theology. It appears particularly significant in existentialist philosophy and theology, where it provides a fundamental framework for exploring the dynamic relationships between humanity, the world, and God. Drawing on the methodological approaches of Ebeling and Tillich, as well as Kenan Osborne's relational method, this study seeks to connect contemporary challenges with traditional religious perspectives. Through the concept and methodology of relationality, new layers of meaning emerge. The aim is to demonstrate how this methodological approach is understood and applied in addressing the relevance and applicability of theology today.

Keywords: relational theology, globalization, postmodernism, existentialism, theological method

¹ Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár; e-mail: todorcsaba@gmail.com.



Bevezető

A kapcsolatiság fogalma új alapot kínál a teológiai módszertan számára, különösen a globalizáció, multikulturalizmus és posztmodern gondolkodás összetett kérdéseinek vizsgálatában. Ez a megközelítés egyaránt épít az ontológiai különbségek, a történeti dimenziók és a társadalmi relációk dinamikájának elemzésére. A relacionalitás alapvetően új módon kapcsolja össze a hagyományos vallási megközelítéseket a kortárs filozófiai és tudományos gondolkodással. A tanulmány középpontjában az áll, hogyan válhat a kapcsolatiság a teológia reflexív eszközévé, amely képes a jelen társadalmi és tudományos kihívásaira válaszolni. A cél annak bemutatása, hogy ez a megközelítés miként integrálható a teológia időszerűségének és alkalmazhatóságának előmozdítására.

A relacionalitás értelmezése

A relacionalitás fogalmát mind a társadalomtudományokban, mind a teológiában használjuk, mivel a kapcsolatok sokfélesége az ontológiai különbségekben valósul meg. Az ontológiai különbségek bizonyos esetekben okozati hatásokkal bírnak, ami a relacionalitás kulcsfontosságú aspektusára világít rá. Egyrészt fontos megérteni a kapcsolatok jellegét ahhoz, hogy értékelni tudjuk azok társadalmi hatását. Másrészt az okozatok azonosítása segíti az ontológiai tisztázást, és így az ontológiai különbségek megértése a relacionalitás filozófiai alapjává válik.

Az ontológiai entitások, vagyis az, hogy egyik dolog miben más, mint a másik, valamint a köztük levő kapcsolat lehetőségének megértése azokban a nézetekben gyökerezik, amelyek a társadalmi jelenségeket tisztán strukturális vagy metafizikai erőkkal magyarázzák.² Az episztémé ontológiai önazonossága vagy entitása egyrészt strukturális relacionalitást tesz lehetővé egy másik dologgal, másrészt metafizikai ereje által tartalmi vonatkozást hordoz.

A strukturális relacionalitás a társadalmi jelenségeket konkrét relációk mentén próbálja megérteni, nem pedig absztrakt „erők” magyarázatával. Ebben a kontextusban a reflexivitás kulcsszerepet játszik, mivel az egyének és csoportok relációkon keresztül

² TONNER, Philip (2019): *The Univocity of Being*. Continuum. 41.

tapasztalják és formálják a társadalmi valóságot. A reflexivitás mechanizmusa lehetővé teszi, hogy az egyének elemezzék társadalmi helyzetüket, döntéseket hozzanak, és cselekvési stratégiákat alakítsanak ki. A formai tulajdonságok generatív mechanizmusainak azonosítása alapvető fontosságú a relacionalitás szempontjából, mivel a társadalmi relációk nem csupán statikus összefüggések, hanem dinamikus folyamatok, amelyek új tulajdonságokat hozhatnak létre, például normák, értékek vagy hatalmi struktúrák formájában.³

A tartalmi relacionalitás ezzel szemben az entitás metafizikai ereje által mozgatja a formát.⁴ Teológiai értelemben ez a teremtettség első intencionalitását jelenti, amely egy Isten által mozgatott vitalitás. Ez az aspektus különösen releváns a teológiai elméletek számára, mivel a relacionalitás értelmezése a teremtettség világ és az isteni akarat kapcsolatára is kiterjed.

A relacionalitás fogalmának kiszélesítése magába foglalja a múlt hatását a jelenre, valamint a jelenkép formálását. Ennek következményeként a jelen kritikája tudatosítja a relacionalitás történeti dimenzióját, amelyben értelmet nyer, hogy a múltbeli kapcsolati konfliktusok hogyan formálják a jelenlegi társadalmi kontextusokat. Ez arra utal, hogy a társadalmi relációk megértése megköveteli az időbeli folyamatok figyelembevételét is, elkerülve a kizárólag jelenre fókuszáló, úgynevezett prezentista megközelítéseket.⁵

A relacionalitás nem fogadhat el olyan egyszerűsített ontológiát, amely figyelmen kívül hagyja a társadalmi szintek közötti különbségeket. A mikro-, mezo- és makroszintű relációk nem egyformák, és az ezek közötti kapcsolatokat részletesen meg kell érteni ahhoz, hogy a társadalmi rendszereket helyesen értelmezhessük.

Összességként elmondható, hogy az egyének, csoportok és társadalmi struktúrák közötti relációkat nemcsak deskriptív szinten, hanem okozati, reflexív és történeti aspektusaikban is vizsgálni kell. A relacionalitás megközelítése nem pusztán egy divatos kifejezés, hanem egy komplex analitikai keret, amely átfogó ontológiai és episztemológiai finomhangolást igényel.

³ DONATI, Pierpaolo – MALO, Antonio – MASPERO, Giulio (szerk.) (2019): *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue*. London, Routledge. ix., xii.

⁴ I. m. 17.

⁵ I. m. xi., xiii.

Az ontológiai relacionalitás lehetősége⁶

A relacionalitás különböző területeken működik, és annyiban releváns, amennyiben elősegíti a különböző tudományterületek közötti kommunikációt és integrációt. Ebben a fejezetben a relacionalitás teológiai értelemben vett működésére összpontosítunk. A relációs ontológia egy olyan fogalmi alap, amely nemcsak összekapcsolja a teológiát a különböző tudományterületekkel, hanem az episztémé teológiai értelmezését is lehetővé teszi.⁷ E felfogás szerint a valóság maga is relációs; a lét és a létezés természete kölcsönös összefüggéseken alapul.

Az ontológiai relacionalitás a lét és az esszencia közötti szoros kapcsolatra épít, amely elmozdul Platón transzcendens esszenciáinak elképzelésétől az esszenciák világba való beágyazottságának hangsúlyozása felé. E megközelítés szerint az esszencia nem elkülönül a konkrét világtól, hanem dialektikus kapcsolatban áll a léttel, és annak folyamatosan jelenlévő része.⁸ Az esszencia a gondolkodás és a nyelv révén a konkrétban és a valóságosban tárul fel. Ez a kapcsolódás dialektikus: az esszencia és a konkrét valóság egymást kölcsönösen feltételező viszonyban állnak.

Thomas Sheehan a „szubjektumhoz való fordulat” példáját használja, amikor hangsúlyozza az emberi szubjektivitás belső mozgását, vagyis a lélek belső törekvését az abszolút valóság felé. Ebben az újragondolásban az emberi megismerés lényege inherensen dinamikus: a „létezés” és a „gondolkodás” egysége. Ez a dinamikus egység az emberi létezés transzcendenciáját tükrözi, amelyet egy veleszületett, abszolút minőség jellemez. E nézőpont szerint a megértés nem statikus, hanem Isten keresésének folyamatos folyamata, amely a teológiát az emberi kutatás lényegébe ágyazza.

E megközelítés szerint egy dolog metafizikai ereje dinamikus jellegű, azaz az esszencia és a konkrét létező közötti állandó mozgást és párbeszédet hoz létre. A konkrét sokfélesége és az absztrakt egység állandó kölcsönhatása teremti meg az ontológiai

⁶ OSBORNE, Kenan (2009): *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*. (Studies in Systematic Theology). Brill, Leiden. 48–49.

⁷ GUTTING, Gary (2005): *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford. 35–38.

⁸ EBELING, Gerhard (1973): *Introduction to a Theological Theory of Language*. Ford. R. A. Wilson. London, William Collins Sons and Co. 54–55.

tartalom fogalmát, amely így nem statikus, hanem folyamatosan mozgásban van.⁹ Az ontológiai relationalitás lényege az, hogy az esszencia a konkrét dolgokban tárul fel, és a világgal folyamatos kölcsönhatásban létezik. Ez az ismeretelméleti folyamat nem Platón módjára az esszenciák transzcendens intuícióján alapul, hanem a konkrét valóságba való behatoláson, amely az esszenciát annak konkrétságában tárja fel.¹⁰

Az ontológiai relationalitás következményei a következők:

1. **Immanencia:** Az esszencia a létezők immanens része, nem független vagy azok feletti, hanem a lét struktúrájának része.
2. **Kreatív folyamat:** A lét, az esszencia és az episztémé közötti mozgás folyamatos és kreatív, amely az absztrakt és a konkrét egységet keresi.
3. **Fogalmi rendszer relációs természete:** Az ontológiai relationalitás a legabsztraktabb fogalmaktól (mint az abszolútum, lét, semmi) a legkonkrétabbakig halad, hangsúlyozva a fogalmak relációs természetét.¹¹

Ez a megközelítés lehetővé teszi a teológia és más tudományterületek közötti interakciót azáltal, hogy közös keretet biztosít a valóság megértéséhez. Elismeri a különböző episztemológiák és módszertanok közötti kölcsönhatásokat egy relációs mátrixban. Minden tudományterületnek megvan a maga sajátos episztemológiája (pl. a szociológia a társadalmat vizsgálja, a filozófia az antropológiai dimenziókat, a teológia pedig Isten fogalmát értelmezi mint legfőbb ontológiai fogalmat, amelynek célja az üdvösség értelmezése az emberi létezés dimenziójában). Ezek az episztemológiák azonban nem elkülönültek, hanem relációs ontológiájuk révén kommunikálnak egymással. Például az orvostudomány tanulmányozásához szükség van a biológia, kémia és fizika integrálására, mivel a vizsgált tárgy természeténél fogva mindezekhez kapcsolódik. Hasonlóképpen más tudományterületek is keresztutalásokat tesznek egymásra, mivel a tanulmányozott tárgy relációs jellege ezt megköveteli. A különböző módszertanok, bár saját

⁹ SHEEHAN, Thomas (1987): *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*. Preface by Karl Rahner, SJ. Ohio (OH), University Press. 56–57.

¹⁰ RUOKANEN, Miikka (1982): *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*. Helsinki, Luther Agricola Society B13. 308.

¹¹ I. m. 5., 245.

tudományterületükhöz kötődnek, képesek kommunikálni és kölcsönhatásba lépni közös relációs alapjuk révén. Ez a megközelítés tükrözi a különféle vizsgálati módszerek dinamikus együttműködését a komplex valóságok tanulmányozása során.

A relacionalitás szimbolikája a görög templom metaforájával írható le. A tudományterületek (szociológia, filozófia, teológia) egy görög templom oszlopaiként jelennek meg. Az oszlopok egy adott tudományterületet jelképeznek, amelyek egy adott dimenziót vizsgálnak (pl. a szociológia a társadalmi jelenségeket, a filozófia az emberi létet, a teológia a háromsági személyek individuumát). A boltív által megjelenített relációs ontológia összekapcsolja ezeket a tudományokat, lehetővé téve kölcsönös kommunikációjukat és támogatásukat. A teológia ebben az építményben a timpanon, a dekorációs központ, amely szimbolizálja az átfogó keretet, amely a tudományterületeket egy közös társadalmi és metafizikai megértéshez kapcsolja.¹²

A relációs paradigmában különbséget kell tenni az interdiszciplinaritás és a transzdiszciplinaritás között. Az interdiszciplinaritás a tudományterületek elemeit ötvözi, határaikat átfedve, míg a transzdiszciplinaritás túlmutat a tudományterületek határain, de továbbra is azokhoz kötődik. Ezek között önálló, de áthallásos szerkezetként működik a relációs paradigma, amely meghatározza, hogyan kapcsolódnak és erősítik egymást a tudományágak. Ebben a paradigmában a trianguláció módszere is alkalmazható:¹³ egy adott valóság közös megfigyelése révén a tudományterületek háromszögelhetik nézőpontjaikat. Ez lehetővé teszi egy közös fogalmi keret azonosítását, amely szinergikussá teszi őket a vizsgált tárgy megértése során.¹⁴ A vizsgált valóság relációs jellege által közös nyelv és kölcsönös megértés alakulhat ki.¹⁵

A relacionalitás és a társadalmi ontológia

A relacionalitás fogalmát a relációs szociológia és a Luhmann-féle rendszerelmélet összevetésével vizsgáljuk. Luhmann értelmezése szerint a társadalmi rendszerek autonóm működéssel rendelkeznek, amely kizárólag belső folyamataikból és környezetükkel való

¹² DONATI – MALO – MASPERO (2019), xxxii.

¹³ Uo.

¹⁴ I. m. 44.

¹⁵ I. m. 88.

interakcióikból érthető meg, transzcendens hivatkozás nélkül. Ez azt jelenti, hogy a társadalmi rendszerek még Isten-fogalom hiányában is képesek létrejönni, mivel azok autopoietikus módon (saját maguk által) alakulnak ki és maradnak fenn.¹⁶

A relációs szociológia szerint a társadalmi rejtélyek megoldásához olyan társadalmi ontológia szükséges, amely egy megfelelő szociológiai episztemológiát támogat, feltételezve egyfajta társadalmi objektivitást. Ez az ontológia és episztemológia a kritikai realizmus elveivel összhangban működik, amely analitikus és relációs megközelítést alkalmaz. Ennek alapján a reláció nem pusztán az elemek egyszerű összessége vagy tranzakciója, hanem egy önálló struktúra, amely más dolgokkal való kapcsolaton keresztül formálódik. Például a vízmolekula (H₂O) tulajdonságai és okozati képességei nem a hidrogén és az oxigén egyedi tulajdonságainak egyszerű összegéből származnak, hanem a molekuláris relációs struktúrából erednek.

A társadalmi világban azonban a relációs struktúra az érintett alanyok cselekvésétől függ. Ez a struktúra nem mechanikus, hanem relációs visszacsatolásokon keresztül működik, amelyek lehetnek pozitívak vagy negatívak. A relációs struktúrában megjelenő kapcsolati dinamika a „mi-reláció” fogalmával ragadható meg, amely a társadalmi alanyok – például egy pár vagy család – közötti relációs kötést tükrözi.

A relációs szociológiában tehát a relacionalitás nem csupán az egyének vagy elemek kölcsönhatása, hanem egy önálló struktúra, amely meghaladja az egyes résztvevők tulajdonságait. A társadalmi kapcsolatokban ez a struktúra az alanyok közötti relációkból ered, amelyek aktív cselekvés és visszacsatolási mechanizmusok által jönnek létre. Ez a megközelítés hangsúlyozza a kapcsolatok szervezett természetét és azok központi szerepét a társadalmi valóság kialakításában.

Teológiai episztemológia és a relacionalitás perspektívája

Először is világos különbséget kell tenni a görög és a keresztény teológiai episztemológia között. A teológiai episztemológia szerint az emberi megismerés lehetősége nem az ismert tárgy belső tulajdonságaiból (Platón és Arisztotelész), sem a megismerő alany

¹⁶ LUHMANN, Niklas (1990): *Il sistema sociale. Bologna: il Mulino*. 207., 210. [saját fordítás].
Vö. DEPELTEAU, François – POWELL, Christopher (szerk.) (2013): *Relational Sociology: Ontological and Theoretical Issues*. New York, Palgrave Macmillan. 85., 213.

képességeiből (modernitás) fakad, hanem relációban gyökerezik. A valóság meghaladja az emberi konceptualizáció lehetőségeit. Csak akkor ismerhető meg hitelesen, ha egyrészt ontológiai esszenciaként, ami misztérium jellegű, másrészt relációs struktúraként ismerjük el.

Ebben az összefüggésben nemcsak a teológia és episztémé, hanem a teológusnak az episztéméhez való viszonyát is tárgyalni kell. A teológusnak nem kell mindent megértenie és megmagyaráznia. Teológus az is, aki képes összekapcsolni (*sunagagei*) a valóság különböző képeit egy képpé vagy a kapcsolatokban létrehozni a nagy kép árnyékát vagy töredékét. Ez a gondolkodás analóg az összegyűjtéssel (*sum-ballein*), ahol a teológus nem zárkózik be fogalmakba, hanem nyitott marad a kapcsolatok felismerésére. A kappadókiai atyák például (Nazianzoszi Gergely, Nüsszai Gergely, Nagy Baszileiosz) arra a kérdésre kerestek választ, hogy milyen értelemben tekinthető a teológia tudománynak, abban, ahogy ők összekapcsolták a hitet és a tudományos megismerést.¹⁷ A görög gondolkodásban a tudomány (*epistémē*) az igazság keresése során az okozati láncok logikus megértésére korlátozódott, míg a teológia forrása a hit, amely látszólag alárendelt helyzetben van a racionális megismeréshez képest. A kappadókiaiak ezzel szemben azt állították, hogy egyrészt a teológia is tudomány, mert az igazság keresése során nem csupán a szükségszerűségeken alapuló racionális logikát követi, hanem egy személyes és szabad relációt is feltételez.¹⁸ A megismerés határait ugyanakkor Isten transzcendenciájával kapcsolták össze. Másrészt a teológiai megismerés nem azért korlátozott, mert az emberi értelem képtelen lenne az igazságot felfogni, hanem azért, mert Isten természete transzcendens. Ezért a teológia nemcsak fogalmi megismerésen alapul, hanem kapcsolati megközelítést igényel, amely a személyes Istenhez való kapcsolaton keresztül válik valóságossá. Harmadrészt, kitágították a *logos* fogalmát, az *ut ratio* és *ut relatio* kifejezések értelmezési horizontjába. A teológia tudományként tehát nemcsak a görög értelemben vett tiszta racionalitásra (*logos ut ratio*) korlátozódik, hanem magában foglalja a kapcsolatok dinamikáját (*logos ut relatio*) is.¹⁹

¹⁷ PÁSZTORI-KUPÁN István (2010): *Követvén a szent atyákat: Az ógyház dogmatörténete 381-ig*. Kolozsvár, Napoca Star – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet. 117–162.

¹⁸ YOUNG, Frances M. (1993): *The Making of the Creeds*. London, SCM Press. 53–57.

¹⁹ MANTOVANI, Mauro – PERILLO, G. (szerk.) (2012): *Momenti del Logos*. Róma, Edizioni Nuova Cultura. 197–219.; MASPERO, Giulio – WOZNIAK, Robert J. (szerk.) (2012): *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*. London – New York, T&T Clark. 211–229.

Ez a megközelítés lehetővé teszi, hogy a teológia ne csak szükségszerű összefüggéseket, hanem szabad és személyes kapcsolódásokat is vizsgáljon. A teológia gyakorlati dimenziójának megvalósulási lehetőségét keresik, amikor megállapítják, hogy a teológia nem pusztán absztrakt tudás, hanem egy élő kapcsolat Krisztussal, az Egyházzal és a szentségekkel.²⁰ Ez a megközelítés megerősíti, hogy a teológia objektív kapcsolatokon alapuló tudomány, és nem elméleti spekuláció.

A kappadókiai atyák tehát azt keresték, hogyan lehet a teológiát valódi tudományként értelmezni anélkül, hogy az elveszítené sajátos természetét. Válaszuk az, hogy a teológia tudományként a görög logika módszereit alkalmazza, de azt egy relációs, személyes dimenzióval egészíti ki, amely az isteni misztérium és az emberi szabadság megértésére is kiterjed. Így a teológia nem csupán „alárendelt hitismeret”, hanem egy teljes értékű tudomány, amely az isteni és emberi valóságot egyaránt vizsgálja. A görög logosz az igazság keresését a szükségszerű kapcsolatok felismerésére korlátozta, míg a teológiai logosz ezt kiterjeszti a szabad relációk világára is.

A kapcsolatiság és Isten fogalmának ontológiai vizsgálata

A teológiai megismerés kizárólag relációs úton valósulhat meg, mivel tárgya, Isten, transzcendens természetű. Ez a relációs megközelítés megköveteli a személyes kapcsolatot Jézus élettörténetével, amely az isteni létalap kiteljesedését jeleníti meg.²¹ Az isteni létalap ontológiai természetű, transzcendens, és alapvetően titokjelleggel bír.²² E létalap nem pusztán tárgyiasítható valósággént értelmezhető, hanem egy személyes, transzcendens létezőként, amely túlmutat az emberi fogalmi és logikai struktúrák határain.

Isten transzcendenciája azt eredményezi, hogy megismerése nem lehet kizárólag racionális vagy elméleti. Ehelyett egy olyan megközelítés szükséges, amely magában foglalja a személyes kapcsolódást és tapasztalatot. A teológiai megismerés ezért nem információszerzés vagy absztrakt igazságok megértése, hanem egy élő kapcsolat kialakulása

²⁰ DONATI – MALO – MASPERO (2019), 87.

²¹ PRZYWARA, Erich (2014): *Analogia Entis*. Ford. John R. Betz és David Bentley Hart. William B. Eerdmans. 412.

²² TILLICH, Paul (1951): *Systematic Theology*. Vol. 1. Chicago, The University of Chicago Press. 110.

Isten és az ember között. Ez a kapcsolat a keresztény hit szerint Jézuson keresztül valósul meg, aki az isteni és emberi természet egységében közvetíti Isten megismerhetőségét.²³

Ez a megközelítés különbözik a klasszikus görög filozófiai gondolkodástól, ahol a megismerés alapvetően a tárgy belső tulajdonságaira vagy a megismerő értelem képességeire épül. Jézus az a közvetítő személy, akin keresztül az emberi megismerés elérheti Istent. Az ő megtestesülése és történeti jelenléte teszi lehetővé, hogy Isten ne maradjon teljesen elérhetetlen. Jézusban az isteni és az emberi természet egyszerre megtalálható anélkül, hogy összekavarodna, létrehozva a krisztusi létet. Így a vele való kapcsolat révén lehetőség nyílik az Istennel való kapcsolatra is, anélkül, hogy a teremtettség teremtény azonosulásáról beszéljünk. A teológiai megismerés tehát nem absztrakt módon, hanem Jézussal és az ő történetével való valós kapcsolat által valósul meg, beleértve az úrvacsorai közösséget, a keresztségben elfogadott isteni megszólítást és elhívást, valamint az egyház közösségét. A teológiai megismerés tehát azért kell relációs is legyen, mert a tárgy (Isten) transzcendens természete megköveteli, hogy a megismerés ne csupán racionális, hanem személyes, tapasztalati és kapcsolati legyen. Ez a kapcsolat Jézus által valósul meg, aki az isteni és emberi valóság találkozási pontja, nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az ember megismerje Istent, és így részesüljön az ő misztériumában. Ezáltal a teológiai megismerés nem csupán elméleti, hanem személyes és tapasztalati jelleget is ölt, amelynek központi elemei az úrvacsorai közösség, a keresztség szentsége, valamint az egyház közösségi élete.

A posztkoloniális feminista teológia különleges perspektívát kínál e relációs megközelítés megértéséhez, különösen a szeretet és a kapcsolatok heterogén és diszkontinuális jellege tekintetében. Gayatri Chakravorty Spivak munkássága a szeretetben megvalósuló kapcsolatok terét olyan titokként írja le, amely empirikusan megtapasztalható, mégis titokzatos marad.²⁴ Spivak, Derrida nyomán, a „misztérium” helyett a „titok” fogalmát használja, amely az etikai találkozások kontextusában nyer jelentőséget.

²³ EBELING, Gerhard (1968): Word of God and Church Doctrine, In: *The Word of God and Tradition*. Ford. S. H. Hooke. London, Wm. Collins Sons and Co. – Philadelphia, Fortress Press. 164.

²⁴ SPIVAK, Gayatri C. (1999): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge (MA), Harvard University Press. 384.

Spivak dekonstrukciós módszere kritikailag vizsgálja az identitás fogalmát, amelyet nem veleszületett adottságként, hanem diskurzívan konstruált, decentralizált és dinamikus valóságként értelmez. Ez a decentralizált szubjektumfelfogás elveti az esszencialista eredetfogalmakat, és célja, hogy a posztkoloniális diskurzusokat megóvja a fundamentalista politikai interpretációktól. Spivak szerint az identitás nem statikus, hanem egy „stratégiai esszencializmus” keretében alkalmazható, amely provizórikus alapot nyújt a megszólaláshoz, megőrizve a rugalmasságot és a nyitottságot.

A teológiai megismerés és a posztkoloniális gondolkodás metszéspontja a kapcsolatiságban érhető tetten. Mindkét megközelítés hangsúlyozza a relációk, a tapasztalat és a személyes interakciók fontosságát, amelyek lehetőséget adnak az isteni misztérium és az emberi valóság mélyebb megértésére.²⁵ Ezáltal a teológiai és posztkoloniális perspektívák kölcsönösen gazdagítják egymást, új megvilágításba helyezve az Isten és ember közötti kapcsolat ontológiáját.

A szükségszerűség és szabadság fogalma a megismerésben

A görög *logosz* hagyományosan a szükségszerűséggel társul, amely a világ és a létezők belső logikai összefüggéseit, valamint oksági láncolatait tárja fel. Ez a megközelítés az univerzumban rejlő objektív törvényszerűségekre – például a természet rendjére – irányul.²⁶ A teológiai *logosz* azonban nem szorítkozik csupán a szükségszerűség feltárására. Kiterjed a szabadság dimenziójára is, amely nem a determinált világ része, hanem az emberi és isteni cselekvés alapvető sajátossága.²⁷

A szabadság a személy valóságában gyökerezik. Csak autonóm személy képes szabad döntéseket hozni és cselekedni. A teológiai *logosz* ezért a személyes lét ontológiájára is kiterjed, amely túlmutat a természet szükségszerűségein. A személy – legyen az emberi vagy isteni – nem redukálható a természeti törvényszerűségekre. A személyiség meghatározó eleme a kapcsolatokban való lét és a szabad cselekvés képessége, amely a szeretetben, a közösségben és a teremtettségben nyilvánul meg.

²⁵ ABRAHAM, Susan (2007): *Identity, Ethics, and Nonviolence in Postcolonial Theory: A Rahnerian Theological Assessment*. Palgrave Macmillan US. 118.

²⁶ OSBORNE (2009), 132.

²⁷ ABRAHAM (2007), 19.

Ez a megközelítés nem tagadja a görög *epistémé* – a szükségszerűségeen alapuló tudományos ismeretek – érvényességét, hanem kiterjeszti annak látókörét, hogy magában foglalja a személyes kapcsolatok és a szabadság dimenzióját is. Így a teológiai *logosz* képes felismerni az emberi személy sajátosságait, amelyekben a szabadság és a kapcsolatok dinamikája egyaránt érvényre jut.

A keresztény gondolkodás a görög filozófia örökségéhez viszonyulva előmozdította a hit és a bizalom integrációját. Míg a római intellektuális világ – Platón hatását megőrizve – a hitet a megismerés alacsonyabb szintjére helyezte, a kereszténység a megismerés alapjaként tekintett a hitre, amely túlmutat a tisztán racionális oksági láncolatok feltárásán, és a szabadságot, valamint a személyes kapcsolatokat helyezi előtérbe.²⁸

A teológiai *logosz* a szükségszerűség és szabadság integrációját valósítja meg. Ez az integráció lehetővé teszi, hogy a teológia egyszerre érintse a teremtettség világ rendjét és a személyes kapcsolatok dinamikáját, különösen Isten és az ember kapcsolatát. A szabadság itt nem csupán a külső kényszerek hiányát jelenti, hanem azt a képességet, hogy a személy kapcsolatba lépjen másokkal, különösen Istennel. Ez a kapcsolat a szeretetben, az önatadásban és a közösségben valósul meg, amelyek a teológiai megismerés központi dimenziói.²⁹

A szabadság és a szükségszerűség egysége relációs alapokon értelmezhető, ahol a természet rendje és a személyes kapcsolatok összefonódnak. A teológiai *logosz* így nemcsak a világ törvényszerűségeit, hanem a személyek közötti kapcsolatok szabadságát is magában foglalja, mélyebb megértést nyújtva a személy valóságáról.³⁰ Ezáltal az *epistémé* új távlatokat nyit: nemcsak a természet szükségszerű rendjét, hanem a szabadságot és a személy dimenzióit is magában foglalja.³¹

²⁸ PLATÓN (*Állam*, VI. könyv, 509 D-511 C): A megismerés négy fokozatának megkülönböztetése: 1. képzelődés (görögül: *eikon*), 2. hit/bizalom (görögül: *pistis*), 3. diskurzív gondolkodás (görögül: *dianoia*), 4. tudás és bizonyosság (görögül: *episteme*), amely az értelemre alapozódik.

²⁹ OSBORNE, Kenan B. O.F.M. (1969): *New Being: A Study on the Relationship between Conditioned and Unconditioned Being according to Paul Tillich*. Springer Netherlands. 127., 132.

³⁰ OSBORNE (2009), 182.

³¹ DONATI – MALO – MASPERO (2019), 87.

Ez a relációs szemlélet horizontális és vertikális dimenziókat egyaránt ötvöztet. Nemcsak Isten és az ember kapcsolatát helyezi középpontba, hanem a teremtet világ és a tudományok vizsgálatát is. A teológiai episztemológia radikálisan relációs keretben gondolja újra a megismerést, amelyben a valóság személyes és transzcendens természete áll a középpontban. Ez a megközelítés nemcsak a teológia, hanem más tudományágak számára is gazdagító hatású, mivel azok számára is lehetőséget nyit a relációs struktúrák és a személyes szabadság mélyebb felismerésére.

A teológiai episztemológia alapja a relációs megismerés

A teológiai episztemológia alapvetően különbözik a modern, autonóm és önmagába zárt *ratio* fogalmától, amely kizárja a relációs és többdimenziós valóság értelmezéseit. A teológiai episztemológia ezzel szemben elismeri, hogy a megismerés csak relációs úton valósulhat meg, mivel mind a megismerés tárgya (például Isten vagy a valóság), mind annak legmélyebb struktúrája kapcsolati természetű. Sem Isten, sem a valóság nem érthető meg izoláltan, hanem csak akkor, ha az ember tényleges, tapasztalati kapcsolatba lép velük.

A megismerés relációs természetéből következik, hogy Isten megismerése nem merülhet ki pusztán fogalmi vagy logikai elemzésben. Ehelyett egy személyes, dinamikus kapcsolat révén történik, amelyben a megismerő szubjektum és az isteni valóság közötti interakció alapvető jelentőséggel bír.³² Hasonlóképpen a valóság legmélyebb struktúrája is relációs természetű: a teremtet világot áthatja a Teremtő Isten kapcsolati jellege, ami azt jelenti, hogy a valóság nem egyszerűen izolált elemek halmaza, hanem összefüggő kapcsolatok rendszere. Ez a gondolat nemcsak a teológiában, hanem a természettudományos megfigyelésekben is visszaköszön: például az anyag szerkezete, az ökoszisztémák vagy társadalmi rendszerek megértése is a kapcsolatok elemzésén alapul.

A megismerés dinamikus folyamatként való megragadása feltételezi a megismerés tárgyának relációs jellegét. Tehát nem egy statikus vagy egyoldalú folyamatról van szó. Az emberi értelem nem uralhatja a megismerés tárgyát, hanem nyitottá kell válnia a valóság dinamikus természetére. Például Isten megismerése a keresztény hagyományban a Krisztussal

³² WILLIAMS, Arthur – WALSH, James J. – HYMAN, Arthur (2010): *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Hackett Publishing Company, Inc. 639.

való kapcsolatban valósul meg, amely nem pusztán elméleti, hanem gyakorlati és személyes tapasztalat. Az apofatikus megközelítés különösen hangsúlyozza ezt a dinamizmust: Isten megismerhetősége éppen az ő megismerhetetlenségének elismerése révén válik lehetségessé.³³

Ez nem azt jelenti, hogy Istenről ne lehetne beszélni, hanem hogy minden kijelentés a titok tiszteletben tartásával történik.

Ez a relációs megközelítés a teremtett világ megismerésére is alkalmazható, amely szintén túllép az emberi értelem korlátain. A megértés igazi mélysége csak a relációkban bontakozhat ki, ahol a valóság a maga komplexitásában és dinamizmusában tárul fel.

A modern ratio kritikája és a relációs megközelítés

A modern *ratio*, amely elszakadt a kapcsolati dimenzióktól, „kasztrált logoszként” jelenik meg.³⁴ Ez a reduktív racionalitás elvesztette generatív képességét, azaz azt, hogy új összefüggéseket és jelentéseket hozzon létre.³⁵ Ennek következménye a tudományos diszciplínák közötti párbeszéd ellehetetlenülése és az interdiszciplinaritás problémája. A teológiai episztemológia ezzel szemben a relációkra alapozott megismerést szorgalmazza, amely képes új lehetőségeket teremteni. Ez nem csupán a tudományos diszciplínák közötti együttműködést segíti elő, hanem az isteni titokkal való kapcsolat révén a valóság mélyebb dimenzióit is feltárja. A teológiai episztemológia arra ösztönzi a tudományokat, hogy ismerjék el saját korlátaikat (*kenózis*, azaz kiüresedés), és forduljanak a relációk felé, amelyek új lehetőségeket teremtenek.³⁶

A teológia mint *ancilla mysteriorum* felfogás átértékelődött. A teológia nem a „tudományok királynőjeként” áll a többi diszciplína felett, hanem mint *ancilla mysteriorum*, a misztérium szolgája működik. Ez a szolgáló szerep abban nyilvánul meg, hogy a teológia nem zárja le a valóság értelmezését dogmatikus formulákban, hanem nyitva marad

³³ EGAN, Harvey (1978): Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism, In: *Theological Studies*. 39. 399–426.

³⁴ MASPERO, Giulio (2019): Trinitarian Ontology and Interdisciplinary Research, In: Pierpaolo, Donati – Malo, Antonio – Maspero, Giulio (szerk.): *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A relational Perspective*. London, Routledge. 86.

³⁵ I. m. 83.

³⁶ I. m. 87.

a valóság többletdimenzióira.³⁷ A teológia lényege a lét titkával való kapcsolatban áll, amely elismeri Isten végtelen és megismerhetetlen természetét. Az apofatikus hagyomány hangsúlyozza, hogy Isten igaz megismerése csak az ő titokzatos mélységeinek tudatosítása révén lehetséges.

Az emberi létezés alapvetően a szabadság és a determinizmus kettőssége között bontakozik ki. Ez a polaritás teszi lehetővé, hogy az életet mint olyan folyamatot értelmezzük, amely önmeghaladásra törekszik. A létező minden vertikális irányultsága a végső lét felé való törekvést jelenti, amely a lét esszenciális dinamikája.

Az ÉN önmeghaladási kísérlete túlmutat az ÉN horizontális öazonosság és önfeladás mozgásán. Az élet önmeghaladása csak az egyén öntudatát alkotó dolgok transzcendens felülmúlásának képességében értelmezhető.

De mit is jelent valójában az önmeghaladás? Az emberi tudat polarítások közötti feszültségből épül fel, ahol a véges és a végtelen egymással folyamatos kapcsolatban áll. Az élet önmeghaladása annak a tudatosságnak a mértékét jelenti, amellyel az egyén a véges és a végtelen lehetőségeket és valóságokat átéli.

Az önmeghaladás ellentéte a profanizáció, amely a szentből való kihullást, a transzcendenciával szembeni ellenállást jelenti. Az önmeghaladás két irányban működik: a transzcendens (felemelkedő) és a profán (kieső) irányba. Ezek a folyamatok kizárólag tudati jelenségekként értelmezhetők, empirikus leírásuk lehetetlen. Az élet szentségének állítása és tagadása közötti feszültség fényében láthatóvá válik, hogy a profán lét nem egyszerűen világi vagy szekuláris, hanem a szenttől való elszakadást kifejező állapot.

Az élet önmeghaladási képessége annak fennkölt voltában gyökerezik. A fennkölt lét az emberi létezés töredezettségét mutatja meg, ahol a tragikum és az emelkedettség kettőssége érvényesül. Csak a fennkölt tárhatja fel a tragikumot, és csak a tragikum által értelmezhető az emelkedettség.

A tragikus létezés minden emberi élt átthat. Az ÉN tragikuma az elidegenedettség és a felelősség kettőségében ragadható meg. A hübrisz ezen kettősség szimbóluma, amelyben az ÉN egyszerre törekszik önmeghaladásra és szenved el idegenedést. A hübrisz a vágyakozás (*erosz*) és a fennköltség paradox összefonódásában valósul meg, ahol az ÉN önmaga végességének a meghaladására törekszik, amiben a teremtmény öntranszcendenciája valósul meg. Ebben az önmeghaladásban az ÉN önmaga és mások elvesztését kockáztatja.

³⁷ I. m. 85.

Ebből következik, hogy a tragédia elkerülése során az ember elveszítheti fennköltségét és méltóságát. Paradox módon azonban az, aki méltóságától megfosztva él, maga is tragikus figurává válik. Az érvényesítéstől való szorongás, amely a belső és külső dinamikák feszültségéből fakad, fényt vet az ÉN kontextusának és potencialitásainak hiányos tudatosságára. Az önmeghaladó én transzcendenciában találhatja meg vágyott önmagát, amely még nem valóság.

A szent lét mibenléte abban különbözik a tragikustól, hogy túlmutat a hübrisz természetén. A szent a fennköltség és elidegenedettség kapcsolásában él, anélkül hogy törekedne az önmeghaladásra vagy a vágyakozásra. A potencialitás és aktualitás közötti kapcsolat itt nem folyamat, hanem a lélek állapota.

A profán lét mélyén rejlő démonikus viszonyulás felerősíti a véges korlátozottságát, tragikus konfliktust teremtve önmagával. Ezzel szemben a nyíltan démonikus viszonyulás a szent nevet viselve a végtelen hamis érvényesítést valósítja meg. Így a végesség önmeghatározása a szentség dimenziójában profánná válik, míg az önmeghatározó végtelenség démonikussá.

A relációs episztemológia hatása

A teológiai episztemológia nemcsak a hit és a tudomány párbeszédére nyit teret, hanem a tudományos megismerés új útjait is kijelöli. Ez a relációs szemlélet új „ígéret földjét” kínálhatja, ahol a különböző tudományok közötti kapcsolatok és interakciók révén új összefüggések és jelentések születhetnek. A teológia alázata, amely a kenózis (kiüresedés) gesztusában nyilvánul meg, lehetővé teszi, hogy részt vegyen a valóság dinamikus keresésében, és ezzel szolgálja a misztérium feltárulását. Ezáltal a tudományos diskurzus interdiszciplináris alapra helyezhető, amely a valóság mélyebb és szentebb összefüggéseinek megértését teszi lehetővé.

A teológiai episztemológia tehát a megismerést a reláció alapjára helyezi, elismerve, hogy mind Isten, mind a valóság túlmutat az emberi értelem határain.³⁸ Ez az apofatikus és relációs megközelítés segítheti a modern tudományos diskurzus töredezettségének áthidalását, és új lehetőségeket teremthet a tudományok és a teológia közötti együttműködés számára.³⁹

³⁸ ASHWIN-SIEJKOWSKI, Piotr (2008): *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*. T&T Clark. 66.

³⁹ ABRAHAM (2007), 45.

Összefoglalás

A kapcsolatiság fogalma különösen fontos a teológiai módszertanban, mivel a mikro-, mezo- és makroszintű relációk elemzése révén képes feltárni a társadalmi rendszerek és a teológiai reflexió közötti összefüggéseket. Az ontológiai relationalitás alapja az, hogy a lét és az esszencia közötti kapcsolat nem statikus, hanem dialektikus, ahol a teremtet világ és az emberi tapasztalat folyamatos kölcsönhatásban áll egymással. Például a társadalmi normák kialakulása nem csupán strukturális jelenség, hanem a társadalmi relációk dinamikájának eredménye, amely új normákat, értékeket és hatalmi struktúrákat hoz létre. Az időbeliség szerepe szintén kulcsfontosságú: a jelenlegi társadalmi kontextusok értelmezése megköveteli a múltbeli relációk és konfliktusok történeti hatásainak figyelembevételét, ahogyan azt például a vallási hagyományok folytonossága mutatja.

A kapcsolatiság filozófiai alapját az ontológiai különbségek elemzése adja, ahol a dolgok formai és tartalmi relációi nem elválaszthatók egymástól. Teológiai értelemben a tartalmi reláció Isten teremtő vitalitását tükrözi, amely dinamizmust és transzcendens kapcsolatot feltételez minden létező között. Például a keresztség szentsége nemcsak egyéni spirituális élmény, hanem egy relációs struktúra, amely az egyház közösségébe való beilleszkedést is jelenti. A reflexivitás a kapcsolatiság központi eleme, hiszen lehetővé teszi az egyének és csoportok számára, hogy megértsék és formálják társadalmi helyzetüket. Ez a gondolat visszavezethető Kenan Osborne kapcsolati teológiájára, amelyben a hit aktív, dinamikus cselekvésként jelenik meg, nem pedig statikus dogmatikai elemként.

A teológiai episztemológia relációs kerete túllép a görög filozófia tisztán logikai megközelítésén, és magában foglalja a kapcsolatok személyes és transzcendens dimenzióit. A teológiai relationalitás fogalma nem csupán teológiai tétel, hanem Isten belső valóságának, életének tartalmi lényege, amelyben a szeretet aktualizálódik. Ezt a teológiai aktualitást a teremtő és teremtmény között megragadottságként értelmezhetjük. A társadalmi szintű relációk értelmezése során a kapcsolatiság paradigmája lehetővé teszi a különböző tudományterületek közötti együttműködést, például az etika, szociológia és teológia integrációját. A görög templom szimbolikájával élve a teológia a timpanon szerepét tölti be, amely összekapcsolja az oszlopként működő tudományágakat, és egy közös ontológiai keretet kínál. A kapcsolatiság tehát nemcsak a teológiai gondolkodás időszerűségét hangsúlyozza, hanem gyakorlati eszközt is kínál a társadalmi és vallási

rendszerek megértéséhez és formálásához. Ez a megközelítés reflexív és dinamikus, lehetőséget teremtve arra, hogy a teológia releváns maradjon a mai komplex társadalmi és filozófiai kérdések közepette.

Felhasznált irodalom:

- ABRAHAM, Susan (2007): *Identity, Ethics, and Nonviolence in Postcolonial Theory: A Rahnerian Theological Assessment*. Palgrave Macmillan US.
- ASHWIN-SIEJKOWSKI, Piotr (2008): *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*. T&T Clark.
- CELSOR, Scott A. (2010): Word and Faith in the Formation of Christian Existence: A Study in Gerhard Ebeling's Rejection of the Joint Declaration, In: *Dissertations* (2009). (utolsó megtekintés dátuma: 2024. december 8.). Elérhető itt: http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/41.
- DEPELTEAU, François – POWELL, Christopher (szerk.) (2013): *Relational Sociology: Ontological and Theoretical Issues*. New York, Palgrave Macmillan.
- DONATI, Pierpaolo – MALO, Antonio – MASPERO, Giulio (szerk.) (2019): *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*. Routledge, London.
- EBELING, Gerhard (1968): Word of God and Church Doctrine, In: *The Word of God and Tradition*. Ford. S. H. Hooke. London, Wm. Collins Sons and Co. – Philadelphia, Fortress Press.
- (1973): *Introduction to a Theological Theory of Language*. Ford. R. A. Wilson. London, William Collins Sons and Co.
- EGAN, Harvey (1978): Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism, In: *Theological Studies*. 39. 3. 399–426.
- GUTTING, Gary (2005): *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- LUHMANN, Niklas (1995): *Social Systems*. Ford. John Bednarz, Jr. és Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press.
- MANTOVANI, Mauro (2013): Beauty and Conservation: A Metaphysical, Pedagogical and Ecclesiastical Perspective, In: *Conservation Science in Cultural Heritage*. 13. 1. 285–299. <https://doi.org/10.6092/issn.1973-9494/4189>.
- MANTOVANI, Mauro – PERILLO, G. (szerk.) (2012): *Momenti del Logos*. Róma, Edizioni Nuova Cultura.

- MASPERO, Giulio (2019): Trinitarian Ontology and Interdisciplinary Research, In: Pierpaolo, Donati – Malo, Antonio – Maspero, Giulio (szerk.): *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A relational Perspective*. London, Routledge. 74–95.
- MASPERO, Giulio – WOZNIAK, Robert J. (szerk.) (2012): *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*. London – New York: T&T Clark.
- OSBORNE, Kenan (2009): *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*. (Studies in Systematic Theology). Brill, Leiden.
- OSBORNE, Kenan B. O.F.M. (1969): *New Being: A Study on the Relationship between Conditioned and Unconditioned Being according to Paul Tillich*. Springer Netherlands.
- PÁSZTORI-KUPÁN, István (2010): *Követvén a szent atyákat: Az ógyház dogmatörténete 381-ig*. Kolozsvár, Napoca Star – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet.
- PLATÓN: *Állam*. VI. könyv. 509 D–511 C.
- PRZYWARA, Erich (2014): *Analógia Entis*. Ford. John R. Betz, David Bentley Hart. William B. Eerdmans.
- RUOKANEN, Miiikka (1982): *Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling*. Helsinki, Luther Agricola Society B13.
- SHEEHAN, Thomas (1987): *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*. Preface by Karl Rahner, SJ. Ohio (OH), University Press.
- SPIVAK, Gayatri C. (1999): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- TILICH, Paul (1951): *Systematic Theology*. Vol. 1. Chicago, The University of Chicago Press.
- TONNER, Philip (2019): *The Univocity of Being*. Continuum.
- WILLIAMS, Arthur – WALSH, James J. – HYMAN, Arthur (2010): *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Hackett Publishing Company, Inc.
- YOUNG, Frances M. (1993): *The Making of the Creeds*. London, SCM Press.

GUDOR Noémi¹: 

Otthonosság és idegenség között: 17–18. századi habán közösségek reprezentációi korabeli emlékiratokban

***Abstract. Between hospitality and Foreignness: Representations of
17th–18th-Century Haban Communities in Contemporary Memoirs***

The structure, beliefs, and history of the Habanic communities can be understood from the perspective of theology and history. However, what can the literary perspective tell us about this community? How are these outsider communities represented in contemporary text(s)? My study focuses on literary representations of Habanese communities of the 17th and 18th centuries, who were torn between perpetual strangeness and homeliness as they sought to find their place in the contemporary system. I will approach the concept of strangeness based on Jaques Derrida's theory, which presents this experience from an entirely new perspective. The first focus of my analysis is the Hutterian chronicle, which presents a specific collective experience, a history. Through Derrida's interpretation of strangeness and hospitality, we can see a particular worldview and history that can be considered unique through the alternation of external and internal perspectives. The Anabaptist chronicle presents a new perspective on the functioning and history of their communities and the difficulties, political system, and cultural

¹ Mesterképzős hallgató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem; e-mail: noemi.gudor@stud.ubbcluj.ro.



particularities of being in Transylvania in the 17th century. Starting from the perspective and thematic unity of home and strangeness, it offers new interpretative perspectives for understanding and interpreting these communities, complementing the historical and theological perspectives.

Keywords: Derrida, Habanic communities, literature, correspondence, memoirs, home, strangeness

A XXI. századi ember számára is idegen még mindig az anabaptisták kultúrája, világnézete és hitvallása – hát még az irodalma. A szakirodalom fehér foltjai most kezdenek kontúrt kapni, de ennek ellenére még számos megválaszolatlan kérdés áll előttünk. Viszont hogyan lehet beszélni egy olyan közösségről, amely ma is idegen érzést kelt az emberekben? Hogyan lehet bemutatni, illetve közelebb hozni a mindennapi emberhez az anabaptisták történelmét, kultúráját úgy, hogy valóban a „közénk” tartoztak érzését eredményezze a hallgatóban? És ha mi, a XXI. század emberei ennyire távolságtartóan közeledünk a tematikához, milyen lehetett ezeknek a közösségeknek a 17–18. században létezniük, amikor az idegenség összes összetevőjét megtapasztalták? Az idegenségben ott az otthonosság, az otthonosságban ott az idegenség és e közösség számára a másságkép, amely az idegenség révén alakult ki, alakította őket az otthon részévé.

Az anabaptisták, avagy más néven habánok, a reformáció harmadik ágának tekintett zárt közösségek. Az elnevezésük a közösség legfontosabb elveit és szemléleteit konnotálja, mivel az anabaptista szó újrakeresztelőt jelent.² Az őskeresztények mintáját követve, Jacob Hutter zárt vagyonközösségekbe szervezte őket, innen származik a hutterita testvér elnevezés is.³ A közösség konfesszionális jellegét, a hit kinyilatkoztatására való igényt a felekezet elnevezése is hordozza, hisz az anabaptistáknak meggyőződésük volt az, hogy a keresztség szentségét csak azok érdemelhették ki, akik nyilvánosan tanúbizonyságot tettek hitükről, felnőttekként.⁴ Istennel való személyes kapcsolat, konfesszionális

² MCGRATH, Alister E. (1995): *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest, Osiris Kiadó. 74.

³ WAGNER István [é. n.]: *A titokzatos habánok nyomában*. 5448. Internetes hozzáférés: belivek_2-56.indd (nemzetisegek.hu) (utolsó megtekintés dátuma: 2024.04.05.).

⁴ MCGRATH (1995), 74.

magatartás, a gyökerekhez való visszatérés, illetve a hitbéli újítság szellemisége és vágya jellemezte őket.⁵ Történelmüket kezdetektől megbélyegezte a kitaszítottság, mártírság és üldözés hármassága, hisz hitelveik miatt üldözni kezdték őket. A többi felekezet perspektívájából ennek a zárt közösségnek szektája jellege volt, amelynek következtében már a mozgalom kezdetleges periódusában az elítéltség stigmája rajtuk volt.

Közösségük a történelem során számos kollektív traumán esett át. A kollektív traumák átöröklődő, generációs traumákká alakultak ki, amelyek beépültek hagyományaikba és világfelfogásukba. A radikális, szektának tűnő valláselveik következtében üldözni kezdték őket, ezáltal arra kényszerítve a kicsiny közösséget, hogy nomádokként keressék a helyüket a világban. A habán krónika⁶ utazásuk és üldöztetésük történetét a bibliai kivonulástörténethez hasonlóan építi fel. A hutteriták számára viszont a paradicsom megtelepedését – ahol békében élhetnének – egy hosszas üldözéstörténet, folytonos otthonváltogatás és idegenként való lét előzi meg. Minden országban rövid ideig érzik otthon magukat, a fenyegetés árnyéka folytonosan felettük lebeg, így kénytelenek menekülni újra és újra. A menekülés toposza viszont az otthonkeresés metaforájává alakul át írásaikban. Morvaországból elmenekülve Magyarországra kerülnek, majd Erdélybe, Bethlen Gábor fejedelem védelme alá.⁷ Az otthonnak tűnő hely illúziója végül szertefoszlik, amikor ismét száműzik őket. A töredezettség, a feltagoltság, a repedezettség, amelyet ezek az események okoztak a közösségen, nem befolyásolták hitelveiket, közösségdinamikájukat.⁸ A mártírlét, az „üldözöttek” portrékép részévé vált a hitüknek, miközben mindenhol és mindig idegeneknek számítottak.

⁵ KULCSÁR Tibor (2007): A reformáció harmadik ágának magyarországi megjelenése és hatásai, In: *Honismeret*. 45. 6. 9. Internetes hozzáférés: Honismeret 45. évf. 6. sz. (2017. december) (oszk.hu) (utolsó megtekintés dátuma: 2024.04.04.).

⁶ HUTTERIAN Brethren (szerk.) (1987): *The Cronicle of the Hutterian Brethren*. New York, Plough Pub House.

⁷ Részletesebben lásd: KLASSEN, Cornelius Herbert (1951): *Some Aspects of the Teachings of Hans Hut (c. 1490–1527)*. B.A., University of British Columbia.

⁸ „Gyakori üldöztetésük során a hutteriták kidolgoztak egy olyan túlélési stratégiát, amely életük minden szegmensét szabályozta, ezen túl a csoport összetartó erejét és a vallási gyakorlat folytonosságát biztosította. Ennek köszönhető, hogy már a korai morvaországi letelepedésük idején kialakultak olyan kohézív hutterita közösségek, amelyek akkor is fennmaradtak, amikor más üldözött anabaptista csoportok külső nyomásra és belső viszályok miatt szétestek.”

Az idegenség⁹ és az elvándorlás, valamint idegenellenesség rendszerint szorosan összefüggnek. Az idegenség fokozatai teremtik meg az idegenellenességet (xenofóbiát) a befogadó nemzet részéről. A vándorlás, a nomád életmód – amely az anabaptistákra is jellemző – különböző idegenségpozíciókba helyezte őket. Egy befogadó kultúra tényként érzékeli az idegen másságát és fókuszba helyezi azt, viszont a xenofóbia gyűjtőfogalma alá nem csupán a sztereotípiák tartoznak, hanem a fogalom kontrasztot teremt a saját csoport (*ingroup*) és külső csoport (*outgroup*) között, illetve leképezi azok viszonyát.¹⁰ Jacques Derrida¹¹ részletesen foglalkozott az idegenség kérdésével, amely paradox tereket nyit meg az irodalomban is, hisz ahány nemzet, egyén vagy közösség, annyi fajta idegenségtapasztalatot láthat az olvasó.¹² Derrida *Az idegen kérdése: az idegentől jött*¹³ című tanulmányában az idegenséget egy skálán helyezi el, amelynek az egyik végén ott található a kirekesztett másik – aki erőszak és terror alá van helyezve –, míg a másik végén a feltétel nélküli vendég szeretet található. A szerző az utóbbi perspektíváján keresztül próbálja meghatározni az idegenség fogalmát és jelentéssel felruházni azt.

BÁLINT Emese (2018): Az alvinci hutteriták innovációs stratégiái a vallási üldözések korában, In: Kolombán Vilmos (szerk.): *A reformáció öröksége: egyháztörténeti tanulmányok*. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet. 341.

⁹ „Az idegenség tapasztalata számtalan formában és területen jelentkezik, s minden bizonnyal vertikálisan eltérő, fokozati különbségeiről is beszélhetünk. Van történeti-időbeli, földrajzi-területi, társadalmi és etnikai-kulturális, vallási, fizikai, nemek közti vagy éppen nyelvi és érzelmi idegenség is, mely utóbbiak nemcsak interszubjektív viszonyban tapasztalhatók, de intraszubjektív térben, a sajátán belül fellépő idegenséggént is, sőt szólhatunk a saját idegenné válásáról, vagyis az idegenség dinamikájáról is. Az idegenség fogalmi megragadására irányuló kísérletek ugyanakkor távolról sem valamiféle kialakulóban lévő konszenzusról tanúskodnak, hanem inkább arról, hogy az idegen fogalma lényegileg definiálhatatlan, azaz valamely logosz által meghatározhatatlan.” „Az idegenség elementárisan új tapasztalata mindeközben különböző stratégiák kidolgozásához vezet.” NYÍRŐ Miklós (2005): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*, In: *BUKSZ.* 17. 3. 273.

¹⁰ GULYÁS Éva (2016): A migráció és az idegenellenesség fokozatai – egy xenofóbia-skála lehetősége, In: *Acta Humana.* 4. 34.

¹¹ DERRIDA, Jacques (2004): *Az Idegen kérdése: az Idegentől jött*, In: Biczó Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Debrecen, Csokonai. 11–29.

¹² „Az idegenség elementárisan új tapasztalata mindeközben különböző stratégiák kidolgozásához vezet.” NYÍRŐ (2005), 272.

¹³ DERRIDA (2004), 11–29.

Az anabaptisták kiűzetésük pillanatától kezdve hol teljesen a kirekesztett Másikokként voltak kezelve, hol a feltétel nélküli vendégszeretet fogadta őket. A folytonos bujdosás, otthonkeresés következtében mindkét idegenségformát meg tapasztalhatták különböző módokban és más-más országban – még a szülőföldükön is. Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy Derrida alapján értelmezzem a habán közösség történetét külső szempontból (megvizsgálva fennmaradt levelezéseket, leírásokat a közösségről), illetve belső nézőpontból (a fennmaradt közösségkrónika alapján). A külső nézőpont esélyt ad az olvasónak bepillantani a befogadó nemzetek által alkotott anabaptista képbe, amely jelen tanulmányban a morvaországi, magyarországi és erdélyi tartózkodási periódusukban született szövegtöredékekben tett említésekre vonatkozik. A belső nézőpont, amely a saját közösségük történetét foglalja magába, megteremti az önképüket és részletesen leírja tapasztalataikat az otthon levéstől, a mártírságon át, az idegenségig.

Az irodalom akarva-akaratlanul megőrzi egy közösség kollektív jellemportréját. Az irodalmi alkotások, a fennmaradt iratok, akár néhány soros emléktöredékek is, felbecsülhetetlen értékű információkat kódolnak, és reflektálják a korszak sajátosságait, világszemléletét. A 16-17. században kevés irodalmi alkotás maradt fent a közösségről. Mártírhalálukat, tevékenységeiket csupán néhány drámában és századfordulón írt fikatív elbeszélések őrzik. A 17. században összerosódni látszanak a határok a szépirodalmi alkotások és a röpiratok között, így az anabaptisták közössége a nonkonformizmus és a küzdelem retorikai eszközeként jelennek meg a korabeli irodalomban.¹⁴ Azonban számos alkotásuk elpusztult az üldöztetésük folyamán – hisz ezzel próbálták megállítani hitelveik terjedését. Alkotásaikban vándortémaként terjed a szeretet: bármely diszciplínán belül emberi kötelesség az, hogy a szeretet törvénye szerint éljenek, az istenszeretet és a Krisztus által tanúsított istenszeretet szerint.¹⁵ A testvériség koncepciója minden (le)írásukban megjelenik mint állandó keresztény alapelv.¹⁶

¹⁴ BERIT, Jany (2018): Searching for Harmonia. «Der abenteuerliche Simplicissimus» and Hungarian Anabaptists, In: *Studia Theodisca*. 25. 15. 28.

¹⁵ HERSHBERGER, Guy F. (szerk.) (1957): *The Recovery of the Anabaptist Vision*. Pennsylvania, Herald Press Scottdale. 217.

¹⁶ I. m. 194.

A habánok története, idegenségük jelleme kettős perspektívából ismerhető. A külső nézőpontot a befogadó államok nemzetei által kialakított kép vagy akár sztereotípiák jellemzik. A befogadók jellemzését levelek, krónikák és útleírások őrzik. A fennmaradt szövegrészek ellenére elég precízen megmutatkozik a magyarok véleménye az anabaptistákról. A másság érzékeltetése erőteljesen tükröződik a szövegekből, hisz olyan mentális szembeállítások valósulnak meg – legyen az pozitív vagy negatív – amely konstrukciók eredménye: a *ti* vallási értékeitek a *mieinkkel* szemben.¹⁷ Ezen szembeállítások akkor is megvalósulnak, amikor egy állam otthont teremt egy másik közösség számára, de a befogadási gesztus által le is kötelezi azt.¹⁸ Az anabaptisták különböző hatalmi formák¹⁹ erőszakos gyakorlata alá kerültek. Viharos történetük, a többszörös száműzések, kivégeztetések következtében menedékként szolgált számukra Bethlen Gábor erdélyi fejedelem meghívása és védelme, aki valóban a derridai fogalomrendszerben használt feltétel nélküli vendégszeretetet biztosított számukra, hisz otthont, szabad vallásgyakorlást, kereskedelmi előjogokat biztosított a számukra Alvincen.²⁰

Az anabaptista közösségek hálózatszerű és egységes felépítését Bethlen Gábor is feldarabolta. A krónikák alapján három részre osztotta a habán közösséget: „47-en Radnótra (Péchy birtokra), 88-an Hans Jakob Hegelerrel Gyulafehérvárra (Bethlen birtokra), más 48 személy Székelyföldre-Bodolára (Béldi Kelemen birtokára) jutott el.”²¹ A folytonos mobilitás következtében a habán közösségek nem mezőgazdaságból éltek meg, hanem kézműves termékeket készítettek, amelyeket könnyen lehetett szállítani és értékesíteni. Károlyi Zsuzsanna fejedelemasszony fennmaradt levele értékes jellemábrázolást nyújt a habán közösségekről. Levelét 1621-ben írja és a menekült habán közösséget egy helyre

¹⁷ „Az idegenség elementárisan új tapasztalata mindeközben különböző stratégiák kidolgozásához vezet.” NYÍRÓ (2005), 275.

¹⁸ DERRIDA (2004), 16.

¹⁹ „Anyagiaktól, pénztől való megfosztásuk, telephelyeiknek felégetése, kirablása és katonai megszállása napirenden volt.” GUDOR Kund Botond (2023): A vallási türelmességtől a gazdasági érdekig, In: *Theológiai Szemle*. 139–150.

²⁰ Uo.: „Az anabaptista telephelyek veszélyeztetettsége eredményezi azt a fejedelmi kegyből történő meghívást, amely lakhatóságot, szabad vallásgyakorlást, kereskedelmi előjogokat és kötelezettségeket biztosított a habánoknak. Alvinci életükről krónikáik részletesen vallanak, kéziratok, amelyeket részben kiadtak az Egyesült Államokban, nagyrészt azonban kéziratban vannak Nyitrán, Gyulafehérváron a Batthyaneumban vagy Kolozsváron az Egyetemi Könyvtárban.”

²¹ Uo.

akarja telepíteni: alvinci kastélyába.²² A habán közösségek egy helyre való kitelepítését igazolja Bethlen Gábor levele is, amely így szól:

„Pécsy (kancellár) kőművesi felől íratsz, édes szívem, hogy egy szász faluba bocsássuk őket. De ne ez legyen, hanem Vincen telepítsd meg és ne csak a kőműveseket, hanem mindenféle mives (iparos) emberöket. Adass házhelyet, pusztá szőlőket nekik, kapjanak levéllel szabadságot, hogy semmi paraszti szolgálattal (robottal, kilenceddel stb.) ne tartozzanak (udvarunknak, mint földesurunknak) valameddig élnek, hanem csak mesterségökkel. De ezt sem ingyen, de a félárat fizessék meg nekik, amikor míveltetnek velők. Étetl és italt is adjanak nekik. Ott jó helyen lesznek mind a szászság és nemesség közt, járhatnak (közéjük) dolgozni, amikor a mi mívünk rajtok nem lesz. Az új keresztényeket Bélditől vitesd haza, édes szívem és telepítsék meg őket. Csináljanak műszereket maguknak. Adass nekik 10 fejős tehenet, 12 ökröt és néhány disznót.”²³

Az abszolút vendégszeretet legtisztább formája dekódolható Bethlen Gábor leveléből, aki minden habán számára otthont akar teremteni: területet ad nekik, lakhelyet, szabadságot, és felmenti őket minden szolgálat és tartozás alól. Szabadon gyakorolhatják vallásukat, mesterségüket, és szabadon élhetnek a szászok, valamint a nemesek között. Bethlen Gábor megnyitja otthonát az idegen nép előtt, és *helyet ad nekik*, anélkül, hogy valamit várna cserébe tőlük. Jacques Derrida egyik alapelve ebben nyilvánul meg. Az abszolút vendégszeretet megköveteli azt, hogy szakítsunk a törvénnyel és a jogi korlátokkal, amelyet Bethlen Gábor fejedelem is megtesz, hisz felmenti őket az adóztatástól.²⁴ Az anabaptista menekülteknek idegen nevük, idegen státuszuk ellenére is engedélyezi, hogy azon nyelvükön szólaljanak meg és beszéljenek, amelyen nevelkedtek. Az addig barbárként kezelt habánok Erdélyben otthonra leltek egy rövid időre. Bethlen Gábor fejedelem kiváltságlevele²⁵ megváltoztatta életüket, és idegenekként lakosokká, odatartozókká váltak.

²² J. HOFFER, Rodney (2016): *Hutterites in Romania*. CreateSpace Independent Publishing Platform. 8.

²³ GERGELY Sámuel (1882): Bethlen Gábor levelei feleségéhez, Károlyi Zsuzsannához, In: *Történelmi Tár*. 5. 1. 131. Vö. DÁN Norbert (1987): *Az erdélyi szombatosok és Pécsi Simon*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 182.

²⁴ DERRIDA (2004), 17.

²⁵ JAKAB Elek (1876): Erdély és az anabaptisták a XVII-XVIII. században, In: *Keresztény Magvető*. IX. 5–6. Vö. ÁLDÁSI Antal (1892): Az anabaptisták kiváltságlevele, Művelődéstörténeti Adatok, In: *Magyar Történelmi Tár*. 15. 367.

A fejedelemhez hasonlóan a környező falvak vezetősége támogatta az anabaptista vallás szabad gyakorlását. A befogadó közösségek otthont teremtettek a menekülteknek, házakat adományoztak nekik, és békét ígértek. A borbereki bíró és az onnan származó adószedők is az abszolút vendégszeretet mellett döntöttek, amelyet levelükben meg is fogalmaztak:

„Mi Vargyasi János a méltóságos erdélyi fejedelem Alvinc nevű várának és birtokainak ez idő szerinti gondviselője — Provisor — és ugyan mi Alvinczen és Borberekén s Fejérvármegyében lakó összes nemesek, nem különben Pap Imre, Ulajk János Vinc mezőváros előljárói — Praefecti — és Borberek Szabó Kelemen, főbírók és mindkét mezőváros többi esküdt polgárai és lakói hagyjuk emlékezetül jelen levelünk által, hogy a jelenvaló 1638-ik esztendőben június 22-én találának meg bennünket közönségesen a vinci új keresztény atyafiak, hogy a minő két rend házakat oda fel a felső várban, a kis ál-ajtó táján (értetik a vár egyik kisebb kapuja) a két város támogatásával és engedelmeiből ennek előtte építettek, és a mely pincét nem régen ugyanott mellette kősziklából kivágtak, annak felette az Alsó-Renden is Redeki István uramtól a mely házat vettek, noha azokat a megszerzés és megépítés óta mind ez ideig békével bírták; mindazáltal meggondolva mind az időnek változandó állapotját, mind az emberek halandó voltát, hogy mind magok a mi időnkben, mind utódaik a mi utánunk valók idejében azon helyeken való építésben és azok bírásában bátorosabbak legyenek: szorgalmasan esedezve kérenek arra, hogy mint ez ideig, úgy ennek utána is a megnevezett felső-vári házaknak örökösen való bírásáról, mindkét városul őket biztosítva, adnánk róla nekik levelet, melyért ők is mindenekben hálaadó-voltokat és engedelmességüket ígérve a két városnak, arra kötelezték magokat: hogy mind békességes időben, mind pedig háborúságnak idején velünk, kiváltképpen pedig szorulásnak idején a közönséges jó dolognak, úgy mint békességünknek, fejünknek oltalmazására és megmaradásunkra, valamit feltalálhatnak és szükségesnek ismerünk lenni, vagy élés-adás, fizetés, várépítése, avagy annak minden egyéb gondviseléséhez tartozó szükséges egymás dolgoknak megszerzésére való költséget és illendő segítségeket nézi, valami ő reájuk illik: postálkodáson, fegyver fogáson, és egyéb religiok megbántódásán kívül minden teherviselést a közönséges jó dologban készek lesznek ők is velünk egyenlő akarattal hordozni.[...] Mi is azért mind nemes és köz renden levő fennevezettek megtekintvén velünk mind egy helyben és külső társaságban együtt lakásokat és szomszédságos atyafiságokat mind pedig a közigazságot: ígérjük magunkat közönségesen nekik, hogy megnevezett felső-vári házak bírásában sem magokat, sem maradékjokat meg nem háborítjuk, sem pedig egyebeknek, kiket evincálhatunk ez dologban, megháboríttatni őket nem engedjük, sőt azok szabados bírásában biztosítva, ha miben szükség idején a mi segítségünk és jó akaratunk kívántatik,

minden segítséggel és oltalommal leszünk, mind kapun, ajtókon, fa, víz, és egyéb szükséges éléseknek oda be a várba vagy onnan kihordásra velünk együtt szabados jövést-menést engedve nekik a fenn kitett föltételek megtartása mellett.”²⁶

A két említett levél egy megvert, sérült közösség képét ábrázolja, akiknek szükségük van a segítségre. A menedék kialakítása viszont hosszas folyamatot igényel. A korabeli iratokban az anabaptista közösségek leírása a sérült, száműzött nemzet toposzaként jelenik meg. A zsidó nép archetípusként újra és újra előfordul, miközben párhuzamot lehet vonni a bibliai történet és a habánok története között. A Morvaországból való kivezetéstörténet hasonló az Egyiptomot maguk mögött hagyó zsidó nép történetéhez, melynek élén Mózes áll. A hutterita vezetők, akik a népet kivezetik Morvaországból, hasonló funkciót töltenek be, mint Mózes. Erdély a bibliában említett Kánaánhoz hasonlítható ígértföld a számukra.

Lakóhelyeikről, életmódjukról és berendezkedésükről elsőként Conrad Jacob Hildebrandt (1629–1679) teológus számolt be, aki útleírásában²⁷ kitér a habán közösségekre, akiket ámulattal ír le kitartásuk, a közösségük, összetartó erejük és mesterségük miatt. Magát a közösséget „Ecclesia pura et angelica”-nak nevezte, ezzel alátámasztva a későbbi anabaptista közösségképet, amely a hívők lelki tisztaságára, békés természetükre, anygali jellemükre utal. A kialakult anygali közösségkép mellett szorosan él a szektajelleggel telített, veszélyes és rejtélyes portré, amely érvként szolgál a környező nemzeteknek, hogy kiirtsák a hutterita testvéreket. A száműzetésről, a menekülés időszakáról, a róluk alkotott képet leginkább a habán krónika mutatja be belső nézőpontból: barbárokként kezelték őket, ördögtől valónak, miközben ők csupán hitük gyakorlására vágytak.

A belső nézőpont elengedhetetlen, ha az anabaptista közösségek ábrázolásmódjairól van szó. A habán krónika²⁸ tartalmazza közösségük legfontosabb eseményeit, útvonalaikat,

²⁶ JAKAB (1867), 9–10.

²⁷ HILTEBANDT, Conrad Jacob (1937): Conrad Jacob Hildebrandt's Dreifache Schwedische Gesandtschaftsreise nach Siebenbürgen, der Ukraine und Constantinopel (1656–1658). Leiden, E. J. Brill.

²⁸ „A közösség úgynevezett Nagy krónikája hasonlóan hányatatott! sorsra jutott: 1725-től Alvincon őrizték, onnan Havasalföldre menekítették, majd Ukrajnába került, végül 1874-ben Dél-Dakotában tűnt fel. Hosszú ideig nem tudta a külvilág, hogy hol van, rejtékhelyére 1937-ben egy német germanista bukkant rá. Amerikában manapság Amish vagy mennonita néven emlegetik őket.” WAGNER [é. n.], 5448.

fontosabb hitvezetőik cselekedeteit és tanításait. Magának a krónikának, amellet, hogy történeti és történelmi kontextusba helyezi a közösség tapasztalatait, van egy erős vallásos, teológiai vetülete is. Legfontosabb tanításaikat, vallási nézeteiket is beleírták. Az alkotásban felszólaló névtelen elbeszélő kollektív hangon szólal meg: e történet nemcsak a sajátja, hanem egy teljes közösségé és még az olvasóé is, akihez közvetlenül szól. A krónikának tanító jellege van, miközben generációs tragédiák és történetek emlékezhálózataként működik. A mártírság elengedhetetlen eleme a vallásuknak, mert idegenségüknek – és irodalmuknak – esszenciális példázataként értelmezhető: „Az aktív és passzív mártíromság tágabb értelemben vett fogalmai között az anabaptisták képesek voltak kialakítani számos teológiai metaforát és képet, amelyeket arra használtak, hogy megmagyarázzák és szemléltessék a fájdalom folyamatát.”²⁹ Ezek a metaforák újra és újra előjönnek a krónikán belül, az idegenség toposzaként.

A mártírtörténetekre³⁰ való emlékezés a krónika középpontjába helyezhető. Nem csupán a prófétai szerepkört betöltő vezetőikről emlékeznek meg, hanem a mindennapi ember által átélt vértanúságról is, amely a kollektív tanúskodás jelképévé válik. Ezek a történetek tartották életben a közösséget és motiválták arra őket, hogy egyek maradjanak, akár Isten választott népe. A szenvedés, amit átéltek, nem volt mindennapi, hitvallásukért keményen megfizettek:

„A fentiekben már említettük, hogy az 1621-es év sok nyomorúsággal kezdődött. A katonák által elkövetett rablások, fosztogatások és a házak gyújtogatása a következő évben is folytatódott. Összesítve egy nagyon félelmetes, nyomorúságos időszak volt. Lehetetlen leírni vagy elmesélni az összes embertelen kegyetlenséget, amelyekkel minket és másokat is sújtottak ebben az istentelen, átkozott és ördögi háborúban a spanyolok, vallonok, lengyelek és a német birodalmi erők által. El sem tudom mondani, hogy mennyi szörnyű tettet követtek el sok jámbor és becsületes nővérrel szemben, akik szerették a józanságot és a tisztaságot ifjúságuktól fogva, és igen, gyermekeken – fiúkon és lányokon egyaránt – is elkövették. Családanyákat és

²⁹ “Even within the broad headings of passive and active martyrdom, Anabaptists were able to develop a number of theological metaphors and images which they used to explain the process of suffering” [a szerző saját fordítása]. GASDIA, Russel (2012): *The Sheep and the Soldier: Theological Conceptions of Martyrdom in Sixteenth-Century Anabaptism*. American University, 4.

³⁰ Részletesebben lásd: R. ESTEP, William (1996): *The Anabaptist Story: An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism*. Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing.

halálos ágyon fekvő anyákat, valamint szüzeket is a legfelháborítóbban támadtak meg. A férfiakat izzó vasakkal égették, és a lábukat addig tartották a tűzben, amíg a lábujjaik le nem égtek; Sebeket vágta testükön, amelyekre port öntöttek, majd meggyújtották. Az ujjakat, ujjperceiket, füleiket levágták, és szemeiket könyörtelen kínzással kivájták. A férfiakat ugyanakkor felakasztották, akár a tolvajokat. Ilyenfajta ördögi, brutális és kegyetlen istentelenségeket követtek el, amelyeknek felét sem merem leírni. Az ilyen tetteket nyíltan követték el császári katonák, akik abban hittek, hogy ők a legjobb keresztények. Lehetetlen lenne annak, aki nem látta és nem volt tanúja ennek, elhinnie, hogy emberi lény képes ilyenre, ahogy ezek a démonoktól megszállt emberek tették. Nem lett volna csoda, ha az ég elszápadt volna, a föld megremegett volna, és minden elem vele együtt. Sőt az ember azt feltételezné, hogy az ördög maga is megremegett volna. (...)”³¹

A megrepesztettség, a félelem és terror érzése tükröződik a szövegben. Ez a kollektív (tragikus) tapasztalat megpecsételte a habánok életét. A tragikus jelleg ellenére is egybekovácsolta a népet, amely küzdelmek között kellett rátaláljon az otthonra. Az

³¹ “It was stated above that the year 1621 began with much tribulation. The robbing, plundering, and burning of houses carried on by the soldiers continued throughout this and the following year. Altogether it was a very fearsome, miserable and evil time. It is impossible to write or tell of all the great and inhuman cruelties which were inflicted upon us and others in this godless, accursed and devilish war at the hands of the Spanish, Walloon, Polish and German Imperial forces. I cannot tell what awful devilish things were perpetrated on many good pious, and honorable sisters who had loved sobriety and purity from their youth, yea, on children, both boys and girls. Women with child and mothers on their deathbed as well as virgins were most outrageously attacked. The men were burned with glowing irons and red-hot pans; their feet were held in the fire until their toes were burned off; wounds were cut, into which powder was poured and set afire; fingers and ears were cut off, eyes forced out by inhuman torture; men were hung up by the neck like thieves; all sorts of such diabolical brutality and unheard of godlessness were committed, half the shame of which is not be written. Such things were openly practiced by the imperial soldiers who believed themselves to be the best of Christians. It would be impossible for one who had not himself seen and witnessed it to believe that a human being could conduct himself as did these demon possessed men. It would have been no wonder had the heavens turned pale, the earth shaken and all the elements trembled; yea, one would suppose that the devil himself would have been more fearful of the might, power, glory and majesty of God than these shameless men. May God lead them to realize it, to whom and to whose righteous judgment we commit everything.” [A habán krónika II. kötetének 262. oldala alapján fordította a szerző angol nyelvre.]. J. HOFFER (2016), 2.

anabaptisták az eszményített közösség szerepét töltik be, akik kiszolgáltatottságuk ellenére is képviselik azokat az értékeket, amelyek meghatározzák őket. Külön-külön minden mártírtörténetük egy leképezett *imitatio Christi*: Jézushoz hasonlóan megjárják a fájdalmak fájdalmát, és feláldozzák magukat a közösségükért. Levadászták őket, máglyahalált haltak, majd elhagyták otthonukat – hónapokig bujkálva élelem és víz nélkül – egy új otthon reményében.

Az emlékezet szorosan összefügg az idegenség tapasztalatával. Az elmondhatatlan emlékképek visszhangoznak a fenti szövegben és kapcsolatot teremtenek a régmúlt eseményeivel, amelyek nem a feledésbe merültek, hanem sőt erőteljesen jelen vannak és élnek, de a nyelv nem elegendő ezeknek a történeteknek az artikulálására. A krónikában felidézett események, történetek mozaikszerűen állnak össze egy kerek egészszé, és ezeknek a leírása annak a felismerése lehet, hogy a múltban felhalmozott tapasztalatok kollektív jellegűek. A krónika egy megszenvedett közösség hangjaként artikulálódik.

Az idegen mivoltuk viszont Erdélyben sem tűnik el egészen. Már említve volt, hogy Bethlen Gábor levele privilegizált pozícióba helyezte az anabaptistákat, legalábbis ezt gondolnánk. Annak ellenére, hogy a fejedelem levelében az abszolút vendégszeretetre utal, a habán visszaemlékezések között találunk olyan részleteket, amelyek arra utalnak, hogy nem mindenki osztozott a fejedelem kívánságában és vendégszeretetében. A következő részlet is azt a gondolatot szemlélteti, amely e tanulmány címére is utal, hisz ők az otthonosság és idegenség szférái között léteznek:

„1659 folyamán Rákóczi fejedelem háborút indított a magyarországi ellenségei, illetve az Erdélybe betörő törökök és tatárok ellen. A törökök segítségével Barcagoss megpróbálta erőszakkal elvenni Rákóczi fejedelmi porízióját, így az ország nagy veszélyben volt. [...] Mindeközben az alvinci közösséget ismét megtámadták a magyar katonák. Kifosztották és kirabolták a habán telepet. Tíz lovat elvittek, a gabonát meg a szénát takarmányként felhasználták. Bár számos testvér maradt a helyszínen, egyiküknek sem esett bántódása. A többiek mind elmenekültek a várba. A testvéreknek ötszáz tallérnyi adót kellett fizetniük.”³²

³² HUTTERIAN Brethren (szerk.) (1987): *The Chronicle of the Hutterian Brethren, I.* New York, Plough Pub House. 768: “During the year [1659], Prince Rákóczi made war on his enemies in Hungary as well as on Turks and Tatars who invaded Transylvania. With the help of the Turks, Barcagoss was trying to seize the principality from Prince Rákóczi by force, and the

Az előbbi részlethez képest itt azzal szembesül az olvasó, hogy azok a magyarok is idegenekként tekintenek rájuk, akiknek vagyona hozzájuk tartozik. Az „ismét” határozószó erőteljesen rámutat a kirablások repetitív jellegére, a megfosztás ismétlődésére. Hogy is lehetne otthon egy olyan hely, ahol a befogadók folytonos terror alatt tartják vendégeiket? A szabályok és keretek közé zárt habán közösség története jelzi, hogy a vendégszeretet egyenlő tud lenni az ellenségeskedéssel. A kettős háborús helyzet, az ország veszélyeztetettségi helyzete és a habán közösségek terrorizálása kapcsolatban állnak. Az anabaptisták belső szempontjából tekintve az események akár új fényt vethetnek nem csupán a derridai vendégszeretet fogalmi rendszerére, hanem magára a magyarországi történelmi eseményekre, személyekre, és új fényben láttatja őket. Amíg Bethlen Gábor fejedelem képét a megmentő, befogadó vezetőkép övezi, addig Rákóczi képéről már egy sokkal távolságtartóbb, idegenebb bemutatást láthat az olvasó. A vendégszeretet nem végérvényes, hisz kénytelenek lesznek elhagyni Magyarországot is.

A nomád életmód egy töredezett szubjektumot, közösséget eredményez, aki/akik politikai, társadalmi, pszichológiai szempontból sem felel/nek meg a normatív (avagy az otthont adó ország vagy közösség) rendszer(é)nek.³³ Maga a nomád kifejezés a szubjektumot idegenként határozza meg. Az anabaptisták esetében a nomád lét valójában a saját közösségükre való rámutatás: a kollektív szubjektum szintén idegen:

„A Vallásháború 1648-ban ért véget, de Kelet-Európában, ahol Lengyelország, Oroszország, Svédország, Brandenburg, Dánia – sőt 1657-ben még Erdély is – küzdöttek a hatalomért, ezért alig volt békés időszak.[...] 1700 után a központosító birodalom hatalmi nyomása egyre hatékonyabbá vált, miközben a jezsuiták féltékenyek voltak arra, hogy minden nem szövetséges vallási csoportot kiirtanak. 1759 és 1767 között a kíméletlen üldözés elpusztította a Magyarországon megmaradt néhány hutterita közösséget, az erdélyieket pedig maroknyi emberre csökkentette, akik nem voltak hajlandóak

country was in extreme danger. [...] Meanwhile the community at Alwintz was attacked yet again by Hungarian soldiers and robbed and plundered. Ten horses were taken and the grain and hay used up as fodder. Although several brothers remained at the place, not one of them was harmed; the others had all fled to the castle. The brothers had to pay five hundred imperial talers in taxes”.

³³ RÁKAI Orsolya (2015): Korporális narratológia és idegenség: egy kontextuális narratológia továbbgondolása, In: *Irodalomismeret*. 1. 38.

engedni a zsarnokságnak. A hutteriták ennek következtében ismét egy maréknyi mozgásban lévő néppé váltak, akik sok szenvedéssel vándoroltak Waláchiába, majd Ukrajnába, és – hogy befejezzük történetünket – az 1870-es években Észak-Amerikába.”³⁴

Az idegenség új fogalmi rendszerbe helyezi önmagát: a többszörös idegenség többszörös otthonokat teremt, miközben a befogadó nép által a *Másikként* van meghatározva. Az anabaptista krónikák egyszerre nagyon humorosak és végtelenül tragikusak, hisz a szenvedés átítatja a papírlapokat. Külön az a kérdés is felvetődik, hogy Észak-Amerikában végül megtalálják-e a helyüket? Az új világ valóban tartogat-e számukra újat, otthont? Vagy ez is csupán egy illúzió? Sokszor utaltam arra, hogy a közösség története a zsidó nép bibliai sorstörténetével hozható párhuzamba. Káinhoz hasonlóan a habán is jelet visel, amit minden útján magával cipel. Viszont amíg Káint a testvérgyilkosságért elkövetett bűnéért jelölik meg, addig a habán közösség az idegenséget viseli homlokán. A krónika narrátora és történetei alapján a habán vallású egyén jelképezi az idegenség metaforáját.

A habánok történetei nem csak a teológia, történelem szempontjából értékesek. Az irodalom perspektívát nyit egy idegen által értelmezett otthonképre. A Derrida-féle idegenség és vendégszeretet etikai és filozófiai értelmezésén keresztül, egész a külső és belső nézőpontok váltakozásáig, egy olyan sajátos világkép és történelemábrázolás látható, amely egyedinek tekinthető. Az anabaptista közösség történelme mutatja be azt, hogy az idegenség mint fogalom nem egy természetes konstrukció, hisz egy közösséget a külső vagy hatalmi pozícióban levő állam tesz idegenné, azáltal, hogy életformájuk, nyelvük nem illeszkedik a többségben levő etnikum normáihoz. Derrida szerint egy közösség etikai mércéjét képviseli az, ha feltétel nélkül be tudja fogadni az idegent, viszont a

³⁴ HUTTERIAN Brethren (szerk.) (1987): *The Chronicle of the Hutterian Brethren, I.* New York, Plough Pub House. 804: “The Thirty Years War was brought to an end in 1648, but there was scarcely any interval of peace in Eastern Europe where Poland, Russia, Sweden, Brandenburg, Denmark – and even Transylvania in 1657 – struggled for aggrandizement. [...] After 1700, pressure from a centralizing imperial power became increasingly effective, while the Jesuits were jealous to eradicate any non-aligned religious group. Between 1759 and 1767, ruthless persecution suppressed the few Hutterian communities left in Hungary and reduced those in Transylvania to a handful of people who refused to give in. The Hutterites, consequently, again became a remnant, a people on the move, migrating with much suffering to Walachia, then to the Ukraine, and – to complete our story – in the 1870s, to North America.”

történelem azt mutatja, hogy politikai és etikai értelemben is kudarcot vallottak a nemzetek, mivel a különböző etnikumú társadalmak nem voltak képesek befogadni az anabaptistákat, hanem üldözték őket. Tehát, derridai értelemben a korabeli társadalom nem állt készen az idegen másságának befogadására. A hutteriták a hatalom által lettek idegenekké, melynek értelmében az idegenség egy politikai konstrukció – ezt jól végig lehet követni az emlékiratokban is, amelyek egyenként az idegenség köré szerveződnek. Ezáltal a derridai vendégjog fogalma, Magyarországon is, a megtagadást tükrözi, amely egy etikai kudarc példaként is értelmezhető. Az anabaptisták a kirekesztettségből, a vendégjogtól való elzártaságból építenek egy olyan identitást, amelynek szerves részeként működik az idegenség. A krónika új vetületét mutatja be nem csupán a közösségeiknek az idegenségképére, a működésére és történelmére, hanem az erdélyi 17. századi lét nehézségeit, politikai rendszerét és kulturális sajátosságait is, miközben a levelezések, a fennmaradt emlékiratok kiemelik a közösség legfontosabb elveit. Krónikájukban olvasóként mi is kicsit idegenekké válunk, akik szintén keresik az otthon reprezentációját a sorok mögött.

Felhasznált irodalom:

- ÁLDÁSI Antal (1892): Az anabaptisták kiváltságlevele, Művelődéstörténeti Adatok, In: *Magyar Történelmi Tár*. 15. 367.
- BÁLINT Emese (2018): Az alvinci hutteriták innovációs stratégiái a vallási üldözések korában, In: Kolombán Vilmos (szerk.): *A reformáció öröksége: egyháztörténeti tanulmányok*. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet. 338–353.
- BERIT, Jany (2018): Searching for Harmonia. «Der abenteuerliche Simplicissimus» and Hungarian Anabaptists, In: *Studia Theodisca*. 27–48.
- DÁN Norbert (1987): *Az erdélyi szombatosok és Pécsi Simon*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DERRIDA, Jacques (2004): Az Idegen kérdése: az Idegentől jött, In: Biczó Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Debrecen, Csokonai. 11–29.
- GASDIA, Russel (2012): *The Sheep and the Soldier: Theological Conceptions of Martyrdom in Sixteenth-Century Anabaptism*. American University.
- GERGELY Sámuel (1882): Bethlen Gábor levelei feleségéhez Károlyi Zsuzsannához, In: *Történelmi Tár*. 5. 1. 131.
- GUDOR Kund Botond (2023): A vallási türelmességtől a gazdasági érdekig, In: *Theológiai Szemle*. 139–150.

- GULYÁS Éva (2016): A migráció és az idegenellenesség fokozatai – egy xenofóbia-skála lehetősége, In: *Acta Humana*. 33–47.
- HERSHBERGER, Guy F. (szerk.) (1957): *The Recovery of the Anabaptist Vision*. Pennsylvania, Herald Press Scottdale.
- HILTEBANDT, Conrad Jacob (1937): Conrad Jacob Hildebrandt's Dreifache Schwedische Gesandtschaftsreise nach Siebenbürgen, der Ukraine und Constantinopel (1656–1658). Leiden, E. J. Brill.
- HUTTERIAN Brethren (szerk.) (1987): *The Chronicle of the Hutterian Brethren, I*. New York, Plough Pub House.
- J. HOFFER, Rodney (2016): *Hutterites in Romania*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- JAKAB Elek (1876): Erdély és az anabaptisták a XVII-XVIII században, In: *Keresztény Magvető*. IX. 5–6.
- KULCSÁR Tibor (2007): A reformáció harmadik ágának magyarországi megjelenése és hatásai, In: *Honismeret*. 8–14. Internetes hozzáférés: Honismeret 45. évf. 6. sz. (2017. december) (oszk.hu) (utolsó megtekintés dátuma: 2024.04.04.).
- MCGRATH, Alister E. (1995): *Bevezetés a keresztény teológiába*. Budapest, Osiris Kiadó.
- NYIRŐ Miklós (2005): Az Idegen – Variációk Simmeltől Derridáig, In: *Szemle*. 272–277.
- RÁKAI Orsolya (2015): Korporális narratológia és idegenség: egy kontextuális narratológia továbbgondolása, In: *Irodalomismeret*. 1. 30–39.
- WAGNER István [é. n.]: *A titokzatos habánok nyomában*. Internetes hozzáférés: belivek_2-56.indd (nemzetisegek.hu) (utolsó megtekintés dátuma: 2024.04.05.).

*BÁTORINÉ DR. MISÁK Marianna*¹: 

Szathmári Paksi József élete és munkássága*

Abstract. Life and Work of József Paksi Szathmári

József Szathmári Paksi was the sixth bishop of the Reformed Diocese of Tiszáninnen. He was born in Sajókazinc on 1763. After his studies, he worked as a pastor. Initially, he served as a chaplain with his father, Ábrahám Szathmári Paksi, in Mezőkeresztes. He began his independent pastoral career in Szikszó, and in 1790, when the Reformed congregation of Miskolc invited him, he continued his work there. During his time as pastor in Miskolc, he was first elected dean of the Borsod Diocese in 1817 and later, in the same year, became the chief notary of the church district. In 1820, he was appointed as deputy bishop alongside the ailing Gábor Fülep Öri. After Öri's death, he was promoted to ordinary bishop without the need for an election. In 1830, the Theological Faculty of the University of Göttingen awarded him an honorary doctorate on the occasion of the 300th anniversary of the Augsburg Confession. The Emperor initially refused to allow him to use the foreign-awarded doctorate, and only after several petitions did he receive it in 1846. He faithfully carried out his pastoral and episcopal duties. He served the Miskolc congregation for fifty-eight years, an unparalleled period. During this time, he tirelessly worked on building, developing, and

¹ Egyetemi docens, Sárospataki Református Hittudományi Egyetem, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Tudományos munkatárs; e-mail: mmmarmis@gmail.com

* Az Újszászy Kálmán Református Örökség Kutatóintézet támogatásával készült.



improving the congregation and its institutions, including the church, schools, hospital, and mill. At the same time, he did not neglect his own academic development, making him one of the most qualified pastors of his time.

Keywords: church history, bishop, congregation, worship, piety, school, 18th-19th centuries

Szathmári Paksi József a Tiszáninneri Református Egyházkerület hatodik szuperintendense. Vele kapcsolatban egy rövid írásában Ugrai János megjegyzi, hogy az egyházkerület vezetőjeként különösebb siker nem fűződik a nevéhez. Ebből kiindulva, további megállapítása, hogy nem számított kiemelkedően aktív püspököknek.² Ahhoz, hogy lássuk, miért jutott Ugrai János erre a megállapításra, néhány gondolat erejéig visszatekintek a Tiszáninneri Református Egyházkerület történetére.

Az Egyházkerület története némileg eltért a Magyarországon lévő más kerületektől. A hosszú időn keresztül esperesi vezetéssel bíró egyházmegyék csak a 18. században választottak szuperintendenst. Ennek történetét Dienes Dénes tárta fel, s kutatásával megcáfolta az addig elfogadottnak vélt állítást, miszerint Tiszáninneren a Bodrogkeresztúri Konvent rendelte el a püspökválasztást. Rámutatott, hogy nem csupán a Bodrogkeresztúri konvent, de még a II. Carolina Resolutio kiadása előtt, már 1733-ban Hernádnémetiben megválasztották a kerület első püspökét, Szentgyörgyi Sámuel rimaszombati lelkész személyében.³ Az egyházkerület megalakulását követően megindult és egyre jobban megerősödött a szakszerű intézményesedés, ami a szuperintendensi hivatalt egyre fontosabbá tette. Mindez azonban nem volt magától értetődő és töretlen folyamat, hiszen a püspöki pozíció felállítása a korábban kialakult szervezeti felállás és irányítási heterogenitás – ami korábban jellemezte az egyházkerületet – háttérbe szorításával, illetve a hatáskörök elkülönülésével, elkülönítésével járt a különböző szinteken. Ez azt jelentette, hogy egyre szabályosabban különültek el egyrészt az egyházkerület egyházi és világi, másrészt az egyházkerületi, egyházmegyei, illetve gyülekezeti hatáskörök. Ebben a folyamatban a püspöki pozíció, illetve annak hatásossága erősen személyközpontú volt. Egy erőteljesebb

² UGRAI János: *Szathmári Paksi József (1763–1848)*.
[https://refwiki.kre.hu/index.php?title=Szathm%C3%A1ri_Paksi_J%C3%B3zsef_\(1763%E2%80%931848\)](https://refwiki.kre.hu/index.php?title=Szathm%C3%A1ri_Paksi_J%C3%B3zsef_(1763%E2%80%931848)) (utolsó megtekintés dátuma 2025. január 22.).

³ DIENES Dénes (1998): *Tanulmányok a Tiszáninneri Református Egyházkerület történetéből*. Sárospatak, SRK Tudományos Gyűjteményei. 141.

és határozottabb személyiség püspöki ideje alatt sokat erősített az adott tisztség fontosságán. Ugyanennek a személynek a visszavonulása vagy halála visszalépést jelentett a folyamatban.⁴ A tisztség presztízsét, befolyását nagyban meghatározta az éppen azt betöltő személy megítélése vagy habitusa. A 19. század '20-as éveitől változás áll be, amikor is már több hangsúly esik a tisztségre és pozícióra, mint a személyre, aki azt betölti. Ennek a folyamatnak pedig szerves része a püspöki székhely kialakulása és megszilárdulása.⁵ Ugyanis Őri Fülep Gábor halálát (1823) követően alakult ki, hogy a püspök Miskolcnak mint a térség legnagyobb és legtekintélyesebb városának legyen a lelkipásztora. Igaz, hogy ez már érvényesült Csáji Márton és Szalay Sámuel esetében is, de aztán Szathmári Paksi Ábrahám püspöksége alatt Mezőkeresztes, Őri ideje alatt pedig Sajószentpéter számított püspöki központnak.⁶ Mivel Szathmáry Paksi József eleve miskolci lelkész volt megválasztásakor, a Miskolc központ adott volt, ami a későbbiek során nem is igen változott, s mai napig is ez a város adja az egyházi vezetés székhelyét.

Az első püspök Szentgyörgyi Sámuel rimaszombati lelkipásztor lett, aki 1733–1745 között szolgálati helyéről irányította a kerület életét. Őt követte Csáji Márton miskolci lelkész 1745–1770, majd pedig Szalay Sámuel előbb rimaszombati lelkész, majd miskolci tanár 1770–1792 között. Szathmáry Paksi Ábrahám mezőkeresztesi lelkészt 1792-ben választották meg, aki egyedül 1797-ig, majd betegsége miatt 1797-től Őri Fülep Gábor, sajószentpéteri lelkipásztor személyében helyettes püspökkel vitte a szuperintendencia életét.⁷ Őri Fülep Gábor 1799-től 1823-ig volt rendes püspöke az egyházkerületnek, aki elődjéhez hasonlóan gyengeségére hivatkozva helyettes püspök választását kérte maga mellé 1820-ban. A választott személy Szathmáry Paksi József, miskolci lelkipásztor, borsodi esperes, egyházkerületi főjegyző lett, aki Őri halálát követően 1848-ig, haláláig töltötte be a püspöki tiszte.⁸

⁴ UGRAI János (2020): Szervezeti változások – a püspöki hatalom körvonalazódása, In: Dienes Dénes – Ugrai János (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium története*. Sárospatak, Hernád Kiadó. 75.

⁵ UGRAI (2020), 75.

⁶ UGRAI János (2017): *A Tiszáninnen Református Egyházkerület története: a türelmi rendeletről a protestáns pártig*. Sárospatak, Hernád Kiadó. 53.

⁷ Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Levéltára. Jelzet: A.XXVI.9662.

⁸ ZOVÁNYI Jenő (1977): *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. 575.

Összevetve püspöki időszakát, illetve az azon belül zajló eseményeket elődjével, vagy az utána következő püspökökkel, igazat kell adjak Ugrai Jánosnak. Annak ellenére, hogy szolgálati ideje a reformkor éveire esik, kiemelkedő megnyilvánulásai nem voltak. Az egyházkerület életében elődei között Szalay Sámuel igen aktív és eredményes munkát végzett annak ellenére, hogy tevékenységének bizonyos elemei még halála előtt megkérdőjeleződtek.⁹ Az esperesi vezetésű egyházmegye, különösen a borsodi, nehezen barátkozott meg a püspöki rendszerrel. Szathmári apja, Paksi Ábrahám még borsodi esperesként megtapasztalta, hogy a megyéjéhez tartozó gömöri gyülekezetek nem ismerik el őt vezetőjüknek, külön igazgatási rendet alakítottak ki maguknak, külön végzéseket hoznak, amelyeket neki el sem küldenek, s teljes mértékben szembemennek vele. Miután pedig ugyanezt a Szathmári Ábrahámot megválasztották püspöknek, a borsodi egyházmegye azonnal leszögezte megyei jogát, amivel magát a püspök felé kívánta emelni. Ezért az újonnan megválasztott szuperintendens az akkori főgondnokkal, Báji Patay Józseffel összefogva a következő kerületi gyűlés napirendjére tűzték a helyzet orvoslását. A gyűlésig pedig hathatós erélyt gyakorolva próbálták meggátolni az alsóbb igazgatási szintek ilyen irányú törekvéseit.¹⁰ Nyilván ennek tudható be, hogy a következő püspök, Őri Fülep Gábor nevéhez kötődik az egyházmegye átszervezése, amivel ő is magára vonta a borsodiak haragját, hiszen különösen is annak egységét bontotta meg. Ő vívta meg a tractuális jogok helyén kezelésének vitáját is, ami több évtizede zajlott már.¹¹ Szathmári Paksi József idejére ezek a különböző szinteken történő villongások alábbhagytak, az egyházigazgatás konszolidálódott, nem adva már különösebb feladatot vagy kihívást neki. Természetesen vele és benne élt a kort változásaival, a kerület főgondnokával állandó kapcsolat révén pedig a református egyház helyzetének, a vallásügyi kérdések alakulásának figyelemmel követője volt.

Mindez azonban az ő életének, szolgálati éveinek értékéből semmit sem von le. Hiszen a lelkészi pályán, különösen a miskolci gyülekezetben eltöltött ötvennyolc év sok mindenről tanúskodik – egyrészt a gyülekezet ragaszkodásáról lelkipásztorához, hiszen a papmarasztás intézménye ekkor még működött, másrészt pedig az ő hűségéről, állhatatosságáról, a szolgálatban való fáradhatatlan voltáról, a gyülekezet és annak

⁹ UGRAI (2017), 97.

¹⁰ Uo. 97–98.

¹¹ SRKTGyLt. A.XXII.10,223.; UGRAI (2017), 85.

intézményei előmenetele érdekében kifejtett erőfeszítéseiről, amelyek múlhatatlan érdemeket szereztek neki. Nem véletlen, hogy Pálóczy László, a gyülekezet főgondnoka – aki Szathmári miskolci szolgálatban eltöltött 50 éves szolgálata alkalmából tartott ünnepségen nem lehetett jelen, mert országgyűlési követi munkája miatt éppen Pozsonyban tartózkodott – levélben fogalmazta meg gondolatait, köszöntve ezzel hűség és lelkészét:

„Hálát adok én is az Isteni jósnak – együtt a Miskolczi gyülekezettel – azért, hogy Lelki Tanítónknak és Pásztorunknak 50 évvel ezelőtt Fő Tisztelendő Urat rendelte. Hálát s érzékeny hálát mondok Fő Tisztelendő Úrnak azért, hogy a Jézus Evangélioma szerint meg tisztított Szent Vallásunkat a Miskolczi gyülekezetnek szép körében 50 évig, ékesen szóló nyelvvel, nemes Lelkével, s tettei fényes példájával oly szépen, oly felségesen s oly gyümölcsözőleg tanította, hogy a jókat keresztyéni szép pályájakon meg tartani, s a Vallást és Erkölsiséget, mindennel, ki még a gonoszságban egészen el nem fásult, meg szeretettetni tudta... Fő Tisztelendő Urat, kit a bal sors egyetlen egy fiától meg fosztott, valyon nem vigasztalhatják é meg egykori halálos ágyában is ama gondolatok, hogy sok ezer fiakat és leányokat nevelt fel közönséges jó Atyáknak az Istennek, s azok hálájának könnyei lesznek egykori koporsójának is leg szebb ékességei, melyeket a Fő Tisztelendő Úr érdemeire való hosszas és szíves vissza emlékezés, a most élő Kor szívében, oly sokszor fog meg újjítani.”¹²

S bár nagy sikerek, nagy tettek nem köthetők nevéhez, az imént említettek alapján fontosnak tartom a fennmaradt források alapján bemutatni életútját, lelkipásztori tevékenységét, kiemelve őt ezzel a feledés homályából.

Rövid életútja

Szathmári Paksi József annak a Szathmári dinasztíának egyik tagja volt, amely több kiváló egyéniséget adott a Tiszáninneni Református Egyházkerületnek. A család öt tagja a sárospataki kollégium tanára volt, hárman pedig tiszáninneni püspökök voltak.

¹² SRKLt. B.LXIII.27,931.

Szinte minden férfi tagja a családnak Sárospatakon is tanult, majd külföldi tanulmányokat követően töltöttek be tanári, lelkészi, püspöki pozíciókat.¹³

1763 márciusában született Sajókazincon. Apja Szathmár Paksi Ábrahám¹⁴ tokaji, sajókazinci, mezőkeresztesi lelkész, majd 1792–1797 között tiszáninneri szuperintendens.

Tanulmányait Sárospatakon kezdte, majd Bécsben folytatta. Hazatérve rövid ideig káplán lett apja mellett Mezőkeresztesen. Ezt követően újra peregrinációs útra indult Németországba. 1785-től Göttingenben,¹⁵ 1786-tól Marburgban öregbítette tudását.¹⁶ Hazatérve, 1788-ban Szikszó (Abaúj vm.) gyülekezete választotta meg lelkészéül, két év múlva pedig a miskolci gyülekezet invitálását fogadta el. 1790 januárjától 1848. január 11-ig ötvennyolc esztendőn keresztül pásztorolta a miskolci gyülekezetet. Korának egyik legkiválóbban képzett lelképásztora volt.¹⁷

A példátlanul hosszú miskolci lelkészi szolgálata közben 1817 júniusában (négy voksoló kivételével egyhangúlag) alsó-borsodi esperessé választották. Ugyanezen esztendő októberében a 318 szavazó közül 245-en támogatták az egyházkerületi főnótáriusi tisztségben. Az akkori tiszáninneri püspök, Őri Fülep Gábor gyengélkedése miatt, helyettes püspöknek választották 1820-ban. Őri Fülep Gábor 1823-ban meghalt. Ezt követően újabb voksolás nélkül rendes szuperintendenssé lépett elő.¹⁸ Lelkészi és szuperintendensi feladatkörét haláláig, 1848. január 11-ig töltötte be. Püspöki tisztségében

¹³ KONCZ Sándor: *A Szathmári Paksi tanár-dinasztia*, In: Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Kézirattár, Jelzet: Kt.d. 7355. 1–6.

¹⁴ ZOVÁNYI (1977), 575. Marosvásárhelyen született 1725-ben. Iskoláit szülővárosában kezdte, majd 1734-től Sárospatakon folytatta. Ezt követően 1751 és 1754 között a franekeri és az utrechti egyetemek hallgatója volt. Miután hazatért, lelkész lett Tokajban, ahol három évig szolgált. Tizenkilenc esztendőt töltött Sajókazincon, majd Mezőkeresztesre került. Betöltötte a borsod megye jegyzői, esperesi tisztségét. Volt a tiszáninneri egyházkerület főjegyzője, végül 1792–1797 között püspöke. 1797. március 6-án halt meg.

¹⁵ UGRAI János: *Szathmári Paksi József (1763–1848)*.
[https://refwiki.kre.hu/index.php?title=Szathm%C3%A1ri_Paksi_J%C3%B3zsef_\(1763%E2%80%931848\)](https://refwiki.kre.hu/index.php?title=Szathm%C3%A1ri_Paksi_J%C3%B3zsef_(1763%E2%80%931848)) (utolsó megtekintés dátuma: 2025. január 22.).

¹⁶ ZOVÁNYI (1977), 575.

¹⁷ DIENES Dénes: *A miskolci református egyházközség 1703–1918*. 30–31.
<http://srta.hu/wp-content/uploads/2015/02/miskolc.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. január 24.); ZOVÁNYI (1977), 575.

¹⁸ UGRAI (2025. január 22.).

apja nyomdokain járt. Sírja a miskolci avasi temetőben van. Szathmári Paksi József lelkész utódjául a gyülekezet egy része Tompa Mihályt szerette volna meghívni.¹⁹ A kezdeményezés ez ügyben Pálóczy Lászlótól indult, aki úgy vélte, hogy Tompa, aki ekkor már ismert költő lehetett, egyházi munkájával együtt a város közéletének is meghatározó alakja lenne. Bár megkapta a szavazatok 80 százalékát, Tompa Mihály a fizikai és lelki állapotát egyaránt megviselő betegségére hivatkozva nemet mondott a meghívásra. Visszalépése mögött azonban az is szerepet játszott, hogy azok között, akik nem őt akarták a gyülekezet élén látni, olyan emberek is voltak, akiket addig barátainak²⁰ hitt. Így nyilvánvalóan önérzete is sérült.²¹ Ezt követően az egyházkerület Apostol Pál (1787–1860) miskolci lelképásztort választotta Szathmári utódjának a püspöki tisztségbe, aki nem mellesleg az elhunyt püspök veje is volt.²²

Időközben, 1830-ban a göttingeni egyetem teológiai fakultása doktori címmel tisztelte meg.²³ Minderről az 1830. augusztus 30-án Pesten összeült generális konvent jegyzőkönyvéből így értesülünk:

„Méltóságos Szilassy József és Gróf Teleky József Feő Ispány és Feő Curator Urak jelentették, hogy a Göttingai Theologiai Facultás az Ágostai Vallás tétel által adásának 3-dik százados ünnepét e. f. esztendei Junius 25-én tartván, ezen alkalmatossággal Feő Tiszteletű Szathmáry József Tiszán inneni, s Tóth Ferencz Dunántúli Superintendens Urakat, tudós munkájikra s vallásos érdemeikre nézve Theologiae Doktoroknak ki nevezte, egyszersmind Doctori Diplomájokat – melly itt is felolvastatott – meg küldvén. Különös örömeire szolgál Generális Conventünknek ezen két jeles férjfiaknak s személyekbe egész Felekezetünknek külső országon is lett meg tiszteltetése.”²⁴

¹⁹ S. SZABÓ József (1901): Tompa Mihály, a költő pap, In: *Protestáns Szemle*. XIII. VI. 32–33.; FAZEKAS Csaba (1998): Tompa Mihály levele Pálóczy Lászlóhoz 1848 márciusából, In: *Új Holnap* 1998. július. 94–99.

²⁰ Kovács Gábor gimnáziumi tanár, illetve Kazinczy Gábor.

²¹ DIENES (1999), 57.

²² DIENES (2025. január 24.), 31.

²³ Uo.

²⁴ SRKTGyLt. B.LXII. 27,401.

Királyi engedély nélkül azonban ezzel a címmel nem élhettek, ezért a konvent elhatározta, hogy kérvénnyel fordul őfelségéhez, miszerint „...a fent említett két férjfiaknak azon külső országi meg tiszteltetésbeli titulussal leendő életét meg engedni méltóztasson.”²⁵ Doktori dolgozatukat pedig a zsinat archívumában helyezték el „kedves emlékezetre”.²⁶ A konvent a kérelmet a négy egyházkerület nevében még 1830-ban benyújtotta a Helytartótanácsához azzal, hogy kérésüket továbbítsák az uralkodóhoz.²⁷ Ugyanezen év október 3-án a Tiszáninnen Egyházkerület közgyűlése is foglalkozott az ügygel, miután felolvasták a pesti konvent jegyzőkönyvének idevonatkozó passzusát. Majd megkérték Szathmárit, „hogya az eredeti Diplomával együtt több párokban meg küldött Diplomából egyet Superintendentiánk, egyet pedig S. Pataki A. Oskolánk Leveles Táraiban leendő be tétel végett, érdemlett meg tiszteltetése örök emlékezetéül által adni méltóztasson”.²⁸ Továbbá döntés született arról, hogy a konventtel párhuzamosan az egyházkerület is kérvényezi a királytól a doktori cím használatát.

Úgy tűnik, hogy az információáramláshoz évek kellettek, ugyanis az ügy rendkívül sokáig elhúzódott. Gróf Teleki József főgondnok Szathmári Paksy Józsefhez 1839-ben írt leveléből megtudjuk, hogy a királyhoz a felirat még 1830-ban megérkezett, aki a választ az azt követő évben visszaküldte az udvari kancelláriához. Az uralkodó „...a kívánt engedelmet meg nem adta...”²⁹ Egy másik levélből pedig arról értesülünk, hogy bár a Helytartó Tanács ezt a kérelmet kedvező véleménnyel terjesztette fel a királyhoz, az különböző iratokra, rendeletekre hivatkozva megtiltotta.³⁰ A kapott válasz nem jelentett belenyugvást, sőt arra sarkallta az egyházkerületeket és a főgondnokot, hogy újra felvessék a doktori cím viselési jogának engedélyezését. Ez történt a Dunántúli Egyházkerület részéről 1839-ben. Az említett levelet Teleki többek között ezek megemlézése mellett azért is írta a püspöknek, hogy jelezze, miszerint „A Convent az ügyet egészen magáénak vette, és a dologba mind magát, mind a kérdéses Superintendenseket minden hibától felmenteni kérvén, ujabban is sürgette annak megengedését, hogy a [szuperintendensek] a fenn nevezett címmel élhessenek...”³¹

²⁵ SRKTGyLt. B.LXII. 27,401.

²⁶ Uo.

²⁷ SRKTGyLt. B.LXII. 27,646.

²⁸ Uo.

²⁹ SRKTGyLt. B.LXII. 27,644.

³⁰ SRKTGyLt. B.LXII. 27,646.

³¹ SRKTGyLt. B.LXII. 27,660.

Kérése pedig az volt, hogy a Tiszáninneni Egyházkerület ez ügyben már ne tegyen lépéseket.

A Magyar Királyi Helytartótanács 1846. február 17-én kelt levele a következőket tartalmazza:

„Ő Császári Királyi apostoli Felsége Magyar Királyi Helytartó Tanácsának nevében: a Helvét Hitvallást követők Tiszán inneni egyházi kerületének: Ő Császári Királyi Felsége legközelebb kibocsátott kegyelmes határozatával azt méltóztatván szabályul rendelni, hogy ezentul minden egyén, a ki valamelly külhoni tudományos egyetemről tanári oklevelet nyerend, annak elfogadására legfelsőbb helyen folyamodni tartozzék. Ez, ezen egyházi kerületnek azon hozzáadással, miszerint ezen kerület Superintendensének Szathmáry Józsefnek a Göttingai Tud. egyetemről 1830-k évben nyert engedelem kegyesen megadatott, kellő tudomás és hatáskörébeni közzététel, nem különben a nevezett Superintendens értesítése végett ezennel megiratik.”³²

Kutatásom során szerettem volna megtalálni Szatmári Paksi József doktori diplomáját, amiről az egyházkerület úgy rendelkezett, hogy részben a kerületi, részben pedig a sárospataki iskola levéltárában helyezték el. Sajnos a ma fennmaradt és rendelkezésünkre álló források között nem találtam.

A következőkben Szatmári Paksi József lelkeszi pályafutását tekintem át, kitérve azokra a legfontosabb területekre, amelyek leginkább – főként miskolci évei alatt – tevékenysége alapjait képezték.

Szikszoói évei

Mielőtt az itt eltöltött rövid időről szólnék, néhány szó erejéig bemutatom szolgálatának első állomását. Szikszo város a Borsod-Abaúj-Zemplén megyében, a Hernád-völgyben található. Ősrégi település, amely a Cserehát déli lábánál fekszik. Fekvése ma is olyan magával ragadó, mint Kazinczy Ferenc korában, aki egyik Kassa felé vezető útján megállt a városban, majd annak fekvéséről így írt:

³² SRKTGyLt. B.LXIX. 31,025.

„...már előttem feküdt rétes völgyében a kálvinista Szikszó boldog szőlőhegyeivel, melyek dél és nyugat felől nem magas hegyeit egészen elborították. Jobb kéz felől mintegy kétmérföldnyire a zempléni és hegyaljai hegyek széleit, balkéz felől a kázmárki és forrai termékeny szántóföldeket, középen pedig azt a zöldellő rétet láttam, melyből néha a Tiszába siető Hernád csillámlott. Bőséget mutatott mind a már sárgulni kezdő vetés, mind a föld fekete anyaga, s ehhez járulván a környék szépsége, leginkább pedig Miskolc szomszédsága, azt óhajtottam, hogy bárcsak ennek a városnak lakosa lehetnék.”³³

A város első említése 1280-ból való. A só- és borkereskedelemnek köszönhetően, amely Szikszón haladt át Lengyelország felé, a település gazdaságilag felvirágzott. Ehhez járult még hozzá a föld- és szőlőművelés, iparos tevékenység.³⁴ A 14. század végén civitasként említik a források, a 15. században azonban már földesúri birtok volt, amikor is oppidumként szerepel. A 16. században néhány év kivételével a település birtokosai a Perényiek voltak.³⁵ A település első temploma 12. századira datálható. A napjainkban is álló épületet a 14. században kezdték építeni, és a következőben fejezték be. A török pusztítás idején a védekezés végett megerősítették a templomot. A későbbiek során többször renoválták.³⁶ A reformáció időszakában Szikszó a protestáns mozgalmak egyik központjává vált.³⁷ A város híres iskolája, amelyet a református egyház működtetett, jelentős szerepet játszott a térség szellemi életében. A reformáció szellemisége a mai napig meghatározza Szikszó kulturális örökségét.³⁸

³³ VÉCSEY FEDOR Zsuzsanna (1998): A szikszói református templom, In: *Szülőföldünk*. 1998/27. 143.

³⁴ VÉCSEY (1998), 143.

³⁵ BALÁZSIK Tamás (2000): A szikszói református templom, In: *Élet és tudomány*. 2000/55. 51. 1615.

³⁶ BALÁZSIK (2000), 1615.

³⁷ VÉCSEY (1998), 144.

³⁸ DIENES Dénes (2000a): *Minthogy immár schola mestert tartanak... református iskolák Felső-Magyarországon 1596–1672*. Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei. 85–86.

Peregrinus útiről hazatérve Szatmári Paksi József 1788-tól 1790-ig itt volt lelkipásztor. A gyülekezetben eltöltött rövid tartózkodásával, munkálkodásával kapcsolatban a szokásos bejegyzéseken túlmenően nem találtam olyan forrást, amely érdemben nyújtana információt tevékenységéről. A gyülekezeti iratok, presbiteri jegyzőkönyvek, gondnoki számadások lakonikus fogalmazásai nem tesznek említést róla.³⁹

Miskolci évei

1790-ben a miskolci gyülekezet hívta meg lelkipásztorául. S bár a levéltári források az itt eltöltött mintegy ötvennyolc esztendővel kapcsolatban ugyancsak szűkszavúak, úgy vélem, az eltöltött évek száma, illetve a gyülekezetek papmarasztási gyakorlata olyan bizonyítékok, amelyek alapot adnak, hogy miskolci éveiről bővebben megemlékezzek.

A türelmi rendeletet követően Miskolc városa, illetve a miskolci református egyházközség több szempontból is központi szerepet töltött be a Tiszáninneni Református Egyházkerület és a térség reformátusságának életében. Egyrészt a város földrajzi fekvése, fejlődése, társadalmi összetétele, népes reformátussága megnövelte ez eklésia súlyát, illetve a megválasztott és vezető lelkipásztorai sok esetben az egyházkerület püspökei is voltak. Másrészt a régiónak a reformációt követően több központja volt. Kassa, a túlnyomó részben lutheránusok által lakott város, Felső-Magyarország „fővárosa” volt ugyan, de a reformátusok életében nem játszott meghatározó szerepet.⁴⁰

Szatmári Paksi József 1790-ben került Miskolcra. A következő év a magyarországi protestantizmus számára meghatározó volt, hiszen az 1790/91-es országgyűlés engedélyezte számukra a zsinattartást. Élve a lehetőséggel, 1791-ben a református egyház Budán tartott zsinatot. Mind az országgyűlés 26. cikkelye, mind a zsinat által kimondott paritásos alapú működés meghatározóvá vált az egyház jövőjét illetően.⁴¹

³⁹ SRKTGyLt. R.D. I.1/2.

⁴⁰ DIENES Dénes (1999): A miskolci reformátusság a XIX. században, In: Balogh Judit – Dobrossy István (szerk.): *Fából és deszkából: a miskolci Deszkatemplom*. Miskolc. 56.

⁴¹ BARÁTH Béla Levente (2013): Egyházszervezet és politika, In: Balog Margit – Kókai Nagy Viktor (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia, tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*. Debrecen, DRHE. 302.; UGRAI János (2007): *Önállóság és kiszolgáltatottság*. Budapest, L'Harmattan. 35.

Kegyesség

A 18. században a város két főprédikátort és egy másodlelkészt tartott.⁴² Meghívásuk nem véletlenszerűen alakult. Többen kollégiumi tanulmányaik után itt vállaltak rektori hivatalt, majd pedig peregrinációjukat követően ide tértek vissza lelkésznek. A legtöbb miskolci prédikátorról elmondható, hogy külföldi egyetemet megjárta, tudós lelkipásztor volt.⁴³ A miskolci gyülekezet kegyességének, illetve személyes vallásosságának több összetevője volt. Megtaláljuk benne „a reformatori örökség hitvallásos jellege a puritanizmus és a pietizmus érzelmi elmélyülést mutató jegyeivel”.⁴⁴ Táplálója és alakítója ennek a kegyességnek főként a lelkipásztorok prédikációi, amelyek révén az általuk képviselt teológiai szemléletet közvetítették. A 18. században prédikációk nem jelenhettek meg, a 19. századból azonban már sokkal több információ áll rendelkezésünkre az elhangzott igehirdetésekről, illetve az azokat elmondó lelkészek teológiai gondolkodásáról. Az elhangzott és megértett prédikációk nem voltak hatástalanok. A gyülekezeti tagok végrendeleteit olvasva betekintést nyerhetünk ennek a személyes vallásosságnak, kegyességnek a megnyilvánulásaiba, amely egyfajta sajátos frazeológiával⁴⁵ bírt, illetve egyértelműen kimutatható belőlük a polgárosult nemesség közjóért érzett felelőssége és szociális érzékenysége. A miskolci egyháztagok komoly áldozatkészségről tettek tanúbizonyságot mind a 18.,⁴⁶ mind pedig a 19. században.⁴⁷ A közösség erőforrásai és táplálói voltak az egyház, az iskola, a templom, abban a szegények asztala, amelyeket a gyülekezeti tagok építettek, tartottak fenn. Az adakozás szegényeknél és gazdagoknál egyaránt a mélyebb vallásosság elkötelezettségéből, illetve az ezen intézményektől nyert áldások hálaadásából fakadt.

A 18-19. századi kegyesség megélésének legfontosabb színhelye a templom volt. A templomlátogatás, az úrvacsorával való élés éppen ezért hozzátartozott a hitélet gyakorlásához.

⁴² SRKTGy Kt.d. 41,899.

⁴³ BALOGH Judit (1999): A miskolci reformátusság a XVI–XVIII. században, In: Balogh Judit – Dobrossy István (szerk.): *Fából és deszkából: a miskolci Deszkatemplom*. Miskolc. 21.

⁴⁴ SRKTGy Kt.d. 41,899.

⁴⁵ SRKTGyLt. R.B.I. 5/1.; A.XII. 3748.

⁴⁶ SRKTGyLt. Kgg.IV. 19. 668/bc.

⁴⁷ SRKTGyLt. A.XXXI. 11,945.; A.XXXIV. 13,371–13,382.; A.XXXV. 13,458–13,459.; B.XLIV. 18,579–18,584.; R.B.II. 3/1.

Templom

A miskolci gyülekezetnek a 18. század végéig két temploma volt. Az egyik az avasi, a másik a Deszkatemplom. A gyülekezet növekvő lélekszáma azonban kinőtte a rendelkezésre álló istentiszteleti helyeket, és egy újabb templom építését kérvényezték a Helytartótanácsnál, illetve az uralkodónál.⁴⁸ Az 1781-ben II. József által kiadott türelmi rendeletnek köszönhetően a protestánsok templomépítési törekvése támogatást élvezett.⁴⁹ Az engedély kézhezvételét követően 1786-ban kezdték meg az új templom építését, amit 1808-ban fel is szenteltek.⁵⁰ Szathmáry Paksi József már az építkezésbe kapcsolódott be, amikor elfoglalta miskolci lelkészi állását. Mint a gyülekezet pásztorja lelkésztársaival, illetve a konzisztóriummal együtt tárgyalták, irányították az építkezés minden vonatkozó részletét. A későbbiekben, de még az ő lelkészsége idején 1843-ban egy tűzvész súlyosan megrongálta az épületet,⁵¹ amit helyrehoztak. Mivel a türelmi rendelet tornyot és harangot nem engedélyezett, ezek pótlását később egy táncmulatság szervezéséből és adakozásból 1864-ben kezdték el.⁵² A századfordulón, készülve a százéves jubileumra, a templom nagy felújításon ment át. A renoválás összegét a presbitérium a kötelező kivetés formájában gyűjtötte össze.⁵³

Istentisztelet

Miskolcon a 18. században az istentiszteletek népesek voltak, mert az emberek jártak templomba. Különösen úrvacsoraosztás alkalmával a tolongás és zűrzavar elkerülése végett igazgatni kellett az úrasztalához való járulást.⁵⁴ A templomba járás mögött természetesen meghúzódhatott egy tradicionális egyházi élet is, hiszen minden

⁴⁸ SRKTGyLt. R.B.I. 5/1. nro. 411.

⁴⁹ UGRAI János (2013): „A nemzeti előhaladás nevezetes időszaka” 1777–1849, In: Dienes Dénes – Ugrai János: *A Sárospataki Református Kollégium története*. Sárospatak, Hernád Kiadó. 68–69.; UGRAI (2007), 36–38.

⁵⁰ SRKTGyLt. R.A.IV. 2/3.

⁵¹ SRKTGyLt. B.LXVI. 29,779.

⁵² SRKTGyLt. R.A.III. 2/2.

⁵³ SRKTGyLt. R.B.I. 1/1.

⁵⁴ SRKTGy Kt.d. 41,899.

bizonynal elsősorban nem a spirituális vágy vitte az embereket a templomba, hanem a hagyomány és megszokás. Különösen is igaz ez, ha figyelembe vesszük a felvilágosodás révén kibontakozó szellemi mozgalmak romboló hatását, aminek következtében a templomlátogatások szokássá, társadalmi eseménnyé degradálódtak. Mindenesetre nem az a lelki szükséglet jellemezte már az embereket, ami tapasztalható volt a korábbi századokban. Háttérbe szorult az ígére, az igehirdetésre való odafigyelés. Természetesen mindez nem jelentette, hogy nem voltak mélyen hívő, egyéni kegyességüket komolyan megélő tagjai a gyülekezetnek.⁵⁵

A gyülekezeti életnek megszokott rendje volt Miskolcon, ahol a kegyesség, a személyes hitélet gyakorlásának színterei a különböző gyülekezeti alkalmak voltak. Nem csupán vasárnap, de hétköznap is lehetősége volt a tagoknak igei alkalmakon részt venni. Hétköznap általában könyörgéseket tartottak. Ezek bibliaolvasásból, imádkozásból és éneklésből álltak. Télen reggel nyolc és délután kettő, nyáron hat és négy, ősszel pedig hét, illetve fél három órákor harangoztak ezekre az alkalmakra. A vasárnapi istentiszteletek is az évszakok szerint változtak. Délelőtt hét és kilenc, délután kettő és három órákor kezdődtek.⁵⁶ Vasárnap délelőtt a lelkipásztorok szabadon választott textus alapján prédikáltak, délután pedig a heidelbergi kátét magyarázták.⁵⁷ Mivel a gyülekezet ragaszkodott a kialakult rendhez, Szathmári Paksi József sem változtatta meg azt. Annál is inkább, mert a miskolci gyülekezet nem kedvelte, ha a lelkipásztorok bármit is változtattak a liturgiában.⁵⁸

Éneklés

Nemcsak az istentiszteletek alkalmával ragaszkodtak a miskolciak a liturgiai hagyományokhoz, hanem ahhoz is, hogy a sátoros ünnepek alkalmával az azokhoz kapcsolódó énekeket énekeljék a templomban.⁵⁹ Az éneklést az alkalmakon a kántor vezette. 1736-ban adott utasításából megtudjuk, hogy a gyülekezet énekeskönyvből énekelt.⁶⁰

⁵⁵ SRKTGyLt. R.B.I. 6/5. nro. 4910.

⁵⁶ SRKTGyKt. 4335. nro. 138.

⁵⁷ SRKTGyKt.d. 41,899.

⁵⁸ SRKTGy. Kt.d. 41,899.

⁵⁹ DIENES (2025. január 24.).

⁶⁰ SRKTGyKt. 4335. nro. 129.

Ugyanakkor pedig találunk arra is utalást, hogy a diktálás rendszerint egy alumnus diák feladata volt.⁶¹ Némileg zavaró e két forrás ellentmondása. A valóság nyilvánvalóan az lehetett, hogy ebben az időben még sokan lehettek olyanok, akik nem tudtak olvasni, s több mint valószínű, nem mindenki rendelkezett énekeskönyvvél, ezért a konzisztórium úgy rendelkezett, hogy ugyan énekeskönyvből, de diktálás révén történjen a gyülekezeti éneklés. Természetesen ez nem zárja ki, hogy aki tudott olvasni, az szó szerint énekeskönyvből énekelt. Hogy iménti állításomnak van valóság alapja, az a következő bejegyzésből is egyértelművé válik. Szathmári Paksi József idejében, 1816-ban vezették be az új énekeskönyv használatát.⁶² A konzisztórium 1819-es rendelete a diktálás módját is előírta, hogy azt mindenki jól hallhassa. „...hogy mindenkor, mikor diktálnak, álljanak fel és hajoljanak ki, a könyvet ábrázatjok elejibe nem tartván, hogy így a hang az által is vissza nem verődven, mindenfelé jobban elterjedhessen és hallathasson.”⁶³ Van azonban egy nagyon érdekes elem a gyülekezeti éneklés későbbi gyakorlatában. 1821-ben a konzisztórium döntése alapján a belvárosi templomban 1822-től orgonakísérettel énekeltek. Ennek ellenére az éneklés ebben a templomban is diktálással folyt. Kérdés, hogy mindez visszalépést jelentett-e a gyülekezeti éneklésben. Minden bizonnyal nem, sokkal valószínűbb, hogy a már említett gyakorlatról van szó, miszerint a gyülekezetben egyszerre volt jelen az énekeskönyv használata és a diktálás az istentiszteleti gyakorlatban. A diktálással történő éneklésnek úgy tűnik, hagyománya volt Miskolcon, ugyanis a Deszkateplomban még a 20. század 30-as éveiben is ezzel a módszerrel dicsérték az Istent.⁶⁴

Iskola

A városnak már a reformáció előtt is volt iskolája. A reformáció térhódítása után számos adat van arra nézve, hogy az iskolai oktatás fejlődésnek indul.⁶⁵ A városban lévő iskolák közül egyedül a reformátusoké képviselte a folyamatosságot. Partikulája volt a sárospataki kollégiumnak.⁶⁶

⁶¹ SRKTGyLt. At. 857. 41.

⁶² SRKTGy. Kt.d. 41,899.

⁶³ SRKTGy At.857. 41.

⁶⁴ SRKTGyLt. At. 810.

⁶⁵ BALOGH (1999), 35-36.

⁶⁶ DIENES Dénes (2000b): A református iskola, In: Faragó Tamás (szerk.): *Miskolc története 1702–1847/2*. Miskolc. 747.

A 17. század közepére a tiszáninneni református iskolák között már a nagyobb iskolák közé sorolták a miskolci oktatási intézményt, aminek fejlődését a peregrinusok száma is jól mutatja. Fenntartásáról a városi tanács gondoskodott.⁶⁷ A 18. század végére az iskola jelentős változáson esett át. Gyarapodott épületekben, az osztályok száma elérte a középfokú intézetekben lévőt, amivel párhuzamosan tanulóinak száma is felduzzadt. Már nemcsak miskolci, de más mezővárosi diákok is jöttek ide. Továbbra is a város tartotta fenn, vagyis 1735-ig a városi tanács, majd ezt követően a megszerveződött konzisztórium.⁶⁸ A kollégium partikulái a felvilágosodás idején fejlődésnek indultak. A miskolci iskola esetében ez a fejlődés a reformkorban tetőzött, amikor a gimnázium osztályai bölcséleti kurzusokkal bővültek.⁶⁹

A konzisztórium 1736-os rendeletéből arra lehet következtetni, hogy Miskolcon kisiskola is működött.⁷⁰ 1740 és 1755 közé tehető a lányok intézményesen szervezett oktatásának kezdete.⁷¹ Az egyházlátogatási jegyzőkönyvek alapján megállapítható, hogy a 19. század elején már több leányiskola működött Miskolcon. Egy 1832-es részletes kimutatásból pedig pontosan tudjuk, hogy 5 leányiskolája volt a városnak.⁷²

1784-ben született meg az egyháztanács határozata az iskolaügy anyagi szükségire és a diákok támogatására nézve. Három év múlva pedig új tanterv alapján szervezték át az oktatást. 10 osztályos rendszert építettek ki, ahol az alsó 5 tagozaton az elemi, a felsőkön pedig a gimnáziumi tananyag szerint oktattak. Az átszervezéshez a mintát a sárospataki kollégium adta, mint ahogy az 1797-ben bevezetett új tantervben is, amikor is bevezették a 8 osztályos rendszert. Néhány év múlva pedig az egyházkerület egyértelműen a pataki modellt szabta meg hosszú távú követendő példának. Ezek a fejlesztések és határozatok egyrészt a modernizálás, másrészt a magas színvonal megteremtését célozták, hogy ne veszítsék el ideje korán diákjaikat. Ugyanis a jelesebb diákok pár év múlva tanulmányaikat a pataki kollégiumban folytatták, mert attól féltek, hogy miskolci bizonyítványuk nem kap kellő elismerést. Sárospatakra azonban csak osztályvesztéssel vették át az itteni hallgatókat.⁷³

⁶⁷ BALOGH (1999), 36.

⁶⁸ Uo. 35-41.

⁶⁹ DIENES (2000b), 748.

⁷⁰ SRKTGy. Kt. 4335.

⁷¹ Uo.

⁷² SRKTGy. Kt. d. 41,899.

⁷³ BALOGH (1999), 61-62.

Ezek a nehézséget a gyülekezet vezetőit – s ekkor már Szathmári Paksi József is miskolci lelkész, aki elsőként sürgette ezeket a változásokat – arra sarkallták, hogy a 18. század végén és a következő század elején olyan változásokat és fejlesztéseket foganatosítsanak, amelyekkel a miskolci oktatási intézmény felzárkózzon. A 19. század első felében az iskola belső szerkezete többször változott. Bevezették az osztályzást, az év végi bizonyítványok kiadását, majd a tárgyankénti minősítést. 1820-ban felsőbb teológiai-filozófiai osztályt indítottak, majd a presbitérium 1829-ben benyújtotta a líceummá alakulási kérelmet, amit a Helytartótanács 1835-ben engedélyezett. A latin nyelv mellett bevezették a német nyelv oktatását.⁷⁴ Szathmári Paksi ekkor már nem csupán a gyülekezet lelkésze, de az egyházkerület püspöke is; ennek ellenére az oktatás színvonalas végzéséért és megvalósulásáért a különböző iskolatípusokban nagyon sokat tett.⁷⁵

Egy felsőbb leányiskola felállításának tervezete merült fel ugyancsak 1784-ben. Ekkor azonban az anyagiak hiánya miatt nem valósult meg. A gondolat azonban nem aludt el, mert miután elhárult az anyagi nehézség, 1835-ben újból elővették a kérdést. 1844-ben jutottak oda, hogy tervük a gyakorlatban is megvalósuljon. Ennek köszönhetően 1846-ban, a miskolci felsőbb leánynevelő intézet megnyitotta kapuit. Vezetőjének a kor egyik jeles nőalakját, aki egyben a nőnevelés akkori úttörője is volt, Karacs Terézt hívták meg. A gyülekezet kezelésében egészen 1859-ig működött ez az intézmény, amikor is egyházkerületi kezelésbe került.⁷⁶

Ispotály

A miskolci református gyülekezet felelős életének része volt az önmaga által fenntartott ispotály, aminek első épülete fából készült, és mivel állandóan ki volt téve a víz áradásának, 1758-ra lakhatatlanná vált. A konzisztórium újbóli, de immár kőből való felépítése mellett döntött, és 1759-ben közadakozásból el is készült.⁷⁷ Lakói rendszerint a legszegényebb tagokból kerültek ki, akik kérvényezés által kérhették felvételüket az

⁷⁴ Uo. 62–63.

⁷⁵ PAPP Klára (2000): Műveltség és művelődés, In: Faragó Tamás (szerk.): *Miskolc története*. 3. 2. Miskolc. 761., 764.

⁷⁶ BALOGH (1999), 68.

⁷⁷ SRKTGY. Kt. d. 41,899.

ispotályba. A gyülekezet előjáróinak ez az intézmény ugyancsak sok feladatot adott, hiszen a bent élők, illetve az épület fenntartása nem kevés anyagi áldozatot követelt. Talán a változások, talán a kor hozta magával, hogy lakóinak száma a 19. században megfogyatkozott, így azt 1892-ben felszámolták.⁷⁸

Magánélete

Családi életéről sajnos nagyon keveset tudunk. Pálóczy László köszöntő soraiból, amelyet Szathmáry József 50 éves szolgálata alkalmából fogalmazott meg, tudjuk, hogy volt egy fia, aki fiatalon meghalt. Nem tudni, mi volt a halál oka, mint ahogy arra sem találtam választ, hogy hány éves korában történt a tragédia. Annyi bizonyos – mint ahogy Pálóczy is írja –, hogy „a bal sors egyetlen fiától megfosztotta...”⁷⁹ Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy volt egy lánya is, mert Apostol Pál, aki még Szathmáry idejében a gyülekezet lelkésze és az iskola teológiai professzora, majd a püspöki székhely utóda, veje volt Szathmáry Paksi Józsefnek. Végredeletéből pedig megtudjuk, hogy voltak unokái. A kutatás jelen állása szerint több információ magánéletére vonatkozóan nem áll rendelkezésemre.

Végredelete

Halála előtt az egyházkerület jegyzőjével elkészítette végredeletét. Ennek ötödik pontjában a következőképpen rendelkezett:

„Minthogy könyveimre unokáimnak szükségük nincs, azokat a S. Pataki főiskola könyvtárának hagyom és ajándékozom. Azok lajstroma talán a ládafiókban fog találatni. Végredeletem végrehajtója s tisztelendő Fekete István úr szedjék össze ... küldjék be Patakra, szorosan vigyázván, nehogy csak egy sor írásom is közéjük vegyüljön. A főiskolai könyvtár felügyelői akár válogassák ki ezekből a könyvtár részire netalán szükségeseket, akár adják el s új könyveket vegyenek az árán.”⁸⁰

⁷⁸ BALOGH (1999), 80.

⁷⁹ SRKTGyLt. B.LXIII. 27,931.

⁸⁰ SRKTGyLt. B.LXIX. 31,333.

Garas Sámuel, Szathmáry Paksi József végrendeletének végrehajtója, 1848. január 25-én levelet küldött a borsodi esperesnek. Ebben többek között leírja, miszerint még nem jutott végére a pataki iskolának hagyott könyvek összegyűjtésével, ellenben talált a hagyatékban a könyvek között Debreceni Ember Pálnak három kéziratát. Bár idő hiányában nem olvasta el tartalmukat, mégis úgy véli, hogy a főiskola könyvtára számára ezek értékesnek számíthatnak.⁸¹

Munkái

Igaz előljárójának vagy néhai t. Kis-Csoltói Ragályi József úrnak, ... t. n. Borsod vármegye első vice ispánnyának képe, melyet le rajzolt s ezen boldogult úr utolsó tisztességére öszve gyűlt nagy tekintetű közönségnek eleibe terjesztett Miskolczon ... 1804. Pest, 1805. (Végh János beszédével és Palóczy László gyászverseivel együtt).

Halotti elmélkedés, melyet néhai boldog emlékezetű tekintetes nemzetes és vitézlett isődbb tomkaházi Tomka György úrnak utolsó tisztességére készített ... Szathmári P. József. Trattner Tamás, Pest, 1809.

A bölts asszonynak vagy néhai méltóságos bocsári Mocsári Ersébet asszonynak életében ... Vajai Vay József ő nagysága kedves élete párjának képe, melyet lerajzolni s utolsó tisztességtételére egybegyűlteknak eleikbe terjeszteni igyekezett A. Zsoltzán, 1813. április 24-dik napján Szathmári József. Sárospatak, 1813.

Az evangéliomi szent vallás mint jó hazafiak oskolája lerajzolva a reformátio harmadik századjának berekesztésével, a Tiszán innen lévő helv. vallástételt követő főtiszt. Szuperintendencia consistoriuma előtt, M. Keresztesen octóber 12. napj. 1817. Szathmáry József ... által. Nádaskay András, Sárospatak, 1817.

Egyházi beszéd, melyet a Tiszán innen lévő Helvétziai Vallástételt követő ns. és szent ekklesiák coadjutor-superintendensévé lett választása s felszenteltetése után a tornallyai templomban october 9-dik napján 1820- esztendőben tartott Szathmáry József miskoltzi prédikátor. Nádaskay András, Sárospatak, 1821.

⁸¹ SRKTGyLt. B.LXX. 31,990.

Fő-tiszteletű megyebeli coadjutor superintendens és miskoltzi prédikátor Szathmári József úrnak, május 12. napján 1822. eszt. Miskoltzon tartott consistoriumnak felnyitáskor mondott könyörgése., in: Consistorialis és halotti beszédek, melyek néhai méltóságos vajai Vay József úrnak, tsászári királyi tanácsosnak, septemvirnek ...utolsó megtiszteltetésére ... elmondottak. Nádaskay András, Sárospatak, 1822.

A fő polczoknak nevezetesebb terhei, melyeket néhai méltóságos N. Lónyay és V. Naményi Lónyay Gábor urnak ... utolsó tisztesség tétele alkalmatosságával előadni igyekezett S. Patakon július 11-dik napján 1824. eszt. Szathmáry József. Nádaskay András, Sárospatak, 1824.

Az apostoli szent buzgóságnak rövid rajzolatai. Melyeket tisztelendő tudós Apostol Pál úrnak, a miskolci reformata szent ekklesia prédikátorságába lett befogadása alkalmatosságával, a szent gyülekezet eleibe terjeszteni igyekezett Szathmáry József, ugyan miskolci eggyik prédikátor s tiszamellyéki ref. superintendens. Miskolc, 1827.

Halotti beszéd, melyet néhai ... jakabfalvai Jakabfalvy Ersébeth asszonynak életében ... Szepesy Szabó István ur kedves hitvesének, utolsó tisztességére tartott Miskolczon 1827-dik esztendőben október 15-dik napján Szathmáry József, helybeli eggyik ref. prédikátor és tiszamellyéki superintendens. Miskolcz, 1828.

Hálaadásnak áldozatja, melyet félszázadon keresztül folytatott papi szent hivatala tiszteiben lett megerősítéseért a felséges Ur Istennek nagyszámú gyülekezet, különösen a tiszáninneni helv. vallástételt követő főtiszt. superintend. közönséges consistoriuma előtt a miskolci újabb templomban bemutatni igyekezett április 29. 1838. Sárospatak, 1842.

Összefoglalás

Szathmári Paksi József a Tiszáninneni Református Egyházmegye hatodik püspöke volt. 1763-ban született Sajókazincon. Tanulmányai után lelkészként dolgozott. Eleinte édesapja, Szathmári Paksi Ábrahám mellett volt káplán Mezőkeresztesen. Független lelkészi pályafutását Szikszón kezdte meg, majd 1790-től, amikor is a miskolci református gyülekezet meghívta, ott folytatta. Miskolci lelkészi szolgálata alatt először 1817-ben a borsodi egyházmegye esperesévé választották, később, de még ugyanebben az évben, az

egyházkerület főjegyzője lett. 1820-ban az akkor betegeskedő Őri Fülep Gábor mellé püspökhelyettesnek választották. Őri halála után voksolás kiírása nélkül rendes püspökké lépett elő. 1830-ban a Göttingeni Egyetem teológiai kara tiszteletbeli doktori címet adományozott neki az Augsburgi Hitvallás születésének háromszázadik évfordulója alkalmából. A császár kezdetben megtagadta a külföldön szerzett doktori cím viselését, és csak többszöri kérelmezés után, 1846-ban kapta meg. Lelkipásztori és püspöki szolgálatát lelkiismeretesen végezte. Ötvennyolc éven át szolgálta a miskolci gyülekezetet, ami páratlan időtartam volt. Ez alatt az idő alatt fáradhatatlanul dolgozott a gyülekezet és intézményei – templom, iskolák, ispotály, malom – építésén, fejlesztésén és javításán. Mindeközben nem feledkezett meg önmaga tudományos fejlődéséről sem, így ő lett korának egyik legképzettebb lelkipásztora.

Felhasznált irodalom:

- BALÁZSIK Tamás (2000): A szikszói református templom, In: *Élet és tudomány*. 2000/55. 51.
- BALOGH Judit (1999): A miskolci reformátusság a XVI–XVIII. században, In: Balogh Judit – Dobrossy István (szerk.): *Fából és deszkából: a miskolci Deszkatemplom*. Miskolc.
- BARÁTH Béla Levente (2013): Egyházszervezet és politika, In: Balog Margit – Kókai Nagy Viktor (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia, tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*. DRHE, Debrecen.
- DIENES Dénes (1998): *Tanulmányok a Tiszáninnen Református Egyházkerület történetéből*. SRK Tudományos Gyűjteményei, Sárospatak.
- (1999): A miskolci reformátusság a XIX. században, In: Balogh Judit – Dobrossy István (szerk.): *Fából és deszkából: a miskolci Deszkatemplom*. Miskolc.
- (2000a): *Minthogy immár schola mestert tartanak... református iskolák Felső-Magyarországon 1596–1672*. Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, Sárospatak.
- (2000b): A református iskola, In: Faragó Tamás (szerk.): *Miskolc története 1702–1847/2*. Miskolc.
- FAZEKAS Csaba (1998): Tompa Mihály levele Pálóczy Lászlóhoz 1848 márciusából, In: *Új Holnap*. 1998. július.

- PAPP Klára (2000): Műveltség és művelődés, In: Faragó Tamás (szerk.): *Miskolc története*. 3. 2. Miskolc.
- S. SZABÓ József (1901): Tompa Mihály, a költő pap, In: *Protestáns Szemle*. XIII. VI.
- UGRAI János (2007): *Önállóság és kiszolgáltatottság*. L'Harmattan, Budapest.
- (2013): „A nemzeti előhaladás nevezetes időszaka” 1777–1849, In: Dienes Dénes –Ugrai János: *A Sárospataki Református Kollégium története*. Hernád Kiadó, Sárospatak.
- (2017): *A Tiszáninnen Református Egyházkerület története: a türelmi rendeletről a protestáns pártensig*. Sárospatak, Hernád Kiadó.
- (2020): Szervezeti változások – a püspöki hatalom körvonalazódása, In: Dienes Dénes–Ugrai János (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium története*. Sárospatak, Hernád Kiadó.
- VÉCSEY FEDOR Zsuzsanna (1998): A szikszói református templom, In: *Szülföldünk*. 1998/27.
- ZOVÁNYI Jenő (1977): *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest.

Kézirattári források:

Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Kézirattára
Jelzetek: Kt.d. 7355. 1-6., Kt.d. 41,899., Kt. 4335.

Adattári források:

Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Adattára
Jelzetek: At. 857., At. 810.

Internetes források:

*** *Miskolc a nagyvilágban*. id.: 2025. 01. 22.

<https://www.miskolc.hu/élet-a-varioban/variobinformacio/miskolc-a-nagyvilagban>.

DIENES Dénes: *A miskolci református egyházközség 1703–1918*. 30–31. id.: 2025. 01. 22.
<http://srta.hu/wp-content/uploads/2015/02/miskolc.pdf>.

UGRAI János: *Szathmári Paksi József (1763–1848)*. id.: 2024. 08. 30.
[https://refwiki.kre.hu/index.php?title=Szathm%C3%A1ri_Paksi_J%C3%B3zsef_\(1763%E2%80%931848\)](https://refwiki.kre.hu/index.php?title=Szathm%C3%A1ri_Paksi_J%C3%B3zsef_(1763%E2%80%931848)).

Levéltári források:

Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Levéltára:

A.XXVI. 9662., A.XXII.10,223., A.XXXI. 11,945., A.XXXIV. 13,371–13,382., A.XXXV. 13,458–13,459., A.XII. 3748.

B.LXIII. 27,931., B.LXIX. 31,333., B.LXX. 31,990., B.LXVI. 29,779., B.LXII. 27,401., B.LXII. 27,646., B.LXII. 27,644., B.LXII. 27,660., B.LXIX. 31,025., B.XLIV. 18,579–18,584.

R.A.III. 2/2., R.A.IV. 2/3.

R.B.I. 1/1., R.B.I. 5/1., R.B.I. 6/5., R.B.II. 3/1.

R.D. I.1/2.

Kgg.IV. 19. 668/bc.

CSONTA István¹: 

Lehet-e nagyobbat álmodni? Muzslay István² SJ lehetetlennek tűnő küldetése

Abstract. Can We Dream Bigger? The Seemingly Impossible Mission of István Muzslay SJ

Anyone who has lived abroad for years or has experienced a minority existence knows exactly how much of a struggle it is to preserve one's identity. In this struggle, Jesuit priest István Muzslay created a lasting impact through his

¹ Csonata István (1985) a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen szerzett katolikus teológia és történelem szakos tanári diplomát (2003–2007). Tanulmányait a Leuveni Katolikus Egyetemen folytatta, ahol 2007 és 2009 között egyháztörténelem szakirányú teológia mesterszakos diplomát szerzett. 2020-ban szintén Leuvenben védte meg doktori disszertációját, melyet a világi krisztushívők apostolkodásának témájában írt. 2018-tól a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskolán oktat egyháztörténelemmel kapcsolatos tárgyakat. Főbb kutatási területe a világiak szerepe az egyházban, apostolkodásuk a II. vatikáni zsinat előtt, valamint az 1956-os forradalmat követő emigráció. E-mail: csonata.istvan@pphf.hu.

² Muzslay István (1923, Bajót – 2007, Leuven) magyar jezsuita szerzetes pap. Pécsett a jezsuiták Pius Gimnáziumában végezte középiskolai tanulmányait, majd 1942-ben belépett a jezsuita rendbe. Később Szegedre, majd a kalocsai jezsuita gimnáziumba került mint nevelőtanár, és a gimnázium 1948-as államosításáig itt végezte feladatait. 1948/49 telén Ausztriába szökök, hogy a Magyarországon ellehetetlenült jezsuita képzését befejezhesse. Bécs, Innsbruck és Köln érintésével jut el Hollandiába a Tilburgi Egyetemre, ahol társadalom- és közgazdaságtudományi tanulmányait végezte. 1951. augusztus 22-én Maastrichtban szentelik pappá. 1955 pünkösdjén a belgiumi Leuvenbe látogat, ahol találkozik rendtársával, Varga Lászlóval, aki arra kéri, költözzön oda. Áttelepedése után az 1956-os magyar menekültek pártfogója lett, majd a Leuveni Katolikus Egyetem közgazdaságtan professzora.



work among young Hungarian students in Belgium. In recent years, the Hungarian Province of the Society of Jesus has been increasingly striving to present the lives and works of their fellow members who were forced to emigrate abroad after World War II to a wider Hungarian and international audience. Due to the historical context, many Jesuits had to spend most of their lives abroad and could not return to Hungary until the collapse of communism. For this reason, the mentioned works that present their activities are not only filling a gap in the Catholic public consciousness but are also significant for all Hungarians, as several of the emigrant Jesuits led Hungarian communities in their new homeland for decades, helping the new generation born in emigration to maintain both their faith and their Hungarian identity. In my article, first of all, I seek to answer the question of what the significance was of the work carried out by István Muzslay, the leader of a Hungarian community in Belgium over the decades. What does the entire Hungarian society owe to this selfless work? At the same time, I aim to demonstrate that without leaders like Muzslay, who were committed to both Christian and national values, the fate of Hungarian emigrants would have been incomparably more difficult in their new homeland.

Keywords: Muzslay István SJ, revolution, students, refugees, Leuven

Bevezető egy sokrétű munkásság történetéhez

Aki huzamosabb ideig élt külföldön, esetleg kisebbségi lét az osztályrésze, pontosan tudja, mekkora harc az identitás megőrzése, továbbadása. Ebben a harcban alkotott maradandót Muzslay István jezsuita szerzetes a belgiumi magyarok, főleg fiatalok és diákok között végzett munkájával. Az elmúlt években a Jézus Társaság Magyarországi Rendtartománya, azaz a magyar jezsuiták egyre több olyan, a II. világháborút követően külföldre kényszerült rendtársuk életét, munkásságát igyekeznek a szélesebb magyar és nemzetközi olvasóközönség elé tárni, akik életük nagyobb részét külföldön voltak kénytelenek tölteni. Ezek a jezsuiták a történelmi kontextus miatt egészen a kommunizmus összeomlásáig, a magyar provincia újraegyesítéséig nem jöhettek vissza Magyarországra, így munkásságukat sokszor csak pontszerűen ismerjük. Ezen életművek bemutatásáról megjelenő munkák nemcsak a katolikus köztudat számára hiánypótlóak,

hanem az egész magyarság számára is, hiszen többen az emigráns jezsuiták közül magyar szigeteket, közösségeket vezettek hosszú évtizedeken át új hazájukban, s nemcsak hitük, de magyarságuk megtartásában is segítették az emigrációban születő, felnövekvő új nemzedéket. Írásomban arra keresem a választ, hogy mi a jelentősége annak a munkának, amelyet egy-egy külföldi magyar közösség vezetője, jelen esetben Muzslay István végzett évtizedeken keresztül. Mi az, amit az összmagyarság köszönhet ennek az áldozatos szerepvállalásnak? Ugyanakkor bizonyítani igyekszem, hogy a Muzslay és hozzá hasonló, az evangéliumi és nemzeti értékek mellett elkötelezett vezetők nélkül a magyar emigránsoknak összemérhetetlenül nehezebb sorsa lett volna új hazájukban.

Történelmi háttér – út az emigrációig

Ha ellátogatunk a Komárom-Esztergom megyei Bajótra, a templom kertjében egy kopjafát találunk, mely a falu szülöttének, Muzslay Istvánnak állít emléket. Itt született Muzslay 1923. január 9-én és végezte általános iskoláit, majd Pécsen, a Pius Gimnáziumban érettségizett. A II. világháború közepén, 1942-ben lépett be a jezsuita rendbe, mellyel megindult a szerzetesrendek között is igen hosszúnak számító, egy évtizedet is meghaladó jezsuita képzési időszaka. Budapesten, a zugligeti Manrézában kezdte meg noviciátusát, majd a kalocsai jezsuita gimnáziumban tanított nevelőtanárként 1948 júniusáig.³ A háború befejezése után egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy felekezettől függetlenül az egyházi intézmények veszélyben vannak, és az egyre erősödő egyházellenes támadások miatt ezek különböző kényszerpályákra tolódtak. A kommunista hatalomátvétel fokozatos megszilárdulásával párhuzamosan számolták fel az egyházi intézményrendszert, melyben először birtokaiktól, majd intézményeiktől fosztották meg a Magyarországon működő egyházi intézményeket, később 1950. szeptember 7-én megjelenő, a Magyar Népköztársaság Elnöki Tanácsának 1950/34-es törvényerejű rendeletével magukat az oktatásban kiemelkedő hangsúllyal részt vevő szerzetesrendeket is feloszlatták: „A Magyar Népköztársaság területén a szerzetesrendek működési engedélye ennek a törvényerejű rendeletnek a hatálybalépésével megszűnik.”⁴ Amikor a jezsuiták római központjának a

³ MUZSLAY István (1998): *A tarisznyság*. Leuven – Budapest, Igen Egyesület. 38.

⁴ BORSODI Csaba (2000): Szerzetesrendek feloszlata, működési engedélyük megvonása 1950 nyarán, In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*. 12. 1–4. 209.

kommunista hatalomátvétel alatt/után a rend magyarországi ellehetetlenítésével kapcsolatos félelmei kezdtek beigazolódni, 1946-tól Jean Baptist Janssens generális, a rend legfelsőbb vezetője, engedélyt adott a magyar provinciának, hogy azokat a fiatal, éppen formációjuk alatt lévő rendtagokat, akiknek minden bizonnyal lehetetlen lett volna megfelelő képzést biztosítani, külföldre *küldje*.⁵ Ez lényegében azt jelentette, hogy ki kellett menekíteni őket az országból egy a vasfüggönytől nyugatra található országba. A magyar rendtartomány 417 tagjából 1950-re megközelítőleg 167 rendtag került elsősorban Nyugat-Európába és az amerikai kontinensre, de eljutottak egészen Japánig is.⁶ Ekkor olyan veszteség érte nemcsak a Magyar Rendtartományt, de az egész magyar katolikus értelmiséget, melynek megbecsüléséhez még évtizedekre lesz szükség. Ezek között a külföldre menekült jezsuiták között volt Muzslay is, akit Fertőrákosnál sikerült kijuttatni az országból Ausztriába, majd onnan Hollandiába ment, hogy befejezze tanulmányait. Tilburgban és Maastrichtban folytatta közgazdaságtani képzését, és 1951-ben ez utóbbiban szentelik pappá. Amikor befejezte közgazdaságtani tanulmányait, a holland jezsuita előjáró arra kérte, hogy vállaljon a jezsuiták jakartai főiskoláján egy állást. Muzslay ekkor, 1955 pünkösdjén érkezett Leuvenbe, hogy tanácsot kérjen rendtársától, Varga Lászlótól a további terveire vonatkozóan. Varga ekkor arra biztatta Muzslayt, hogy mivel a II. világháborút követően már megalakult egy kis magyar diákközösség a városban, inkább annak gondoskodásában vállaljon szerepet.⁷ Muzslay megjelenése kapóra jött ekkor, hiszen a magyar diákközösség korábbi vezetője, Hegyi János jezsuita atya 1953–55 között vezette a közösséget, de 1955 nyarától az akkor az NSZK-ban található pullachi jezsuita képzési központba kapott meghívást, hogy filozófiát tanítson.⁸ Ennek hatására költözött Muzslay Leuvenbe, s itt érte 1956 ősze, amikor a közösségszervezői munkája nemcsak jellegét, de intenzitását tekintve is megváltozott.

⁵ KORONKAI Zoltán (2021): Az útkeresés és reménykedés kora, In: Szokol Réka – Szőnyi Szilárd (szerk.): *Jezsuiták Magyarországon a kezdetektől napjainkig*. Budapest, Jezsuita Kiadó. 499.

⁶ KORONKAI (2021), 493.

⁷ MUZSLAY (1998), 44–45.

⁸ JUHÁSZ Gergely (2024): Muzslay atya kollégiumszervező tevékenysége, In: Csontai István (szerk.): *Körüljárt jó t cselekedvén: Muzslay István útja Bajóttól Leuvenig*. Budapest, Jezsuita Kiadó. 30–31.

Menekültek Belgiumban, kollégisták Leuvenben

Az 1956-os forradalom és szabadságharc leverését követő időszak volt talán Muzslay életének legintenzívebb és legtöbb kihívással teli időszaka. A magyar menekültek becsült száma 200.000 körül volt, melynek kilencven százaléka Ausztrián, a maradék Jugoszlávián át hagyta el az országot. Az már az elején nyilvánvalóvá vált, hogy Ausztria ekkora menekültáradattal nem tud egyedül megbirkózni, így többek között az ENSZ-en keresztül kért nemzetközi segítséget. Belgium egy 3000 fős kvótával igyekezett segítségére lenni Ausztriának és ezzel együtt a magyar menekülteknek. Később a Belgiumba érkező magyar menekültek valós száma az eredeti kvóta dupláját is meghaladva nagyságrendileg 7000 körül tetőzött.⁹ Belgiumban öt központban, lényegében korábbi kaszárnyákból átalakított menekülttáborokban fogadták a magyarokat Saive, Seilles, Spa, Tongeren és Verviers településeken.¹⁰ Mivel a táborok Tongeren kivételével Belgium franciaajkú déli részén helyezkedtek el, kézenfekvő volt, hogy a hetek-hónapok óta kilátástalan helyzetben lévő munkaképes férfiak az ország déli részén lévő szénbányákban vagy nehézipari létesítményekben vállalnak munkát. Ehhez sok esetben elegendő volt egy minimális nyelvtudás, esetleg még ezt sem igényelte. Így a bányavállalatok rekrutáló hivatalnokainak nem kellett sokat unszolni a megélhetés előteremtésére vágyó munkásokat a szerződések aláírására. A maroknyi magyar közösséget vezető Muzslay viszont, folyamatosan figyelve a nemzetközi eseményeket, a közösség tagjait kiküldte a menekülttáborokba azzal a hivatalos feladattal, hogy segítsék honfitársaikat és az adminisztrációs nehézségeket áthidalandó tolmácsoljanak a belga hivatalnokok és a menekültek között. Emellett bizalmasan azt kérte Muzslay a diákközségről, hogy igyekezzenek feltérképezni azokat a fiatalokat, akiknek megszakadtak tanulmányaik a menekülés miatt, vagy ezeket el sem tudták kezdeni, mivel nem érettségiztek le, de mindenképp szeretnének (tovább)tanulni.

⁹ A menekültekkel és a menekültválsággal kapcsolatos írásaimban ezt a témát részletesen tárgyalom. Lásd: CSONTA István (2023): The Hungarian Refugee Crisis of 1956, In: *ET-Studies*. 14. 1. 85–98., valamint CSONTA István (2022): Hungarian Refugee Students in Belgium after the Revolution of 1956: The Leuven Case, In: *The Exile History Review*. 1. 37–45.

¹⁰ CSONTA István (2017): Egy magyar sziget nyugaton, In: Csonta István (szerk.): *Muzslay István munkássága*. Budapest, Szent Ignác Szakkollégium. 121.

Időközben Muzslay Honoré van Waeyenberghet, a Leuveni Katolikus Egyetem rektorát arra kérte, hogy tegye lehetővé a Leuvenbe érkező menekült diákság elhelyezését és tanulmányaik elkezdését vagy folytatását az egyetemen. A rektor, aki szimpátiával tekintett a magyar menekültekre és Muzslay tevékenységére, egy épp üresen álló épületet ajánlott fel a magyar menekült diákság elhelyezésére. Az épület a Súlyom Kollégium (hollandul College De Valk), mely korábban katonakórházként működött, de a napóleoni időszakban az egyetemtől elvett ingatlant pontosan az ötvenes években vásárolta vissza az egyetem és került kiürítésre, hogy elkezdődhessenek a felújítási munkálatok, és a jogi fakultás használatba vehesse. A rektor utasításának köszönhetően el is kezdődött a felújítás, de egy teljesen másik céllal, mint eredetileg ezt tervezték: diákszobákat kellett leválasztani a nagyobb termekből, hogy ideiglenesen használható legyen a magyar menekült diákok számára.

A Súlyom Kollégium lett tehát ideiglenesen a magyar kollégium, mely nemcsak lakhatást biztosított a szociálisan leginkább rászorultak számára, hanem a magyar diákközösség központjává vált. Itt viszont fontos kiemelni, hogy akiknek sikerült ösztöndíjat szerezni, különösen, aki megkapta a híres Ford Alapítvány ösztöndíját, az nem lakhatott a kollégiumban, hiszen a támogatásból gond nélkül kifizethette a városban egy albérlet árát.¹¹ Aki nem lakott az intézményben, de szeretett volna a magyar közösség tagja lenni, annak is meg volt a lehetősége, hogy csatlakozzon a programokhoz. Az intézményben konyha működött, melyet fizetés ellenében azok is igénybe vehettek, akik kint laktak a városban. Ez a megkülönböztetés szükséges volt, hiszen minden magyar diáknak a Súlyom Kollégium sem tudott lakhatást biztosítani, így a városban kellett helyet keresni a többieknek. Ha az adatokat és a kollégium méreteit figyelembe vesszük, nem meglepő, hogy hely szűkében voltak a diákok, hiszen Muzslay feljegyzése szerint 1957 nyaráig százöt diákot sikerült az egyetemre beíratni. Ennek feltétele volt, hogy egy bizottság előtt Muzslay segítségével bizonyítaniuk kellett, hogy már megkezdték magyarországi tanulmányaikat, vagy azok megkezdésére alkalmasak. A következő tanévben százhatvannégy beiratkozott magyar diákja volt a Leuveni Katolikus Egyetemnek, amit ki kell egészítenünk azzal az információval, hogy további nyolcvanhárom magyar hallgató

¹¹ BANGÓ Jenő (2013): *Magyarország Nyugatról nézve – Bangó Jenő szociológussal beszélget Mezei Károly*. Budapest, Kairosz Kiadó. 58.

iratkozott be valamelyik más belga felsőoktatási intézménybe az 1956/57-es tanévben.¹² Akiket Muzslay nem tudott egyetemi tanulmányok elkezdéséhez segíteni vagy motiválni, esetleg nem akartak tanulni, azokról is igyekezett gondoskodni, ezért olyan magyar szigeteket hozott létre Belgium-szerte, ahol magyar munkások közösségben élhettek, és Muzslay folyamatos gondoskodásának jótékony hatását élvezhették. A tény, hogy minden igyekezete ellenére szép számmal voltak lemorzsolódók, reményt keltő ám végül sikertelen életutak, magától értetődik. Ma talán inkább azt tekinthetjük meglepőnek, hogy mennyire pontosan látta Muzslay a helyzetet, s mégis mekkora áldozattal látott hozzá a mindennapi feladataihoz: „A fiatalok egy része persze testileg-lelkileg lerongyolódva érkezett ide is az ötvenes évek magyar világa nyomorúságából. Ezeket az első éveket nem az egyetemen, hanem egy szanatóriumban kellett volna tölteni.”¹³ Ennek ellenére sem adta fel tervét, hogy a diákok mellett a munkásifjúságról is gondoskodjon. Belgiumban teljesen természetes volt ekkor az, hogy az egyház kiemelt figyelmet fordít a fiatal munkásokra, hiszen a két világháború között Jozef Cardijn¹⁴ flamand pap által elindított Fiala Keresztény/Katolikus Munkásmozgalom (hollandul Kristelijke/Katholieke Arbeidersjeugd, franciául *Jeunesse ouvrière chrétienne*) pontosan ezt a réteget célozta, munkás férfiakat és nőket egyaránt. Cardijn mozgalma a második világháború kitörésekor már nemzetközi hírnévnek örvendett, s nemcsak Európa északi és nyugati felében, de Kanadában és az Egyesült Államokban is jelentős támogatottsággal rendelkezett. Muzslay éppen ezért a mozgalom szülőhazájában, Belgiumban igyekezett minden lehetőséget kiaknázni, hogy a magyar fiatal munkásoknak támogatást szerezzen életük újrakezdéséhez.

¹² MUZSLAY István (2000): Magyar diákok a Leuveni Katolikus Egyetemen (1532–2000, In: *Studia Theologica Budapestinensia*. 24. 38.

¹³ MUZSLAY (1998), 49.

¹⁴ Leo Jozef Cardijn (Scharbeek, 1882 – Leuven, 1967) katolikus egyházmegyes pap, püspök, 1965-től bíboros. Kétkezi munkáscsaládból származott. Édesanyja mély hite nagy hatással volt rá és három testvérére. 1901-ben belépett Mechelen papi szemináriumába, ahol 1906-ban pappá szentelték. A Leuveni Katolikus Egyetemen tanult politika és szociáltudományokat, s ezt a tudását akarta gyakorlatba ültetni, amikor Fiala Keresztény Munkásmozgalom néven alapított szervezetet. Életét a mozgalom vezetésének szentelte, mely a hatvanas évekre már Amerikába is eljutott. Munkásságát a II. vatikáni zsinatra történő meghívása koronázta meg, ahol az előkészítő időszakban (1959–62) a világiak apostolkodásával foglalkozó dokumentum összeállításában és megvitatásában vehetett részt.

Az egyetemi hallgatók és fiatal munkások mellett nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a menekültek között szép számmal voltak olyan fiatalok, akik magyarországi elmenekülésük időpontjában még nem voltak nagykorúak, így nem is fejezték be középiskolai tanulmányaikat. Érettségi hiányában pedig természetesen nem volt lehetőségük, hogy elkezdjék egyetemi tanulmányaikat. Muzslay ennek orvoslására Namurben megszervezte a magyar diákok számára a középiskolai tanulás lehetőségét. Bár természetesen nem volt lehetősége, hogy olyan jellegű magyar oktatást hozzon létre, amilyen több településen megszervezett magyar oktatás volt Németországban már 1948-tól,¹⁵ majd a bajorországi Kastl in der Oberpfalz-ban 1958-ban létrehozott híres burgkastli gimnázium.¹⁶ Muzslay mindenekelőtt egy kis magyar kollégiumot hozott létre, ahová összegyűjtötte a középiskolás korú fiatalokat. Lakatos József, a közösség igazgatója beíratta a diákokat a céljaiknak és képességeiknek megfelelő francia nyelvű középiskolákba, ahová minden nyelvtudás nélkül érkeztek. A namuri magyar kollégium egykori diákja volt Hevesi László is, aki később a kémia tudományok professzora lett a Namuri Egyetemen. Visszaemlékezése szerint Muzslay igazi családfőként teremtette meg a hátterét annak, hogy a diákok tanulhassanak. Célja nem egyszerűen annyi volt, hogy gimnáziumi vagy szakiskolai oktatásban részesítse diákjait. Számára ez szükséges előfeltétel volt ahhoz, hogy egy jobb élet feltételeit biztosítsa azoknak, akik hajlandóak voltak minden akadályt leküzdve mesterséget tanulni vagy érettségit szerezni. Hevesi és a hozzá hasonlók számára, akik a gimnáziumba jártak, mindez csak előfeltétel volt ahhoz, hogy a Leuveni Katolikus Egyetemre beiratkozhasanak, melyhez természetesen Muzslay asszisztált, ahogy az összes többi Leuvenbe érkező egyetemista korú magyar fiatalnak is.¹⁷

Ahogy az 1956 ősztől Leuvenbe érkező fiatalok első hulláma a hatvanas évek elejére megszerezte diplomáját és dolgozni kezdett – sokan továbbmentek egy másik nyugati országba, esetleg az Egyesült Államokba –, nyilvánvalóvá vált, hogy egy Súlyom Kollégium méretű intézményre már nem lesz szüksége a leuveni magyar diákságnak. Ezzel egyidőben az egyetem viszont szeretne volna visszakapni ezt a magyar menekültek számára nagylelkűen rendelkezésre bocsátott ingatlant, hogy a jogi fakultás végre

¹⁵ A témában lásd: KONCZ Lajos (2008): *Az írás megmarad: A németországi magyar gimnáziumok története 1945–1956*. Hn. BookSurge Publishing.

¹⁶ MUNKÁCSI Katalin Fruzsina (2018): *Egy történet sok ezer közül – 1958–2006*. Burg Kastli Alumni.

¹⁷ HEVESI László (2017): Önzetlenül segített, In: *Muzslay István munkássága*. 149–150.

használatba vehesse. Egy kisebb ingatlanra viszont szüksége volt a leuveni magyar diákközösségnek, hiszen ahogy a forradalom előtti időkben is, a nagyságrendileg húsz-harminc főből álló közösség a hatvanas évekre is állandósult. Ennek az igénynek eleget téve Muzslay megvásárolta a magyar egyetemi kollégium céljaira azt a belvárosi ingatlant, amelyet 1956 ősze előtt a magyar hallgatók béreltek. Mivel a már korábban alapított Segély a Magyar Ifjúságnak nevű szervezet volt az, mely az adományokat gyűjtötte és kezelte, a Blijde-Inkomststraat 18. szám alatt megvásárolt ingatlan is a szervezet tulajdona lett.¹⁸ A kollégiumban lakó és az egyetemen tanuló hallgatók létszáma azonban a hatvanas évek közepére tovább csökkent, ezért Muzslay azt tervezte, hogy fiatal magyar egyetemistákat hív meg tanulni a Leuveni Katolikus Egyetemre, melyhez a kollégium által ő lakhatást biztosított volna.¹⁹ A terv igen nemes volt és őszinte, hiszen egy olyan szerzetes pap szeretett volna a magyar felsőoktatásban részt vevő diákok közül külföldi tanulmányok végzéséhez segíteni magyar fiatalokat, aki maga is igen szegény családból származott, s külső segítség nélkül Muzslaynak sem lett volna lehetősége eljutni az egyetemi professzori kinevezésig. A terv megvalósítása viszont komoly akadályba ütközött, hiszen a kiszemelt hallgatókat nem egy baráti ország egyetemére kellett a Magyar Népköztársaságnak útlevéllal elengedni, hanem a vasfüggönyön túlra. Továbbá az egyetemet, ahová a hallgatók érkeztek volna, Leuveni Katolikus Egyetemnek hívták, valamint a lakhatást biztosító intézmény, vagyis a magyar kollégium a Home Card. Mindszenty nevet viselte akkor, amikor Mindszenty még az Egyesült Államok budapesti nagykövetségén tartózkodott. Végül pedig a kollégium vezetője egy jezsuita szerzetes volt, aki ezáltal a mindenkori szocialista Magyarország első számú ellenségeinek sorába tartozott. Az akadályok komolyságával Muzslay tisztában volt, de ennek ellenére nem szegte kedvét, hogy komoly energiákat fordítson a lehetetlennek tűnő vállalkozás megvalósítására. S bár tudta, hogy a magyar állambiztonság igyekszik információt szerezni tevékenységéről, azt nem sejthette, hogy ekkor, az 1960-as évek közepén lesz tevékenysége igazán érdekes és veszélyes az állambiztonság megítélése szerint a Magyar Népköztársaságra. Ezért a következő részben Muzslay megfigyelésének különböző aspektusait mutatom be röviden.

¹⁸ JUHÁSZ (2024), 40–41.

¹⁹ MUZSLAY (1998), 45.

Muzslay István megfigyelése²⁰

Ahogy azt egyik életútinterjúban²¹ megfogalmazta, tisztában volt vele, hogy a szocialista Magyarországon az államhatalom biztosan érdeklődik munkája, kapcsolatai iránt. Hogy megfigyelésének konkrét okával tisztában volt-e, azt nem valószínű, hogy valaha megtudjuk, viszont tény, hogy kapcsolataiban különösen az ötvenhatos eseményeket közvetlenül követő időszakban elővigyázatos volt. Egy 1959. április 22-re datált feljegyzés is alátámasztja Muzslay óvatosságát, ugyanis a dokumentum írója szerint „Politikai felfogására jellemző, hogy nem hajlandó semmiféle kapcsolatba kerülni olyan magyarokkal, akik utlevéllel (sic) mennek Belgiumba, még akkor sem, ha azok régi ismerősei. Szerinte mindenki gyanus (sic), aki utlevelet kaphat. Ha ő ilyenekkel találkozna, akkor ő is gyanússá válhatna a disszidensek között, [...]”²² De bármennyire meglepő, az állambiztonság számára nem elsősorban a Belgiumban végzett magyarmentő tevékenysége miatt vált érdekessé. Ezt az is mutatja, hogy az 1956-os eseményeket követő időszaktól 1964-ig arányát tekintve kevesebb jelentést találunk Muzslayról. A megfigyelés dandárja lényegében 1964 és 1969 közé esik. Ez utóbbi információ tudatában még a kívülálló számára is felvetődik a kérdés, hogy miért nem volt fontos a megfigyelés 1964-ig, és miért éppen ekkortól lett olyan fontos megfigyelni egy Belgiumban élő jezsuita emigráns papot és egyetemi professzort. Mint a levéltári anyagokból kiderül, Muzslay rendszerszintű megfigyelésére a hatvanas években egyre gyakoribb, a magyar diákok Leuvenbe utaztatására és egyetemi tanítatásuk szándékával az államhatalom irányába történő puhatolózása adott apropót. Mivel kapcsolatait, postáját teljes megfigyelés alatt tartották már 1964 nyaratól, a rendszernek nem volt nehéz értesülnie arról, hogy éppen kinek próbál segíteni abban, hogy kijuttassa

²⁰ A megfigyeléssel kapcsolatban előre kell bocsátanunk, hogy az Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltárában (továbbiakban ÁBTL) fennmaradt, Muzslayhoz kapcsolódó anyag kutatási eredményei Muzslay munkásságának bemutatásával foglalkozó munkákban a 2024-ben kiadott tanulmánykötet megjelenéséig nem volt ismert. Jelen tanulmány szerzője a *Körüljárt jó t cselekedvén* c. tanulmánykötetben megjelent írásában részletesen tárgyalja Muzslay életének ezt a vetületét. Ezzel kapcsolatban szeretném megköszönni a Jézus Társaság Magyarországi Rendtartományának bizalmát, hogy az ÁBTL-ban őrzött dokumentumokat rendelkezésemre bocsátotta. A Muzslayhoz kapcsolódó anyag 3.2.5.-O-8-110/1, 2 és 3 jelzet alatt található.

²¹ <https://www.youtube.com/watch?v=eM5eB8WKf-4>.

²² ÁBTL, 3.2.5.-O-8-110/1/21.

Leuvenbe.²³ Végül 1965. december 7-én megindul az intézmény megfigyelése, amikor „Curia” fedőnéven objektumdossziét nyit az államhatalom Muzslay teljes tevékenységének és kapcsolatrendszerének feltérképezésére.²⁴ A dosszié megnyitásának közvetlen okaként egy Kerényi Imrének írt 1964. szeptember 14-i levelet is tekinthetünk, melyben Muzslay konkrétan azt kéri, hogy kösse össze öt olyan felelős beosztású vezetővel, aki a Magyar Népművelési Minisztériumban a hallgatók külföldre utaztatását szervezi. Mivel le is írja, hogy évi két-három hallgató Leuvenbe utazását akarja elősegíteni akár rövidebb, meghatározott, akár teljes tanulmányi időre, mivel lassan elfogynak azok a menekült diákok, aki 56 után érkeztek az egyetemre, jó eséllyel arra is gondolhatunk, hogy az üzenet inkább a Magyar Népköztársaságnak szól, s nem annyira a levél címzettjének.²⁵ Mivel egyértelmű választ nem tapasztal az államhatalom részéről, közben a pártfogoltjainak elutasítják útlevélkérelmeiket, arra gondol, hogy neki kell a kompromisszum érdekében először lépnie. Így, amikor egy budapesti magas rangú egyházi személy látogatja meg a leuveni kollégiumot, Muzslay azt mondja, vagy inkább üzeni, hogy ő az útlevélkérelmek pozitív elbírálása érdekében akár a leuveni magyar kollégium nevét is megváltoztatná a Mindszenty névről értéksemelegesebbre is, csak hogy az állam a kompromisszumba beleljen.²⁶ A Muzslaytól érkező információra reakcióként egy megfigyelési dokumentumban azt olvassuk, hogy a tiszt értelmezése szerint a remélt kompromisszum nem jöhet létre, mert nem annyira a Mindszenty kollégium névváltoztatása, mint inkább megszűnése lenne az a cél, amelynek elérését a Magyar Népköztársaság leginkább örömdetesnek tartana.²⁷

Mivel nem sikerült elérnie célját, Muzslay egy időre feladta terveit, legalábbis nyíltan nem próbált hallgatókat kijuttatni Magyarországról Leuvenbe. Ennek következtében az állambiztonság úgy ítélte meg, hogy nem veszélyes már, s a megfigyelést nem szükséges tovább folytatni. Így 1969. április 9-én a négy évvel korábban megnyitott objektumdossziét

²³ ÁBTL, 3.2.5.-O-8-110/1/59.

²⁴ ÁBTL, 3.2.5.-O-8-110/1/10.

²⁵ CSONTA István (2024): Muzslay István az állambiztonság célkeresztjében, In: *Körüljárt jó t cselekedvén.* 55.

²⁶ CSONTA (2024), 57.

²⁷ ÁBTL, 3.2.5.-O-8-110/3/22-26.

lezárják, ami Muzslay rendszerszintű megfigyelésének a végét is jelenti.²⁸ Ennek tükrében azt kell mondanunk, hogy az állambiztonság nem Muzslay kapcsolatrendszerétől vagy magyar emigráns diákok, fiatalok között végzett munkájától félt, sokkal inkább a magyar felsőoktatásban részt vevő hallgatók időszakos leuveni képzésétől, hiszen a hallgatók hazatérése után a szocialista ideológia terjesztésének sikeressége biztosan eredménytelen lett volna ezen hallgatók között.

Közép-Európai Kutatóintézet és folyóirata

Bármennyire is meglepő, Muzslay munkája nem merült ki abban, hogy vállalta a belgiumi fiatal magyar emigránsok egy részéről való gondoskodást, de tudományos munkában is kiemelkedőt alkotott azzal, hogy megalapította a Közép-Európai Kutatóintézetet, valamint megteremtette az intézet infrastruktúráját, melynek középpontjában az intézet folyóirata, a *Documentation sur l'Europe Centrale* állt. E kettő elválaszthatatlanul kapcsolódik, így a következő sorokban mindkettőre fókuszálnunk kell.

A kutatóintézet létrehozása a magyar diákok Leuvenbe utaztatása és taníttatása mellett másik nagy álma volt Muzslaynak, de a minőségi működésnek több előfeltétele is volt. Az egyik a konkrét hely megteremtése volt, amely a Blijde-Inkomststraat 18 sz. alatt álló épület megvételével még nem oldódott meg, hiszen az épületet először át kellett építeni, hogy a maximalizálható diákszobák mellett kialakíthatók legyenek olyan terek, melyek az intézet céljait szolgálhatják. Az 1960-as évek elejének átépítése mellett egy alkalmas ingatlan megvásárlása során sikerült a kollégium kertjéhez újabb értékes négyzetmétereket hozzácsatolni (ne feledjük, hogy egy belváros történelmi központjában ez különös érték), melyre felépíttette a később intézeti központként és könyvtárként szolgáló épületrészét. A másik feltétel egy az intézet kutatási fókuszának megfelelő könyvtár létrehozása volt. Ez akár meglepőnek is tűnhetne egy egyetemi városban, ahol messze földön híres gyűjteménnyel rendelkezett a mindenkori könyvtár. Közép- és Kelet-Európa viszont fehér foltnak számított ebben az időszakban Nyugaton, és pontosan ezt a fehér foltot igyekezett Muzslay ismertebbé tenni kutatóintézetével.²⁹ Harmadrészt szükség volt egy csatornára, melynek segítségével

²⁸ ÁBTL, 3.2.5.-O-8-110/3/54.

²⁹ Kiss Ulrich (2024): Közép-Európa, dokumentálva, In: *Körüljárt jót cselekedvén*. 131.

a kutatóintézet megoszthatja kutatási eredményeit. Így került sor az 1963. február 15-én *Documentation* néven megjelenő, majd 1964-től *Documentation sur l'Europe Centrale* nevű folyóirat megalapítására, mely egészen 1982-ig, azaz húsz évfolyamon át adta közre minőségi publikációk sokaságát.³⁰ Figyelemre méltó, hogy egy a vasfüggönytől keletre fekvő régióval (főként Csehszlovákia, Lengyelország és Magyarország) foglalkozó kutatóintézet lapja mindvégig tudatosan független akart és tudott maradni mind keleti, mind nyugati befolyástól, amelyre Muzslay mindvégig kifejezetten törekedett. Így a folyóirat lényegében három forrásra támaszkodhatott: az előfizetések, melyből kiemelkedtek az intézmények, az adományok és Muzslay professzori fizetése. Bár minőségi tudományos munkát végzett az intézet, a lapot az egyetem sem támogatta közvetlenül.³¹

A folyóirat célja Muzslay bevallása szerint nem más volt, mint tudományos objektivitással a maga teljességében látni és láttatni folyamatokat, melyek az említett országok „gazdasági, szociális, politikai, vallási és kulturális” vetületeit vizsgálva nem egy-egy szegmensre fókuszáltak, hanem ezek szerves kapcsolatát igyekeztek bemutatni.³² A folyóiratot fellapozva azt látjuk, hogy egymástól jól elkülöníthető részekből állt össze a leginkább negyedévente megjelenő kiadvány. Mindenekelőtt a szakcikkék adták a *Documentation* gerincét, melyet egy rövid, országokra lebontott hírösszefoglaló/információgyűjtemény követett, amelybe becsatlakozott Jugoszlávia is. 1966-tól új rovat bevezetésére kerül sor *Krónika* címszó alatt. Ide meghatározó dokumentumok, beszédek kritikai elemzése került, mely bevezetések a már fentebb említett hírösszefoglalót előzte meg. Negyedik helyen egy *Tudomány-Kultúra* nevű rovat állt, amelyben politikai, gazdasági, szociális területek mellett a vallás-egyház kérdéskör is helyet kapott, s mindezt tudományos nézőpontból mutatta be a folyóirat. Végül pedig 1968-tól nemcsak recenziókat, hanem széles bibliográfiát is olvasói elé tárt, mely a digitalizáció és könnyű kereshetőség előtti világban különös értékkel bírt.³³ Mindezek megvalósítása feltételez egy olyan háttérintézményt, ahol kutatók teljes állásban végeznek kutatómunkát, mellyel lényegében fenntartják a folyóiratot. Ez a Közép-Európai Kutatóintézet esetében egyáltalán nem így

³⁰ FEKETE Balázs (2007): Közép-Európa Kutatás a Leuveni Katolikus Egyetemen: Adalékok egy kutatóintézet történetéhez, In: *Magyar egyháztörténeti vázlatok*. 3–4. 92.

³¹ KISS (2024), 132.

³² Uo.

³³ I. m. 134–136.

volt, hiszen a források szűkössége miatt nem teljes állású kutatók teljesítettek szolgálatot, hanem főként részmunkaidőben végzett munkaként vállalták egy-egy cikk, recenzió vagy összefoglaló megírását olyan hallgatók, doktoranduszok vagy professzorok, akik mindannyian kapcsolódtak valahogy Muzslayhoz, másrészt az intézet munkáját küldetésnek tekintették, s ezért hajlandóak voltak áldozatot vállalni.

Ha azt keressük, hogy mi is volt a célja ezzel a hatalmas, két évtizeden át tartó munkával, arra a következtetésre jutunk, hogy Muzslay magyarként egy objektív, gazdasági, társadalmi, vallási szempontok alapján összefüggő képet akart adni Közép-Kelet Európáról a *Documentation* hasábjain, főként nyugati olvasóinak. Erre szükség is volt, hiszen a szatellitállamokra nem külön entitásként, hanem a Szovjetunió nyugati részével egységes tömbnek tekintették a 20. század második felében.³⁴ A sok száz cikk, köztük saját tanulmányaival, melyeket a tudományosság követelményeit betartva publikált a folyóiratban, arról tanúskodik, hogy hihetetlen elszántsággal dolgozott munkásságának ezen a területén is.

A Leuveni kódexhez fűződő kapcsolata

Van Muzslay István életének és munkásságának még egy olyan szegmense, melyet mindenképp meg kell említenünk. Ez nem más, mint a Leuveni kódexszel való kapcsolata, mely a kiemelkedő jelentőségű nyelvemlékünket, legkorábbi ismert magyar versünket, az Ómagyar Mária-síralmat tartalmazza. A kódex huszadik század előtti történetéből talán elég annyit megemlíteni, hogy a zsebkönyv, mely egy átlagos képeslap méreteinél is kisebb, több helyen megfordult Európában: születési helye az itáliai Orvieto lehetett, majd megfordult az Alsó-stájerországi Pettauban, ami ma a szlovéniai Ptuj, majd a 20. század elején ismét Olaszországban tűnik fel, hiszen Toszkánában vásárolta meg a kötetet egy Jacques Rosenthal nevű müncheni antikvárius.³⁵ Münchenből Leuvenbe azért kerül a kódex, mert az I. Világháború kezdetén a Leuveni Katolikus Egyetem könyvtárának felbecsülhetetlen anyagát tisztázatlan körülmények között tűz emészti fel, s a háborús jóvátétel keretében Németországnak igyekeznie kellett pótolni a pótolhatatlant. Így a

³⁴ I. m. 131.

³⁵ KOROMPAY Klára (2024): A Leuveni kódex és az Ómagyar Mária-síralom sorsa a 20. században, In: *Magyar nyelv.* 1. 1 DOI: <https://doi.org/10.18349/MagyarNyelv.2024.1.1>.

kódex a Leuveni Katolikus Egyetem könyvtári anyagának pótlásaként több ezer másik kötetrel együtt Németországból 1923-ban Leuvenbe kerül.³⁶ Az I. világháború tragédiája bő húsz év múlva megismétlődött, hiszen az 1940. május 16-i német támadásban a Leuveni Katolikus Egyetem könyvtári állománya másodjára is megsemmisült. Azonban csodával határos módon a leuveni kódex túlélte a tűzvészt, mivel az állomány legértékesebb darabjait, köztük a kódexet egy széfben rejtették el a könyvtárosok, tartva az előre nyomuló német katonaságtól.³⁷

Muzslay István Leuvenbe költözése után került kapcsolatba a kódexszel, melyet természetesen az Ómagyar Mária-síralomhoz kapcsolódó kutatás miatt igyekezett minél alaposabban tanulmányozni.³⁸ A kódexhez kapcsolódó kutatáson túl igyekezett vigyázni is a felbecsülhetetlen értékű kultúrkincre, ami nem a természetes, kutatóként kötelező technikai gondosságot jelentette ebben az esetben. Ennek megértéséhez ismernünk kell egy anekdotát, melyet szinte minden forrás idéz a kódex kapcsán. A Magyar Népköztársaság brüsszeli nagykövete, Lajti Tibor 1965 februárjában a leuveni egyetemi könyvtár igazgatójánál, Édouard Massaux-nál követelte, hogy adják át neki a Leuveni kódexet. A könyvtár igazgatója felhívta telefonon az utca túloldalán lévő Collegium Hungaricumban élő Muzslay atyát, s beszámolt neki a vendég kellemetlen követeléséről. A hagyomány szerint Muzslay azt tanácsolta a könyvtár igazgatójának, hogy mondja meg a nagykövetnek: ha Mindszenty bíborost küldik el a kódexért, úgy minden haladék nélkül átadják a kódexet.³⁹ A kódexet természetesen nem állt volna módjában átadni az igazgatónak akkor sem, ha maga Mindszenty ment volna érte, de arra kiválóan alkalmas volt a válasz, hogy elnémítsa a nagykövetet, hiszen a Mindszenty-ügy megoldhatatlan patthelyzetnek, sőt tabunak számított a rendszer számára, hiszen a bíboros ekkor még mindig a budapesti amerikai nagykövetségen tartózkodott. Ezzel kapcsolatban a legújabb kutatásoknak köszönhetően tudjuk, hogy Muzslay ebben az időszakban nem a kódex

³⁶ MADAS Edit – MÉRCZ András (2024): „Addig is számíthatunk a Leuveni Egyetem féltő gondoskodására” – Muzslay atya szerepe az Ómagyar Mária-síralom hazakerülésében, In: *Körüljárt.* 83.

³⁷ KOROMPAY (2024), 2.

³⁸ Publikációját lásd: MUZSLAY István (1964): A Leuveni Kódex történetének legújabb szakaszához, In: *Magyar Nyelv.* 60. 345–346.

³⁹ Madas – Mércz (2024), 79.

hazajuttatásában volt érdekelt, hanem a Leuvenben tartásában, mivel attól félt, hogy a kódex Budapestre érkezésével az Moszkvába kerülne. Féélme nem volt alaptalan, hiszen ebben az időben a finnugrisztika egyre fontosabbá vált Moszkvában, s az Ómagyar Mária-siralom ennek kapcsán érdekes volt Moszkva számára is. Ezen a ponton szétválík a Kódex vélt és valós története, ugyanis hosszú időn keresztül tartotta magát az elképzelés, miszerint az egyetem és könyvtáraik szétválasztásával, ami az 1968-as leuveni diáklázadás mellékterméke volt, a Kódex elkerült Leuvenből. Ehhez ismernünk kell a Leuveni Katolikus Egyetem hatvanas éveinek történetét. Az említett diáklázadás ugyanis inkább tüntetéshullám volt, mely a holland ajkú flamand város nyelvi, kulturális franciásítása ellen robbant ki. A Leuveni Katolikus Egyetemen, bár már évtizedek óta lehetőség volt a kétnyelvű karok megszervezésére, a francia nyelv elsőbbsége folyamatosan növekedett, köszönhetően a francia ajkú vagy franciául tanuló diákságnak és az oda települő francia anyanyelvű professzoroknak. Ennek megakadályozása érdekében 1968-ban diáktüntetések szerveződtek, melyet a szélsőséges flamand mozgalmak tovább erősítettek. A helyzet megoldásaként a kormány vállalta, hogy új, csak francia nyelvű egyetemet épít az anyaegyetemtől harminc km-re délre a francia nyelvű vallon régióban, melyet Új Leuvennek neveztek el, azaz franciául Louvain-la-Neuve-nek. Az újonnan épített egyetemet viszont könyvtári állománnyal is el kellett látni, melyet úgy oldottak meg, hogy a páros és páratlan könyvtári jelzetek mentén osztották szét a könyveket. És ennek apropóján terjedt el az a tévedés, miszerint a szétválasztáskor az Ómagyar Mária-siralmat tartalmazó kódex az új egyetem könyvtári állományába került. Ez sokszorosán is kilátástalanná tette volna a könyv hazahozatalát, hiszen míg a holland nyelvű flamandoknak tudott volna a kommunista magyar vezetés csereanyagot ajánlani, a franciák számára nem volt felajánlható anyag magyar gyűjteményekben. Ezzel együtt Muzslay minden csatornán azt kommunikálta a Magyar Népköztársaság felé, hogy minden próbálkozás hamvában halt erőfeszítés, mivel a kódex nincs már Leuvenben, ezért nem is érdemes a csere gondolatával foglalkozni. Ennek viszont ellentmond, hogy a könyvtári szakemberek szerint az A.6-os jelzetű kódexet sosem vitték le, így sosem volt a Louvain-la-Neuve-ben székelő francia ajkú egyetem birtokában.⁴⁰ Ezért azt kell feltételeznünk, hogy a könyvtár szétválasztásának feszült időszakában Muzslaynak sikerült a kommunista államhatalmat egy teljesen hihetőnek

⁴⁰ I. m. 92.

tűnő történettel félrevezetni, megtéveszteni. Ennek köszönhetően egészen az 1980-as évek elején történt cserefolyamat elindításáig biztonságban volt a kódex.

Bár forrásunk alig maradt erre vonatkozóan, feltételezésünk szerint a hazahozatali egyezséget is elősegítette⁴¹ Muzslay, ugyanis érzése szerint a nyolcvanas évekre már nem fenyegette a kódexet a Moszkvába szállítás veszélye. A tárgyalások elősegítésére meg is volt a lehetősége, hiszen ekkor már egyetemi pályája vége felé közeledő professzorként kiemelkedő kapcsolatrendszerrel rendelkezett. Meglepő viszont, hogy bár elévülhetetlen érdemeket szerzett a kódex hazahozatalában is, Muzslay neve nem jelenhetett meg hivatalosan a kódexszel kapcsolatban sehol, mivel jezsuitaként és az ötvenhatos menekültek támaszaként a rendszer ellenségének számított, s annak ellenére, hogy a ugyanúgy számon tartotta, mint korábban. Meglepő viszont, hogy flamand oldalról sem jelent meg Muzslay neve, bár ott ideológiai okai ennek nem lettek volna.

Összegzés

E rövid bemutató néhány oldalán egy jezsuita szerzetespap gazdag életútjának egy-egy kiemelkedő, csak részben vagy egyáltalán nem ismert részletét igyekeztem az olvasó elé tárni. Motivációm elsősorban az volt, hogy megismertessem egy olyan ember életútját, aki minden magyarul beszélő vagy magát magyarnak valló emberrel kapcsolatba került azáltal, hogy első magyar nyelvemlékünket, a Leuveni kódexben található Ómagyar Mária-síralmat segítette évtizedeken át megőrizni, majd Belgiumból hazajuttatni Budapestre. Ezen túlmenően e rövid írás arra is vállalkozott, hogy egy 1956-os emigráns magyar szerzetespap élethivatásának fontosságát tudatosítsa, mely nem más volt, mint az ötvenhatos menekült magyarok, elsősorban magyar fiatalok megmentése, taníttatása, új esély feltételeinek megteremtése. Írásomban igyekeztem kiegyensúlyozottan bemutatni munkásságának kiemelkedő szeleteit, mely a kollégiumvezetőtől a jezsuita szerzetesen át az egyetemi professzorig terjedt. Ennek kapcsán ki kell emelni, hogy egész életét, teljes munkásságát, saját professzori pályáját, tudományos eredményeit, kitüntetéseit csak annak tükrében tudta értelmezni és értékelni, hogy ezt mennyire tudta mások szolgálatába állítani.

⁴¹ Ezt erősíti meg Bangó Jenő szociológiai professzor, aki hosszú éveken át volt Muzslay István munkatársa a Közép-Európai Kutatóintézetben: BANGÓ (2013), 60.

Felhasznált irodalom:

- *** Az Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltárában (ÁBTL) Muzslay Istvánról őrzött iratanyagot a 3.2.5.-O-8-110 jelzetű 1, 2 és 3 mappák tartalmazzák.
- BANGÓ Jenő (2013): *Magyarország Nyugatról nézve – Bangó Jenő szociológussal beszélget Mezei Károly*. Budapest, Kairosz Kiadó.
- BORSODI Csaba (2000): Szerzetesrendek feloszlata, működési engedélyük megvonása 1950 nyarán, In: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*. 12. 1–4. 183–210.
- CSONTA István (2017): Egy magyar sziget nyugaton, In: Csonata István (szerk.): *Muzslay István munkássága*. Budapest, Szent Ignác Szakkollégium. 115–126.
- (2024): Muzslay István az állambiztonság célkeresztjében, In: Csonata István (szerk.): *Körüljárt jót cselekedvén: Muzslay István útja Bajóttól Leuvenig*. Budapest, Jezsuita Kiadó. 47–61.
- FEKETE Balázs (2007): Közép-Európa Kutatás a Leuveni Katolikus Egyetemen: Adalékok egy kutatóintézet történetéhez, In: *Magyar egyháztörténeti vázlatok*. 3–4. 88–101.
- HEVESI László (2017): Önzetlenül segített, In: *Muzslay István munkássága*. 149–153.
- JUHÁSZ Gergely (2024): Muzslay atya kollégiumszervező tevékenysége, In: Csonata István (szerk.): *Körüljárt jót cselekedvén: Muzslay István útja Bajóttól Leuvenig*. Budapest, Jezsuita Kiadó. 30–31.
- KISS Ulrich (2024): Közép-Európa, dokumentálva, In: *Körüljárt jót cselekedvén*. 131–137.
- KOROMPAY Klára (2024): A Leuveni kódex és az Ómagyar Mária-siralom sorsa a 20. században, In: *Magyar Nyelv*. 120. 1. 1–6.
- KORONKAI Zoltán (2021): Az útkeresés és reménykedés kora, In: Szokol Réka – Szőnyi Szilárd (szerk.): *Jezsuiták Magyarországon a kezdetektől napjainkig*. Budapest, Jezsuita Kiadó.
- MADAS Edit – MÉRCZ András (2024): „Addig is számíthatunk a Leuveni Egyetem féltő gondoskodására” – Muzslay atya szerepe az Ómagyar Mária-siralom hazakerülésében. In: Csonata István (szerk.): *Körüljárt jót cselekedvén: Muzslay István útja Bajóttól Leuvenig*. Budapest, Jezsuita Kiadó. 79–95.
- MUZSLAY István (1998): *A tarisznyság*. Leuven – Budapest, Igen Egyesület.
- (2000): Magyar diákok a Leuveni Katolikus Egyetemen (1532–2000), In: *Studia Theologica Budapestinensia*. 24. 1–112.

CSÜRÖS András Jakab¹ , TÖMÖSKÖZI Ferenc² 

Balla Károly fogarasi lelkész fogsága és halála

Abstract. The Imprisonment and Death of Károly Balla, Pastor of Fogaras

The study aims to present – largely based on archival sources – one of the traumatic events of the First World War through the life of a Reformed pastor. Despite the great wave of refugees, Károly Balla looked after the town and the values of the parish. He put his family and the parish's most important movable property in a cart and set off for Cluj-Napoca. Károly Balla's life was shattered, along with that of his family's.

He was eventually taken away by the Romanian soldiers, and only with great difficulty was he able to regain his freedom, even temporarily...

Keywords: Transylvania, First World War, 1916, Reformed Church

A tanulmánynak különös aktualitását adja Visky András *Kitelepítés* című könyve. Hiszen Balla Károly volt az első református lelképásztor, aki megélte azt, hogy román katonák hurcolták el a Kárpátokon túlra.

1916 júniusában és júliusában az orosz csapatok nagy erejű támadást indítottak az Osztrák–Magyar Monarchia ellen, melynek során komoly veszteségeket okoztak és jelentős területi nyereségeket értek el. 1916 nyarára az olasz és orosz támadások után a

¹ Kutató, Károli Gáspár Református Egyetem, Pedagógiai Kar; e-mail: csuros.andras@kre.hu.

² Kutató, Selye János Egyetem Református Teológiai Kar; e-mail: tomoskozif@ujs.sk.



Monarchia hadereje az összeomlás szélére került, ezt pedig követően többé nem volt képes nagyobb önálló akcióra, és arcvonalait is csak német segítséggel tudta tartani. Ezt a helyzetet súlyosbította, hogy Románia 1916. augusztus 27-én hadat üzent a Monarchiának, és Erdélybe bevonuló seregei szeptember közepére elérték a Nagyszeben–Fogarás–Gyergyószentmiklós vonalat.

Az erdélyi egyházi életet is megrázta – ahogy akkoriban nevezték – az oláh betörés. A semleges Románia általi hátbatámadás sokkolta a hazai közvéleményt, közte az egyházat is. A magyarságnak a dualizmus korában mindvégig törekvése volt, hogy elkerülje ezt a végzetes összeütközést. Külön megrázkódtató volt, hogy a románok nem dél felől, hanem Székelyföld felől támadtak, így magyar többségű területeket foglaltak el. A lakosság elmenekült, vagy szörnyű atrocitásokat átélve maradt. Ebben a feltáratlan történetben kitűnik egy mártírsorsú lelkipásztor: Balla Károly fogarasi lelkész.

„Méltóságos Püspök úr!³ Az »Est« szeptember 23-iki számában olvastam, hogy az erdélyi menekült ref. papok és tanítóknak 15.000 K segély lett kiutalva. Nagyon kérem Püspök urat, nekünk is ebből legalább egy kevés összeget juttatni. Az uram Fogarason maradt, az egyházát nem akarta ott hagyni. A ref. pénztárt is átadta a pénztárnak, mert ő elmenekült. A legnagyobb kétségbeesésbe vagyunk különösen, amióta értesültünk arról, hogy Fogarás román kézen van. Így tehát annyira elvagyunk izolálva, hogy aug. 29. óta, amióta elmenekültünk, semmi hírt nem kaptunk. Az egész dolog oly hirtelen jött, hogy alig hozhattunk magunkkal pénzt. A lányom, aki helyettes tanítónő a ref. leány elemi iskolában, szintén elesett a fizetéstől. Ezek a körülmények késztetnek arra, hogy Méltóságos Püspök Úrhoz forduljak s szíves pártfogását kérjem. A klenódiumokat – rengeteg viszontagság között – magam hoztam Kolozsvárig. Minden értékes tárgyam otthagytam, mert csomagot nem lehetett hozni; amit feladtam, még most sem érkezett meg. Az egyház kincseit azonban az uram annyira a lelkemre kötötte, hogy Püspök

³ A megszólított püspök Kenessey Béla. Szegeden született 1858-ban. 1895-től a kolozsvári teológia tanára, igazgatója volt, 1899-től az Erdélyi Református Egyházkerület főjegyzője, 1908-tól pedig püspöke haláláig, 1918. január 8-ig. Lásd: ZOVÁNYI Jenő: *Protestáns egyháztörténeti lexikon*. Elérhető itt: <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=1417> (utolsó megtekintés dátuma: 2024.04.30.).

Úrhoz juttassam, hogy bármilyen nehezen is, de elhoztam. Kérésem megújítása mellett maradok tisztelő híve, Balla Károlyné Pocsaj, Bihar vármegye. 1916. szept. 20.”⁴

A levél 1916-ban született, egy különös történelmi korban. A románok 1916. augusztus 27-én Bécsben átadták hadüzenetüket, és még éjjel átlépték az Osztrák–Magyar Monarchia határát. A Román Királyság belépett az első világháborúba, és a Monarchia lekötött hadereje nem is tudott erre gyorsan reagálni. A román hadsereg lassan haladt, szeptember végén Marosvásárhely előtt megálltak, és októberben már sikeresen szorította ki őket a központi hatalom Erdély területéről. A „gaz oláh betörés”, ahogy a kortársak nevezték, sokkolta a magyar, főként az erdélyi társadalmat. Az 1916-os román betörésnél egy hatalmas belső menekülthullám indult el.⁵ Rengeteg ember eredt útnak a románok érkezése előtt és ment a belső-erdélyi területekre (Kolozs vármegye), vagy éppen messzebb, akár a Hajdúságba, vagy egészen a budapesti rokonokhoz, mint a szászvársári református iskolaigazgató.⁶ A menekültek száma 100–200 ezer közé tehető.

De voltak olyanok, akik helyben maradtak, és nem hagyták el városukat. Így tett Balla Károly református lelkész is, aki a Fogarasi Református Egyházközség parókus lelkésze volt. Balla Károly a háború kitörésekor már elkerülhetetlennek látta a románokkal való harcokat, így igazolva látta gondolatait. A nagyszombati egyházmegyéhez tartozó gyülekezet pásztorja úgy döntött, hogy az idős, menekülni képtelen emberekkel marad, és megpróbál helyt állni Fogarason. Feleségét, illetve feleségének leányát útnak indította. Nem is akárhogy: nem saját személyes vagyonukat, hanem prioritásként az egyházközségi pénzt vitték magukkal. „E borzalmas zűrzavarban csodálatot keltő nyugodtsággal járt-kelt Balla Károly”. „A szekérre egy kis vasláda került, amelyben ez egyház félmillió koronából álló készpénze volt elzárva. A lelkész röviden búcsúzott övéitől.”⁷

⁴ Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára (továbbiakban: EREL), Igazgatótanács, 1916. 4552. I/1916. Balla Károlyné papné segélyért folyamodik.

⁵ KOCIS Lajos (2003): Erdélyi menekültek Debrecenben 1916 őszén, In: *Erdélyi Múzeum Évkönyve*. 65. 3–4. 88–95. Debrecen, Erdélyi Múzeum Egyesület.

⁶ Csűrös Pál szászvárosi igazgató. EREL 451/ 1916. püspöki iratok. 1916. szeptember 25.

⁷ GÁSPÁR Ármin (s. a.): „*Erdélyért.*” *Hőhérok és mártírok*. I. kötet. Budapest, Makkay Zoltán Könyvkiadó. Elérhető itt: chrome-extension://efaidnbmnnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://mtda.hu/books/gaspar_armin_erdelyert_1_Optimized.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

A kegytárgyakat és az anyakönyveket két forrásunk szerint éjszaka kivitte a lelkész a sírásóval a temetőbe, és egy elhagyott sír márványlapja alá rejtették, cementtel megerősítették, és gyepekkel rakták körbe. A románok kivonulása után a sírásó elő is vette a kegytárgyakat az eldugott helyről.⁸ A *Sárospataki Református Lapok* így számolt be erről:

„Erdélyben a betörő oláhok egy ref. papot fogtak el és hurcoltak el magukkal túszerként: Balla Károly fogarasi lelkészt (most esztendeje ott láttuk az őszbe csavarodó, csöndes, komoly férfiút a Kálvin Szövetség budapesti konferenciáján). Lett volna ideje a menekülésre, családját idejében el is szállította, de maga – mint jó pásztor – nem akarta híveinek java részét elhagyni. »Az én helyem itt van a híveim mellett« volt a jelszava. Mikor az oláhok már közeledtek, az eklézsia szent edényeit, nagybecsű klenodiumait sötét este kivitte a temetőbe, s ott a harangozó és sírásó segítségével egy elhagyott sírbolt márványlapját fölemelve, az alá rejtették azokat, s a márványlapot újra gondosan visszaillesztették helyére, cementtel megerősítették, gyepekkel körülrakták. A szent edények és drágaságok ott meg is maradtak, a sírásó az invázió után visszatérő főgondnokot elvezette hozzájuk, ellenben a hű pásztor, durva bántalmazások közt, magokkal vitték az oláhok. Visszatért családját visszavárja őt; adja Isten, hogy hitében ne csalatkozzék!»⁹

Emiatt alakulhatott ki az a helyzet, hogy Balla Károlynénak és lányának nem maradt pénze, mire Pocsajra értek. Az erdélyi püspök megértő módon reagált a fogarasi lelkészfeleség kérésére, és Balla Károlyné 400 korona rendkívüli segílyt kapott, amit október 12-én küldtek el a részére.

Ahogy Kenessey Béla erdélyi püspök fogalmazott: „Levele tartalmát tudomásul vettük, szeretett férjére, mint az önfeláldozó nemes férfira hálával gondolunk, és az Isten áldását kérjük, s a parókiájukon való együttes boldog viszontlátásuknak örömét óhajtjuk. Az Úr kegyelme legyen és maradjon mindnyájatokkal.”¹⁰

⁸ Uo.

⁹ *Sárospataki Református Lapok*. 1917/2[január 14.]. 16. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/SarospatakiReformatusLapok_1917/?query=%22balla%20k%C3%A1roly%22&pg=15 (utolsó megtekintés dátuma: 2023.11.24.).

¹⁰ EREL, Igazgatótanács, 1916. 4552. I/1916. Balla Károlyné papné segílyért folyamodik.

A román megszállás következtében a hadsereg elsősorban állatokat és élelmiszert rekvirált a lakosságtól, de a felbátorodott román etnikum fosztogatásba kezdett. Erről számolt be a brassói plébános is, hogy a helyi románságot végül a katonai hatóság intézkedései szorították korlátok közé.¹¹ A legrosszabbul az üresen hagyott ingatlanok jártak. A fronton beállt fordulat után aztán mégis elkezdték elhordani, ami mozdítható volt. Ahogy Meisel József brassói plébános beszámolójában olvashatjuk: szeptember 28-án „a vasboltokból mindent rekviráltak. Szekerekkel vitték a vas- és rézárukat, stb. tárgyakat. Ez úgy látszik, nem hódító, hanem rabló hadjárat. Jól mondta az egyik katona, akit megkérdeztek: hogy tudnak annyit összehopni? Jaj, ezt dédapáinktól örököltük, uram.”¹²

De mi történt Balla Károllyal Fogarason? A románok 1916. szeptember 15-én vonultak be Fogarasra, melyet október 4-én szabadítottak fel a német és magyar erők.¹³ Összesen 19 napig tartózkodtak a városban.¹⁴ Balla Károly, mint Fogaras egyik illusztris vezetője, a Fogaras vármegyei Gazdasági Egyesület alelnöke,¹⁵ a fogarasi takarékpénztár elnöke, többször megfordult a románoknál a város érdekében. Képviselte a város érdekeit is a megszállókkal szemben. Például tagja volt annak a négytagú küldöttségnek, ami a román századossal tárgyalta.¹⁶

¹¹ „És itt a legnagyobb elismeréssel kell feljegyeznem, hogy amily gyalázatos volt a bolgárszegi nép eljárása a bevonulás percétől a katonai parancs érkezétségig, épp oly igazán elegáns, becsületes volt a bevonuló katonaság magatartása, fellépése, modora. Ugyanez, sőt fokozottabb mértékben áll a tisztekre, hiszen 29-én egész nap és éjjel érkeztek katonák, de panaszra nem nyíltak az ajkak.” SCHMIDT Anikó – L. BALOGH Béni: *„Nem hódító, hanem rabló hadjárat.” Meisel József brassói apátplébános 1916-os naplója*. Elérhető itt: https://mnl.gov.hu/mnl/ol/hirek/nem_hodito_hanem_rablo_hadjarat (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

¹² Uo.

¹³ KÁROLYFALVI József (2015): *1916. Háború Erdélyben az Osztrák–Magyar Monarchia, Németország és Románia között*. Kecskemét, Honvéd Hagyományőrző Egyesület. Elérhető itt: <http://mek.oszk.hu/14600/14661/html/#6> (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

¹⁴ EREL, Igazgatótanács, 1918. 594. 58/1904.

¹⁵ *Köztelek*. 28. 49[1918. december 18.]. 1907. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/Koztelek_1918_2/?query=%22Balla%20K%C3%A1roly%22&pg=832&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

¹⁶ „Azt a választ kaptuk, hogy holnap a százados négytagú küldöttséget fogad, amelynek tagjai Kovács János, az ideiglenes szenátus alelnöke, Balla Károly református lelképásztor, P. Gábor ferencrendi szerzetes, fogarasi helynök, valamint e sorok írója, Iacob Popa görög katolikus érseki helynök.” BENKŐ Levente (1916): *Román szemmel – Fogaras, 1916. augusztus-október*. 12.

„Balla Károlyt szeptember 18-án elfogták és bebörtönözték, szeptember 30-án Romániába szállították őket. Itt durva bánásmódnak voltak kitéve.”¹⁷ Kiss József presbiter 1916. december 3-án meg is halt, és másnap el is temették, több elhalt fogollyal együtt. Gyalog vezették át a havasokon,¹⁸ majd onnan először Bukarestbe szállították őket. A foglyok egy része itt maradt, másokat a moldvai Husi, azaz Huszvásárba¹⁹ vitték, harmadik részüket pedig Dobrudza irányába, folyamatos nélkülözések között. Egy másik forrás szerint Ploesti irányába vitték őket.²⁰

Sajnos a bebörtönzés okáról nem maradtak fent feljegyzések, így csak találgatni tudunk, Nyilvánvalóan a lelkipásztor közéletileg aktív, a város életét formáló emberként lépett fel és útban lehetett a megszálló hatalomnak. Balla Károly, miután a németek kiszabadították a korabeli hírek szerint 3600 fogolytársával együtt, végül 1916. december 25-én térhetett vissza Fogarasra.²¹ Másik forrásunk is megerősíti ezt, hiszen már egy december 31-én tartott Presbiteri Gyűlésen Balla Károly elnökkölt.²² A lelkész ekkor már nem volt a régi; fizikai állapotát roppant módon megviselte a román fogság alatt töltött három hónap.

Az egyházközséget nem viselte meg jelentősen a román jelenlét – valószínű, hogy a károk mérsékelt szintjéhez hozzájárult Balla Károly jelenléte is. Fogarason tehát kisebb károk lettek a református ingatlanokban: ajtók felfeszítése, ablakok betörése történt, komolyabb helyreállítás nem volt szükséges.²³

Elérhető itt: http://epa.oszk.hu/03400/03420/00006/pdf/EPA03420_szekelyfold_2017_06_005-021.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2022.03.05.).

¹⁷ *Sárospataki Református Lapok*. 1917/5[február 4.]. 40. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/SarospatakiReformatusLapok_1917/?query=%22balla%20k%C3%A1roly%22&pg=39 (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

¹⁸ Gyalog hajtották őket a *Sárospataki Református Lapok* szerint egészen Bukarestig, amit nem tartunk reálisnak. Uo.

¹⁹ Vaslui megye, a mai moldovai határon, Jászvásártól délre.

²⁰ *Friss Újság*. 22. 3[1917. január 3.]. 4.

²¹ EREL 1917. január 4. 3/1917. Igazgatótanács, 1918. 594. 58/1904.

²² 1916. december 31-én is, majd 1917. január 4-én is részt vett a Presbiteri Gyűlésen. Jegyzőkönyv a Fogarasi Református Iskolaszékének 1917. augusztus 23-án tartott üléséről. EREL, I. 106/1905. Fogaras vásárvámszedési joga. 31/1905.

²³ Uo.

Balla Károlyt 1917. május 8-án a Minisztertanács II. polgári hadi érdemkereszttel tüntette ki.²⁴ Ugyanebben az évben zsinati pótképviselőnek választották.²⁵

1917-ben a fogarasi orvos Balla Károly számára három hónapnyi szanatóriumi szabadságot kért, az indoklás szerint a „gaz oláh betörés alkalmával fogságba hurcoltatása alatt kapott betegsége enyhítésére”.²⁶ A szabadságot megkapta, valószínűleg sérvműtétre váró feleségével együtt, de a lelkész kezelése már késő volt. A tisztí orvos így indokolta 1917. szeptember 8-án az egy hónapnyi betegszabadságot:

„Balla Károly ref. lelkész – ki 60 éves – hosszú évek óta orvosi vélemények szerint gyomornedv túltengésben szenved. A múlt évben történt elhurcoltatása és 120 napi testet és lelket megtörő nyomorogtatása folytán lelki erejét megtartva ugyan, de testi erőben meggyengülve – Október 4-ről 5-re virradólag egy nagyobb, szerintem epe kiömlés következtében – annyira elgyengült, hogy nagyobb baj – esetleg katasztrófa – kikerülése végett legalább, kérem, havi teljes pihenésre van szüksége, még pedig parókiájától távol, lehetőleg szanatóriumban. Neje Balla Károlyné úrasszony sérve pedig mielőbb operálandó, nehogy komplikációk álljanak elő.”²⁷

A gyógykezelés nem használt; Balla Károly 1918. január 21-én halt meg.²⁸ 56 éves volt.²⁹ Nagy Károly püspökhelyettes ezt a rövid táviratot küldte az özvegynek: „Kiváló

²⁴ <https://www.elevertar.hu/digitalis-tartalom?source=preservica&ref=preservica::805b95e6-c7d5-4938-b603-74d04cf464e5> (utolsó megtekintés dátuma: 2022.03.05.).

Budapesti Közlöny. 1917. július 11. 5. Elérhető itt:

https://adt.arcanum.com/hu/view/BudapestiKozlony_1917_07/?query=%22balla%20k%C3%A1rly%22&pg=104 (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

²⁵ *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap.* 1917. október 21. 42. 468. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/ProtestansIskolaiLap_1917/?pg=471&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

²⁶ EREL Igazgatótanács, 1917. 5586. I/1916. Balla Károly lelk. kérést ad be a gaz oláh betörés alkalmával fogságba hurcoltatása alatt kapott betegsége enyhítésére három havi szabadságolása tárgyában. Melléklete az orvosi igazolás, ami kelt Fogarason, 1917. évi szeptember hó 8-án a járási tisztí orvos által.

²⁷ Uo.

²⁸ EREL 5/ I. 51/1913.

²⁹ Beszámol a halálesetről: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap.* 1918. február 3. 5. 45. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/ProtestansIskolaiLap_1918/?query=%22balla%20k%C3%A1rly%22&pg=48 (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.). Vagy 61 éves volt. Lásd:

lelkészünk elhunytáról mély fájdalommal értesültünk, fogadják kegyeletes részvétünket, Nagyenyeden kiküldöttünk részt vesz temetésén. Nagy Károly püspök h.”³⁰ A temetésén az egyházkerület vezetése is képviseltette magát, ahogy írják: „tekintettel az oláh invázió alatt tanúsított hűségére”.³¹

Özvegyét férje elvesztése nagyon megviselte. 1918. december 13-án arról érkezett hír, hogy a kolozsvári Karolina kórházban ideg- és elmegyógyászati klinika gyógykezelése alatt áll.³² Egyik forrásunk szerint aztán Balla Károlyné valamikor 1919 után öngyilkos lett.³³

A Református Szemle 1918. február 1-én a következőképp számolt be a lelkipásztor haláláról:

„Balla Károly fogarasi I. lelkész, a II. polgári hadi érdemkereszt tulajdonosa, a nagyszebeni egyházmegye tanácsbírája, január 21-én halt meg. Nagyenyeden temették el. A román betöréskor otthon maradt, hogy védje a templomot, és az üresen maradt házakat. Helytállását, mint még mindannyian emlékezünk rá, elhurcoltatással, durva testi bántalmazással, különben is törekeny egészségének emiatti teljes megromlásával fizette meg. Az ellenség 100 napig tartott sanyargatásából

„Gyász hírek. Balla Károly fogarasi lelkész, akit az oláhok betörésük alkalmával túszul hurcoltak el magukkal s csak 100 napi fogság után bocsátották szabadon, fogságában szerzett betegsége folytán január hó 21-én 61 éves korában elhunyt. Ha jól tudjuk, egy évig a sárospataki theol. akadémiának is növendéke volt. Áldott legyen emlékezete!” *Sárospataki Református Lapok*. 1918/6–7 [február 10–17.]. 37. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/SarospatakiReformatusLapok_1918/?query=%22balla%20k%C3%A1roly%22&pg=36 (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

³⁰ „Tekintettel Balla Károly érdemeire s különösen az oláh invázió alatt tanúsított lelkipásztori hűségére: a temetésre kerületünk képviselőjére Péter K. és Barabás I. küldettek ki.” 1918. január 26. Nagy József esperes levele a fogarasi igazgatótanácshoz, amelyben már Balla Károly haláláról is ír. 37/1918. I. 51/1919. Fogarasi református egyházközség lelkészi jövedelmének megállapításáról.

³¹ Uo.

³² VKM részére, 1918. december 13: „Balla Károly fogarasi lelkész özvegyet hagyott hátra, aki hónapok óta súlyos betegsége miatt a kolozsvári Karolina kórházban ideg- és elmegyógyászati klinika gyógykezelése alatt áll. Özvegyén kívül egy nevelt leánya maradt.”

³³ 1919. év elején még biztosan életben volt. 1919. február 6-án Balla Károlyné özvegyi járandóságáról. EREL 77/1919. I. 51/1919. Fogarasi református egyházközség lelkészi jövedelmének megállapításáról.

való szerencsés megszabadulása után még megadatott neki a papi munka és a közéleti tevékenység fonalának, régi odaadással, újra felvétele; de a hősi önfeláldozása következtében kiújult régi gyomorbaja végre is sírba vitte a 61 éves embert.”³⁴

Balla Károly sajnálatosan nem egyedi esetként, hanem szörnyű előképként jelenik meg, ha az erdélyi reformátusságra váró viszontagságos évekre tekintünk. Nem volt kivételes egyéniség, békeidőben nem kellett volna, hogy belesodródjon a történelem forgatagába. Számos hasonló lelkipásztori tragédia van a jelenkorban, amit még nem dolgoztunk fel kellőképpen. Balla Károly tette, ami a dolga volt, ami őrállóként és pásztorként küldetésének része. Ezzel nemcsak tragédiája vetül árnyékként az utána következő korszakra, hanem példája is: lehet, sőt kell is helytállni a történelem forgatagában. Néha nagy tettekkel, néha apróságokkal, de mindenkor felemelt fővel megállva a történelem Ura előtt. Balla Károly példa is lehet az utána jövő lelkipásztor nemzedék számára, hiszen benne igazzá lett az Ige: „a jó pásztor életét adja juhaiért”.

Felhasznált irodalom:

BENKŐ Levente (1916): *Román szemmel – Fogaras, 1916. augusztus–október*. 12. Elérhető itt: http://epa.oszk.hu/03400/03420/00006/pdf/EPA03420_szekelyfold_2017_06_005-021.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2022.03.05.).

Budapesti Közlöny. 1917. július 11. 5. Elérhető itt:

https://adt.arcanum.com/hu/view/BudapestiKozlony_1917_07/?query=%22balla%20k%C3%A1rly%22&pg=104 (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára.

Friss Újság. 22. 3[1917. január 3.]. 4.

GÁSPÁR Ármin (s. a.): *„Erdélyért.” Hőhérook és mártírok*. I. kötet. Budapest, Makkay Zoltán

Könyvkiadó. Elérhető itt: chrome-

extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://mtda.hu/books/gaspar_armin_erdeyert_1_Optimized.pdf

(utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).

³⁴ *Református Szemle*. 1918. február 1. 3. 66.

- KÁROLYFALVI József (2015): *1916. Háború Erdélyben az Osztrák–Magyar Monarchia, Németország és Románia között*. Kecskemét, Honvéd Hagyományörző Egyesület. Elérhető itt: <http://mek.oszk.hu/14600/14661/html/#6> (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).
- KOCSIS Lajos (2003): Erdélyi menekültek Debrecenben 1916 őszén, In: *Erdélyi Múzeum Évkönyve*. 65. 3–4. 88–95. Debrecen, Erdélyi Múzeum Egyesület.
- Köztelek*. 28. 49[1918. december 18.]. 1907. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/Koztelek_1918_2/?query=%22Balla%20K%C3%A1rly%22&pg=832&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).
- Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 1917. október 21. 42. 468. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/ProtestansIskolaiLap_1917/?pg=471&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).
1918. február 3. 5. 45. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/ProtestansIskolaiLap_1918/?query=%22balla%20k%C3%A1rly%22&pg=48 (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).
- Református Szemle*. 1918. február 1. 3. 66.
- Sárospataki Református Lapok*. 1917/2[január 14.]. 16. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/SarospatakiReformatusLapok_1917/?query=%22balla%20k%C3%A1rly%22&pg=15 (utolsó megtekintés dátuma: 2023.11.24.).
- 1917/5[február 4.]. 40. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/SarospatakiReformatusLapok_1917/?query=%22balla%20k%C3%A1rly%22&pg=39 (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).
- 1918/6–7.[február 10–17.]. 37. Elérhető itt: https://adt.arcanum.com/hu/view/SarospatakiReformatusLapok_1918/?query=%22balla%20k%C3%A1rly%22&pg=36 (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).
- SCHMIDT Anikó – L. BALOGH Béni: „*Nem hódító, hanem rabló hadjárat.*” Meisel József brassói apátplébános 1916-os naplója. Elérhető itt: https://mnl.gov.hu/mnl/ol/hirek/nem_hodito_hanem_rablo_hadjarat (utolsó megtekintés dátuma: 2022.11.01.).
- ZOVÁNYI Jenő: *Protestáns egyháztörténeti lexikon*. Elérhető itt: <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3&p=1417> (utolsó megtekintés dátuma: 2024.04.30.).

GUDOR Kund Botond¹. 

Az alvinci hutterita (habán) telep teológiája

Abstract. The Theology of the Hutterite (Habanese) Community of Alwinz

The Hutterites of Alwinz came under the scrutiny of the Viennese court and the Jesuit order in the mid-18th century, especially the coercive proselytizing mission led by the Jesuit friar Delphini of Nitra. The primary intention was to dismantle the Anabaptist colony through forced conversion while simultaneously strengthening the Catholic community in Alwinz, which was funded by the Portuguese Fund of Alwinz and supported by the Bulgarian Franciscans. The community, already on the brink of economic collapse, was further pushed towards bankruptcy by the emergence of private property forms and the disappearance (or transformation) of traditional markets. In this difficult economic situation, two imperial investigations – one Catholic and one Lutheran – were imposed on the community. These aimed not only to prove heretical doctrines but also to examine the Alwinz community's ties with the transmigrants of Klagenfurt, who were simultaneously suspected of Herrnhutism and Anabaptism. The theological investigations provide insight into the spirituality of the Alwinz community, including their social relations and their views on the doctrine of the Trinity. Our study summarizes the research findings, shedding light on the spirituality of the Anabaptists of Alwinz and their descendants, who later migrated to Saxon territories, Canada, and the United States.

Keywords: Anabaptists, Alwinz, Trinitarian Theology, confession, Jesuits, examination, Delphini

¹ Egyetemi adjunktus, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar; e-mail: gudor.botond@ubbcluj.ro.



Hutterita habánok Alvincen

Tanulmányunk az alvinci habán közösség (Bruderhöfe, Haushaben) teológiai tanításának követésére tesz kísérletet. Az alvinci kommunális életmód mindig csodálkozással töltötte el az idelátogatókat. A nagy utazó, Conrad Hildebrandt a meglátogatott alvinci hutterita közösséget „Ecclesia pura et angelica”-nak nevezte,² amelyben a közösség munkás tagjai őszintén hittek abban, hogy eljön a „jók” igazságos országa,³ amelynek hitükkel-szorgalmukkal letéteményesei lehetnek.

Amint az ismeretes, Bethlen Gábor erdélyi fejedelem 1621-ben, gazdasági megfontolásból ugyan, de vallásszabadságot ígérve hívta meg a Morvaország és Felvidék északi településein lakó⁴ és a 30 éves háború korában végveszélyben élő anabaptista hitű közösségeket.⁵ Erdélyi jelenlétüket és kihívónak talált vallási szokásaikat a katolikus szerzetesrendek is észrevették. Modesto da Roma, obszerváns szerzetes 1677-1678. évi Propaganda Fide Kongregációnak írt jelentésében az alvinciekről szólva, több helyen is látta működni a hutteriták telepeit: „A nem bevett felekezetek, amelyek nem esnek a fejedelmi eskü védelme alá, a szakadárokkal együtt megtűrt (permissiva) helyzetben vannak, s papjaik közadakozásból épített szegényes fatemplomokban végzik istentiszteleteiket. Az anabaptisták ügyes kézművesek, kolostori módra közös életet folytatnak saját épületeikben, ahol lakószobák, imaházak vannak. Három ilyen közös házuk található Erdélyben.”⁶

² KÁRMÁN Gábor (2014): Egy teológushallgató találkozása a felekezeti sokszínűséggel: Conrad Jacob Hildebrandt Erdélyben, 1656–1658, In: *Korall.* 57. 40. Vö. BABINGER, Fanz (szerk.) (1937): *Conrad Jacob Hildebrandt's Dreifache Schwedische Gesandtschaftsreise nach Siebenbürgen, der Ukraine und Constantinopel (1656–1658)*. Leiden.

³ BUNTA Magda (1971/8): Erdélyi habán keramika, In: *Korunk.* 1164.

⁴ HILLERBRAND, H. J. (1980): The Golden Years of the Hutterites: The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists during the Walpot Era, 1565–1578, In: GROSS, Leonard (szerk.): *Studies in Anabaptist and Mennonite History* 23. Scottsdale – New York, Herald Press. 263. Vö. ROTHKEGEL, Martin (2007): Anabaptism in Moravia and Silesia, In: Roth, John D. – Stayer, James M. (szerk.): *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Leiden, Brill. 163–216.

⁵ BÁLINT Emese (2015): Migration and Survival of the Hutterite Brethren in Central Europe, In: *Acta Ethnographica Hungarica*. Budapest. 267–285.

⁶ Az erdélyi helyzet tükröképe Modesto da Roma jelentésében in: GALLA Ferenc (2005): *Ferences misszionáriusok Magyarországon: a Királyságban és Erdélyben a 17–18. században*.

Az anabaptisták négy nagy európai csoportja ismeretes: a legnagyobb a hutteritaké, kisebb a svájci testvérek, a mennoniták⁷ és a lengyel testvérek csoportja.⁸ Az Erdélybe érkezett anabaptista habánok teológiai irányultsága közismert, hiszen a Jakob Hutter (1500–1536), Peter Riedemann (1506–1556) és Andreas Ehrenpreis püspök (1589–1662)⁹ tanításainak mentén szerveződő közösségeket hutteritaként ismerték.¹⁰ Az alvinci Bruderhof teológiai alapelvei mindazonáltal kevésbé ismertek, hiszen 1765 után az anabaptista telepet a jezsuita misszió felszámolta, míg jelentős arányban az alvinci kommuna leszármazottjai Havasalföldön és Oroszországon át Kanadába (Ottawa, Ontario) és az Egyesült Államokba (Montana, Dakota, Minneapolis, Washington stb.) vándoroltak.¹¹ Ami általánosan jellemző a hutterita teológiára, azt a meglévő adataink alapján Alvincen is érzékeljük.¹² A hutterita teológia az üldözöttek,¹³ mártírok teológiája, amely az önátadás (*Gelassenheit*) földi színhelyeit, a béke és tolerancia „Új Jeruzsálemnek”

Collectanea Vaticanae. Budapest – Róma, 252. Vö. Tóth István György kolostorformájú közös háznak („sie leben in Gemeinschaften, besitzen drei klosterartige gemeinschaftliche Häuser in Siebenbürgen”) fordítja ugyanannak a dokumentumnak a szövegét. TÓTH István György (1994): *Relationes missionariorum de Hungaria et Transsilvania (1627–1707)*. Budapest – Róma, Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma. 39., 396.

⁷ KRAHN, Cornelius (1981): *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life, and Thought*. Scottdale (PA), Herald Press.

⁸ HARRISON, Wes (1997): *Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice*. Kitschener (Ontario), Pandora Press. 118.

⁹ HARRISON, Wes (1992a): Andreas Ehrenpreis and the Hutterian Brethren of the Seventeenth Century: The Period of Reformulation and Crystallization of Thought and Practice, In: *Mennonite Quarterly Review*. 66. 342–364.

¹⁰ O. PACKULL, Werner (1995): *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation*. Baltimore (ML), Johns Hopkins University Press.

¹¹ SCHUBERT, Anselm – SCHLACHTA, Astrid – DRIEDGER, Michael (2009): Grenzen des Täufern/Boundaries of Anabaptism Neue Forschungen. Beiträge der Konferenz in Göttingen von 23–27.08.2006, In: *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*. 209. kötet. Gütersloher Verlagshaus. 9–417.

¹² Az alvinci hutterita habán telepről lásd: GUDOR Kund Botond (2023): *A vallási türelmességtől a gazdasági érdekig: Bethlen Gábor erdélyi fejedelem és az alvinci anabaptisták (hutterita habánok)*, In: Bacsó Benjámin – Bereczki Lajos – László Gábor (szerk.): „A célunk ugyanaz”. *Tanulmányok és előadások az anabaptisták történetéről és emlékezetéről. Magyarországi Baptista Egyház*. 19–63.

¹³ BALINT Emese (2018): Az alvinci hutteriták innovációs stratégiái a vallási üldözések korában, In: Kolumbán Vilmos (szerk.): *A Reformáció öröksége*. Kolozsvár.

nevezett szigeteit Erdélyben is mindig, mindenhol – kissé utópisztikusan,¹⁴ de – kétségbeesetten kereste.¹⁵

A szakirodalom a habánnak is nevezett hutterita közösség fazekasságát és kézművességét, orvoslását és társadalmi viszonyait tárgyalta eddig leginkább. Ez annak ellenére van így, hogy a kommunális életmód csak következménye annak a bibliai közösségi felfogásnak, amely az Ap. Csel. első oldalain olvasott vagyonszövetség teológiai gondolata alapján fogalmazza meg a kolóniák társadalmi szerveződését.¹⁶ Állandó jellemzőjük évszázadokon át az a Mózes I. könyve 7 fejezeteinek (2Pt 2,5, 1Pt 3,20) özönvíztörténetéből megismerhető közösségi reflexió, amely szerint habánnak lenni azt jelenti, hogy „vagy a bárkában vagy, vagy nem vagy abban”. Természetesen a rigorózan tervezett folyómelléki településszerkezetek jelzik ennek az exkluzívnak tekinthető teológiai gondolkodásnak nyomait, amikor egy hajószervezet – mindig úton levő – gazdasági funkciókat betöltő szerepét is leképezik.

A folyómenti telepkek teológiája látszólag mit sem változott az elmúlt 300 év alatt, azonban annak alvinci gyakorlása csupán nyomvonalában érzékelhető. Vallási, de főleg ideológiájából kialakuló belső szervezési módjáról elsőként Bunta Magda írt.¹⁷ A kommunális élet elhalványodó emlékeit érzékelhetjük azon az otthonmaradt római katolikusnak áttért habánok esetében, akik viszont már nem a vallási elvek mentén szervezik közösségi életüket, hanem csupán a régi engedményekből valamennyire hasznot húzó német nemzeti komunitást alkottak. Míg Alvincen a római katolikusá konvertált anabaptisták a 19. század elejéig „német komunitásként” határozták meg közösségüket, addig a katolikusok, más két népes csoportja, a bolgár és magyar, külön komunitásként szerepel. Ezt az etnikailag bonyolultnak tűnő helyzetet gyarapította a román közösség görögkeleti és görögkatolikusok felekezete, valamint a magyar ajkú református közösség alvinci léte is. Ma az anabaptista leszármazottak asszimilálódtak,

¹⁴ JANY, Berit (2018): *Searching for Harmonia. Der abendteurliche Simplicissimus and Hungarian anabaptist*, In: *Studia Theodisca*. XXV. 27–48. Vö. ZIEGLSCHMID, A. J. Friedrich (1940): Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen, In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 352–387.

¹⁵ MAC CULLOCH, Diarmaid (2003): *The Reformation*. New York, Viking. 254–256., 442–449.

¹⁶ PETERS, V. (1965): *All Things Common: The Hutterian Way of Life*. University of Minnesota Press.

¹⁷ BUNTA Magda (1973): „Comuna” anabaptistă de la Vințul de Jos în sec. XVII. *Structura ei internă. Ideologia ei*, In: *Acta Musei Napocensis*. X. 231–248.

folyamat, amely a 19. században lett teljessé. Páran reformátusok, néhányan római katolikusok, és jelentős számban beházasodások révén román ajkúvá lettek.

Az anabaptista telep teológiájának és vallásgyakorlatának rekonstrukciója épp e bonyolult etnikai és konfesszionális helyzet miatt nevezhető nehézkesnek. Jelen tanulmány az alvinci közösség vallásgyakorlatának rekonstrukciójára tesz kísérletet. Erre pár olyan forrást használunk fel, amely mindeztől részben ismert volt, de nem került sor a teológiai szempontú értékelésre. A telep levelezése alapján rajzolódik ki az a kapcsolati háló, amelynek segítségével a hutterita tanokat a korábbi „aranykorszak” után elhagyott régiókból meghívott prédikátorokkal éltették. Másik forrásunk a 18. századi áttérésük előtti egyházi kivizsgálások (katolikus, lutheránus) tartalma, amelyek ugyan általános, de hasznos információkat rejtenek az alvinci telep vallási helyzetével kapcsolatosan. A harmadik forrásunk Delphini térítő jezsuita missziós módszertana, amelynek alapján a hutteriták liturgikus szokásaikra tudunk figyelni, míg Kún Szeráfim obszerváns szerzetes a közeli Algyógyról árnyalja kissé színessé a „fekete németek” sötétnek tartott öltözködési szokásait. Utolsó forráscsoportunk azon könyvek, kéziratok gyűjteménye, amelyeket Delphini gyűjtött be az alvinci anabaptistáktól.

A 18. század végére a katolikus pásztoráció Alvincből egy Erdély-szerte jelentős missziós állomást alakított. Egy teológiailag is egyenlőtlennek tekinthető szellemi hadviselésnek vagyunk a tanúi, amelyben az alvinci habán közösség évtizedeken át, 1740–1765 között, sikeresen ellenállt a térítési szándéknak. A birodalmi misszió jegyében 1762 körül már tapasztalható volt Alvincen a jezsuita jelenlét. A transzmigráns közösségek vallási helyzetével együtt az erdélyi anabaptizmus fertőzte herrenhutizmus vádját Mária Terézia az államtanács elé vitte, ahol a vallásügy állami szintre emelte a térítés-misszió szándékát. A tárgyalások alapján megállapították, hogy a klagenfurti (karinthiai) transzmigránsok herrenhuti kegyessége könnyen befolyásolható, és emiatt törekednek az anabaptista szellemben vállalt vagyon- és életközösségre, azaz kommunális életre.¹⁸ Az alvinci katolikus misszió indításának pillanata az 1763. aug. 24-én, Borié és Bartestein államtanácsos-miniszterek által fémjelzett birodalmi döntés, amelyet az erdélyi Udvari Kancellária már augusztus 30-án végrehajtási utasításokkal tovább utalt

¹⁸ KOVÁCS Kálmán Árpád (2018): *Az erdélyi valláspolitikai rendszere az 1760-70-es években*. Budapest. 156.

az erdélyi Guberniumnak. Ez indította el a hathetes időtartamra (ez volt a katolikus katekézis előírt időtartama) tervezett alvinci jezsuita missziót. Bajthay római katolikus püspök eleinte a gyulafehérvári Johann Fonowitz jezsuita szerzetest kérte meg a misszió végzésére, aki azonban missziójának eredménytelenségére panaszkodott. Mivel a herrenhutizmus és anabaptizmus kölcsönhatásának vélték az anabaptizmus transmigránsok közötti terjedését, az alvinci kolóniát lezárták, és megtiltottak mindenfajta beköltözést a megyesi és kőhalmi szász székekbe,¹⁹ míg a misszió megszilárdítása céljából a kommunából megszökött anabaptistákat Alvincre próbálták visszahozni. A sikertelennek induló misszió optimalizálása céljából a bécsi Udvari Kamara 1764. július 15-én létrehozta az alvinci misszionáriusi állást és fizetést.²⁰ Erre az állásra hívták meg a Nagyszombatban és Lévárdon korábban „az eretnekek kiirtásában” eredményes missziós munkát végző Theophil Delphini nyitrai jezsuita szerzetest, aki 1764. november 11-én nagy missziós hévvel és tapasztalattal elkezdhette alvinci tevékenységét. A kényszerszótól sem mentes térítését nem hat hét alatt, hanem négy év alatt, 1768-ra fejezte be. Ekkor az ellenreformáció missziós módszereivel a teljes anabaptista közösséget önfeladásra vagy menekülésre kényszerítette. Ilyen nehéz ideológiai körülmények ellenére is a közösség hutterita teológiai megalapozása ideig-óráig erősnek bizonyult. A korábbi katolikus missziók csődjét Delphini sikerre vezette.

Munkájának első szakaszát nem a nyers erőszak, hanem a habán hagyományokhoz igazodó eljárások jellemzik. Segítségére volt azonban két olyan alvinci esemény, amely a habánok teológiai túlélésének perspektíváit leszűkítette. Az első a bulgarita ferencesek és katolikus bolgárok Alvincen való letelepítése volt, akik a bulgáriai Ciprovac környékéről üldözötként érkeztek, erős katolikus meggyőződést képviselve. Önmaguk, de a településen élő reformátusok számára is, egy missziós ferencrendi bulgarita kolostort építettek ki, amelynek missziós célkitűzéseit a Portugál Alap és a birodalmi elit támogatta.²¹ Mindezek mellett a patronátusi jog és a legnagyobb birtokrész a római katolikus püspökség (korábban

¹⁹ I. m. 158.

²⁰ I. m. 159.

²¹ Ennek az alapnak a missziós felhasználásáról Mária Terézia döntött 1765. november 26-án. Lásd i. m. 156.

az állam) kezében volt,²² amelynek kegyura Bajthai Antal püspök volt, akit a birtokán élő habánok és általában a protestánsok ellenfelének ismertek. A jezsuita típusú pasztorációt tehát egyszerre támogatta a jezsuita rend, a Portugál Alap, a bulgariták, az erdélyi római katolikus püspök és nem utolsósorban a birodalom csúcspolitikája. Ehhez támogatást a szász lutheránusok vádja adott, akik azzal vádolták meg az alvinci hutteritákat (nem ok nélkül), hogy a Szászváros mellett, Romoszra érkező herrnhuti kegyességi háttérrel érkező lutheránus klagenfurti landerereket, transzmigránsokat az alvinci hutteriták vallásukhoz édesgették. A katolikus misszió kiteljesedésének pillanata akkor következett be, amikor a testi erőszak és fenyegetés, a gyermekek elvétele, megkeresztelése és a kötelező katonai szolgálat megtörte a hutterita közösség tagjait és előjáróit. Ennek a nyomásnak következményeként menekült el a közösség színe-java Johann Stahl szökevény-fazekas és Joseph Kuhr korábban bebörtönzött személy vezetésével Havasalföldre. Az új katolikussá lett közösség bírói, a Josef Schilling és Tompek Ábrahám páros a kommunális életre jellemző ígéretekkel kialakulva helyben folytatták életüket. A Portugál Alap által támogatott bolgár ferencesekkel és szláv katolikusokkal együtt az új heterogén katolikus közösség már jogot formálhatott a várost még uralni tudó protestáns kis- és középnemesség középkori, egykor katolikus templomára. A katonaság által megfélemlített és katekizált alvinci hutteriták mindezek után kizárólag az újonnan épült katolikus bulgarita rendház templomát látogathatták.²³ A misszió hevében garanciákat és vádalkut kereső hutterita felekezeti védekezés lassan kifulladásra jutott, miután a hite szerinti ésszerű, de hiábavaló ellenállás lehetőségeit is kipróbálta. A közösség pacifizmusát a misszió okozta feszültség törte meg, amelyet Johann Stahl keramikusi lázadása és menekülése zárt le. Mivel tanításuk szelíd, békét kereső és nyilvános konfrontációt kerülő jellegűnek mondható, a vallásához hű közösség jelentős része inkább a kényszerű távozást választotta. A mártíromság okozta 17. századi migráció újabb teológiai hiposztázist tett aktuálissá az áttérni nem kívánó közösség életében: a vándorlást.

²² „1702-ki február 13-án a hozzá tartozó jószágokkal együtt Ilyés András püspöknek adományoztatott, ki azonban annak jövedelmeit, miután még az országban laknia meg nem engedtetett, vicariusainak engedte át.” In: SCHILLINGER Tibor (szerk.) (2022): *Alvinctől napjainkig. A Schillinger család története. Schillinger Áron katolizálásának 265 évfordulóján*. Magánkiadás. 37.

²³ MISKOLCZY István (1914): *Bajthay Antal*. Budapest. 58.

Az áttértek és nem áttértek között egyetlen közös nevezőnek számított az a tiroli és karintiai tájszólásban beszélt német dialektus,²⁴ amely Alvincen a 19. század elejéig, de az AEÁ északi részében található Montana államban mind a mai napig él.

A kapcsolati háló: a hutterita teológia tovább élése és nehézségei

1621 után, újabb és újabb migrációs hullámokban, mintegy 900 hutterita vált az alvinci telep lakójává, amely jelzésértékű volt arra nézve, hogy az anyatelepek veszélyeztetettsége nem szűnt meg, és Alvinc új vallási-politikai menhelyként tudatosult a távoliak életében. A vallási üldözések és 30 éves háború korában nem csupán a politikum, de az anabaptista teológia és irodalom Németalföld mellett Magyarországot utópisztikusan olyan tökéletes társadalomnak látta, ahol a hutterita mozgalom teológia- és társadalomszemlélete ideális társadalmi körülmények között fejlődhetett. A letelepedés kényszerű körülményei után Alvinc is ideális hutterita menhelyé változott. A település kolóniája a főbb anabaptista telephelyek segítségével élte Jakob Hutter (1500–1536) teológiai és társadalmi elveit.

A közösség fejlődésének történetét leginkább a hűségesen vezetett naplók ismertetik, amelyek kezdeti szakaszában a hutterita történetírásra jellemző hitvallásos megalapozás látható, de később a közösség krónikájává és végül mártírtörténetekké alakultak át annak tartalmi jegyei.²⁵ Azonban az anabaptista krónikákon túl a hitvallásos iratok örvendtek a legnagyobb népszerűségnek. Az anabaptista teológiai irányzatokon belül a hutterita közösség rendelkezik egy saját – alapokmánynak tekintett – hitvallással, amelynek címe *A mi vallásunk, tanunk és hitünk beszámolója. Azok a testvérek, akiket hutteritáknak hívnak* (*Rechenschaft unserer Religion / Account of Our Religion, Doctrine and Faith, of the Brethren Who Are Called Hutterites*). Ezt a teológiai traktátust 1545-ben

²⁴ „A hutterita nyelv az osztrák-bajor nyelvjárás egyik szóbeli változata, amelyet a közösségen belül használnak... leginkább a karintiai nyelvjárásra hasonlít, de a kelet-európai nyelvekkel való évszázados érintkezés nyomot hagyott rajta... Íratlan nyelv volt, amelyet a kora irodalmi német nyelvvel együtt etnoreligiózus identitásjelzőként szentesítettek.” – in: BROWN R., Joshua (2017): Language Maintenance among the Hutterites, In: *Yearbook of German-American Studies* 52. Society for German American Studies – University of Kansas Libraries. 152., 154.

²⁵ Lásd pld. RESCH, Ambrosius [é. n.] „Ein Klein Gründliches Denkbüchlein seit 1524–1642; Chronica und Kurze Geschichte ... Wie Gott Mii Seinen Ausserwehlten Gehandelt hat 1630–1708, In: Bibliotheca Batthyaneum, Gyulafehérvár, Mss. nr. II-12 és III-93.

Peter Reidemann²⁶ írta, akit a hutteriták második alapítójaként tartanak számon.²⁷ A hitvallásban a sarkalatos tanítás a máig vallott hitvalló keresztség (credobaptizmus), a láthatatlan egyházban való hit, a keresztyén pacifizmus, a világtól való elkülönülés elve, a hutterita kommuna szabályaitól eltérő külső közösségi szabályok és eskük elutasítása olvasható. Riedemann úgy tartotta, hogy a kereskedő munkája könnyen bűnre vezet, ami azt a gondolatot erősíti, hogy a mozgalom kézműves eredetű.²⁸ A 16. századi hittételeket áthatja a német *Rechenschaft* és *Gelassenheit* fogalma, amely az anabaptista hitvallástételek számadás, elszámolás, felelősségre vonás, önátadás-megigazulás szigorú, büntől-világtól elforduló jellegéről tesz tanúbizonyságot.²⁹ Ezeket a teológiai alapgondolatokat tükrözte az alvinci kolónia vallási élete is. A korábbi morva telepeken nagy népszerűségnek örvendő hitvallás³⁰ bizonyára az alvinci habán kommuna teológiáját is meghatározta.

Az alvinci hutterita teológia megértése céljából pár gondolatban összefoglaljuk Jakob Hutter és Peter Riedemann hitvallásai által megismerhető anabaptista teológiai tanokat.³¹ Ahogy más 17. századi vallásos közösség is,³² Alvincen a habánok zárt, elkülönített közösséget alkottak.³³

²⁶ FRIEDMANN, Robert – RIEDEMANN, Peter (1970): Early Anabaptist Leader, In: *Mennonite Quarterly Review*. 44. 12.

²⁷ Hostetler, John A. (1999): *Endorsement*, In: Friesen, John (szerk.): *Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith*. Scottdale (PA), J. Herald Press. 264.

²⁸ PICKERING, W. S. F. (1977): Hutterites and Problems of Persistence and Social Control in Religious Communities / Les Houltériens et le problème du contrôle social et de la continuité dans les communautés religieuses, In: *Archives de sciences sociales des religions*. 44. 1. 78.

²⁹ B. YARNEL, Malcolm (2023): A három egy Isten a hutteriták felfogásában: az anabaptista teológia évszázados krízise, In: Bacsó Benjámin – Bereczki Lajos – László Gábor (szerk.): „A célunk ugyanaz”. *Tanulmányok és előadások az anabaptisták történetéről és emlékezetéről*. Magyarországi Baptista Egyház. 101., 113.

³⁰ FRIESEN, John (1999a): *Introduction in Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith*. Scottdale (PA), Herald Press. 42.

³¹ HARRISON, Wes (1973): *Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice*. Vö. FRIEDMANN, Robert (1973): *The Theology of Anabaptism: An Interpretation*. Scottdale (PA), Herald Press. 53–54.

³² PICKERING (1977), 75–92.

³³ PACKULL, Werner (1995): *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation*. Baltimore, Johns Hopkins University Press. Vö. PEACHEY, Paul (1998): Review: Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation by Werner O. Packull, In: *The Catholic Historical Review*. 84. 2. 334–335. *Project MUSE*. <https://dx.doi.org/10.1353/cat.1998.0158>. (utolsó megtekintés dátuma: 2025. 02. 24.).

Ebben leginkább Jakob Hutter (†1536) tanainak követését véljük felismerni, aki a fegyelemben élő közösségnek „az Új Jeruzsálem” ideális megvalósítását tűzte ki célul.³⁴ Ennek a kommunális életnek vallásgyakorlására kértek és kaptak a fejedelemtől engedményeket, garanciákat az alvinciek. Ezen teológiai tanítások alapozták meg a közösség jellemző és felismerhető társadalmi magatartásformáit.

Amint ezt korábban jeleztük, a Maros menti kommuna Noé bárkájához hasonló volt, ahol bűneiket feladó jámbor, békeszerető hívek gyülekezete, Krisztus hívő népe tartózkodott. Az alvici kommuna, ahogy a többi zárt közösség is, a következő szabályokhoz ragaszkodott: ez egy zárt közösség, a bűnbánók közössége, amely védi a közösséget a külső világ hatásaitól (1). Ezen közösség tagjai hittel fogadják el Krisztust, aki ennek a társadalomnak egyedüli letéteményese és örök munkása. Ezt a társadalmi berendezkedést úgy kell elfogadni, ahogy a Szentlélek fogantatásában is hitt Mária. (2) A kommunának kulcsa és hatalma van Krisztustól egyházfegyelmet gyakorolni, azaz a megtérőket befogadni, és kizárni a gonoszokat Máté 6,19 alapján. (3) Ez magyarázza a közösségi szabályoktól eltávolodók kizárását (Ausschluss) és a gyakori szökések utáni büntetéseket az alvinci kolóniában. A telephelyen, így Alvincen is, szigorú biblikus megalapozású ökonómiát kellett gyakorolni a híveknek. Az elszámoltatás és a beszámolási kötelezettséghez való hűség egyenértékű az Istenért történő mártíriumvállalással (víz által, tűz által vagy kard által): „Mert most van házunk és menedékünk, de nem tudjuk, mit hoz a ma vagy a holnap. Ezért senki ne csatlakozzon jó napok kedvéért. Aki nem kész elviselni a rosszat és a jót minden hívővel együtt, és jónak elfogadni mindent, amit az Úr ad és elrendel, az hagyja. Nem fogunk nyomást gyakorolni senkire, aki nem saját szabad akaratából csatlakozik. Nem akarunk senkit sima szavakkal meggyőzni.”

A vagyonközösség (Gütergemeinschaft) és a közösségi szabályok betartása önkéntes szolgálat; aki nem vállalhatja, az nem lehet a közösség tagja. (4) A közösségi döntés egyéni, és nem rokonsági hatásra történik, mert az olyan, mint a kösziklára, azaz Krisztusra épített ház. (5) A közösség tagjai fegyelmezést (figyelmeztetés, intés, fegyelmet) kell gyakoroljanak, nem válhatnak társbűnösökké. (6) A közösség tagjai engedelmisséget fogadnak, és azt végzik, amire szükség van, és ott, ahova helyezik őket; nincs egyéni, csak Istennek tetsző

³⁴ GROSS, Leonard – HUTTER, Jakob (1982): A Christian Communist, In: Goertz, Hans Jürgen (szerk.): *Profile of Radical Reformers: Biographical Sketches from Thoma Münzer to Paracelsus*. Scottdale (PA), Herald Press. 166.

közösségi akarat. (7) Vagyonközösség van, ahol értelmetlen a magánvagyon: „Senkinek nincs már saját tulajdona, mert mindenki átadja és felajánlja magát az Úrnak és egyházának mindennel, amije van, és amit tehet, ahogyan az első apostoli egyházban volt, ahol senki sem mondta javairól, hogy azok az övéi, hanem mindenük közös volt (Apostolok cselekedetei 4:32).”

Ez volt a teológiai alapja minden hutterita kommunának. Ezt az alvinciek szentül gyakorolták, még a katolicizmusra való áttérés után is, amikor is a közösség kallódó pénzesládájának és pénzének sorsa identitáskérdésként jelenik meg.

Aki belép a vagyonközösségbe,³⁵ nem kérheti vissza a javait, ha távozni akar. A tagjai munkájából egyre gyarapodó kommuna képe rajzolódik ki Alvincen a folytonos területvásárlások által a Maroson innen és túl. (8) Aki adósság, házasságtörési, csalási vagy eljegyzésfelbontási ügyekbe keveredett, annak megkeresztelkedése előtt ezeket be kell vallani; ha utána teszi, kizárják a közösségből: „Aki rosszul járt el a világban büntetendő módon – legyen az adósság, vagy hogy valakit becsapott –, vagy ha valaki házassági ügyekbe keveredett, vagy eljegyezték, először minden ilyen dolgot rendbe kell tennie. Mert ha valaki elrejt előlünk ilyen dolgokat, megkeresztelkedik, és később tudomást szerzünk róla, ki kell zárnunk őt, mint olyat, aki nem igaz úton lépett be az egyházba, hanem hamissággal.”

A kommuna tagjai mentesek voltak a fegyverviseléstől és hadakozástól, életüket a közvagyon gyarapításában érdekelt pacifizmus (Wehrlosigkeit) jellemezte.³⁶ Érdekes színfolt a kolónia életében a védekezési célokat ellátó borbereki vár építése, amelynek veszély esetén társtulajdonosként tagjai lehettek. Alvinc az egyetlen olyan hutterita kommuna, amely parasztvár résztulajdonával rendelkezett. A közösségi integritás megőrzésének céljából tiltakoztak a postálkodás mestersége ellen, ezzel is védekezve a szökések ellen. Az alvinciek ezt váltották ki diplomáciai küldetésekkel, amelyeket békeszerző pótcelekvésnek gondoltak.

³⁵ PETERS, Victor (1965): *All Things Common: The Hutterian Way of Life*. Minneapolis, The University of Minnesota Press. 102–103. Vö.

<http://www.mhs.mb.ca/docs/pageant/07/hutterites.shtml> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. február 24.) és NAUERER, Thomas (2016): *Plough Quarterly Magazine*. Bruderhof's Plough Publishing House. Elérhető itt: <https://www.plough.com/en/topics/justice/politics/finding-utopia> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. február 24.).

³⁶ BENDER, H. S. (1955): The Pacifism of the Sixteenth Century Anabaptists, In: *Church History*. 24. 2. 119–131.

Ismerünk diplomáciai feladatokat is betöltő habánokat: Kristóf lelkészük vagy a holland rendek konstantinápolyi nagykövete mellett dolgozó alvinci szökevény hutteritákból lett diplomaták.³⁷

A kommuna ötletes megoldásokban sem szegény, és megállapodásokon nyugvó módon vészelt át az erdélyi török-tatár dúlásokat 1658-ban és 1662-ben:

„1661 júliusában egy török pasa nagy sereget vezetett Erdélybe, és tábort ütöttek Alvincen a testvérek földjein, nem messze a házainktól. De Isten segítségével népünk a várba menekült, és magával vitte a legtöbb holmiját. Néhány testvérünk még az udvaron volt három szekérrel, amikor az ellenség megérkezett, de a Mindenható Isten lehetővé tette számukra, hogy a három megrakott szekeret a hídra vittük, és így feltartóztassuk az üldöző ellenséget. Míg a törökök leszedték a hámat az állatokról és tolták a megrakott szekereket, addig testvéreink elmenekültek.”³⁸

A közösség nőtagjai béranyasággal,³⁹ jelesebb-tanultabb egyedei orvoslással⁴⁰ is foglalkoztak.

A társadalmi rend általános szabályain túl érdekes lehet ezen telepek teológiai gondolkodása is. A hutterita teológia nem nevezhető statikusnak, annak ellenére, hogy a társadalmi megjelenési formái évszázados uniformitást sejtetnek. A Szentháromságban hutterita megközelítése érdekesnek tűnhet oly tradicionális közösségekben, ahol a Szentháromság dogmája egyértelműen alaptanítás. „Gyenge” szentháromságban értelmezésük tehette érdeklődővé a szombatos Pécsi Simont,⁴¹ aki saját vallási közösségét

³⁷ HEREPEI János (1975): *Kik voltak az alvinczi újkeresztények?*, In: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*. Budapest – Szeged. 350.

³⁸ Habán krónika 263. [a tanulmány szerzőjének saját fordítása]; HOFFER, Rodney J. (2016): *Hutterites in Romania: A Brief History and Guide*. CreateSpace Independent Publishing Platform. 17.

³⁹ HARRISON, Wes (1992b): The Role of Women in Anabaptist Thought and Practice: The Hutterite Experience of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, In: *The Sixteenth Century Journal*. 23. 1. 49–69.

⁴⁰ KRISZTINKOVICH Béla (1961): Anabaptista orvosok, gyógyszerészek a higiénia szolgálatában, In: Pallai Ákos (szerk.): *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár közleményei*. Budapest. 20.

⁴¹ DÁN Norbert (1987): *Az erdélyi szombatosok és Pécsi Simon*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 182.

remélte a habánokkal gyarapítani.⁴² Az alvinci közösség kezdetben ugyanazt a szélsőséges monoteizmust vallotta, amelyet Peter Riedemann hitvallásából⁴³ ismert meg, és pedig, hogy a teremtés Isten egyedüli kizárólagos szeretetműve.⁴⁴ Ezzel a Paul Glock anabaptista egyházvezető által is meghatározott⁴⁵ monoteista szemléletmóddal méltán felhívhatta a fősodratú protestáns teológia, de a szombatos Pécsi Simon figyelmét is. Maga Melanchton Fülöp fogalmazta meg az anabaptista tanítások Istenképéről: „Isten egy Isten, ahogyan a zsidók tanítják. Az örökkévaló Fiúról és Szentlélekről szóló keresztyén tanítást elvetik.”⁴⁶

Érzelkelhető az, hogy a nürnbergi és morvaországi anabaptista teológia irányultsága határozta meg az alvinci közösség életét is. Az erdélyi radikális reformáció követőit az is lenyűgözhetette, hogy az antitrinitarizmust képviselő üldözött itáliai (és svájci, Graubünden-i) anabaptistákat előszeretettel fogadták be a morvaországiak.⁴⁷ Az anabaptisták egy része, különösképpen a Nikolsburgiak (Mikulov, Csehország) a szombatosság irányába hajlottak el,⁴⁸ ami igazolja az erdélyi szombatosok iránt való érdeklődését is. Az üldözött és vándorlásnak indult hutteriták a Szentháromságot illető teológiai bizonytalanságukat is magukkal vitték, amit Béli Kelemen és Pécsi Simon is érzékelhetett, hiszen a kezdetekkor saját birtokaikon osztották el az első érkező csoport tagjait. A teológiai bizonytalanság a Szentlélekten (pneumatológia) értelmezési területén is érzékelhető volt. A riedemanni hutterita tanításban a Szentlélek csupán az a „lebegő szél”, amivel Isten kapcsolatba lép az emberrel, de Krisztus örökkévaló része az Istennek.⁴⁹ Riedemann szerint az embereknek

⁴² FRIEDMANN, Robert (1948): The Encounter of Anabaptists and Mennonites with Anti-Trinitarianism, In: *Mennonite Quarterly Review*. 22. 147.

⁴³ CHUDASKA, Andrea – RIEDEMANN, Peter (2003): *Konfessionsbildendes Taufertum im 16. Jahrhundert*. Gütersloh, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 76.

⁴⁴ B. YARNEL (2023), 103.

⁴⁵ GROSS, Leonard (1998): *The Golden Years of the Hutterites, The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists during the Walpot Era, 1565–1578*. Scottdale (PA), Herald Press. 123–124.

⁴⁶ OYER S., John (1952): The Writings of Melanchton against of Anabaptist, In: *Mennonite Quarterly Review*. 273., 276.

⁴⁷ SNYDER C., Arnold (2019): Anabaptism in Southern Graubünden and Italy: An Overview, In: *Mennonite Quarterly Review*. 383.

⁴⁸ ROTHKEGEL, Martin (2013): Anabaptist Sabbatarianism in Sixteenth-Century Moravia, In: *Mennonite Quarterly Review*. 87. 4. 519–573.

⁴⁹ B. YARNEL (2023), 104.

ki kell érdemelniük a Szentlelket, szerinte arra érdemesnek és tevőlegesnek kell lenni.⁵⁰ Tantételei idővel a binitárius irányból (az Atya és a Fiú kapcsolata) lassan ugyan, de közeledtek a trinitárius dogma irányába. Riedemann hitvallását a nicea–konstantinápolyi hitvallásokra (Kr. u. 325, 418) és az Apostoli Hitvallás tantételeire alapozta. Krisztus természetét kettősnek ismerte el, de megjegyzi, hogy az Atya és a Fiú nem két, hanem egy Isten.⁵¹ Teológiai felfogása Krisztus Istenfiúságát tekintve konzervatív-ortodoxnak mondható. Riedemann hitvallása az apostoli Credo Szentlélek-magyarázatában jut el leginkább a trinitárius Istenfogalomhoz. Azt vallotta, hogy a kettős eredetű Szentlélek az üdvtörténet következménye és tárgya: „a megnevezés ugyan háromféle, az Isten azonban egy”.⁵² A hangsúly azonban az ember cselekvőképességén, azaz azon tevőlegességen van, hogy a Szentlélek munkáját a személyes cselekvőképesség képes megragadni, mi nélkül a Lélek csupán eszköz marad.⁵³ Riedemann teológiáját áthatja a hármasság-felosztású érvelés (az Atya az igazság, Krisztus az Ige, a Lélek a lélegzet stb.), de hangsúlyosan kezeli a gyülekezet életét, elhívását, tanítását az üdvösségkeresési útján.⁵⁴ Ennek fényében fogalmaz meg tanításokat a házasságról, a világi hatalomról, az imáról és az éneklésről.⁵⁵ A hármasságok – eléggé absztrakt fogalomhasználat mellett – azonban csak a teológiai magyarázatot-érvelést, és nem a teológiai tartalom trinitarizmusát szolgálták. Riedemann szerepe meghatározó volt, mivel teológiai tanításai a németnyelvű morvaországi és frankoniai (Nürnberg környéki) hutterita anabaptista telepek öntudatát formálták leginkább. Ennek a kiemelkedő teológiai jelentőségnek tulajdonítjuk azt, hogy Nürnberg és Königsberg lutheránus reformátora, Andreas Osiander személyesen meglátogatta Riedemannt,⁵⁶ amikor is Melancthon egyik anabaptistákat pellengérré állító munkáját adományozta neki, azt hirdetve, hogy Riedemann a Szentháromság tanát elutasítja, úrvacsorátana pedig

⁵⁰ „Love Is Like Fire” – In: FRIESEN, John (1999b): *Peter Riedemann’s Hutterite Confession of Faith*. Classics of Radical Reformation. Scottdale (PA), J. Herald Press. 9., 11.

⁵¹ I. m. 66.

⁵² I. m. 75.

⁵³ I. m. 44.

⁵⁴ B. YARNEL (2023), 110.

⁵⁵ FRIESEN (1999), 9., 127., 130., 132., 137., 144., 146.

⁵⁶ STEINMETZ, C. David (2001): *Reformers in the Wings: From Geiler von Kayserberg to Theodore Bèza*. New York, Oxford University Press. 64., 69.

zwingliánus (közel álló a reformátusokhoz).⁵⁷ Peter Riedemann püspök után Andreas Ehrenpreis vált a hutterita teológia vezető egyéniségévé. Az anabaptista diszpóra közösségek számára, függetlenül az irányultságtól, „Sendbrief”-et, azaz tanítóiratokat küldött ki azzal a nem titkolt céllal, hogy a széthúzó anabaptista mozgalmakat tanbelileg egyesítse.⁵⁸

A levelezés volt tehát az a mód, amely által a kommunális élet hálózatkapcsolatait működtette. A teológiai kérdések tárgyalása mellett egy dokumentumnak gyakorta kellett hitvallásszerű utalásokat tartalmaznia. A levelezés segítette hozzá a kolóniákat ahhoz, hogy lelkészutánpótlásukat úgy oldják meg, hogy meghívottaik a fősodratú hutterita tanításokat közvetítsék. Az alvinci lelkészek utánpótlását egy számunkra igen értékes 17. századi dokumentum őrizte meg.⁵⁹

⁵⁷ PACKULL, O. Werner (2007): *Peter Riedemann Shaper of the Hutterite Tradition*. Kitschener (Ontario), Pandora Press. 35–38.

⁵⁸ BENKOVÁ, Eva (2022): „Ehrenpreis András (1589–1662) az anabaptisták püspöke és az anabaptisták kutatása a szlovák történetírásban, In: *Egyháztörténeti Szemle*. 22. 4. 137. és <https://real.mtak.hu/138813/1/Eszemle2021-4-129-144.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. 02. 24.).

⁵⁹ „Wir, Isajas May und Andreas Rosenberger, Ältesten der hochlöblichen Bruderschaft zu Alwintz entbieten allen und jeden, wes Standes, Ehren, Würden, Dignität und Herkommens selbige auch sind, denen so dieser unser offene Brief zu verlesen vorkommen oder gezeiget werden wird, unsere Ehren biette und freundliche Grüße, fügen ihnen wie auch sonst allermänniglich zu wissen, wie daß karum (carum ostensor) OSTensor, der weiland Ehrbare Sebastian Widemeyer gebürtig aus Rotewitz in Mähren für uns erschienen, in freundlicher Meinung anzeigendt, wie dass er seiner Zukunft und Herkommens, in seiner Lehrjahren verhältnis schriftlichen Schein, dessen er sich in fürfallender Nutz zu gebrauchen bedürftig, fleißigt bittendt Ihme selbigen nach genügsamer Erkündigung und gewöhnlichem Insiegel günstiglich mitzuteilen, welche Bitte wir dann ihm von Rechts wegen und der Wahrheit zu stauer keinesweges haben können noch wollen abschlagen; Bekommen derohalben und bezeugen frei öffentlich für jedermänniglich das oben ernannter Sebastian Wiedemeyer, aus einem reinen, keuschen und unbefleckten Ehebett durch gottselige fromme und christliche Eltern zu dieser Welt gezeuget, aus rechter treuwürdiger Teutscher Nation entsprossen. Niemanden mit leibes Gügenschaft unterworfen, sondern seines Lebens frei, Ledigs und los; sein leiblicher Vater ist gewesen und hat geheißen Michael Widemeyer, gebürtig von Nürnberg aus Schwaaben. Seine Mutter Margaretha Tischlerin ausm Böhmischen Podtweiß (Budweis); sein Lehrmeister Ulrich Schaufelberger aus Rotewitz in mähren gebürtig, diesem ist er die Lehrjahr hinüber folgig und treu gewesen, gegen männiglich aber anders nicht, denn

Christlich, Ehrbar, Aufrichtig und Unsträflichs sich erzeiget und verhalten; Des gelanget ihm nach unser freundliches bitten an alle und jede nach Erzeischung einer jeglichen Gebühr; Sie wollten dieser unser warhaftten Urkund kaum Statt und Glauben geben, für genugsam achten und erkennen und oft ernannte Sebastian Wiedemeyer wegen seiner ehrlichen Geschlechter und Herkommens Gunst, Beförderung und geneigten Willen erzeigen und widerfahren lassen, welches wir ihm ein jeder oder nach Gebühr und Erzeischung seiner Offiz (Arbeitsstätte) zu verdienen ehrbietig sind. Ihnen im Übrigen alle und jede Gottes gnädiger oberst Schutz und Segen empfohlen. Zu mehrer Sicherheit aber und begläubigung haben wir diesen Schein mit gewöhnlichen Siegeln verfasst und verfertigt ausgeben wollen. Datum in Alwintz, im Jahr nach Christi Geburt 1662 den 19. Tag Juni.” Vö. a magyar fordítással: „Mi, Isajas May és Andreas Rosenberger, az Alwintzi Tiszteletreméltó Testvériség Vének Tanácsának tagjai, tiszteletteljes üdvözetünket és legjobb kívánságainkat küldjük mindazoknak, akik e nyílt levéllel találkoznak, vagy akiket azzal megismertetnek, társadalmi helyzetüktől, rangjuktól, méltóságuktól vagy származásuktól függetlenül. Ezúton tudatjuk, hogy a tiszteletre méltó Sebastian Widemeyer Morvaországban, Rotewitzben született, és barátságos szándékkal jelent meg előttünk, hogy tanoncéveiről írásos igazolást kérjen, amelyre a jövőben gyakorlati célokra lesz szüksége. Alázattal kérte tőlünk, hogy készítsük el és lássuk el a szükséges hitelesítéssel és pecséttel ezt az okmányt. Kérelmét nem tagadhatjuk meg, és nem is akarjuk, mivel ez jogi és erkölcsi kötelességünk. Nyilvánosan tanúsítjuk, hogy Sebastian Widemeyer istenfélő, erényes és keresztény szülőktől származik, tiszta és feddhetetlen származással, a becsületes és megbízható német nemzetből. Semmilyen testi szolgálai kötöttsége nincs, szabad ember, nőtlen és független. Édesapja Michael Widemeyer volt, aki Nürnbergben, Svábföldön született. Édesanyja, Margaretha Tischlerin, a csehországi Budweisből származott. Tanoncévei alatt mestere Ulrich Schaufelberger volt, aki szintén Rotewitzből, Morvaországból származott. Sebastian mindenki iránt keresztényi, tisztességes, őszinte és feddhetetlen magatartást tanúsított. Ezért tisztelettel kérünk mindenkit, hogy bánjanak vele megfelelő elismeréssel és megbecsüléssel, tekintettel becsületességére és tiszteletreméltó származására. Készen állunk tiszteletünket és jóindulatunkat kifejezni iránta, és segíteni őt hivatásában vagy szakmai előmenetelében. Mindenkit Isten kegyelmes oltalmába és áldásába ajánlunk. A nagyobb bizonyosság és hitelesség érdekében ezt az okírat hivatalosan megfogalmaztuk, és a szokásos pecsétekkel elláttuk. Kelt Alwintzban, az Úr 1662. évének június 19. napján.” – in: Gyulafehérvári Ref. Levéltár, D/2 r. 1 ív.



1. ábra: Sebastian Widemeyer lelkészjelölt jellemzése

Az alvinci közösség élénk levelezést folytatott 1662. május 9-i keltezéssel a Neumühl melletti teológussal, Wiedermayer Sebestyénnel, akit lelkészüknek szerettek volna Alvincre meghívni. A jelöltet a vinci haushaben vénei meglátogatták, meghívták és ajánlták. A megbízólevél kiállítói Isaya May és Andreas Rosenberger alvinci presbiterek és mesteremberek a Bruderhofból, akik Kostrice (Kostericz-Neumühl)-be, azaz a korábbi szálláshelyeikre mentek megfelelő alvinci lelkészt találni. A levél címzettje Sebastian Wiedermayer, aki kegyes, istenfélő mesterember, Kistricz-ben (Neumühl, Morva-Cehország) született. Apja a németországi Michael Wiedermayer, anyja a budweisi születésű (Ceske Budejovice, Csehország) Margareta Tischbaum, tanítója a kostricei-neumühli Ulrich Scheffenberger. Láthatjuk, hogy a közösség egyértelműen felvázolja a keresett lelkész etikai-szakmai profilját, kettős származási helyét (Német Fejedelemségek – Frankónia és Morvaország), és ismerteti hutterita oktatású hátterét. Ezek ismeretében hívták meg Alvincre, ezzel is éltetve a korábban elhagyott hazával őket összekötő kapcsolati hálót. A levél tartalmi összefoglalása: Mi, Isajas May és Andreas Rosenberger, az alwintzi testvériség vénei, ajánljuk mindazoknak, akik ezt a levelet látják, hogy Sebastian Wiedemeyer (aki a morvaországi Botewitz/Rotewitz településen született) nálunk volt, és nagyon jó benyomást tett ránk. Egy jó és istenfélő német családból származik. Apja:

Michael Wiedemeyer, Nürnbergből, Svábföldről (ez földrajzilag téves). Anyja: Margaretha Tischbein, Budweisből, Morvaországból származik. Tanítója: Ulrich Schaufelberger, Botewitz/Rotewitz-ből. Nincs senkinek elkötelezve. Sajnos nem tudjuk, hogy az illető lelkész odaérkezése után mennyi időt szolgált az alvinci kolóniában.

A hutterita közösségi hálózat és annak visszakapcsolásai engedték meg, hogy Alvinc egy Németországot, Morvaországot, Felső Magyarországot, Svájcot érintő hutterita csomópont peremén sikeresen valósítsa meg lelkipásztori utánpótlását. Ebben a kiválasztottak teológiai rátermettsége és a közösség véneinek (presbitériumának) garanciái jelentették a megoldást. Az alvinci irat tanúsága szerint ez a kapcsolat 1662-ben, tehát az Apafi-korban még élő és dinamikus volt.

Az alvinci közösség életét és teológiai opcióit kétségkívül meghatározta a Felső-magyarországi, nagyszombati Andreas Ehrenpreis (1589–1662) anabaptista vezető (Vorsteher, azaz püspök) iránymutatása.⁶⁰ Ehrenpreis Nove Mlyni (Neumühl) közösségének anabaptista lelkipásztora is Magyarországra, Nagyszombatba (Sobotiste) menekült, ahonnan az anabaptista diaszpóra közösségek összekötőjeként tevékenykedett. Ehrenpreis tanítása határozta meg a 17. századi hutterita irányzat konzervatívnak tekinthető teológiáját, amelyet a lengyel anabaptisták ellenében fogalmazott meg: „Összefoglaló cáfolat abban a Jézus Krisztus, Isten fia felőli vitában, amelyben Őt Christoph Ostorod gyalázatosan és káros módon kisebbiteni óhajtotta.”⁶¹ Kiemelkedő teológusi tevékenysége leginkább az 1654-ben megjelent iratában érzékelhető, akkor, amikor a legkeletibb alvinci és sárospataki hutterita kolóniák virágkorukat élték. Ez a hitvallás egyértelmű szakítás az antitrinitárius anabaptizmussal,⁶² amely álláspont közelebb hozta az erdélyiek által gyakorolt konzervatív kálvinizmus teológiáját az alvinci anabaptista Szentháromságtan értelmezéséhez. A Bod Péter által is érzékelt reformátusokhoz hasonló egyházigazgatás módja ugyan közelebb hozta a hutteritákat a hagyományos erdélyi felekezetekhez, de ez a 18. században már nem jelentett garanciát a megmaradáshoz. Bod így vallott az anabaptistákról: „Ekklésiai igazgatás módjában közelítenek a reformátusokhoz, hanem különböznek ez nevezetes artikulusokban: Hogy senkit meg nem keresztelnek, amíg hitéről vallást nem tehet, hogy abból esmértesék hívőnek lenni.”⁶³

⁶⁰ HARRISON (1997), 211. Vö. BENKOVÁ (2022), 129–144.

⁶¹ B. YARNEL (2023), 120.

⁶² HARRISON (1997), 211. Vö. BENKOVÁ (2022), 344–345. Vö. B. YARNEL (2023), 121.

⁶³ BOD Péter (1760): *Az Isten vitézkedő Anyaszentegyháza históriája*. Basel. 433., 475–476.

A közösség teológiai túlélését a 17. században kapcsolati hálójának ápolása garantálhatta. Az alvinci hutterita lelkipásztoroknak élő kapcsolatokkal kellett rendelkezni a morvaországi és Felső-magyarországi anyagyülekezetekkel. Ennek legelőbb bizonyítéka, hogy Alvinc hutterita lelkészeit Nagyszombatba ordinálták. Ez a kapcsolati háló Nagylévárd és Sobotiste hutteritáinak áttéréseivel megszűnt, így alternatív megoldásokat kellett keresni a közösség vallási tovább éléséhez. Alvinc ilyen értelemben intuitívnek tekinthető. Ahogy a Felső-magyarországi anyatelephelyek missziós tevékenység folytán tönkrementek, a közösség az újonnan érkező landererekből próbált utánpótlásra szert tenni. Ezzel a vallási érdeklődés célkeresztje mind katolikus, mind lutheránus szempontból az alvinci anabaptisták fele fordult. A korábbi nélkülözhetetlen fázekasság és gazdasági eszközök, bicskák készítése már nem jelentett exkluzivitást, és így a gazdasági szempontú kizárólagos termékek lassan elévültek. A katolikus előjelű misszió első jelei akkor jelentek meg Alvincen, amikor az egyik hutterita, Johann Foltin 1756-ban, majd Johann Hartel és a tanító felesége, Pataki Éva katolizált.⁶⁴ A gazdaságilag meggyengülő közösséget Theophil Delphini jezsuita szerzetes könyörtelen pasztorációja vette kezelésbe. A tartományi vallásalapból támogatott Delphini feladatai egyértelműek voltak: 1) az eretnek könyvek begyűjtése és római katolikus könyvekkel való helyettesítése. 2) A misszionának alapos erkölcsi és vallási oktatást kellett végeznie. 3) A lelki nevelés feladata során a más vallás által fertőzött területen a misék és szentségek rendszeres kiszolgálása volt. 4) A megtérteket (Bekehrung) a római hit szerinti szabályos hitvallás megtételére kellett köteleznie.⁶⁵ A birodalmi előírások erdélyi alkalmazását Bajthay Antal püspök szorgalmazta, aki előbb az unitáriusok ellen szerette volna életbe léptetni a missziós előírásokat, de végül is 1763-ban az alvinci birtokán élő anabaptistákat szemelte ki térítés céljából, akiket nem tartott sem békésnek, sem csendesnek, sőt később a klagenfurti landererekkel való kapcsolata miatt az „elszántság bűnét” is felrótta nekik.⁶⁶ A püspök támogatta katolikus misszió kiteljesedését, amelyet az alvinci telepen létrehozott katolikus elemi iskola jelezte, 1765-től. Az utolsó missziós záróakkord az anabaptisták csellengő, betegnek tartott gyermekeinek összegyűjtése és kényszerű elhelyezése volt a nagyszebeni Theresianum árvaházba, ahol alapos katolikus oktatásban, kényszerkeresztségben és

⁶⁴ TÓTH Mike SJ (1892): Az anabaptisták Erdélyben és Delphini, In: *Katolikus Szemle*. V. 775.

⁶⁵ KOVÁCS (2018), 126–127.

⁶⁶ I. m. 129., 154.

nevelésben részesültek. A térítőmisszió sikeressége érdekében az anabaptista gyermekek családtól való 15 év előtti korban történő elválasztását, kényszerű megkeresztelését és egy nagyszombati árvaház létrehozását Christoph Weiss nagysinkai jezsuita szerzetes – a herrenhuti transzmigránsok elleni hatásos missziós módszerként – már 1763-ban ajánlotta.⁶⁷ Az árvaházi gyermekek áttérítésének módszertanát annak első igazgatója, az alvinci telep misszionáriusa, Delphini dolgozta ki, aki *Az Árva gyermekeknek istenes nevelésére vezető oktatás* c. kéziratában pontos leírását adta a missziós módszereinek, amelyeket a Szebenben 1767-ben alapított, Therezianumnak elnevezett árvaházban próbálhattak ki először.⁶⁸ Az árvaház létrehozásának motivációja kettős volt: a már szétszélesztett alvinci családok és az anabaptizmus által „megfertőzött” herrenhuti kegyességgel vádolt karintiai transzmigránsok⁶⁹ gyermekeinek vallási átnevelése céljából hozták létre.⁷⁰ Az épületeket az eredeti elképzelés szerint a Romoszból áttelepítendő klagenfurtiak számára alakították ki, akik azonban az alvinciekkel való missziós epizód után már nem akartak sem katolikus, sem szigorú lutheránus fennhatóság alá kerülni, hanem inkább szétszéledtek Kőhalomszék, Medgyesszék, Szeben-Szeredahely (Alsó Apold) környékén.

A római katolikus és lutheránus egyházak számára az anabaptizmus által vallott gyermekkeresztség érvénytelensége jelentette mindig a legnagyobb kihívást.⁷¹ Erről már 1669-ben Vanoviczi János pálos szerzetes is jelentett a Propaganda Fide-nek: „Az anabaptisták nem tartják meg a keresztséget a Krisztus Urunk által elrendelt forma

⁶⁷ MISKOLCZY (1914), 55. Vö. KOVÁCS (2018), 154.

⁶⁸ H. KRISZTINKOVICH, Maria (1965): Anabaptist Book Confiscations in Hungary during the Eighteenth Century, In: *Mennonite Quarterly Review*. XXXIX. 2. 133.

⁶⁹ A missziós jellegű betelepítésekről, azaz az *Impopulationspolitik*ről és a transzmigránsokról lásd: KOVÁCS (2018), 122–123.

⁷⁰ Halmágyi István guberniumi titkár szerint Mária Terézia 1750-ben született rendelete értelmében 42 épületet kellett építeni a karintiai és Felső-ausztriai transzmigránsok számára Szeben vízaknai kapuján kívül, az egykori cigánytelep – ma a Thereziánium negyed – helyén. Ennek kivitelezését Martin Wankel Seeberg bárója mint királyi biztos végezte, és ez eredményezte „a bolond nagy épületet”. Ezt az épületet kérte el 1765-ben udvari feliratában az épp Alvincen missziót végző Delphini, amelyet katolikus árvaházi épületnek szánt. Ehhez megnyerte Jakob Ettinger volt katonatiszt árvatartási alapítványát. Az árvaház hivatalosítása 1767-ben történt meg. Lásd: KOVÁCS (2018), 62–63.

⁷¹ HEBERLEIN, Alina (2009): *Die Kritik an den Täufern zu Münster von Seiten der Reformatoren Martin Luther und Philipp Melanchthon sowie des Landgrafen von Hessen*. Münster: Grin Verlag.

szerint; tizenkét éves korukban keresztelik meg híveiket, állítva, hogy a kereszttség nem szükséges az üdvösséghez; nem tartanak semmilyen fokú vérrokonsági tilalmat; a többi tévedésben pedig megegyeznek a kálvinistákkal és a lutheránusokkal.”⁷²

A gyermekkereszttség mint sákramentum kiszolgáltatásának elutasítása és a katekézis utáni felnőttkereszttség vállalása, ennek hitelesnek való tekintése számos európai országban a reformáció radikális ágának egyik jelentős teológiai gondolata volt. A hutteriták szerint a felnőttkereszttség a teljes odaszánás és közösségi regulák felvállalása által tehetette egyedül hiteles kereszténnyé a közösség tagjait. A 16. századi morva keresztégi útmutatás szerint a más vallásból anabaptistává lett felnőtt hívők újrakeresztelkedése olyan veszélyes és bátor hitvalló lépés, amely akár mártírhálált is jelenthetett. Ez a hutterita keresztégi útmutató⁷³ arra bátorítja a jelölteket, hogy „számoljanak a költségekkel”. A kereszttséget nem kényszerből, hanem szabad akaratból, „lelkük öröme és gyönyörűségére” kell elfogadniuk. A gyermekkereszttség és felnőttkereszttség kérdése a 18. század katolikus missziójának érdekszférájába száműzte az alvinci telep lakóit.

Felhasznált irodalom:

- B. YARNEL, Malcolm (2023): A három egy Isten a hutteriták felfogásában: az anabaptista teológia évszázados krízise, In: Bacsó Benjámin – Bereczki Lajos – László Gábor (szerk.): *„A célunk ugyanaz”*. Tanulmányok és előadások az anabaptisták történetéről és emlékezetéről. Magyarországi Baptista Egyház.
- BÁLINT Emese (2015): Migration and Survival of the Hutterite Brethren in Central Europe, In: *Acta Ethnographica Hungarica*. Budapest. 267–285.

⁷² „Anabaptistae non tenent baptismum juxta formam a Christo Domino Institutam, annorum duodecim suos baptizant, asserentes baptismum non esse ad salutem, gradum nullum servant consanguinitatis, in reliquis erroribus conveniunt cum Calvinistis et Lutheranis.” Vanoviczi János pálos szerzetes jelentése a Kongregációnak a felső magyarországi misszióról, 1669. február 14. Róma, in: TÓTH (1994), 155.

⁷³ Hutterian baptismal instruction (ca. 1528–1600) – Johannes Waldner’s *Taufbüchlein* (1800) kiadványában olvasható. Elérhető itt: <https://www.plough.com/en/topics/faith/anabaptists/hutterite-ten-points-of-baptism> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.02.24.).

- (2018): Az alvinci hutteriták innovációs stratégiái a vallási üldözések korában, In: Kolumbán Vilmos (szerk.): *a Reformáció öröksége*. Kolozsvár.
- BENDER, H. S. (1955): The Pacifism of the Sixteenth Century Anabaptists, In: *Church History*. 24. 2. 119–131.
- BENKOVÁ, Eva (2022): “Ehrenpreis András (1589–1662) az anabaptisták püspöke és az anabaptisták kutatása a szlovák történetírásban, In: *Egyháztörténeti Szemle*. 22. 4. 137. és <https://real.mtak.hu/138813/1/Eszemle2021-4-129-144.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. 02. 24.).
- BOD Péter (1760): *Az Isten vitézkedő Anyaszentegyháza históriája*. Basel.
- BROWN R., Joshua (2017): Language Maintenance among the Hutterites, In: *Yearbook of German-American Studies* 52. Society for German American Studies – University of Kansas Libraries.
- BUNTA Magda (1971): Erdélyi habán keramika, In: *Korunk*. 1971. 8.
- (1973): „Comuna” anabaptista de la Vințul de Jos în sec. XVII. *Structura ei internă. Ideologia ei*, In: *Acta Musei Napocensis* X.
- CHUDASKA, Andrea – RIEDEMANN, Peter (2003): *Konfessionsbildendes Täuferum im 16. Jahrhundert*. Gütersloh, Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 76.
- DÁN Norbert (1987): *Az erdélyi szombatosok és Pécsi Simon*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- FEKETE Lajos (1930): A hódoltság kori törökség Magyarországra vonatkozó földrajzi ismeretei, In: *Hadtörténeti közlemények*. 31. 1.
- FRIEDMANN, Robert (1948): The Encounter of Anabaptists and Mennonites with Anti-Trinitarianism, In: *Mennonite Quarterly Review*. 22.
- (1966): Hutterite Worship and Preaching, In: *Mennonite Quarterly Review*. 4. 1.
- (1973), *The Theology of Anabaptism: An Interpretation*. Scottdale (PA), Herald Press.
- FRIEDMANN, Robert – Riedemann, Peter (1970): Early Anabaptist Leader, In: *Mennonite Quarterly Review*. 44.
- FRIESEN, John (1999a): *Introduction in Peter Riedemann’s Hutterite Confession of Faith*. Scottdale (PA), Herald Press.
- (1999b): *Peter Riedemann’s Hutterite Confession of Faith*. Scottdale (PA), J. Herald Press. Classics of Radical Reformation 9.
- GALLA Ferenc (2005): *Ferences misszionáriusok Magyarországon: a Királyságban és Erdélyben a 17–18. században*. Budapest – Róma, Collectanea Vaticanae.
- GROSS, Leonard (1998): *The Golden Years of the Hutterites, The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists during the Walpot Era, 1565–1578*. Scottdale (PA), Herald Press.

- GROSS, Leonard – Hutter, Jakob (1982): *A Christian Communist*, In: Goertz, Hans Jürgen (szerk.): *Profile of Radical Reformers: Biographical Sketches from Thoma Münzer to Paracelsus*. Scottdale (PA), Herald Press.
- GUDOR Kund Botond (2023): *A vallási türelmességtől a gazdasági érdekig: Bethlen Gábor erdélyi fejedelem és az alvinci anabaptisták (hutterita habánok)*, In: Bacsó Benjámin – Bereczki Lajos – László Gábor (szerk.): „*A célunk ugyanaz*”. *Tanulmányok és előadások az anabaptisták történetéről és emlékezetéről. Magyarországi Baptista Egyház*. 19–63.
- HARRISON, Wes (1992a): *Andreas Ehrenpreis and the Hutterian Brethren of the Seventeenth Century: The Period of Reformulation and Crystallization of Thought and Practice*, In: *Mennonite Quarterly Review*. 66.
- (1992b): *The Role of Women in Anabaptist Thought and Practice: The Hutterite Experience of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, In: *The Sixteenth Century Journal*. 23. 1.
- (1997): *Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice*. Kitschener (Ontario), Pandora Press.
- HEBERLEIN, Alina (2009): *Die Kritik an den Täufern zu Münster von Seiten der Reformatoren Martin Luther und Philipp Melanchthon sowie des Landgrafen von Hessen*. Münster: Grin Verlag.
- HILLERBRAND, HJ (1980): *The Golden Years of the Hutterites: The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565–1578*, In: Gross, Leonard (szerk.): *Studies in Anabaptist and Mennonite History* 23. Scottdale (New York).
- HEREPEI János (1975): *Kik voltak az alvinci újkeresztények?*, In: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*. Budapest – Szeged.
- HOFER, Rodney, J. (2016): *Hutterites in Romania: A Brief History and Guide*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- HOSTETLER, John A. (1999): *Endorsement*, In: Friesen, John (szerk.): *Peter Riedemann's Hutterite Confession of Faith*. Scottdale (PA), J. Herald Press.
- JAKAB Elek (1876): *Erdély és az anabaptisták a XVII–XVIII. században*, In: *Keresztény Magvető*. I. XI.
- JANY, Berit (2018): *Searching for Harmonia. Der abendteurliche Simplicissimus and Hungarian anabaptist*, In: *Studia Theodisca*. XXV.
- KÁRMÁN Gábor (2014): *Egy teológushallgató találkozása a felekezeti sokszínűséggel: Conrad Jacob Hildebrandt Erdélyben, 1656–1658*, In: *Korall*. 57.
- KLASSEN, Peter J. (1964): *The Economics of Anabaptism, 1525–1560*. The Hague, Netherlands: Mouton and Co.
- KLIMA, Helmut (1942): *Das Verhalten der Wiener Regierung unter Maria Theresia gegen die Siebenbürgischen Wiedertäufer und Herrnhutter*, In: *Suedostforschung (SOF)*. VII.

- KOVÁCS Kálmán Árpád (2013): Kísérlet a szektakérdés fogalmának összehasonlító elemzésére eltérő politikai és társadalmi helyzetekben, In: *Iskolakultúra*.
- (2018): *Az erdélyi valláspolitikai rendszere az 1760–70-es években*. Budapest.
- KIRNER, Bertalan (1942): *Budapesti baptista kódexek, Kirner file elnevezésben a Királyi Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem könyvtárában 1778-ból*.
- KRAHN, Cornelius (1981): *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life, and Thought*. Scottdale (PA), Herald Press.
- KRISZTINKOVICH Béla (1961): Anabaptista orvosok, gyógyszerészek a higiénia szolgálatában, In: Pallai Ákos (szerk.): *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár közleményei*. 20. Budapest.
- KRISZTINKOVICH, H. Maria (1965): Anabaptist Book Confiscations in Hungary during the Eighteenth Century, In: *Mennonite Quarterly Review*. XXXIX. 2.
- MAC CULLOCH, Diarmaid (2003): *The Reformation*. New York, Viking.
- MISKOLCZY István (1914): *Bajthay Antal*. Budapest.
- NAUERTH, Thomas (2016): *Plough Quarterly Magazine*. Bruderhof's Plough Publishing House.
- Elérhető itt: <https://www.plough.com/en/topics/justice/politics/finding-utopia>.
- OYER S., John (1952): The Writings of Melancton against of Anabaptist, In: *Mennonite Quarterly Review*.
- PACKULL O., Werner (1995): *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation*. Baltimore (ML.), Johns Hopkins University Press.
- (2007): *Peter Riedemann Shaper of the Hutterite Tradition*. Kitschener (Ontario), Pandora Press.
- PEACHEY, Paul (1998): Review: Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation by Werner O. Packull, In: *The Catholic Historical Review*. 84. 2. 334–335. *Project MUSE*. <https://dx.doi.org/10.1353/cat.1998.0158>.
- PETERS, V. (1965): *All Things Common: The Hutterian Way of Life*. University of Minnesota Press.
- PICKERING W. S. F. (1977): Hutterites and Problems of Persistence and Social Control in Religious Communities / Les Houttériens et le problème du contrôle social et de la continuité dans les communautés religieuses, In: *Archives de sciences sociales des religions*. 44. 1. 78.
- REMPEL, John D. (2007): Anabaptist Religious Literature and Hymnody, In: John D. Roth et al. (szerk.): *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700*. Leiden et al., Brill's Companions to the Christian Tradition 6.
- ROTHKEGEL, Martin (2007): Anabaptism in Moravia and Silesia, In: Roth, John D. – Stayer, James M. (szerk.): *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*. Leiden, Brill.
- (2013): Anabaptist Sabbatarianism in Sixteenth-Century Moravia, In: *Mennonite Quarterly Review*. 87. 4.

- SCHILLINGER Tibor (szerk.) (2022): *Alvincről napjainkig. A Schillinger család története. Schillinger Áron katolizálásának 265 évfordulóján*. Magánkiadás.
- SCHUBERT, Anselm – SCHLACHTA, Astrid – DRIEDGER, Michael (2009): Grenzen des Täufern/Boundaries of Anabaptism Neue Forschungen. Beiträge der Konferenz in Göttingen von 23–27.08.2006, In: *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*. 209. kötet. Gütersloher Verlagshaus. 9–417.
- SCHUNKA, Alexander (2012): Lutheran Confessional Migration, In: *European History Online (EGO)*. Mainz, The Leibniz Institute of European History (IEG).
- SNYDER C., Arnold (2019): Anabaptism in Southern Graubünden and Italy: An Overview, In: *Mennonite Quarterly Review*.
- STEINMETZ, C. David (2001): *Reformers in the Wings: From Geiler von Kayserberg to Theodore Bèze*. New York, Oxford University Press.
- TÓTH István György (1994): *Relationes missionariorum de Hungaria et Transsilvania (1627–1707)*. Budapest – Róma, Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma.
- TÓTH Mike SJ (1892): Az anabaptirák Erdélyben és Delphini, In: *Katolikus Szemle*.
- ZIEGLSCHMID, A. J. Friedrich. (1940): Die ungarischen Wiedertäufer bei Grimmelshausen, In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*.

Levéltári források:

Batthyaneum, Gyulafehérvár

Dan, 3 1–18 1665 Tobias Bersch A Ms III-166. 139–148, Dan, 3 19–33 1665 Tobias Bersch A Ms III 1665., 148–155., Jak. 2 1–14 1665 Tobias Bersch A. Ms III 166, 107–111., Jak. 2 14–26, Tobias Bersch A. Ms III 166, 112–116.

Resch, Ambrosius: Ein Klein Gründliches Denkbüchlein seit 1524–1642; Chronica und Kurze Geschichte ... Wie Gott Mii Seinen Ausserwehlten Gehandelt hat 1630–1708, In: Bibliotheca, Mss. nr. II-12 és III-93.

Gyulafehérvári Református Egyházközség levéltára

Gyulafehérvári Ref. Levéltár, D/2 r. 1 ív.

KOVÁCS Kálmán Árpád¹: 

Ellenreformáció, felvilágosodás, állami erőkoncentráció-optimalizálás? Heinrich Kajetan Blümegen grófjának bevonása az erdélyi vallásügyek főfelügyeletébe 1763–64-ben

***Abstract. Counterreformation, Enlightenment or Optimization of the
Concentration of State Power? Count Heinrich Kajetan von Blümegen's
Involvement in the Oversight of Religious Issues in Transylvania in 1763–1764***

For specialists of Hungarica and Transylvania research, it is of absolute importance to keep in mind that Vienna was the primary location for the Hapsburg rulers' decision preparation and decision-making regarding issues related to Hungary and Transylvania. Accordingly, the House, Court, and State Archives (*Haus-, Hof- und- Staatsarchiv*), the Imperial Chamber Archives (*Hofkammerarchiv*), and the War Archives (*Kriegsarchiv*) have always been the primary base for historical research into the Hapsburg Era (from 1526 to 1918). The House, Court, and State Archives has functioned as the most important depository for court-related subjects since Kaunitz's founding of the Council of State. Available therein are documents of mixed origin, nature, and subject matter chronicling the endeavours of the imperial cabinet. From the perspective of the uppermost political decision-making process, these documents offer the most informational value. These documents, available in original or duplicated

¹ Kovács Kálmán Árpád (PhD): tudományos főmunkatárs, VERITAS Történetkutató Intézet, Dualizmus-kori Kutatócsoport; adjunktus, Nemzeti Közszerológiai Egyetem, Nemeskürty István Tanárképző Kar; e-mail: kovacskaalmanarpad@gmail.com.



form, primarily consist of submissions, memoirs, memoranda, drafts, negotiation documents, proposals, directives, and publications related to Hungary or Transylvania. Rich materials on Transylvania were preserved there in the past, for in contrast to the Hungarian Court Chancellery, which had been made independent in a more realistic fashion in 1690, the court administrative organ of Transylvania received regular oversight after 1711. The position of “Minister in Transylvanian Negotiations”, as it would be later called, was created in 1751. Hungarian historian and archivist Zsolt Trócsányi (1926–1987) consistently used the designation to refer to the “erdélyi miniszter”, i.e. the Minister of Transylvania. Between 1765 and 1791, Transylvania also lacked its own (that is: native, of noble rank, and with a legitimate estate in Transylvania) court chancellery. Administrative proceedings were instead led by Samuel von Brukenthal, who presided over the Transylvanian Committee and had also kept his provincial chancellery, until 1774. As early as 1763, he had worked as the antithesis of Count Gábor Bethlen regarding the three most significant and concerning issues in Transylvania: 1.) tax issues (Contributionalia), 2.) militarization of border security (Militaria), and 3.) matters taken over by the growing central authority (Currentia). Religious affairs (Religiosa) were of course not included, for Maria Theresa, who was a strict Roman Catholic, punctiliously guarded against taking her Saxon Evangelical advisor’s last word regarding the issue. However, since the freedom of the established religions made up part of the constitutionality of Transylvania, the empress could not do without Brukenthal’s expertise in this area or his Protestant political sensitivity. At the state council meeting on 10 June, 1763, Maria Theresa therefore ordered Count Heinrich Kajetan von Blümegen to go over beforehand the “Transylvanian issues” (in Transylvanicis) in a bid to forestall “argumentum ad hominem”. This assortment of issues included the most important ones – primarily concerning Greek rituals and Anabaptists, i.e. “religions tolerated in Transylvania” –, wherein General Buccow, the Supreme Commander and Governor of Transylvania, had already bypassed regular official channels and reported directly since 1761. The state minister in this regard took on the role of arbiter in the increasingly bitter Bethlen–Brukenthal duel.

Keywords: Maria Theresa, Heinrich Kajetan Graf von Blümegen, Count Gábor Bethlen, Samuel Freiherr von Brukenthal, Adolf Niklas Baron von Buccow

A Hungarica- vagy Transylvanica-kutatásokat végző szakemberek számára szükségszerűen figyelembe veendő tény, hogy Bécs a Habsburg-uralkodók magyarországi és erdélyi vonatkozású döntéseinek, de gyakran már a döntés-előkészítésnek is fő helyszíne volt. Ennek megfelelően a Házi, Udvari és Állami Levéltár (Haus-, Hof- und- Staatsarchiv), az Udvari Kamarai Levéltár (Hofkammerarchiv), valamint a Hadi Levéltár (Kriegsarchiv) mindig is elsődleges bázisok voltak a Habsburg-kori (1526–1918 közötti) primer történeti forráskutatások számára. Ennek jelentőségét felismerve a kiegyezés után a közös érdek is azt diktálta, hogy magyar levéltárosok is dolgozzanak a kül-, had- és pénzügyminisztériumok költségvetése alá tartozó intézmények alkalmazottjaiként, így biztosítva a szellemi tulajdonhoz való jogokat, valamint a történeti kutatások zavartalanságát. A dualista rendszer megszűnése után, az 1920-as években osztrák–magyar államközi egyeztetések őrizték meg a közös levéltári kultúrinkccsel kapcsolatban korábban kialakult jó gyakorlatokat, a bécsi magyar levéltári delegátusi intézmény formájában létrehozva „az Osztrák–Magyar Monarchia utolsó közös állásai”-t.²

A Haus-, Hof- und- Staatsarchiv a Kaunitz-féle alapítás óta az udvari vonatkozások szerinti legfontosabb gyűjteményként funkcionált. Itt az uralkodói kabineti tevékenységet megőrkítő, leginkább vegyes provenienciájú, jellegű és tárgyú iratok szolgálnak legnagyobb információs értékkel a legfelsőbb politikai döntéshozatal szempontjából. Ezek az iratok leginkább magyarországi vagy erdélyi vonatkozású beadványok, emlékiratok, feljegyzések, fogalmazványok, tárgyalási iratok, előterjesztések, utasítások és kiadmányok; eredetiben és másolatban. Erdélyi vonatkozásokban különösen gazdag anyagot őriztek valamikor itt, hiszen az 1690-ben valóságosabb módon függetlenített Magyar Udvari Kancelláriával ellentétben Erdély udvari kormánysszerve 1711 után rendszeres udvari főfelügyeletet kapott. A tágabb értelemben vett Magyarország- (köztük Erdély-) politikára vonatkozó, valamikori kabineti anyagok egy része három hullámban, 1785–1786-ban, 1885–1886-ban és 1927-ben került magyar nemzeti levéltári őrizetbe. Ilyen anyag az Országos Levéltár Magyar Udvari Kancelláriai Levéltár „Ungarn und Siebenbürgen” állagának (MNL OL A108) 20.

² A kérdéshez lásd részletesen: RESS Imre (2008): *A Monarchia levéltári öröksége. A badeni egyezmény létrejötte (1918–1926)*. Budapest, Magyar Országos Levéltár; UJVÁRY Gábor (2017): *Kulturális hídfőállások. A külföldi intézetek, tanszékek és lektorátusok szerepe a magyar kulturális külpolitika történetében. II. kötet: Bécs és a magyar kulturális külpolitika*. Budapest, Ráció. 47–54.; 74–77.; 110–119.

„Acta Supremi Cancellarii Blümegen” nevet viselő csomója is. Ahogy tehát a Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára A97 Hungarica et Transylvanica állagának, a valamikori kabineti levéltár D. ügycsoportjából a Josef Koller (vagy magyarosan Koller József) halálával átvett iratok két csomójának (24. csomó Lajstromozott iratok 1–151. számok; 25. csomó Miscellanea) a folytatásaként a Haus-, Hof- und Staatsarchiv őrzi a Kabinettsarchivban a Staatsrat Kollerakten kilenc dobozát, úgy az Acta Supremi Cancellarii Blümegen is egy olyan átadott iratállománynak tekinthető, amelynek még bőven feltárandó kapcsolódási pontjai vannak bécsi, valamint budapesti levéltári anyagokhoz.³ Az anyagnak sem korrekt levéltár-, sem hivataltörténeti leírását, sem regesztázott darabszintű segédletét nem találtam,⁴ mely mulasztást egy következő tanulmány formájában az idegen (nem erdélyi) főhivatalnokok kezén keletkezett, erdélyi vonatkozású iratok szempontjából pótolni igyekszem.

Jelen tanulmány kicsit tovább csiszolja azt a megállapítást, amelyet az 1761–1764 között működő Kaunitz–Bartenstein tandemről, majd a valószínűsíthetőleg ennek nyomán kialakított 1765–71 közötti Blümegen–Breuner duóról tettem.⁵ Az 1760–70-es évek erdélyi valláspolitikáját tárgyaló nagymonográfiámban külön fejezetet szenteltem továbbá az Államtanácsnak mint a hivatali ügymenet rendszerszerűsége biztosítójának.⁶ Ez az állomány őrizte meg leginkább összefüggő és rekonstruálható módon azt a folyamatot, amelynek során Heinrich Kajetan Blümegen grófját bevonták az erdélyi vallásügyek főfelügyeletébe. A hivatkozott helyen összefoglalt hivataltörténeti tények mellé csak annyit tennék hozzá, hogy Friedrich Walter – teljes mértékben helytálló – megállapítása szerint a rendszer gyakorlati szempontból azt jelentette, hogy az adóbevételek és a katonaságra

³ Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Magyar kancelláriai levéltár, „Ungarn und Siebenbürgen” állag, Acta Supremi Cancellarii Blümegen (a továbbiakban MNL OL A108 20).

⁴ WELLMANN Imre (1951): *A Magyar Kancellária levéltára* (Levéltári alapleltárak I. Országos Levéltár 1.). Budapest, Levéltárak Országos Központja. 78–79.; PAULINYI Oszkár (1956): *Bécsi levéltárakból kiszorgáltatott iratok* (Levéltári alapleltárak I. Országos Levéltár 11. – Kézirat). Budapest, Levéltárak Országos Központja. 46–47.; BÉLAY Vilmos (1973): *Magyar Kancelláriai Levéltár. Repertórium* (Levéltári leltárak 59. – Kézirat). Budapest, Magyar Országos Levéltár. 149.

⁵ KOVÁCS Kálmán Árpád (2018): *Az erdélyi valláspolitikai rendszere az 1760–70-es években*. Budapest, METEM. 259.

⁶ I. m. 13–24.

alkalmas újoncok minél nagyobb mennyiségben legyenek számíthatóak, és ezek rend szerinti beérkezését váratlan társadalmi felfordulások se zavarják meg. A vallásügy ebben a vonatkozásban az anyagi és erőpolitika társadalompolitikai hátterének részét képezte.⁷

Adolf von Buccow báró – akkor már a guberniumi elnökséggel is megbízott – erdélyi főhadiparancsnok 1762. december 28-i irata első részében foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy az új helyzetben [értsd: Kemény László gróf gubernátor rezignációja, vagyis a Guberniumból történt kiválása után] folytathatja-e tovább partikuláris jelentéseit. A kérdésére az Államtanácsban született 1763. január 21-i datálású rezolúció azt felelte, hogy már a hozzá intézett 1761. november 21-i uralkodói akaratnyilvánítás – miszerint [bizottsági elnökként] ne tegyen külön („separirte”) vagy partikuláris jelentéseket, hanem iratait guberniumi jelentések formájában a rendes kancelláriai úton terjessze az uralkodónó elé – hatálya alá nem tartoznak azon titkos ügyek („geheime Vorfällenheiten”), amelyekben teendő jelentéseit egyenesen („directe”) legfelsőbb kezekhez („an Mich”) kell tennie.⁸

Az 1762. év utolsó napján az Udvari Számvevő Kamara Daun gróf Udvari Haditanács-elnök jelentését terjesztette elő. A végzetes pénzhiány miatt ellehetetlenülő 1763. évi hadjárat-finanszírozás ügye 1763. január 5-én az Államtanács-tagoknak is tudomására jutott, ahol is a kedélyeket hűteni igyekvő uralkodói válasz érkeztetéséről érkezett döntés.⁹ A helyzet súlyát mutatta ugyanakkor, hogy Blümegen gróf államminiszter (sic!)¹⁰ már 1763. január 8-ára összehívta a pénzügyi szervek elnökeinek, gróf Hatzfeldnek (Udvari Kamara, Banco Deputáció) és gróf Zinzendorf (Udvari Számvevő Kamara) koncertációját, ahol megállapították, hogy az Ausztriai Monarchia egy héten belül fizetéképtelenné válhat. Az ott elfogadott tervezetet Blümegen Kaunitzhoz továbbította. Az udvari és államkancellár 1763. január 19-én tette meg módosító kiegészítéseit, majd 1763. január 21-én (ugyanazon a napon, amikor Buccowhoz intézett választ) Mária Terézia „brevi manu” (rövid úton) történt leadással jelezte, hogy kisebb jelentőségű

⁷ WALTER, Friedrich (1938): *Geschichte der österreichischen Zentralverwaltung in der Zeit Maria Theresias*: II/1. Bécs, Holzhausen. 278–285.; 360.; 375–377.

⁸ Haus-, Hof und Staatsarchiv Kabinetakten Staatsratsprotokolle (a továbbiakban HHStA StRP) 4295/1762 Billet an Baron Buccow den 21^{ten} Jan[uarii] 1763 (Resolutio ad 1^{mum}).

⁹ HHStA StRP) 4266/1762.

¹⁰ Tehát Blümegen államminiszteri előléptetése már 1763-ban megtörtént, ahogy az első államminiszteri („dirigirender Staats-Minister”) poszt megszerzése, tehát az államtanácsi ügymenet vezetése is hamarosan rá hárult.

(ügymeneti) döntését véglegesen meghozta, így nem tart igényt a szokásos cirkulációs véleménynyilvánításra.¹¹ Ettől kezdve jelentek meg azon gazdasági jellegű ügyiratok, amelyek a Blümegen államminiszter által koordinált bizottság tevékenységéhez kötődtek.¹² A bizottságot 1763. március 1-jén Mária Terézia formális tudomásulvétele mellett békeüzemmódra [értsd: az államháztartás háború utáni helyreállítására] állították át.¹³ Ennek kapcsán fordult elő, hogy Kaunitz államkancellár pénzügyi előterjesztésében egy konkrét, Daun grófhhoz és Hatzfeld grófhhoz intézendő kéziratot proponált Mária Terézia számára.¹⁴

Közben Bethlen Gábor gróf elérkezettnek látta az időt, hogy az erdélyi határőrszervezéssel kapcsolatos problémák ürügyén Buccow báró és Brukenthal báró elleni támadásba lendüljön. Legelőször a Besztercéről leválasztandó Radna-völgy (Naszód) ügyében tett jelentést 1763. február 9-én. Mivel az erdélyi kancellár az I. Mátyás-féle privilégium okán a besztercei szászok oldalára állt, Mária Terézia kénytelen volt elvben elfogadni a kárpótlás lehetőségének felvetését. Mivel az erre való készség előzetes döntését a császárné azonnal meghozta, annak súlyos államháztartási kihatásai miatt az ügyet betekintésre Blümegen államminiszternek is átadta, aki megfogalmazta a Buccow báróhoz szóló intézkedést. Ezek után – a tudomásul vétel igénye mellett – egy szászországi hadiraktár maradványlisztjének tárgyával együtt –¹⁵ leadta az ügyet az Államtanács kancelláriájára, ahonnan 1763. február 14-éről datálva kiadmányozták az uralkodói kéziratot az erdélyi főhadiparancsnok – guberniumi elnökhöz.¹⁶

Mivel az uralkodónőnek ekkor már tudomására jutottak a Buccow-féle határőrszervezés erőszakosságairól, visszásságairól (törvényteleniségeiről) és zavarairól szóló hírek, Daun gróf udvari haditanácsi elnök előtt már 1763. február 10-e körül kifejezte akaratát egy báró Siskovics tábornok által vezetendő „információs” bizottság kiküldéséről, amelynek fő célja –egyéb megbízatások [értsd: az uralkodó szolgálata szempontjából kiemelt érdekű ügyek] mellett – az ország belső állapota felőli kielégítő

¹¹ HHStA StRP) 176/1763.

¹² Pl. HHStA StRP 251; 264; 265/1763.

¹³ HHStA StRP 555/1763.

¹⁴ HHStA StRP 999; 1000/1763.

¹⁵ HHStA StRP 421/1763.

¹⁶ HHStA StRP 422/1763.

tudósítást („Notiz”) adni.¹⁷ Az uralkodó szándékáról értesült Bethlen kancellár február 19-én tette meg emlékeztetőjét Siskovics kiküldetése ügyében. Irata a február 20-i kancelláriai előterjesztés előiratául szolgált. Erdély udvari dikasztériuma lényegében Lázár Imre Csík széki jegyző 1763. január végi panasziratát terjesztette az uralkodónő elé.¹⁸ A kancelláriai előterjesztést a szerv vezetője úgy előlegezte meg, hogy – legalázatosabb, nem mértékadó véleménye szerint – az ellenőrző tábornokot megfelelő [értsd: alapos helyszíni vizsgálatokat előíró] instrukcióval kellene ellátni, illetve egy olyan guberniumi rescriptumot kellene kiadni, amely [az események súlyával felérő keménységgel] azonnali hatállyal Bécsbe rendelné az erdélyi generális kommandánst.¹⁹

Buccow ügyében azonban – mint láttuk [4295/1762] – voltak olyan nem nyilvános udvari direktívák is, amelyeknek a főhadiparancsnok úgy igyekezhetett megfelelni, hogy ezen szempontok létét még az erdélyi udvari kormányszék előtt is rejtgetni kellett. Az Államtanácsban született döntéscsomag 1.) Siskovics instruálását személyes uralkodói feladatként jelölte meg. 2.) Eltiltotta a kancellárt Buccow megszegyenítő Bécsbe rendelésétől. 3.) A Kancelláriának a végleges előterjesztés megtétele előtt be kell várnia a Gubernium soron következő jelentését. 4.) Közben előbbi tegyen intézkedést utóbbi felé, hogy a kirendelt helyszíni bizottság („abgeordnete Local-Commission”) jelentéseinek eredetijét („in Originali”) küldje be.²⁰

Báró Buccow részére egy olyan kézirat került kiadásra, amely Siskovics kiküldetésének hivatalos célját abban jelölte meg, hogy az erdélyi hadikvartélyokat [értsd: várakat] inspiciálja. Nem hivatalos célként viszont a dokumentum elárulta a főhadiparancsnoknak, hogy a revizor nem hivatalos feladata, hogy az új erdélyi hadiadórendszerről és tartományi milíciáról [értsd: határőrezredekről] információkat gyűjtsön be („Informationen einzuziehen”), és ezek alapján a maga idején megfelelő előterjesztését tegye. Buccownak mindenben Siskovics rendelkezésére kellett állnia akár a saját, akár az erdélyi [fő]kormányszéki részről elérhető akták, dokumentumok és tájékoztatások rendelkezésre bocsátásával.

¹⁷ SZÁDECZKY Lajos (1908): *A székely határőrség szervezése 1762–64-ben. Okirattárral (1761–1790)*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia. 64.; 343.

¹⁸ I. m. 64–66.

¹⁹ HHStA StRP 507/1763.

²⁰ HHStA StRP 498/1763.

Siskovics eligazítását úgy bízták Daunra, hogy instrukciójának pontjait Buccow korábbi hasonló dokumentuma alapján határozták meg. Mellékelték a hozzá intézendő újabb billet másolatát. Daun tudtára adták, hogy ezeket a dokumentumokat úgy kell alkalmazni, hogy csak a lehető legszükségesebbeket tartalmazzák, vagyis bizalmasan az Udvari Haditanács magyarázó kiegészítéseire szorúlnak. A Staatsrat irattárából kikerestettek Siskovics segítésére egy erdélyi kontribúciós tabellát és egy megfelelő Erdély-térképet is. A munkálatokat valószínűleg Blümegen készítette elő sebbel-lobbal, hiszen az anyagokat Mária Terézia úgy bocsáthatta Stupan államtanácsn keresztül a rendes köröztetésbe, hogy február 22-én már jegyzőkönyvezni is lehetett az ügyeket.²¹ Közben 1763. február 20-án Bethlennek sikerült Mária Terézia kezéhez juttatni Haller Pál promemóriáját is. A volt csíki főkirálybíró, akkor már Alsó-Fehér vármegyei főispán 1763. január 28-i keltezésű, saját kezűleg írt emlékeztetőjében az Erdélyben aggodalomra okot adó, a székelyeket érintő nyugtalanságokat taglalta. Az iratot az uralkodónő a vótumívre írt előzetes megjegyzéssel bocsátotta cirkulációba: „Hogy volt képes Betlen [sic!] ezt a promemóriát átadni Nekem! Egy ilyen fecnit („Scarteque”) Elém terjeszteni! Egy olyan embertől, akinek egy szavát sem lehet elhinni. Kiadtam neki, hogy minden alkalommal éreztesse a feléje irányuló megvetést [„Veracht” – hátrátétel, az uralkodói kegy ellentéte].” Mindemellett az Államtanács-tagok között gyorsan megköröztették ezt az iratot is, majd a többi melléklethez csatolták, amire Siskovicsnak reflektálnia kellett. A Staatsrat kancelláriájából február 26-ával kiadmányozták a megfelelő helyekre a különböző iratokat.²² Mária Terézia ugyanakkor – éppen a Haller-féle sokk hatására – a rákövetkező napon azt is tudtára adta Bethlen Gábor grófnak, hogy a székely székek követeinek hivatalosságát nem hajlandó elismerni, s így az erdélyi kancellár mindössze magánúton lévőként hallgathatta ki a Bécsben megjelenő csíki nótáriust is.²³ A Haller-ügyben egy gyors – ezúttal másfél napos – államtanácsai köröztetés után Mária Terézia a Lázár Imrével kapcsolatos döntést ismételte meg: „Mivel ez az ember saját maga jött ide

²¹ Blümegen ez esetben sajnos nem volt annyira gondos, hogy egy külön „Vidirung” formájában összefoglalja, honnan emelte, illetve nézte ki a különböző anyagokat, ezáltal pedig nem könnyítette meg az utólagos történelmi feltáró munkát.

²² HHStA StRP 498/1763. Circ[uliert] den 21^{[ste]n} Febr. Ad Prot[ocolli] 22^{[ste]n} Febr. erl[edigt] den 26^{[ste]n} Febr. 507/1763 Circ[uliert] den 21^{[ste]n} Febr. Ad Prot[ocolli] 22^{[ste]n} Febr. erl[edigt] den 26^{[ste]n} Febr. 543/1763 Circ[uliert] den 24^{[ste]n} Febr. erl[edigt] den 26^{[ste]n} Febr.

²³ I. m. 66.

[„anhero” – értsd: Bécsbe], ezért csak privát módon („privatim”) hallgassák ki, a kijelentéseiről vezessenek jegyzőkönyvet, és utána tegyenek róla jelentést.”²⁴

Nem tudjuk, hogy a Daun gróftól érkező privát tájékoztatás útján értesült-e már Buccow báró Siskovics Erdélybe küldéséről, amikor 1763. február 23-án előterjesztést tett négy gyalogezred, a Gyulai- és Bethlen-ezredek helyőrségi [értsd: invalidus] hadtesteinek, valamint három lovasezrednek Erdélybe való elhelyezéséről. Az ügy gazdasági vonatkozásai, viszonylagos jelentéktelensége, ugyanakkor sürgető volta miatt a kérdést valószínűleg Blümegen vizsgálta át előzetesen, aki az Udvari Haditanácshoz utaló rendelkezést a hivatalos kiadás előtt inprotokolláltatta.²⁵ 1763. március közepén-végén az 1763. február 28-i rezolúciós kötelezettség értelmében tett kancellár(ia)i jelentések (előterjesztések) kapcsán – inkább Blümegen közreműködésével, mint nélküle – tovább folytatódott az iratgyártás, mely folyamat oda konkludált, hogy a folyamodókat visszautalták a normál dikasztériális útra, egyúttal pedig az általuk keletkeztetett iratokat Siskovicshoz gyűjtötték.²⁶ Komolyabb tanulmányozásokat indukáltak Buccow báró 1763. márciusi jelentései, melyben az erdélyi főhadiparancsnok – guberniumi elnök – önmenetgető módon – az erdélyi határőr-katonaság felállítása érdekében foganatosított intézkedéseit,²⁷ a háromszéki emigráció [értsd: Moldvába történt alattvalói kiszökések] természetét,²⁸ valamint a csíki és háromszéki mutatkozó felkeléseket („Aufstand”) taglalta.²⁹

²⁴ HHStA StRP 568/1763 Vortrag des Grafen Bethlen d[e]d[at]^o 24^{[ste]n} Febr. 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 25^{[ste]n} Febr[urarii] um 8 Uhr abends [in die Circulation gegeben] Erledigt den 28^{[ste]n} Febr[urarii].

²⁵ HHStA StRP 681/1763 Bericht des Baron von Buccow d[e]d[at]^o Hermannstadt den 23^{[ste]n} Febr. 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 5^{[te]n} März um 1 Uhr mittags [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 8^{ten} Martii Erledigt den 11^{[te]n} Martii.

²⁶ HHStA StRP 850; 997; 998/1763.

²⁷ HHStA StRP 1032/1763 Bericht des Baron von Buccow d[e]d[at]^o Hermannstadt den 19^{[te]n} Merz (sic!) 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 29^{[ste]n} März um 1 Uhr mittags [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 8^{ten} Aprilis (sic!) Erledigt den 10^{[te]n} April.

²⁸ HHStA StRP 1032/1763 Bericht des Baron von Buccow d[e]d[at]^o Hermannstadt den ... (sic!) Merz (sic!) 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 29^{[ste]n} März um 1 Uhr mittags [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 8^{ten} Aprilis (sic!) Erledigt den 11^{[te]n} April.

²⁹ HHStA StRP 1048/1763 Bericht des Baron von Buccow d[e]d[at]^o Hermannstadt den 23^{[ste]n} März 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 1^{[te]n} April um 1 Uhr mittags [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 8^{[te]n} April Erledigt den 12^{[te]n} April.

A posta 1763. március 30-i és 31-i a budai hivatalában az erdélyi tartományi katonaság felállításával foglalkozó „székely levelezés”-t („Czererische Correspondenz” – tollhiba a „Szeklerische” helyett) talált. A jelentésre válaszul – Mária Terézia előzetes rendelkezése szerint – az Államtanácsban már csupán egy Buccownak szóló figyelmeztetést kellett szerkeszteni.³⁰ Siskovics tábornok 1763. április 2-i előzetes jelentését a szokástól eltérően Daun gróf adta a további jelentések beérkezéséig tudomásul szolgáló („Servitur pro Notitia”) köröztetésbe.³¹ Szintén az erdélyi kancellár által megelőlegezett és az Államtanácsban Blümegeen által előzetes módon átvizsgált módon történt a török földre menekült székelyek megnyugtatására és visszahívására szolgáló pátensek kibocsátása, melynek során – Bethlen tanácsára – az ifjú Nemes János grófot is a kiküldendő bizottsághoz rendelték.³² Blümegeen tanácsára Mária Terézia megütközését („befremdend”) fejezte ki afelett, hogy a csíktapolcai Lázár Imre gróf iratmásolatok kiszolgáltatását kérte, és figyelmeztette az ügyet előterjesztő Bethlen kancellárt, hogy a kérelmezőt a korábbi uralkodói döntéseknek megfelelően egyszerűen el kell utasítani.³³ Az államminiszter befolyásának azonosítása egy csehországi gazdasági – gabonakiviteli tilalmi – üggyel való együttes leadás által válik egyértelművé.³⁴ Blümegeen véleményezte Buccow három előterjesztését: 1.) azon javaslatot, hogy az „invalidusok krajcárait”, vagyis a háborúra való hivatkozással, elsősorban hivatalba lépéskor fizetendő díjpótlékot a létesítendő erdélyi határőr-katonaság céljaira adják oda;³⁵ 2.) az erdélyi sófogyasztás fellendítésére vonatkozó kezdeményezést;³⁶ illetve 3.) hogy

³⁰ HHStA StRP 1156/1763.

³¹ HHStA StRP 1190/1763.

³² HHStA StRP 1235/1763 Nota des siebenbürgischen Canzlers d[e]d[at]º den 17^{ten} April 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 18^{ten} April um 1 Uhr mittags [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 22^{ten} April Erledigt den 23^{ten} April.

³³ HHStA StRP 1322/1763 Vortrag des siebenbürgischen Canzlers d[e]d[at]º den 21^{ten} (sic!) April 1763. Im Staats-Rath den 22^{ten} April 1763 vorgekommen Ad Prot[ocolli] 22^{ten} April Erledigt den 25^{ten} April.

³⁴ HHStA StRP 1323/1763.

³⁵ HHStA StRP 1339/1763 Bericht des Baron von Buccow d[e]d[at]º Hermannstadt den 16^{ten} April 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 25^{ten} April um 8 Uhr abends [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 22^{ten} April Erledigt den 3^{ten} Maji.

³⁶ HHStA StRP 1340/1763 Bericht des Baron von Buccow d[e]d[at]º den 16^{ten} April 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 25^{ten} April um 8 Uhr abends [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 22^{ten} April Erledigt den 3^{ten} Maji.

kapjon elégtételt a Seeberg guberniumi tanácsos által tanúsított, guberniumi elnöki pozíciót sértő tiszteletlenség miatt.³⁷

Az 1763. május 2-án inprotokollált „csomag” tartalma történettudományunk számára ismertebb.³⁸ A Siskovics-féle „guberniumi”-nak nevezett határőrszervezési bizottság hivatalos felállítása, illetve a nem megalázó és kíméletes módon („a tábornok saját kérésére”) történt Bécsbe rendelés következtében Buccow báró és Brukenthal báró 1763. május 23-án vették Bécsnek az irányt, nagy örömmre, megkönnyebbülésre és nyelvek megoldódására alapos okot adva. Bethlen Gábor gróf már megelőzőleg annyira biztos volt ellenfeleinek elkerülhetetlenül közelgő bukásában, hogy pozsonyi [értsd: helytartótanácsi] és nagyszombati [értsd: guberniumi] körökben is híre volt azon magánleveleknek, amelyek Buccow megalázó vissza nem eresztését és Brukenthal elcsapását („cassálását”) jósolták.³⁹

Az erdélyi udvari kancellár 1763. június 4-i iratában foglalkozott Brukenthal báró kérdőre vonásával. Az erdélyi tartományi kancellárnak az erdélyi határőrszervezés kapcsán kialakult rendtelenségekkel („Unordnungen”) kapcsolatban kellett felelnie. Mária Terézia június 10-én jegyzőkönyvezett döntésében kifejtette, hogy a legkegyelmesebb főhatalom szolgálatának a kulcsa és legfőbb záloga mindenfajta személyeskedés („Personalitaet”)

³⁷ HHStA StRP 1341/1763 Bericht des Baron von Buccow d[e]d[at]^o den 16^{ten} April 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 26^{ste}n April um 1 Uhr mittags [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 29^{ste}n April Erledigt den 3^{ten} Maji.

³⁸ HHStA StRP 1355/1763 Bericht des Baron von Buccow d[e]d[at]^o Hermannstadt den 18^{ten} April 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 27^{ten} April um 8 Uhr abends [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 2^{ten} Maji Erledigt den 6^{ten} Maji.

HHStA StRP 1374/1763 Vortrag des siebenbürgischen Canzlers Grafen von Bethlen d[e]d[at]^o den 29^{ste}n April 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 30^{ten} April um 1 Uhr mittags [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 2^{ten} Maji Erledigt den 5^{ten} Maji.

HHStA StRP 1380/1763 Bericht des Baron Siskowitz d[e]d[at]^o Hermannstadt den 19^{ten} April 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 28^{ste}n April um 8 Uhr abends [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 2^{ten} Maji Erledigt den 6^{ten} Maji.

HHStA StRP 1381/1763 Bericht des Baron Siskowitz d[e]d[at]^o Hermannstadt den 22^{ste}n April 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 30^{ste}n April um 8 Uhr abends [in die Circulation gegeben] Ad Prot[ocolli] 2^{ten} Maji. Intézkedés nélkül hagyva.

³⁹ HALMÁGYI István (1906): *Naplói 1752–53. 1762–69. és iratai 1669–1785.* (Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból IV.). Közli: Szádeczky Lajos. Budapest, Athenaeum Könyvnyomda. 67–68.

elkerülése.⁴⁰ Sajnálatos módon ezzel a jegyzőkönyvi számmal elődeim közül sem Helmut Klima, sem Ember Győző nem foglalkozott. Így csupán a szóhasználat alapján lehet feltételezni, hogy a döntést Blümegen gróf proponálta az uralkodónő felé, aki szerint a Brukenthal báró elleni támadás fő súlypontja arra esik, hogy „megfelelő karakterrel nem rendelkező egyén”. Vagyis nem valódi erdélyi nemesként, hanem csupán nemesített szászként nincs keresnivalója az erdélyi ügyek kezelésében. Az uralkodói rezolúció így súlyos dorgálásként értékelhető az Erdélyi Udvari kancellár és annak vezetője felé. A megintésére szolgáló kézirat-nyilvánosság mögött azonban valószínűleg meghúzódott egy olyan belső államtanácsi aktatartalom is, amely 1.) utalt az 1751-es szabályozás hasonló kiindulási helyzetére; 2.) Heinrich Kajetan Blümegen grófját államminiszterként „erdélyi miniszter”-i ranggal ruházta fel; 3.) egy bizalmas uralkodói rezolúció megbízta azzal, hogy az uralkodói döntésben netalán beálló zavarok megakadályozása végett előzetesen vizsgálja át az „erdélyi ügyek”-et (in Transylvanicis). E döntés alapján Blümegen bizalmas iratban tájékoztathatta a normál dikaszterialis út megkerülésére már korábban felhatalmazott uralkodói bizalmasokat, Buccow, Brukenthal és Siskovics bárókat, hogy Őfelsége az általuk végzett munkálatokat a cseh és osztrák örökös tartományi reformokkal összhangban lévőnek szeretné látni, így különjelentéseiket rajta keresztül terjesszék a legfelsőbb hely elé.

De miért állt Blümegen egyértelműen Brukenthal mellé? Az Erdélyi Udvari Kancellária 1763. május 19-i előterjesztésében jelentette az erdélyi bírósági rend megjavításának kidolgozott módozatát („ausgearbeitetes Formel”). A tervezet az időszak legkomolyabb erdélyi vonatkozású államtanácsi vizsgálatát indukálta. Bethlen kancellár Brukenthal elleni fellépése 1763. június 4-én azért bizonyult politikai hibának, mert a támadó irat beérkezésekor már két hete az Államtanács-tagok kezén forgott a tabula continuák felállításának, illetve az erdélyi jogkorrekciónak elsődleges fontosságú tervezete. 1763 május–júniusának fordulóján pedig létre kellett jönnie egy Blümegen–Brukenthal találkozóknak, ahol az erdélyi tartományi kancellár kiváló és alkalmas eszközül mutakozhatott be, ajánlkozhatott fel annak tanácsolására, milyen lényegi vezérelek mentén kellene ezt a bonyolult és egyben nagy érzékenységet kiváltó munkálatot áttekinteni.⁴¹

⁴⁰ HHStA StRP 1804/1763 az erdélyi udvari kancellár június 4-i irata, cirkulációba adva (a továbbiakban: circ.): jún. 7.; elintézve (a továbbiakban: exp.): jún. 13.

⁴¹ Vö. HHStA StRP 1639/1763 Vortrag der siebenbürgischen Hof-Canzley vom 19^{[te]n} Maji 1763. F[rey]H[err]n Stupan den 23^{[ste]n} May um 8 Uhr abends [in die Circulation gegeben]

Az államminiszternek erre a segítségre szüksége is volt, hiszen Bethlen kancellár 1763. augusztus 9-én megindította adóügyi támadását, ami a Systema Buccowianum szétbombázását jelentette volna. Márpedig az udvar nem akart a Systema Bethlenianum irányába visszalépni, mert az hiába törte át az 1741-es magyarországi „ne onus inhaereat fundo” elvet, az adózók/adótételek szerinti kiszabások nem teljesítették a központi adójövedelemi igényeket. Az addigi munkálatok sutba dobása totális kudarcként a kiindulópontra lökte volna vissza az erdélyi kontribúciós ügyet. Ha pedig az állami igény-növekményeket egyszerűen áthárították volna a szászokra, az megrendítette volna a szász gazdasági rekonstrukciónak [a szász városoknak és székeknek az adósságcsapdából való kitörése] a Directorium Oeconomicum által addig elért eredményeit. Márpedig mindez elfogadhatatlan volt az éppen zajló birodalmi pénzügyi–gazdasági újrafelépülés szempontjából is. Márpedig ezzel Brukenthal éppen azzal a fegyverrel nyerte meg második csatáját is Bethlennel szemben, mint az első: az Államtanács-tagokban el tudta ültetni azt a meggyőződést, hogy erdélyi nemesek „előítéletes feltételezések” („praejudicial-Vermuthungen”) mellett támadják Buccowot és őt mint a főhadiparancsnok – guberniumi elnök segítőjét, akik kizárólag az államszolgálat („Staats-Dienst”) szempontját tartják szem előtt.⁴² Ne felejtjük, közben Blümegen elsődleges figyelmét a Cseh–Osztrák Udvari Kancellária nagyszabású reformja kötötte le.⁴³

A hivatali-ügymeneti nyomok az Államtanács jegyzőkönyveiben előzetes hipotézisünknek, összefüggéshálózat-rekonstrukciójának, illetve a kor stafétális futárközlekedésének megfelelően mutatkoznak. 1763. június 23-án jelent meg rövid úton báró Siskovics június 15-i irata az Államtanácsban,⁴⁴ majd Buccow báró 1763. augusztus 3-i iratát sem adták rendes cirkulációba, hanem ez alapján vizsgálta át valaki az 1763. augusztus 23-i határőr-katonasági rendkívüli vegyesbizottsági ülés (lényegében az Udvari Haditanács és az Erdélyi Udvari Kancellária közötti koncertáció) jegyzőkönyvét.⁴⁵

Ad Prot[ocolli] 27^{[ste]n} May Erledigt den 29^{[ste]n} Maji. Resolutiones (Billets) im Staats-Rath den 23^{[ste]n} Juny 1763 concludiret werden Ad Prot[ocolli] den 23^{[ste]n} Juny 1763.

⁴² Vö. HHStA StRP 2279; 2528; 2529; 2836; 2875/1763.

⁴³ Lásd pl. HHStA StRP 2415; 2466/1763.

⁴⁴ HHStA StRP 2003/1763.

⁴⁵ HHStA StRP 2420/1763; 2671/1763.

Az 1763. szeptember 29-i erdélyi kontribúciósügyi bizottság már formálisan is Blümegen államminiszter elnöklete alatt ült össze.⁴⁶ 1763. december 7-én pedig Blümegen azt is elérte, hogy – minekutána öt Brukenthal által referált tárgyat terjesztett az uralkodónő elé – Mária Terézia elrendelje, hogy az erdélyi tartományi kancellár a kamarai vonatkozású határőr- és kontribúciós ügyekbe is bevonandó legyen.⁴⁷ Utóbbi 1763. december 20-áról datált rendelkezéssel szemben Bethlen kancellár megpróbált óvással élni, de csak feddést kapott az uralkodói döntés visszatartásáért. Ráadásul az újabb, december 30-i rezolúció arról rendelkezett, hogy lássák el Brukenthalt rendes instrukcióval.⁴⁸ Az Erdélyi Adó- és Hadügyi Bizottság („Commissio in Publicis et Militaribus Transylvanicis”) felállítása hivatalos formát nyert.⁴⁹

Bizonyítva látjuk tehát, hogy Samuel von Brukenthal útja 1763-tól kezdve Blümegen államminiszter bizalmának megnyerésén keresztül vezetett ahhoz, hogy Bethlen Gábor gróf erdélyi udvari kancellár ellenpólusaként működhessen a három legfontosabb erdélyi ügyterületen. Ezek voltak 1.) az adóügyek (Contributionalia), a határőr-katonasítás (Militaria), illetve a terjeszkedő központi igazgatás által újonnan bekebelezett ügyek (Currentia). Utóbbi ügycsoportba már beletartoztak azok a legfontosabb – jelentős részben görög szertartásúakat, illetve anabaptistákat mint „erdélyi tolerált vallások”-at érintő – ügyek is, amelyekben Buccow tábornok erdélyi főhadiparancsnok – guberniumi elnök már 1761-től a rendes hivatali utat megkerülve jelentett. Mivel a szigorúan római katolikus Mária Terézia akkurátusan ügyelt arra, hogy szász evangélikus bizalmasa ezen a területen ne mondhassa ki a végső tanács szempontjait, természetesen (formálisan) a vallásügyben (Religiosa) Brukenthal nem vehetett részt. Mivel azonban a bevett vallások szabadsága Erdély alkotmányosságának részét képezte, az uralkodónő direktívái szerint ezen a területen főfelügyeletet nyert Blümegen államminiszter sem nélkülözhetette Brukenthal szakértelmét és protestáns politikai érzékenységét.

⁴⁶ HHStA StRP 2528/1763.

⁴⁷ HHStA StRP 3615/1763.

⁴⁸ HHStA StRP 3747; 3788/1763.

⁴⁹ Továbbiakat erről a szervről lásd: KOVÁCS Kálmán Árpád (2018): Az erdélyi valláspolitikai rendszere az 1760–70-es években. Budapest, METEM. 87–89.

Paradox módon mégsem ez a helyzet okozta Brukenenthal vallásügyi szereplésének zavarait. Az 1763-as év végi események Bethlen grófnak is tudomására hozták Blümegen főfelügyeleti státuszát, így az erdélyi kancellár 1764. január 2-án az államminiszteren keresztül terjesztette Mária Terézia elé azokat a jegyzőkönyveket, melyekbe a csíki (lokális) bizottság tagjai magánlevelezés formájában biztosítottak neki betekintést („zu seiner privat-Wissenschaft”).⁵⁰ Az 1764. január 7-i madéfalvi tragédiájának sokkja Mária Teréziát a bűnfenytés elrendelésére ragadta. Brukenenthal közben Blümegen korlátlan bizalmát élvezte, így rajta keresztül olyan kegyeket tudott kieszközölni, mint Bogáthi Pál volt erdélyi főkommisszárius és pénztárigazgató újraaktiválása és birtokvédelme,⁵¹ a református Kendeffi Elek grófnak a Hunyad vármegyei adminisztrátorsággal való megbízása,⁵² illetve két határőr-katonaságba bevont nemes adómentesítése.⁵³

A Siculicidium kapcsán elfogottak azonban vallatásuk alatt – önmaguk védelme érdekében, illetve a katolikus egyháziak nagyobb immunitása miatt is – következetesen és egy irányban klerikusokra vallottak, felbújtóként, vezérként megnevezve őket. Ez a helyzet kreálta a „páter Beke és Zöld”-féle ügyet. A helyzet azzal fenyegetett, hogy az uralkodónő vallásilag is megalapozott bizalma ismét a Buccow–Brukenenthal-időszak erőszakosságait állítja okként a figyelem középpontjába. Az erdélyi tartományi kancellár számára így politikai létkérdéssé vált, hogy a vizsgálatokba befolyhasson, és annak szálait ne engedje a maga politikájának irányába kiterjedni.⁵⁴ Brukenenthal sebtében Blümegenen keresztül beadott előterjesztésében betekintést kér minden (sic!), a tartomány jobb berendezését („bessere Einrichtung”) tárgyaló iratba. Ezt a kérést az államminiszter–főfelügyelő úgy dekódolja, hogy Brukenenthal minden ügybe beleszólást kívánt, a vallásiakba is. Blümegen előtt ott van az a tény, hogy az Erdélyi Udvari Kancellária 1763. március 29-én tett előterjesztést az egyházi alapítványok ügyéről.⁵⁵ Blümegen a vótumíveknek (lényegében az uralkodónő és államtanácsbeli társai szemének) fogalmazza meg: „Nem

⁵⁰ HHStA StRP 31/1764.

⁵¹ HHStA StRP 760/1764.

⁵² Az ezt a veje számára kérelmező após, Lázár János gróf guberniumi tanácsos – egyébként kárhozatosan véres – szolgálatait is képes volt kegyindokul felhozni. HHStA StRP 1247/1764.

⁵³ HHStA StRP 2203/1764.

⁵⁴ Lásd részletesebben: KOVÁCS (2018), 86–90.

⁵⁵ HHStA StRP 1259/1763.

helyes [, ha ezekbe a javaslatokba bele akarja ártani magát.] Bruckenthal (sic!) foglalkozzék csak [továbbra is] az adó és a határőrség ügyeivel.”⁵⁶ Majd a rezolúció kialakítja az aktaköröztetés – erdélyi udvari kancellár és bizottsági elnök közötti koncertációs üléseknek – azt a rendszerét,⁵⁷ amely körülbelül egy évig marad érvényben. Ettől kezdve Brukenenthal egyik fontos – és sikeresnek bizonyult – törekvése, hogy a Beke–Zöld-ügyről bebizonyítsa annak politikai természetét. Blümegen 1765 végén Breuner Oberste Justizstelle-elnökkel szervezteti meg az Erdélyi Kancellária Vallásügyi Osztályát (Siebenbürgische Kanzley in Religiosis), vagy Erdélyi Vallási Ügyosztályt (Consensus in Religiosis Transylvanicis). Brukenenthal – Blümegen gróf támogatásával, Mária Terézia hallgatolagos tudomásul vétele és Borié báró államtanácsos élénk tiltakozása mellett – részt vehet azokon a tárgyalásokon, amelyek az „erdélyi plébániarendszer jobb berendezését” („die bessere Einrichtung des siebenbürgischen Pfarr-Weesens”) szolgálták. Ezen munkálatok két legfontosabb ülést 1765-ben, illetve 1767-ben tartották.⁵⁸

A bevezetőben említett iratcsomag hivatal- és levéltártörténeti keletkezéstörténetét az alábbi csomópontokban összegezhetjük. 1751-ben született meg a későbbi kifejezéssel „erdélyi ügyekben illetékes miniszter”-nek („Minister in Transylvanicis”) a tisztsége, amely kifejezést Trócsányi Zsolt következetesen „erdélyi miniszter”-ként használ. 1765–1791 között Erdélynek saját [értsd: honos, főnemesi rangú, tényleges erdélyi birtokos] udvari kancellárja sem volt. Hivatali ügymenetét 1774-ig a tartományi kancellárságát megtartott erdélyi bizottsági elnök Samuel von Brukenenthal, majd 1777-ig a rangelső udvari kancelláriai tanácsos vezette, hogy azután Kornis Mihály gróf Samuel Brukenenthal báróval szembeni alulmaradása és bukása után visszajöjjön a megbízott erdélyi kancelláriai tisztség, immár Reischach báró osztrák alkancellár személyében, aki az Erdélyi Udvari Kancelláriának a Magyararal való 1785-ös egyesítése előtt néhány hónappal vált meg ettől a funkciójától. Ebből a szempontból a józsefi egységesítési és rendszeresítési elvek alapján végrehajtott egyesítés kevéssel jelentett többet annál, mint hogy főfelügyelet-átruházás történt, ahol a bizottsági szintre degradált Erdélyi Udvari Kancellária immár nem a cseh–

⁵⁶ A Staatratsakten N° 1638/1764-re hivatkozással: EMBER Győző (1983): *Az osztrák Államtanács (1761–1768)*. Kézirat, s. I. [Budapest]. MNL OL P 2093. (= Ember Győző hagyatéka.) 153. dob. 1–1000., 154. dob. 1001–1508. 98.

⁵⁷ HHStA StRP 1638/1764.

⁵⁸ Lásd részletesebben: KOVÁCS (2018), 197–198.; 327–339.

osztrák, hanem a magyar alá lett besorolva, tanácsosait megfelelő Erdély-ügyi referensekké degradálva.

Ember Győző szerint Heinrich Kajetan Graf von Blümegen (1715–1788) a 3364/1764-es iktatószámú államtanácsí aktára rávezetett uralkodói rendelkezésben kapott utasítást erdélyi ügyek előzetes átvizsgálására.⁵⁹ Bár Ember Győzőnek látnia kellett valamit, a szám mindenképpen évtévesztéssel súlyosbított tollhiba. Véleményem szerint 1763 végén alakult ki egy olyan helyzet, hogy vagy a Siskovics-bizottság guberniumi tagjainak útpénze („Liefergeld”)⁶⁰ vagy a fogarasi kerület egyes falvainak az I. oláh határőr gyalogezred területébe való bekebelezése⁶¹ kapcsán az Államtanács-aktái számára újra megjegyezhettek, megismételhettek egy néhány hónappal korábban, egészen pontosan 1763. június 10-én rezolvált tény.

Nevezett személy hivatali pályáját az alábbi címszavakban összegezhetjük: a brünni kamarai elnökségből a morva örgrófsági tartományfőnökségbe („Landeshauptmann”), államtanácsosságra, első miniszterségbe előlépett Blümegennek csupán 1766–1770 között kellett hátrább lépnie a külszolgalatból visszatért Starhemberg javára, hogy azután végül karrierje csúcán, 1771–1782 között a Cseh–Osztrák Egyesített Udvari Kancellária főkancellárságát töltsse be. Hatzfeld gróf felfelé buktatása és egy Blümegennek való csere révén lehetett ugyanis megakadályozni, hogy a kamaraelnöki és a főkancellári tisztség ismét egy kézben egyesüljön és Kaunitz szempontjából veszélyes visszarendeződés történjen az 1749-es Haugwitz-féle direktoriális rendszer felé. Blümegen 1763. június 10-e és 1771 legvége között az ausztriai örökös tartományok államminisztereként töltötte be az „erdélyi miniszter”-i tisztséget, 1771–1775 között pedig cseh–osztrák főkancellárként ő volt az aláírási joggal rendelkező megbízott erdélyi kancellár, valamint az erdélyi vallásügyi elnök („Praesidis in Religiosis Transylvanicis”) is. Az Államtanács-jegyzőkönyvekben megőrzött két 1771 végi uralkodói kézirat szerint mind Breuner gróf Oberste Justizstelle-elnök, mind Blümegen főkancellár felé kifejezett uralkodói elvárás volt, hogy vonjanak be cseh–osztrák egyesített kancelláriai hivatalnokokat, illetve hogy az átruházás Blümegennek az Erdély-ügyekben szerzett jó ismereteire tekintettel történjék. Lényegük szerint ezeken az Erdély-tanácskozásokon Brukenthal erdélyi tartományi kancellár – erdélyi udvari

⁵⁹ EMBER (1983), 251. jegyzet. A *Jegyzetek* rész számozatlan lapjain.

⁶⁰ HHStA StRP 3614/1763.

⁶¹ HHStA StRP 3644/1763.

bizottsági elnök nem vehetett részt. Tudjuk, hogy az idegen származású hivatalnokok részvételével tartott Erdély-konzíliumokat 1765 után a tartomány udvari kancelláriájának épületében kellett megtartani, és általában itt írták alá az Erdélybe szánt expeditumokat is. Az Acta Supremi Cancellarii éppen azon anyagokat tartalmazta, amelyeket Blümegen magánál őrzött cseh–osztrák főkancellári dolgozószobájában.

De hogyan keletkezett ez a Blümegen-féle íróasztal-maradék? 1774-ben báró Brukenthal uralkodói parancsra odahagyta az erdélyi provinciális kancellárságot, valamint az Udvari Kancelláriát, hogy komisszáriusként a Gubernium élére állhasson. Mindezzel együtt Blümegen kezdeményezte saját lemondását is megbízott erdélyi kancellári tisztségéről, hogy kiválhasson az erdélyi ügyek mindennapos intézéséből. Javaslatát Mária Terézia 1775. június 9-i döntésével fogadta el. Az uralkodói rezolúció az Erdélyi Udvari Kancellária élére első tanácsosként Kornis grófot állította. Ettől kezdve már nem a főkancellár szignálta az Erdélybe leküldött iratokat.⁶²

A korban bevett eljárásrend szerint Blümegen erdélyi iratainak 1775-ben át kellett (volna) menniük egy olyan eseti bizottságon, melynek munkájába szükség szerint vonták be a Cseh–Osztrák Udvari Kancellária, a Kabinet (esetlegesen az Államtanács-kancellária), valamint az Erdélyi Udvari Kancellária (esetlegesen a Magyar Udvari Kancellária) hivatalnokait. A munkálatok során mindenképpen el kellett (volna) különíteni a döntésileg még le nem zárt (ügynevezett kurrens) ügyek iratait azoktól, amelyeket – mint a közvetlen ügymenethez már nem tartozókat – ad acta lehetett tenni. Mivel azonban a napi ügyvitelből való kilépés nem zárja ki, hogy Mária Terézia távlatilag is számítson Blümegen Erdély-ügyekben szerzett alapos ismereteire, nem biztos, hogy az iratleadásra már ekkor sor került.

Az anyag leltározásakor a 18. század végi – 19. század eleji kancelláriai és a kabineti rendnek megfelelően jártak el. „Vom Jahr 1772” jelzetrendszer alakítottak ki úgy, hogy az akták valódi datálása 1771-től 1774-ig terjedhet. Egyszerűen arról volt ugyanis szó, hogy a titkos instrukciója által titkos jelentéseivel és különvéleményeivel Blümegenhez utasított Joseph Maria Graf von Auersperg erdélyi gubernátor 1772-ben volt a legaktívabb. Valószínűleg Blümegen hatására Mária Terézia 1773 legelején Bécsbe rendelte Auersperg gubernátort, hogy úgymond részt vehessen az erdélyi adórendszer tökéletesítése céljából

⁶² Lásd részletesebben: KOVÁCS (2018), 14–15.; 327–339.; 366–367.

felállítandó háromtagú (Blümegen–Auersperg–Brukenthal) bizottságban. Mindez ténylegesen már a gubernátornak a tartományi kancellárral szemben való nyilvánvaló alulmaradása jele volt. Mária Terézia – egyfajta uralkodói kegyként – hároméves terminusa 1774-es lejártáig hivatalosan biztosította Auersperg gubernátori címét és jövedelmeit, aki némi (és nem is teljesen jelentéktelen) tanácsadói feladatkört is betölthetett az Erdélyi Udvari Kancellária (lényegében Blümegen megbízott kancellár) mellett. Így érthető meg, miért szegényedik el az *Acta Supremi Cancellarii Blümegen*ben az 1773–1774-es évek anyaga.

Az irattározó kancellisták a munka kezdetekor azonosíthatóan egy vegyes (Miscellanea) anyagnak tekintették az egész állományt, amelyben egyes iratok (Singularia) és aktatöredék (Fragmenta) vannak egymásra halmozva. Az egészet számjelzettel kezdték ellátni. A kezdeti szándék valószínűleg az volt, hogy az egészet egy monstre gyűjteménnyé teszik, egyetlen aktaszám alá sorolják, és mint egy elnöki csomót az erdélyi udvari kancelláriai levéltárban deponálják. Azonban ennél kompaktabb állományokba ütköztek, és aktamegjelöléseket, következő csomagokat képeztek, mintegy előállítva az első egység számára a fiktív „ex Januar” sort. A lajstromozást ezután abban a rendszerben vitték következetesen végig.⁶³

Jelentősebb változás vélelmezhetően két ütemben következett be. Először akkor, amikor az irattározó kancellisták rájöttek, hogy Koller báró/gróf illír udvari bizottsági elnök révén olyan fontos magyarországi vonatkozású iratok is vannak az anyagban, amibe a magyar udvari kormány szervnek is érdemes lenne betekintést biztosítani.⁶⁴ Másodszor, amikor az a legfelsőbb döntés született, hogy az aktásított anyagnak azt a részét, ami a kancelláriai ügyvitel szempontjából nélkülözhető, uralkodói használatra át kell adni a Kabinetnek. Az Erdélyi Udvari Bizottság (lényegében a Kancellária) képviselői ezután kezdhettek bizonyos iratokat jegyzékekbe foglalni. Forrásunk szerint minimálisan tizenegy (legnagyobb valószínűség szerint 14) különböző listának kellett keletkeznie.⁶⁵

⁶³ A 23/3 1772 vagy 23/3 kód ennek megfelelően „23. März 1772”-ként, a 15/5 1772 „23. May 1772”- 1772- ként, a 25/7 1772 pedig „25 July 1772”-ként olvasandó ki.

⁶⁴ 1770–1771 után már javában zajlott az Illír Udvari Deputáció, valamint a Magyar Udvari Kancellária közötti kompetenciaháború.

⁶⁵ „Aus der Consignation der Siebenbürgischen Co[mmissi]on sub N^o 11. ist ersichtlich, daß der Vortrag der Siebenbürgischen Co[mmissi]on bereits unterer 14 Martii a. c. erstattet worden seye, welcher aber nicht anhero gelaufen ist.” Vörös színű ráirat MNL OL A108 20 649r.

A cél az lehetett, hogy a korábban már az Erdélyi Udvari Kancelláriához, illetve a Guberniumhoz visszakerült iratokon túl a Blümegen-féle iratokat összehasonlíthassák saját aktáikkal, hogy szükség esetén a saját aktákban mutatkozó hiányokat kipótolhassák. Az a tény, hogy a megmaradt jelzettípusok sorozataiban hatalmas lyukak tátonganak, mindenképpen arra utal, hogy Blümegen erdélyi irataiból már a kezdet kezdetén komplett csomagokat emelhettek ki. Talán Greiner udvari tanácsos és Haumiczky kabineti kancellista [?] végezheték a rendezési projekt iratkiszolgáltatási, másolási részét.

Az iratokra rávezetett három, egymással összefüggő számozástípusnál megállapíthattam a korábbi vagy későbbi keletkeztetés tényét. Egyértelműen azonosítható ugyanis, hogy a vörös és az ónszámozás is a régi, időhöz kötött kabineti szekciójelzetekhez kapcsolódik. Ezeket a számokat azonosíthatóan 1867 előtt kellett felvinni, amikor még könnyen hozzáfértek bizonyos, vélhetően 1775-ös erdélyi udvari kancelláriai listákhoz.⁶⁶ Emellett abban a tényben, hogy toll- és ónszámot is írtak át vörös számokká, bizonyos elő- illetve utóidejűségeket is meg tudunk állapítani.⁶⁷ Az iratokon feltüntetett egyéb számozások ugyanakkor azt sem zárják ki, hogy már maga Blümegen is különböző szempontok szerint rendezhette az anyagot. Mivel azonban nem találtam meg a jelzetszámokhoz rendelhető konkrét jegyzékeket, egyelőre legfeljebb feltételezésekbe bocsátkozhatunk a tekintetben, pontosan ki és milyen célból vezette rá ezeket a szél- illetve tetőszámokat az iratokra. Úgy vélem, Blümegen polcain nagyjából úgy sorakozhattak időrendben az iratok, hogy egy sarokban feltüntetett, lapozhatóságot megkönnyítő számmal lehetett a megfelelő dokumentumot gyorsan előkeresni. A St[ü]c[k] megjelölésű számot – aminek egyébként semmi köze nincs az iratmellékletek számához – az 1775-ös erdélyi iratjegyzékek számával vélem azonosítani.

Az anyag az 1885–86-os nagyobb iratkiszolgáltatás során önálló (III.) egységként került Magyarországra. A Magyarországra kerülés tényében leginkább lényeges körülménnyé az vált, hogy így a csomó egyaránt túlélhette a Justizpalast 1927-es felgyújtását, valamint az Államtanács-aktákat érintő 1945-ös iratpusztulást. A csomag erdélyi iratai sajátos hivataltörténeti pillanatfelvétel-jelleget biztosítanak számunkra. Ennek hármasképe van: 1.) 1771–72 fordulóján Blümegen úgy ment át az Államtanácsból a Cseh–Osztrák Udvari Kancelláriába, hogy államminiszterként bírt erdélyi befolyása jelentős részét is megtarthatta. A kurrens ügyek iratait – amelyeket addig rendszeren az Államtanács

⁶⁶ Lásd pl. uo. 70r „1772–1835” ón, illetve vörös „XXVIII.” feliratát.

⁶⁷ Lásd pl. uo. 6v; 202v, a 219v; 224v; 231v; 649r.

kancelláriája kezelt és levéltárazott – így magával vihette. Sajátos módon ez alapján következtethetünk Blümegen azon erdélyi vonatkozású iratainak (lényegében vótumainak) tartalmára is, amelyek brevi manu [„rövid úton”, a normál hivatali ügymenetet megkerülve] kerültek elő az Államtanácsban. 2.) Blümegen „Erdély-polc”-ainak rekonstruálásával azon ügyek, ügycsoportok gyűjteményeit láthatjuk a gyakorlatban, amelyben a gubernátor a normál hivatali ügymenetet megkerülve Blümegenhez mint erdélyi miniszterhez, majd megbízott erdélyi kancellárhoz fordulhatott, az uralkodónő közvetlen, segítő, az ügyeket előrevívó döntését kérve ki. 3.) Erdély-ügyekben lényegében egy olyan Auersperg–Blümegen levelezés maradt ránk, amely politikai szempontból sokkal több kényes és belső megállapítást tartalmaz, mint az elidegenítő nyelvezetű hivatali rendelkezés-közvetítés.

Az Acta Supremi Cancellarii Blümegen így is jól tükrözi a kor hivatali gyakorlatát, ahol az uralkodóval közvetlen kapcsolatban álló miniszterei felség-előterjesztéseiket uralkodói margináliákkal (megjegyzésekkel, döntésekkel) ellátva kapták vissza, amelyek alapján elkészítették saját rendelkező leirataikat (rescriptum) vagy együttműködést, támogatást kérő átirataikat (insinuatum). Míg felterjesztéseit és a rendes erdélyi hivatali úton közlekedő expeditumait aláírta, a valamelyik tanácsos vagy titkár (Weltz, Hempnik, Chram, Ruziczky, Kreutz, Frieder, Frank) által elkészített, Auersperghez intézett, külön (egyelőre szintén lappangó) jegyzőkönyvbe is bevezetett és megfelelő helyre továbbított (expediált) rendelkezéseit gyakran csak szignózta. A kor aktáiba eleve nem szedtek össze minden, a döntési, rendelkezési folyamat során keletkezett iratot, de igyekeztek az összes olyat belefoglalni, amely az adott uralkodói döntés lényeges születési körülményére világosságot vetett. Ugyanakkor Blümegen maga is igyekezett saját tevékenységére vonatkozó és azt segítő anyagot gyűjteni.⁶⁸

Ennek levéltár-módszertani leírása, majd ezután esedékes tartalmi feldolgozása az elmondottak tükrében éppen nem teszi lehetővé Blümegen erdélyi vallásügyi befolyásának leírását – e célra továbbra is meg kell tartanunk az Államtanács, Udvari Haditanács, Erdélyi Udvari Kancellária, Udvari Kamara, Illír Udvari Deputáció, Gubernium anyagainak elsőbbségét –, de e politikai mező formálódásának mikéntjéhez fontos adalékokkal szolgálhat.

⁶⁸ A rendszeren kiadmányozott Blümegen-féle iratokra felvezették a „C[opis] v[om] P”[rotocolli] kópiajelzetet.

Felhasznált irodalom:

Levéltári források

HHStA StRP – Haus-, Hof und Staatsarchiv Kabinettakten Staatsratsprotokolle.

MNL OL A108 20 – Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára Magyar Kancelláriai Levéltár
„Ungarn und Siebenbürgen” állag Acta Supremi Cancellarii Blümege

Szakirodalom

BÉLAY Vilmos (1973): *Magyar Kancelláriai Levéltár. Repertórium* (Levéltári leltárak 59. – Kézirat). Budapest, Magyar Országos Levéltár.

EMBER Győző (1983): *Az osztrák Államtanács (1761–1768)*. Kézirat, s. I. [Budapest]. MNL OL P 2093. (= Ember Győző hagyatéka.) 153. dob. 1–1000., 154. dob. 1001–1508.

HALMÁGYI István (1906): *Naplói 1752–53. 1762–69. és iratai 1669–1785*. (Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból IV.). Közli: SZÁDECZKY Lajos. Budapest, Athenaeum Könyvnyomda.

KOVÁCS Kálmán Árpád (2018): *Az erdélyi valláspolitikai rendszere az 1760–70-es években*. Budapest, METEM.

PAULINYI Oszkár (1956): *Bécsi levéltárakból kiszolgáltatott iratok* (Levéltári alaptárak I. Országos Levéltár 11. – Kézirat). Budapest, Levéltárak Országos Központja.

RESS Imre (2008): *A Monarchia levéltári öröksége. A badeni egyezmény létrejötte (1918–1926)*. Budapest, Magyar Országos Levéltár.

SZÁDECZKY Lajos (1908): *A székel határőrség szervezése 1762–64-ben. Okirattárral (1761–1790)*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia

UJVÁRY Gábor (2017): *Kulturális hídfőállások A külföldi intézetek, tanszékek és lektorátusok szerepe a magyar kulturális külpolitika történetében. II. kötet. Bécs és a magyar kulturális külpolitika*. Budapest, Ráció.

WALTER, Friedrich (1938): *Geschichte der österreichischen Zentralverwaltung in der Zeit Maria Theresias*: II/1. Bécs, Holzhausen

WELLMANN Imre (1951): *A Magyar Kancellária levéltára* (Levéltári alaptárak I. Országos Levéltár 1.). Budapest, Levéltárak Országos Központja.

LÁNYI Gábor János¹ 

„Íme, így szól hozzánk a múlt útmutatása.” Egyháztörténelmi hivatkozások használata egyházpolitikai szándékok igazolására (1946)

Abstract. “Behold, the Guidance of the Past Speaks to Us”. Using References to Church History to Justify Church Policy (1946)

Based on László Kósa's suggestion that historical reference is an important element of communal identification in the Reformed Church, our study examines how the Hungarian Reformed recalled the memory of the Szatmárnémeti Synod of three hundred years ago in their renewal efforts following World War II. Through the analysis of three public speeches, our study illustrates how the church's past was used to strengthen its present practices. In his New Year's address, Bishop János Vásárhelyi of Transylvania stresses that the 1646 Szatmárnémeti Synod established order and warned of the importance of obedience. In other words, in Vásárhelyi's interpretation, the institutions must control the movement. Aladár Szabó, during the summer of 1946, draws the lesson from the Szatmárnémeti Synod that it was an example of the inability of the institution to control the movement, which had a renewing effect without it. Finally, Bishop László Ravasz, in his episcopal report in November 1946, shows the eternal dialectic of movement and institution in the history of the Church and sees the lesson of the Szatmárnémeti Synod as that the institution had apparently won, but in reality, the movement had been legalized. According to Ravasz, the

¹ Associate Professor, Department of Church History, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest; e-mail: lanyi.gabor@kre.hu.



correct relationship between movement and institution is that the institution saves the movement from becoming a sect, while the movement can revive the institution burnt out by institutionalization. Our study also points out that the different interpretations of the commemoration of the Szatmárnémeti Synod also reflect the National Reformed Free Council movement, which began in 1946 to challenge the church government of Ravasz.

Keywords: 1646 Szatmárnémeti (Satu Mare) Synod, Bishop László Ravasz, Albert Bereczky, National Reformed Free Council Movement, Bishop János Vásárhelyi, Post-World War II History of the Reformed Church in Hungary

Kósa László megállapítása, hogy a református egyházban „a közösségi azonosulásnak hagyományosan fontos eleme a történelmi hivatkozás”.² Tanulmányunk ezen megállapítást kívánja szemléltetni, megvizsgálva, hogy a második világháborút követő magyar református egyházi útkeresés és megújulási törekvések idején milyen szerepet töltött be az éppen akkor háromszáz éve lezajlott 1646-os szatmárnémeti zsinatra való hivatkozás, különösképpen is az Országos Református Szabad Tanáccsal kapcsolatos vonatkozásait illetően.

Szemléltetésünk alapjául három 1946-os beszéd szolgál: Vásárhelyi János (1888–1960, püspök 1936-tól haláláig) erdélyi püspök 1946-os újévi köszöntője;³ ifj. Szabó Aladárnak (1890–1948) a nyíregyházi szabad tanácson az év augusztusában elmondott, szatmárnémeti zsinatról szóló előadása;⁴ Ravasz László (1882–1975, püspök 1921–1948) novemberben közreadott püspöki jelentése.⁵

² KÓSA László (2011): Történelemértelmezés a 20. század derekán az evangélikus és a református egyházban, In: Kósa László (szerk.): *Művelődés, egyház, társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 437.

³ VÁSÁRHELYI János (1946): Újévi program, In: *Református Szemle*. 39. 1946/1. 7–9. https://adt.arcanum.com/hu/view/ReformatusSzemleKolozsvar_1946/?query=satm%C3%A1rn%C3%A9meti+zsinat&pg=6&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2025. március 3.).

⁴ SZABÓ Aladár (1946): A szatmárnémeti zsinat, In: Békefi Benő (szerk.): *Országos Református Szabad Tanács. Határozatai, deklarációi, kérelmei és az ott elhangzott közérdekű beszédek*. Budapest. 34–38.

⁵ RAVASZ László (2023): XXV. Püspöki jelentés (1946. november 21.), In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Ravasz 100. Püspöki jelentések. Előadások Ravasz László püspöki beiktatásának 100 éves évfordulója alkalmából. Ravasz László püspöki jelentései 1922–1948*. Budapest, Dunamelléki Református Egyházkerület – Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténelmi Kutatóintézet – Kálvin Kiadó. 425–449. <https://htk.kre.hu/index.php/ravasz-100.html>.

Gondolatfelvetésünk alapja, hogy Kónya István vallástörténész, aki a debreceni egyetemen 1954 és 1990 között megszakítás nélkül töltötte be a Marxizmus–Leninizmus Tanszék vezetését, 1988-ban megjelent *A „keskeny úton” a „szolgáló egyház” felé*⁶ című munkájában kiemelt jelentőséget tulajdonított ifj. Szabó Aladár a szatmárnémeti zsinatról szóló nyíregyházi előadásának. Kónya tudni vélte, hogy az előadás azért hangzott el, hogy egyértelműsítse, „az analógia a puritán mozgalom ébredési szelleme és az 1946-os ébredési mozgalom között kézenfekvő”.⁷ Érdekesnek ígérkezik tehát megvizsgálni, hogy 1946-ban ki milyen analógiát látott és láttatott a háromszáz évvel korábbi szatmárnémeti zsinat kiváltó okai, lefolyása, határozatai és következményei, illetve a jelen megújulási mozgólódásai között? Ki milyen szándékkal, milyen tanulságokat levonva fordult a múlt felé, történelmi hivatkozásukkal milyen korabeli folyamatot és döntéseket kívántak legitimálni, esetleg általuk figyelmeztetni, jobb esetben belőlük tanácsot, útmutatást nyerni?

I.

Időrendben az első hivatkozás „a régi hagyományos szokás szerint, az 1945. év utolsó napján, az esti istentisztelet után, a kolozsvári székelő egyházi hatóságok, intézetek, intézmények és a különféle egyházi alakulatok képviselői”⁸ előtt hangzott el Vásárhelyi János erdélyi püspök újévi üdvözlésében. Vásárhelyi rövid bevezető gondolatok után rögtön rá is tért a jelen számára is aktualitást hordozó történelmi tapasztalatra. Kifejező szavaival: „Isteni útmutatást látok abban, hogy a következő év két nagy történelmi fordulatot állít előnkbe és arra figyelmeztet, hogy e két nagy emlék előtt álljunk meg és a nehéz idők kétségei között a két nagy emlék tanácsára figyeljünk.”⁹

Az első „történelmi fordulat” Luther halálának 400. évfordulója, aminek beszédében mindössze csak egy negyedoldalt kitevő bekezdést szentelt a püspök.¹⁰ A „másik nagy

⁶ KÓNYA István (1988): *A „keskeny úton” a „szolgáló egyház” felé*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 77. Uo.

⁸ Híreink, In: *Református Szemle*. 39. 1946/1. 9.

⁹ VÁSÁRHELYI (1946), 7.

¹⁰ Gyakorlott prédikátorként könnyen azonosítható tételmondatba sűríti a lényegét: „Luther emlékezete által elsősorban erre figyelmeztet Isten: Luther, aki azzal kezdte munkáját, hogy a keresztyén egyház élete állandó bűnbánat kell, hogy legyen, ő, aki az »egyedül hit által«-ban látott menedéket, figyelmeztet, hogy a reánk következő döntő jelentőségű korszakban csak a bűnbánat és a hit segíthet rajtunk is.” Uo.

történelmi emlék”, a szatmárnémeti zsinat üzenete viszont már beszédének döntő többségét teszi ki, az újévi beszéd zárógondolatai is a vele kapcsolatos okfejtésekből következnek. Vásárhelyi szerint a zsinat alapfelvetése az volt, hogy „a felmerülő reformkérdések között hogyan lehessen az orthodoxus eklézsia helyes magatartásának útját megtalálni”.¹¹ A zsinat végül sikeresen tisztázta az erdélyi református egyház azon alapjait, „melyeken a legnagyobb viharban is megállhat”. Ez elsősorban a hitvallásos alap, ami alatt Vásárhelyi a Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás kötelezővé tételére utal. Másodszorban – emeli ki a püspök – a fejedelem és a zsinati atyák: „rendet akartak csinálni az egyházban”. Vásárhelyi mondanivalójának tételmondatául is felfogható ez a mondat: „Krisztus egyházának elengedhetetlen jellemzője az igehirdetés és sákramentumok mellett, az engedelmeskedő fegyelem. Nekünk ezt is meg kell értenünk.”¹² Az „engedelmeskedő fegyelem” tehát a második alap, amin állva az egyház a „legnagyobb viharban” is megállhat.

A püspök ezen a ponton húzza meg az ívet a jelenig, rátér a háború lezárására és az újjáépítés munkájára. Az „atyák tanítása” arra figyelmeztet, hogy az egyháznak a hitvallások ige szerinti útmutatásai szerint kell betöltenie rendeltetését. Az erdélyi reformátusság megmaradásának harmadik alapjaként a kultúra ápolását emeli ki és a szatmárnémeti zsinatnak a lányok oktatása irányában tett intézkedéseit hozza fel például. Nyilván ezen a téren a kisebbségi lét hangjai is megszólalnak: „Nekünk is tudnunk kell, hogy csak kultúrában és kultúrával lehet megtartani népünket.”¹³

Ezen alapvetések után tér rá a püspök arra, hogy a zsinat milyen tanulságokat tartalmaz a jelen útkeresése és vitái számára. Véleménye szerint a szatmárnémeti zsinat nem zárkózott el a reformok elől, „viszont az Anyaszentegyház életét sem tették kockára még ki nem forrott eszméknek fenntartás nélkül való szolgálata által”.¹⁴ Külön mondatba helyezi: „Óvatosak voltak. Mi sem tehetünk egyebet, mint amit atyáink tettek, komoly felelősségérzésük által vezetettve.”¹⁵ Vásárhelyi szerint az egyház nem zárkózik el az új kor új eszméi elől, de vigyáznia kell, hogy ősi karaktere megmaradjon. Végül ismét megismétli

¹¹ I. m. 8.

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

óvatosságra intését. Vigyázni kell az egyház törvényes rendjének megőrzésére: „igazítsunk életrendjén ott, ahol szükséges, de jövőjét elvtelen kapkodásokkal ne kockáztassuk.”¹⁶

„Íme, így szól hozzánk a múlt útmutatása. Számoljunk ezekkel a tényezőkkel, és ezek szerint töltsük be rendeltetésünket.”¹⁷ – húzza alá intés jellegű zárómondatlalt Vásárhelyi.

Vásárhelyi beszédében egyértelműen visszatükröződik a romániai magyar kisebbségi lét fenyegetettsége, a magyar kultúra és identitás elvesztésének lehetősége is, mellyel szemben véleménye szerint egy egységes, szolidáris és összetartó egyház, lelkesi kar és gyülekezeti tagság veheti fel a harcot. A beszéd – már címe szerint is – felvállaltan egy programbeszéd, és amint a későbbiekben elénk kerülő Ravasz püspöki jelentésével összehasonlítva látjuk, sokkal több szerepet kap benne a felszólítás, mint az érvek általi meggyőzés. Az olvasónak – vagy az akkori hallgatónak – nem szükséges a sorok közti olvasás képességét bírnia ahhoz, hogy egyértelművé váljon számára, hogy a beszélő az „orthodoxus eklézsia” oldalán áll, annak szemléletmódjával azonosul, és azt tükrözi. Fontos üzenetei a rend, az ehhez szükséges fegyelem és általában véve az újjal kapcsolatos óvatosság, amely újításokat „elvtelen kapkodás” jelzővel is illeti. Elismeri reformok, változtatások lehetőségét, sőt szükségességét is, de megkérdőjelezi, hogy érdemes-e „ki nem forrott eszmék” fenntartás nélkül való szolgálatába állva elvitatni az egyház törvényes rendjét, megkérdőjelezni tanbeli, egyházszerkezeti hagyományait és végeredményben akár veszélyeztetni is az amúgy is sok próbatétel között megmaradni kívánó diaszpóraegyház létét. Rend, fegyelem, engedelmesség, óvatosság és felelősségérzet – ezek Vásárhelyi 1946-os programjának kulcsszavai, és ezek számára a háromszáz éves szatmárnémeti zsinat fő tanulságai is.

II.

Ifj. Szabó Aladár szatmárnémeti zsinatról szóló előadásának súlyát mutatja, hogy az Országos Református Szabad Tanács (a továbbiakban ORSZT) Bereczky Albert által elmondott megnyitó beszéde és a protokolláris üdvözlések után közvetlenül hangzott el.¹⁸ A beszéd elhelyezése a programban szépen aláhúzza a bevezetőben említett, Kósa Lászlótól származó megállapítást: a közösségi azonosulás elemeként kerül elő a történelmi

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Nyíregyházán, 1946. augusztus 14-én. BÉKEFI Benő (1946): Hogyan született meg az Országos Református Szabad Tanács? In: BÉKEFI (1946), 21.

hivatkozás; egyértelmű a háromszáz évvel korábbi és az aktuális helyzet párhuzamba állítása. Szabó beszéde azonban semmiképpen nem egy gyújtó programbeszéd. Az előadás döntő többsége egy objektív és visszafogott, a jelenkori állapotok kapcsán csak kevés áthallást tartalmazó, igényesen és közérthetően, sőt élvezetesen megírt egyháztörténelmi összefoglaló a szatmárnémeti zsinat előzményeiről és fontosabb határozatairól.¹⁹ Ugyanakkor a tényyszerű hangvétel ellenére is kicseng, hogy Szabó a puritán, reformpárti oldallal azonosítja magát – megállapítása szerint: „A zsinat nem helyezkedett ugyan mereven szembe a puritánok követelményeivel, de nagyrészt mégis csak elutasítja azokat, és meg akarja akadályozni az egyházi élet általuk követelt reformációját.”²⁰

A beszéd „következmények, tanulságok” része már konkrét, a jelen helyzetre könnyen vonatkoztatható megállapításokat fogalmaz meg. Például, hogy a zsinat ugyan ideig-óráig megbénította a puritán mozgalmat és biztosította a püspöki rendszer fennmaradását, „de nem tudta teljesen megakadályozni a puritánok követelte reformok megvalósulását, sőt részben azoknak maga is útegyengetőjévé lett”.²¹ Például Szabó itt arra utal, hogy Gelejinék a zsinati végzés alapján készített kánona elismerte a presbitériumok biblia szerinti voltát, sőt azok munkakörét is megállapították, amelynek alapján a sárospataki gyülekezet példáját követve Lorántffy Zsuzsanna és udvari lelkésze, Medgyesi Pál támogatásával több helyen is szerveztek presbitériumokat. Hasonlóképpen talál utat liturgiába Szenczi Molnár Albert zsoltároskönyve és, később ugyan, a bibliaolvasás gyakorlata.

Tanulságok kapcsán Szabó kiemeli, hogy nem érdemes zsinatoknak és gyűléseknek – és konkrétan megemlíti, hogy a „mi Szabad Tanácsunknak” sem – túl nagy jelentőséget tulajdonítani. Ezeket Isten „gátként”, de „ajtónyitásként” is használhatja, ugyanakkor szintén az ő hatalmában áll a gátak szétzúzása és a nyitott ajtók bezárása is. „Az a fontos, ami a zsinatok, gyűlések után történik.”²² – hangoztatja.

Emellett pedig azt emeli ki tanulságként, hogy a zsinatoknak és gyűléseknek akkor van áldása, ha az Igére figyelnek. A szatmárnémeti zsinat sok határozatának indoklásául a régi szokásokra, a rend, fegyelem és tanbeli tisztaság könnyebb fenntartására utal, „de az Igének nincs számára döntő jelentősége”.²³ Az Ige helyett a zsinat az egyházat a világi

¹⁹ 5 gépelt oldalt tesz ki, tehát elmondása maximum félórát vehetett igénybe. SZABÓ (1946), 34–38.

²⁰ I. m. 35.

²¹ I. m. 38.

²² Uo.

²³ Uo.

hatóságoknak rendelte alá. Erre példaként Szabó azt hozza, amikor a zsinat „Kálvinnal egészen szembehelyezkedik az úrvacsorától való eltiltás kérdésében”,²⁴ mivel a polgári törvényszék által el nem ítélt gyülekezeti tagok úrvacsorával való élését engedélyezi. „Ha azt akarjuk, hogy magyarországi református egyházunk áldással töltse be hivatását hazánk javára, Isten dicsőségére, hivatalos egyházi gyűléseinken, s e Szabad Tanács ülésein is, nagyon alázatosan s az engedelmesség teljes készségével imádkozzunk így Pál apostollal: »Uram, mit akarsz, hogy cselekedjem.«”²⁵ – hangoznak Szabó beszédének zárógondolatai.

Bár Kónya szerint Szabó „direkt politikai hangvétele” csak a beszéd tanulságokat levonó részében vált át „teológiai jellegű következtetésekre”,²⁶ véleményünk szerint Kónya olyan szándékokat tulajdonít Szabó beszédének, amelyek azoknak nem sajátjai. A beszédet végig higgadt, objektív és felelősségteljes megállapítások és mindvégig inkább „teológiai jellegű” szempontok és nem „direkt politikai hangvétel” jellemzi. Ez tükröződik végkövetkeztetésében is. Szabó az egyház megújulásában nem tulajdonít végletesen meghatározó szerepet az emberi grémiumoknak, legyen az akár a hivatalos egyház vagy az *anti-establishment* szellemiségű „szabad tanács”.

Nincs okunk kételkedni abban, hogy a magyar ébredés egyik legnagyobb alakjának fia őszintén nyilatkozott meg abban a tekintetben, hogy szerinte az egyház megújulása bármely emberi fórumon és formációban a Szentírásból mint Isten kijelentéséből az emberek számára megismerhető isteni akarat felismerése és követése által válhat lehetségessé. Fő üzenete tehát hallgatósága számára ez: kívánja, hogy az ORSZT ígére hallgató és belőle Isten útmutatását kapó közösség legyen. Ismerve az ORSZT életre hívóinak ekkor már egyre világosabban megnyilvánuló karrierszándékait, akár végzetes naivitásként is megbélyegezhető kíváncságnaként is láthatjuk mindezt, ugyanakkor ez sem adja meg számunkra a jogalapot, hogy Szabó Aladár nézeteinek, szándékainak őszinteségét kérdőre vonjuk.

Ugyanis, ha hosszabban nem is tartozik ezen tanulmány kifejtéséhez, de az egyértelműség miatt mindenképpen jó utalást tennünk ezen a ponton az ORSZT életre hívásának mögöttes szándékaira. A Békefi Benő és Bereczky Albert nevével fémjelzett, alulról építkezőként feltüntetett mozgalom az egyház belső és külső megújulásának útjait kereső kezdeményezésként definiálta magát, ugyanakkor a kortársak előtt is hamar

²⁴ Uo.

²⁵ Uo.

²⁶ KÓNYA (1988), 77.

lelepleződött – amit a mozgalomban szintén részt vevő Kádár Imre tíz évre rá *expressis verbis* meg is ír *Egyház az idők viharában*²⁷ című könyvében –, hogy az egyház hivatalos testületein kívüli reformot hangoztató mozgolódás igazi célja az volt, hogy a nagy nyilvánosság előtt mutathassanak rá a Ravasz vezette egyházkormányzat vélt és valós inkompetenciáira, az ország háborúba sodródása, a zsidók deportálása miatt nem – vagy szerintük nem eléggé – vállalt felelősségvállalásukra, elmaradt bocsánatkérésükre, valamint a két világháború közti társadalmi és politikai renddel való összefonódásuk révén az új szociális reformoktól való tudatos elzárkózásukra, egyszóval reakciós voltukra. Az így diszkreditált egyházkormányzat, és főképpen Ravasz, helyébe a szabad tanács központi figurái – elsősorban Békefi és Bereczky – a saját teológiai, politikai és persze nem utolsó sorban személyi alternatívájukat helyezték.²⁸

Viszont a fenti, mögöttes szándékok az ORSZT első, nyíregyházi találkozójára (1946. augusztus 14–17.) készülve még sok résztvevő számára nem váltak, nem válhattak nyilvánvalóvá. Sokan keresték őszintén az egyház megújulásának útját, és mintegy gyanútlan eszközeivé váltak az általános elbizonytalanodást, elégtelenségérzést, kritikus útkeresést és az őszinte belső megújulás szándékát egyházpolitikai térnyeréssé formáló és az egyháztársadalom megosztását célzó hatalmi törekvésnek. Minden joggal feltételezhetjük, hogy ilyen, őszinte szándékkal lehetett meglehetősen aktívan jelen az első nyíregyházi ORSZT-n Gyökössy Endre, Joó Sándor, Böszörményi Ede vagy ifj. Szabó Aladár is.

²⁷ KÁDÁR Imre (1957): *Egyház az idők viharában. A Magyarországi Református Egyház a két világháború, a forradalmak és az ellenforradalmak idején*. Budapest, Bibliotheca Kiadó.

²⁸ Bővebben lásd: FÜRJ Zoltán (1992): A „Nyíregyházi” Szabad Tanács, In: *Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle* 27. 1992/2. 167–179.

https://adt.arcanum.com/en/view/SzabolcsSzatmariSzemle_1992/?query=orsz%C3%A1lgos+reform%C3%A1tus+szabad+tan%C3%A1cs&pg=182&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2025. március 3.); KISS Réka (2003): A diktatúra szorításában. Ravasz László egyházpolitikai útkeresése a második világháborút követő esztendőkből. 1945–1948, In: *Századvég, Új folyam.* 2003/29. 40–68.

https://adt.arcanum.com/en/view/Szazadvég_2003_29/?query=orsz%C3%A1lgos+reform%C3%A1tus+szabad+tan%C3%A1cs&pg=69&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2025. március 3.); LADÁNYI Sándor (1994): Vázlatos történeti áttekintés a magyarországi református egyház közelebbi múltjáról, In: *Valóság* 37. 1994/4. 3–30. https://adt.arcanum.com/en/view/Valóság_1994/?query=orsz%C3%A1lgos+reform%C3%A1tus+szabad+tan%C3%A1cs&pg=427&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2025. március 3.).

Ifj. Szabó Aladáréhoz hasonló hangvételben íródott meg Révész Imre (1889–1967, püspök: 1938–1949) tiszántúli püspök és egyháztörténész hosszabb tanulmánya, amely az évforduló kapcsán a szatmárnémeti zsinat történetének részletes, tudományos megalapozottságú feldolgozását adja.²⁹ Már a címe is beszédes, hiszen már ebből is megnyilvánul a szemlélet, hogy az ébredési gondolkodású Révész a puritán mozgalomban „első magyar református ébredést”-t látott és műve által láttatni kívánt. Előszava szerint munkájának „kizárólagos célja, hogy egyházunk minél szélesebb rétegeivel ismertesse meg a szatmárnémeti nemzeti zsinatnak és a háttérében álló első magyar református ébredésnek nagy történelmi jelentőségét, amely jelen korunkig kihat, és az egyházunk megújítására irányuló mai törekvésekben a legnagyobb mértékben figyelembe veendő”.³⁰

Révész tanulmánya a korszak publikálási nehézségei miatt nem az emlékévben, csak 1947 januárjában jelenhetett meg, ezért nem is képezi szűkebb vizsgálatunk tárgyát. Hangvétele azonban rendkívül hasonló Szabó Aladáréhoz: a puritanizmusnak és a vele azonosított ébredési kegyességnek nem az egyházszervezetre vagy a világi politikára gyakorolt, és hát meghíúsult, hatását tartja fontosnak, hanem, hogy a puritanizmus „evangéliumi kovással akarta eltölteni az egész magyar életet”.³¹ Azt, hogy ezt nem tehetette meg Révész, nem az egyházkormányzat ellehetetlenítő szándékának, hanem inkább a racionalista és liberális teológia „evangéliumi szempontból meddő és minálunk szokatlanul hosszan tartott közebékelődése”³²-nek tudja be.³³

III.

Ravasz László dunamelléki püspök, ekkor a Magyarországi Református Egyház legfőbb törvényhozó és végrehajtó szerveinek, a zsinatnak és a konventnek is lelkeszi elnöke, 1946-os püspöki jelentésében szintén kiemelt szerepet kapott a szatmárnémeti zsinatra

²⁹ RÉVÉSZ Imre (1947): *A szatmárnémeti nemzeti zsinat és az első magyar református ébredés*. Budapest, Református Traktátus Vállalat.

³⁰ RÉVÉSZ (1947), 3. [*A kegyes olvasóhoz*].

³¹ I. m. 39.

³² Uo.

³³ „Sok mindent pontosan ott kellene egyházunk megújítása, reformációnk reformációja, de még a magyar demokrácia lelki megalapozása érdekében is újrakezdenünk, ahol az a Martonfalvi György halála (1681) és az Árva Bethlen Kata halála (1759) közé eső háromnegyed század lassan, de folyvást fokozódó lelki elhomokosodása és elszikeseése közben abbamaradt a magyar ugaron.” Uo.

való történelmi hivatkozás.³⁴ A püspöki jelentés az 1946. november 21-i egyházkerületi közgyűlésen hangzott el, tehát teljes joggal feltételezhetjük, hogy a szatmárnémeti zsinat hatásának elemzésekor Ravasz már a három hónappal korábban megtartott Országos Református Szabad Tanáccsal kapcsolatos véleményét is érzékeltetni kívánta.³⁵

Ravasz a magyarországi református egyházat, eltérően azoktól a protestáns egyházaktól, amelyek a nemzettesttel együtt tértek a reformáció útjára, alulról felfelé kiépülő egyházként látja, amelynek azon „egységkereső integrálódás”-ában, amely csak az 1881-es debreceni zsinaton fejeződött be, „monumentális eredmény” volt a szatmárnémeti zsinat. A zsinat Ravasz szerint Kelet-Magyarország számára megalkotta a magyar reformátusság egységét, és kifejezte életakarátát. Ravasz csodálatát fejezi ki, hogy ebben az „akaratnyilvánításban” az egyház bölcsen a középutat tudta választani, egyszerre fejezte ki hagyományokhoz való hűségét, ugyanakkor a megújulás irányába is képes volt kapukat nyitni: „Mert a szatmárnémeti zsinat jelentősége sokkal nagyobb, mint egyéb törvényhozó és konszolidáló zsinatoké. Benne az egyház hivatalos vezetősége egy reformációs mozgalommal számolt le s a magyar kálvinizmusnak két kegyességi típusa, az egyházi életnek két dialektikusan ellenkező tényezője, a mozgalom és az intézmény állott szembe egymással s az atyák bölcsessége a szakadással fenyegető feszültséget megoldotta úgy, hogy Isten ügye győzött.”³⁶

³⁴ RAVASZ (2023), 425–449.

³⁵ Érdekesség, hogy ugyanebben a jelentésben Ravasz a legelismertebb szavakkal búcsúzik Bereczky Albertől mint ezen posztját elhagyó kultuszminisztériumi államtitkártól: „Itt veszünk búcsút a nemzeti kormány első kultuszminiszteri államtitkárától: Bereczky Alberttől is. Tavaly már volt alkalmam megemlékezni arról, hogy milyen nagy nyereségnek tartottam egyházi szempontból az ő államtitkárságát. Azután még több mint egy félévig szolgált egyre fokozódó nehézségek között a tomboló inflációnak majdnem csúcspontjáig. Meg kell állapítanom, nehezebb időkben még protestáns államtitkár nem ült székében; meg kell állapítanom: egyházával bensőbb, harmónikusabb viszonyban még protestáns államtitkár nem szolgált. Nem felejtjük el, hogy az új világ berendezkedésének a kezdetén az ő szellemi ereje és erkölcsi tekintélye mint védte, segítette a szörnyű válságba jutó magyar keresztyén egyházak érdekeit és igazát. Mindezzel olyan helyzetet teremtett, amely döntő és mentő befolyással volt a további alakulásra. E nagy politikai mű végrehajtása közben tudott lelkipásztor és hű barát maradni, ki nagy szolgálata mellett ezer apró ügyben ezer apró életet segít és pásztorol. Mindez még olyan ráadás, amiről nem szabad megfeledkeznünk. Nem tudjuk, hogy a magyar politikai élet hogyan alakul s melyikünket merre sodor az idők árja, de ezt most, itt, meg kell állapítanom, hogy se későn, se korán ne hangozzék el.” I. m. 427–428.

³⁶ I. m. 429.

Ravasz nem finomkodik a megfogalmazással, nyíltan kimondja, hogy Szatmárnémetiben a hivatalos egyház vezetősége „leszámolt” egy reformációs mozgalommal, ugyanakkor erre volt szükség, hogy az egyház külső egysége fennmaradjon. „Isten ügye győzött” – a mozgalom és intézmény³⁷ egyházban megnyilvánuló örök harcában ott és akkor az intézménynek kellett győznie az egység fennmaradása érdekében. Vásárhelyi püspök év eleji végkövetkeztetéseihez hasonlóan Ravasz számára is kiemelt fontosságú – már-már „Isten ügye” – az egyház látható, külső egységének fenntartása, ami, valljuk be, püspöki munkakörének nem vitathatóan magától értődő eleme.

Ravasz jelentése ezután rövid egyháztörténeti áttekintést ad, amely bemutatja a reformáció „kihűlését”, amelynek kiváltójaként a reformáció egyházainak „elintézményesülését” jelöli meg: ezáltal „a hitből theológia lett, a kultusból szokás, az egyházból politika, az igéből ismeret és a lélekből emberi bölcsesség”.³⁸ Ezzel helyezkedett szembe a puritánizmus, amely az öncélú teologizálgatás helyébe a hit gyakorlatias megélését helyezte, és amely „Isten Igéje alá rendelte az egész életet”.

Az emberi élet egészét az Ige uralma alá rendelni kívánó puritánizmus Ravasz szerint a forradalmisággal ötvözve „Cromwell birodalmában” politikai uralomra jutott, emiatt viszont gyanússá vált az európai uralkodói réteg körében, szellemileg és társadalmilag polarizálta a kontinenst. „Fejedelmek, főurak egyik pártba, polgárok, kisemberek, a nép a másik pártba mennek. Az öregek az intézmény mellett vannak, az ifjak a mozgalom mellett; a fakultások meghasonlanak, a diákok azt hallgatják, ki modern, de azt üldözi a cenzúra is, és azt nyomja a közhatalom is. A feszültségek robbanásra és szakadásra vezetnek, mint az Angliában történt, s maga a helyzet egzisztenciálisan komoly lett az egész reformációra.”³⁹

Ravasz kiemeli, hogy a két Rákóczi György és Geleji Katona – „az intézményes egyház megtestesítője” – hamar elbántak volna a nyugatról puritán eszmékkel hazatérő fiatal teológusok csoportjával, ha nem áll ki mellettük Lorántffy Zsuzsanna és Rákóczi Zsigmond. „Ez a feszültség hívta létre a szatmárnémeti zsinatot.”⁴⁰

³⁷ Ehhez lásd még: TOMKA Ferenc (1991): *Intézmény és karizma feszültsége az egyházban*. Budapest, Országos Lelkipásztori Intézet – Katolikus Társadalomtudományi Akadémia.

³⁸ RAVASZ (2023), 429.

³⁹ I. m. 430.

⁴⁰ Uo.

Ravasz szerint azonban a zsinat ennek a feszültségnek úgy adott feloldást, hogy látszólag az intézmény győzött, valójában azonban a mozgalom legalizálódott. Bár Tolnai Dali Jánost szankcionálták, ugyanakkor végeredményben mégiscsak elfogadták a presbitérium gondolatát, és nem tiltakoztak a hívek látogatása, a bibliaórák, házi istentiszteletek és Szenczi Molnár Albert zsoltárfordításai ellen sem: „egyszóval a magyar református egyház fejedelmi gótikája közé beköltözött a kálvinista kegyességgyakorlás egyetemes, személyes, demokratikus mozgalma. A kovász most már belől hatotta át a tésztát, s ezzel megszabadult a puritánus mozgalom attól, hogy – szektává váljék.”⁴¹

Végül Ravasz a lehető legkonkrétabban kapcsolja össze a háromszáz évvel azelőtti eseményeket saját korával: „Lehet-e tanulságosabb egyháztörténelmi lecke a mai napok számára, mint a szatmárnémeti zsinatra való emlékezés?”⁴² Ravasz tételmondata, hogy az elintézményesedett egyházat a halál fenyegeti, az egyház ellen támadó kegyességi mozgalom viszont szektává zsugorodik, ha az intézményes egyház a személyes és közösségi kegyesség felélése által meg nem újul. Záró megállapításai szerint: „A Lélek által ihletett mozgalmak csak a gyülekezet életében, az egyház keretei között, a hitvallás szabályozása mellett a történelmi folytonosság sodrában válnak igazi reformációvá.”⁴³

Ravasz meglátásában úgy válik „tanulságos egyháztörténelmi lecké”-vé a szatmárnémeti zsinatra való hivatkozás, hogy általa szemléltetheti, hogy a jelen eseményei nem hordoznak forradalmi újdonságot magukban. Az egyházak történelmének karakterisztikája a mozgalom és intézmény, a statikus és dinamikus elemek egymás mellett élése és kölcsönhatása, „dialektikája”. A megoldás Ravasz számára a kettő szintézise, a közöttük lévő egyensúly megtalálása. Számára az „igazi reformáció” receptje: a Lélek által ihletett mozgalom, a gyülekezeti életben, egyházi keretek között, hitvallások szabályozó ereje alatt, a történelmi hagyományokat tiszteletben tartva, közösségi és személyi kegyesség felélése által válik az egyházi megújulás életre hívójává.

Ahogy intézmény és mozgalom dialektikája nem új az egyház számára, úgy az ezen kettő szintézisét célzó elképzelés sem új vonás Ravasz egyházpolitikai elképzelései között. Sőt talán ezt nevezhetjük az egyik leginkább eredeti ravaszi egyházkormányzati törekvésnek, amit a legutóbbi református egyháztörténetírásban „integrális kálvinizmus”

⁴¹ Uo.

⁴² Uo.

⁴³ Uo.

jelzővel szoktunk illetni,⁴⁴ és amelyet Ravasz már legkorábban 1921-es püspöki székfoglaló beszédében is egyértelműen képvisel: „Befelé itt intézményeinkben, világnézetünkben, hitvallásunkban, lelkünkben a szintiszta integrális kálvinizmusnak vagyok holtig a híve.”⁴⁵ Ravasz püspöki programjának elsődleges célkitűzése volt, hogy a korszakban inkább egyesületi formában élő ébredési kegyesség mozgalmait, személyeit, erőit és módszereit becsatornázza a hivatalos református egyházba. Ahogy ezen programjának másik ismert tételmondata kifejezi: „Az egyházat missziósítani, a missziót egyháziasítani kell.”⁴⁶

IV.

A szatmárnémeti zsinatot felidéző három 1946-os beszéd szemléletes például szolgálhat arra, hogy a múltra való történelmi hivatkozás milyen sokféle és különböző hangsúlyú interpretációknak képes teret adni egyházunkban.

Vásárhelyi János erdélyi püspök újévi programadó beszéde a szatmárnémeti zsinat elsődleges tanulságaként a rend, fegyelem és engedelmesség fontosságát emeli ki. Ő sem vitatja el a mérsékelt és megfontolt reformok szükségességét, mégis elsősorban óvatosságra int, és felelősséget kíván ébresztetni hallgatóságában. Figyelmeztet a reformeszmék kiforratlanságára, az „új kor új eszméinek” egyházi hagyományra gyakorolt esetleges veszélyeire.

⁴⁴ KISS Réka (2023): Tükörcserepek. Adalékok Ravasz László püspök pályaképéhez, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Ravasz 100. Püspöki jelentések. Előadások Ravasz László püspöki beiktatásának 100 éves évfordulója alkalmából. Ravasz László püspöki jelentései 1922–1948.* Budapest, Dunamelléki Református Egyházkerület – Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet – Kálvin Kiadó. 19.; SZÁSZ Lajos (2023): Gyülekezeti elv és központosítás. Ravasz László püspöki szolgálata a református belmissziós és ébredési mozgalmak megújításában, In: KISS – LÁNYI (2023), 33.; LÁNYI Gábor (2021): Sebestyén Jenő (1884–1950) és a történelmi kálvinizmus, In: Petrás Éva (szerk.): *A 20. századi magyar protestáns közéletiség arcképcsarnoka.* Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó. 25.

⁴⁵ Ravasz László püspöki székfoglaló beszéde. Elhangzott 1921. október 1-én, In: KISS – LÁNYI (2023), 65.

⁴⁶ A találó mondat eredetileg Makkai Sándortól származott. MAKKAI Sándor (1938): *Az egyház missziói munkája.* Budapest. 243–244.; MAKKAI Sándor (1941): Mi a „missziói munka”? In: *Theológiai Szemle.* 1. 31.

Ha a ravaszi metodika alapján az intézmény és mozgalom dialektikájában gondolkodunk, akkor Vásárhelyi álláspontja az, hogy az intézménynek meg kell regulálnia a mozgalmat.

Ifj. Szabó Aladár nyíregyházi ORSZT-n elmondott beszédének végkicsengése, hogy az intézménynek lényegében nincs teljes kontrollja a mozgalom felett. A szatmárnémeti zsinat nem tudta megakadályozni a puritán mozgalom tovább élését és annak főleg az egyéni kegyesség területén kifejtett hatását. A hivatalos egyházkormányzat és akár egy szabadtanács-szerű alulról építkező szervezet is lehet „gát” vagy „ajtónyitás” egyaránt. Nem az a fontos, ami a gyűlésen, hanem ami utána történik. Szabó nagyobb teret enged az egyházi megújulásban Isten gondviselésének mintsem emberi eszközöknek.

Még ha talán kissé elnagyolt megállapításként hangzik is, kijelenthetjük, hogy míg Vásárhelyinél az intézmény kerül a mozgalom fölé és elé, és Szabónál a mozgalom terjedése szempontjából az intézmény szinte indifferens, addig Ravasz László az intézmény és mozgalom szintézisében – „integrálásában” – gondolkodik, és láthattuk gondolkozott már püspöki ciklusának megkezdésekor is. Az ő felfogásában mozgalom és intézmény nem játszható ki egymás ellen, hanem az az „Isten ügye”, hogyha e kettő helyes kölcsönhatásba, egyensúlyba kerül. Az intézmény megmenti a mozgalmat, hogy szektává váljon, a mozgalom pedig képes megeleveníteni a kiüresedett és megmerevedett intézményes egyházat. Ez az „integrális kálvinizmus” egy mondatba összefoglalva: „A lélek által ihletett mozgalmak csak a gyülekezet életében, az egyház keretei között, a hitvallás szabályozása mellett a történelmi folytonosság sodrában válnak igazi reformációvá.”⁴⁷

Zárásul, azt hiszem, a fenti megjegyzések alapján már nem is kérdésként, hanem akár kijelentésként idézhetjük ide az alábbi ravaszi mondatot: valóban „lehet-e tanulságosabb egyháztörténelmi lecke a mai napok számára, mint a szatmárnémeti zsinatra való emlékezés?”⁴⁸

⁴⁷ RAVASZ (2023), 430.

⁴⁸ Uo.

Felhasznált irodalom:

- [n. n.]: Híreink, In: *Református Szemle*. 39. 1946/1. 9.
- BÉKEFI Benő (1946): Hogyan született meg az Országos Református Szabad Tanács? In: Békefi Benő (szerk.): *Országos Református Szabad Tanács. Határozatai, deklarációi, kérelmei és az ott elhangzott közérdekű beszédek*. Budapest. 15–23.
- FÜRJ Zoltán (1992): A „Nyíregyházi” Szabad Tanács, In: *Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle* 27. 1992/2. 167–179.
https://adt.arcanum.com/en/view/SzabolcsSzatmariSzemle_1992/?query=orsz%C3%A1g+reform%C3%A1tus+szabad+tan%C3%A1cs&pg=182&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2025. március 3.).
- KÁDÁR Imre (1957): *Egyház az idők viharáiban. A Magyarországi Református Egyház a két világháború, a forradalmak és az ellenforradalmak idején*. Budapest, Bibliotheca Kiadó.
- KISS Réka (2003): A diktatúra szorításában. Ravasz László egyházpolitikai útkeresése a második világháborút követő esztendőkből. 1945–1948, In: *Századvég, Új folyam.* 2003/29. 40–68.
https://adt.arcanum.com/en/view/Szazadvég_2003_29/?query=orsz%C3%A1g+reform%C3%A1tus+szabad+tan%C3%A1cs&pg=69&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2025. március 3.).
- (2023): Tükörcserepek. Adalékok Ravasz László püspök pályaképehez, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Ravasz 100. Püspöki jelentések. Előadások Ravasz László püspöki beiktatásának 100 éves évfordulója alkalmából. Ravasz László püspöki jelentései 1922–1948*. Budapest, Dunamelléki Református Egyházkerület – Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténeti Kutatóintézet – Kálvin Kiadó. 18–27.
- KÓNYA István (1988): *A „keskeny úton” a „szolgáló egyház” felé*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KÓSA László (2011): Történelemértelmezés a 20. század derekán az evangélikus és a református egyházban, In: Kósa László (szerk.): *Művelődés, egyház, társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 437–454.
- LADÁNYI Sándor (1994): Vázlatos történeti áttekintés a magyarországi református egyház közelebbi múltjáról, In: *Valóság* 37. 1994/4. 3–30.
https://adt.arcanum.com/en/view/Valosag_1994/?query=orsz%C3%A1g+reform%C3%A1tus+szabad+tan%C3%A1cs&pg=427&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2025. március 3.).
- LÁNYI Gábor (2021): Sebestyén Jenő (1884–1950) és a történelmi kálvinizmus, In: Petrás Éva (szerk.): *A 20. századi magyar protestáns közéletiség arcképcsarnoka*. Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó. 13–32.

- MAKKAI Sándor (1938): *Az egyház missziói munkája*. Budapest. 243–244.
(1941): Mi a „missziói munka”? In: *Theologiai Szemle*. 1. 31.
- RAVASZ László (2023): XXV. Püspöki jelentés (1946. november 21.), In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Ravasz 100. Püspöki jelentések. Előadások Ravasz László püspöki beiktatásának 100 éves évfordulója alkalmából. Ravasz László püspöki jelentései 1922–1948*. Budapest, Dunamelléki Református Egyházkerület – Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténelmi Kutatóintézet – Kálvin Kiadó. 425–449.
<https://htk.kre.hu/index.php/ravasz-100.html>.
- RAVASZ László püspöki székfoglaló beszéde. Elhangzott 1921. október 1-én, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Ravasz 100. Püspöki jelentések. Előadások Ravasz László püspöki beiktatásának 100 éves évfordulója alkalmából. Ravasz László püspöki jelentései 1922–1948*. Budapest, Dunamelléki Református Egyházkerület – Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténelmi Kutatóintézet – Kálvin Kiadó. 59–68.
- RÉVÉSZ Imre (1947): *A szatmárnémeti nemzeti zsinat és az első magyar református ébredés*. Budapest, Református Traktátus Vállalat.
- SZABÓ Aladár (1946): A szatmárnémeti zsinat, In: Békefi Benő (szerk.): *Országos Református Szabad Tanács. Határozatai, deklarációi, kérelmei és az ott elhangzott közérdekű beszédek*. Budapest. 34–38.
- SZÁSZ Lajos (2023): Gyülekezeti elv és központosítás. Ravasz László püspöki szolgálata a református belmissziós és ébredési mozgalmak megújításában, In: Kiss Réka – Lányi Gábor (szerk.): *Ravasz 100. Püspöki jelentések. Előadások Ravasz László püspöki beiktatásának 100 éves évfordulója alkalmából. Ravasz László püspöki jelentései 1922–1948*. Budapest, Dunamelléki Református Egyházkerület – Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Egyháztörténelmi Kutatóintézet – Kálvin Kiadó. 32–41.
- TOMKA Ferenc (1991): *Intézmény és karizma feszültsége az egyházban*. Budapest, Országos Lelkipásztori Intézet – Katolikus Társadalomtudományi Akadémia.
- VÁSÁRHELYI János (1946): Újévi program, In: *Református Szemle*. 39. 1946/1. 7–9.
https://adt.arcanum.com/hu/view/ReformatusSzemleKolozsvar_1946/?query=szatm%C3%A1rn%C3%A9meti+zsinat&pg=6&layout=s (utolsó megtekintés dátuma: 2025. március 3.).

LUKÁCS Olga¹: 

Az Erdélyi Református Egyházkerület álláspontja az 1850-es évek Pátens-harca idején

Abstract. Contributions to the History of the Forced State Church in the 1850s

Through a decree issued in 1849 and subsequently in the early 1850s, Haynau prohibited ecclesiastical assemblies throughout the territory of Hungary, thereby rendering church administration – founded on collegial governance – and the internal structure of the Protestant churches unworkable. With these decrees, he clearly anticipated a form of coerced state church system, which had been the deliberate direction of counter-revolutionary absolutism's anti-Protestant ecclesiastical policy from the outset. Minister Leo Thun sought to establish an imperial church organization encompassing all Protestant churches within the empire (including the Unitarian Church), with a common imperial synod at its centre.

In the spring of 1850, a movement arose in the Lutheran Church in Pest and Debrecen in opposition to Haynau's decree. Dissatisfaction continued to mount, leading to the collection of signatures. The resistance took Thun by surprise, as he had anticipated potential difficulties with the introduction of the newly imposed ecclesiastical constitution primarily in the German provinces. He had not expected resistance from Hungary, which at the time was under martial law.

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



This study presents the resistance efforts organized by the Hungarian Protestant churches, centred in Debrecen. Although no large-scale demonstrations took place in Transylvania, the moral support of the church leadership there was nonetheless evident.

Keywords: Minister Leo Thun, Forced State Church in the 1850s, Protestant Church, Reformed Church, reorganisation of Protestant churches

Julius Haynau tábornagynak, a magyarországi császári csapatok főparancsnokának a megtorló intézkedései 1849 nyarán még egyformán sújtották a katolikus és protestáns papságot. Az elítélt lelkészek kivégeztetését Haynau már 1849 júniusában elrendelte, a forradalom leverése után azonban egyre inkább nyilvánvalóvá vált az a tény, hogy az egyházi téren történő „rendcsináláson” túlmenően a protestánsokat és a katolikusokat nem azonos módon kezeli az abszolutizmus. Igaz, hogy a katolikusokat is politikai szempontból ítélte meg a hatalom, de a protestánsok ügyét politikai-rendőri szempontból vizsgálta.²

Annak ellenére, hogy maga Haynau is protestáns volt, 1849. szeptember 18-i rendeletével Magyarország területén megtiltotta az egyházi gyűléseket, és ezzel lehetetlenné tette a testületi kormányzásra épült egyházigazgatást. Továbbá 1850. február 10-i rendeletével megváltoztatta a magyarországi protestáns egyházak belső szervezetét. Megszüntette a vezető világi tisztségeket, holott bevett szokásként lelkészek és világiak együtt kormányozták a protestáns egyházakat. Négy evangélikus szuperintendenst állásából elmozdított, néhányat bebörtönöztetett,³ állásukat megüresedettnek nyilvánította, de tisztségük betöltésére választást nem engedélyezett, hanem maga nevezett ki megbízható lelkészeket úgynevezett adminisztrátoroknak,⁴ és fizetésüket az államkincstárból folyósította.⁵ Ezzel a döntéssel még anyagilag is a rendszerhez kötötte őket. Ugyanakkor kilátásba helyezte, hogy a szuperintendenciák határait a közigazgatás határaihoz fogja igazítani.⁶

² CSOHÁNY János (1979a): *A Habsburg-önkényuralom változásai*, In: *Confessio*. 1979. 66.

³ RÉVÉSZ Imre (1957): *Fejezetek a Bach-korszak egyházpolitikájából*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 62.

⁴ Az adminisztrátorok: „a kormány részéről szükséges támogatásra fognak találni mindazon javaslatokban, amelyek a protestáns egyháznak az államhoz való szorosabb odakapcsolódását és állapotának javítását célozzák”. KUZMÁNY, Karl (1856): *Urkundenbuch zum österreichisch-evangelischen Kirchenrecht*. Bécs. 352.

⁵ VETŐ, Ludwig (1955): *Vom Aufbau der Kirche in Ungarn*. Hamburg. 24–25.

⁶ ZIMMERMANN, Franz (1926): *Das Ministerium Thun für die Evangelischen im Gesamtstaate Oesterreich 1849–1860*. Bécs. 87.

A Haynau-rendelet egyértelműen egyfajta kényszer-államegyháziságot előlegezett meg, amely felé kezdettől fogva irányult az ellenforradalmi abszolutizmus protestánsellenes egyházpolitikája.⁷

Albrecht főherceg, a polgári és katonai főkormányzó, az ostromállapot megszüntetése után (1854. május 1.) is megmaradt az addigi politikai állásponton, és az 1854. július 3-án kelt kultuszminiszteri rendelet kihirdetésével csak annyi javulást hozott, hogy a helyi egyháztanácsok tartását kormánybiztos jelenléte nélkül engedélyezte. Továbbra sem ülésezhetett az egyházközség közgyűlése vagy a magasabb egyházszervezet testülete a kormánybiztosok nélkül.

A kultuszminisztériumban 1849–50-ben gróf Thun Leo kultuszminiszter és herceg Schwarzenberg Félix miniszterelnök, valamint Bach Alexander belügyminiszter a magyarországi protestánsoknak új egyházalkotmányt kívánt kibocsátani. Az egyházalkotmányi munkálatok nagy részét Kuzmány Károly szlovák származású evangélikus lelkész, bécsi professzor végezte, de részt vett a munkában egy másik szlovák származású evangélikus lelkész is – akkor már szintén bécsi professzor volt –, Kollár János személyében.⁸

A kortárs egyháztörténetíró Bauhoffer György⁹ budai evangélikus lelkész állítása szerint már 1850 nyarára elkészült a protestáns egyházalkotmány.¹⁰

Thun miniszter a birodalom minden protestáns egyházát (az unitáriust is) magába foglaló birodalmi egyházszervezetet akart, birodalmi zsinattal. Az átszervezést az

⁷ A rendelet megjelent a Magyar Hírlap 1850. február 17-i számában is.

⁸ Csohány János a bécsi Állami Levéltárban rábukkant egy olyan iratra, amely azt bizonyítja, hogy 1850-ben elkészült a protestánsok új egyházalkotmánya, és azt rájuk akarta kényszeríteni a kormányzat. Vö.: CSOHÁNY (1959), 68.

⁹ Bauhofer György kéziratos naplója 1849–1859-ből a Budapesti Evangélikus Teológia könyvtárában. Értékes információkat tartalmaz erre a korra. „Kevesen gondolták, hogy ezzel a rendelettel új, méghozzá tízéves szomorú korszaka következik a protestáns egyháznak.” – írja (2–3. o.).

¹⁰ Bauhofertől tudjuk, hogy a szóban forgó, s nagyrészt Kuzmány Károly által szerkesztett egyházalkotmány 101 §-ból állt. Hierarchikus lelkészi uralmat akart megvalósítani, és az egész egyházszervezet csúcsán kilenctagú, a kormány által fizetett és elmozdíthatatlan egyháztanács állt volna. Az erre vonatkozó eredeti iratot még nem sikerült megtalálni. A bécsi állami levéltárban viszont Csohány János egyháztörténész rábukkant a Thun Leo egyházalkotmánytervezetre készített észrevételeit és annak átdolgozásához meghatározott irányelveit tartalmazó munkájára *Einwendungen gegen einen Entwurf die evangelische Verfassungsangelegenheit betreffend* (1850) címmel. A kiadásra szánt szöveg nyilván ennek figyelembevételével készült el.

egyházközségeken akarta kezdeni, majd fokozatosan a magasabb szervezeti egységeken folytatta volna.¹¹ A végső cél az volt, hogy a birodalom valamennyi protestáns egyházát, az unitáriust is beleértve, egységes birodalmi zsinat és főegyháztanács (Oberconsistorium, Oberkirchenrat) vezetése alá helyezze.¹²

Az egyházalkotmány megtárgyalására Magyarországról és Erdélyből református és evangélikus szuperintendenseket és néhány kormányhivatal¹³ viselő, megbízható világit jelöltek ki.

Erdélyből¹⁴ az evangélikusok képviselőjében behívták volna Georg Binder szász szuperintendens és Josephus Bedeus von Scharberg tanácsost, ha ez utóbbi akkor még Bécsben tartózkodna, máskülönben Rosenfeld Lajos pénzügyminiszteriumi tanácsost. A református Antal János püspök azzal a megjegyzéssel volt feltüntetve a listán, hogy tekintettel idős korára küldhet maga helyett mást – helyettesévé meg is jelölték Salamon József¹⁵ kolozsvári rektorprofesszort. Az erdélyi világi férfiak közül gróf Kemény Domokost jelölték abban az esetben, ha éppen Bécsben tartózkodna.

¹¹ Az egyházak felső vezetésében a lelkészeknek juttatott volna nagyobb hatalmat. Az espereseket és a szuperintendenseket episzkopalista jellegű hatalommal ruházta volna fel. Kiválasztásukat és fizetésük folyósítását az államnak szerette volna fenntartani, hogy így az államtól is függenek.

¹² CSOHÁNY János (1979b): A magyarországi protestánsok abszolutizmuskori Bécsi kormányiratok tükrében, In: *Theológiai Tanulmányok, Új folyam, 8. kötet*. Budapest. 44–62.

¹³ A névsor kísérő szövegéből világosan látszik, hogy nagyon gyorsan meg akarták tartani a tanácskozást, mert néhány világi jelölt behívása attól függött, hogy éppen Bécsben vannak-e. CSOHÁNY (1979a), 69.

¹⁴ „Aus Siebenbürgen A.C. der Superintendent A.C. Georg Paul Binder, der ggrf. Rath v. Bedeus, wenn er zu der Zeit noch hier in Wien anwesen ist, sonst der Ministerialrath in Finanz Ministerium Ludwig von Rosenfeld. H.C. Der Superintendent u[nd] kö[nigliche] Rath Johann v. Antal, mit der Befugniss einen Stellvertreter zu standen [od. stenden] /da er sehr bejahrt ist/, den er selbst bezeichnen würde, acte als welcher der Prof. Salamon/ ist auch Rector in Klausenburg/ etwa gleich zu bezeichnen wäre. Graf Kemény Dominik / wenn er hier in Wien anwesend ist./ „Verzeichnis der zur Berathung über die Kirchenordnung für die beiden protestantischen Confessionen einzuberufenden Persönlichkeiten.” 1850. Thun-Hohenstein-Nachlass D 98. Mikrofilmarchiv im Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien. Közzéteszi: CSOHÁNY (1979b), 200–201. 2. sz. függelék.

¹⁵ Salamon József (1790–1871): református lelkész, iskolai tanácsos. 1815–1830 között a zilahi református gimnázium tanára. 1830-tól 1856-ig a kolozsvári református gimnáziumban professzor. Ő kezdte el az egyházjogot külön tantárgyként tanítani. 1856–1862 között az erdélyi református és unitárius iskolák állami felügyelője. Thun mint egyházjogászra tartott igényt Salamonra.

1850. június 15-én Thun Leó a minisztertanács elé terjesztette a protestáns egyházalkotmány-tervezetet, és azt indítványozta, hogy egy nem hivatalos lapban jelenjék meg azért, hogy a közvéleménynek legyen lehetősége azzal kapcsolatban nyilatkozni. Sőt összeállították a protestáns egyházak legfőbb szervül kinevezendő birodalmi egyháztanács névsorát is, és csak Mária Dorottya főhercegnő közbenjárására tekintett el a császár a pápens kiadásától.¹⁶

1850 tavaszán Pesten mozgalom indult az evangélikus egyházban a Haynau-féle rendelet ellen, az elégedetlenség egyre fokozódott, és aláírások gyűjtésére került sor.

A Tiszáninnen Református Egyházkerület 1850. június 20-án szintén tanácskozást tartott a Haynau-féle rendelet kapcsán és megfogalmazta kifogásait.¹⁷ Ugyanúgy Polgár Mihály szuperintendens 1850. december 13-án folyamodványt nyújtott be az uralkodóhoz.¹⁸

Az ellenállás Thunt meglepte, mert az új, oktrojált egyházalkotmány bevezetése esetén elsősorban csak a német tartományokban támadható nehézségekkel számolt.

Az ostromállapotban lévő Magyarország ellenállására nem számított. Az volt a meggyőződése, hogy a szervezetükben megbénított magyarországi és erdélyi protestáns egyházakból hiányzik az ellenállás. Abban reménykedett, hogy az erdélyi szászok és a szlovákok helyeslik elgondolásait, és mivel állami fizetést ígért, remélte, hogy a lelkészek egy része is támogatni fogja.¹⁹

Erdélyben nem voltak megmozdulások a Haynau-féle tervezet ellen, de az 1850. június 9-én Marosvásárhelyen összeült zsinat császári feliratban kérte öfelségét, hogy tartsa fenn az 1849. márciusi rendelkezését: „Hála légyen Felségednek, jelesen múlt 1849. márt. 4-ről 151. szám alatt kibotsátott nyílt és bölcс rendelkezését, melyben Felséged mint Szent kegyelméből dicsőségesen uralkodó Fejedelmünk oly kegyesen biztosítsa a hitvallások

¹⁶ Azon a napon, amelyen Thun a minisztertanács elé terjesztette az egyházalkotmány-tervezetet, József nádor özvegye, a buzgó evangélikus Mária Dorottya számos magyarországi evangélikus és református lelkész aláírásával kérvényt adott át másnap Ferenc Józsefnek, amelyben tiltakoztak a Haynau-féle sérelmes rendeletek ellen, és kérték, hogy állítsák vissza az önkormányzatot. Mária Dorottya óvta a császárt a protestánsüldözés engedélyezésétől. A császár kételkedett abban, hogy a protestáns Haynau rosszat akarhatna hitsorsosainak. RÉVÉSZ (1957), 73–74.; PAYR Sándor (1908): *Mária Dorottya nádorasszony*. Budapest. 30.

¹⁷ Ráday Levéltár (Továbbiakban: RL) RL A/1.b 1850–1859. E I. 3. Apostol Pál szuperintendens levele 1851. március 14.

¹⁸ RL A/1. a 1348. köt. superintendensi napló 1850–1851. 31. sz.

¹⁹ CSOHÁNY (1979b), 54.

szabadságát, Polgári és politikai Jogok élvezését, belügyek önálló igazgatását, Isteni tiszteleti és ezek körüli intézéseinek s pénz iránti jogaik tellyes birtokát.”²⁰ Az egyházi képviselők annak a kérésnek is hangot adtak, hogy amennyiben az összbirodalom átszervezésére kerülne is sor, az egyházi belügyek intézése maradjon meg az Erdélyi Főkonzisztórium hatáskörében.

A kormány időt akart nyerni és alaposabban kidolgoztatni a protestánsokra kényszerítendő egyházalkotmányt. Ennek érdekében a kultuszminisztérium 1850 novemberében alkalmazta a kiváló képességű erdélyi szász evangélikus jogprofesszort, Josef Andreas Zimmermannnt.²¹ Zimmermann ragaszkodott a Kuzmány–Kollár–Thun-féle egyházalkotmányi tervezethez.²² Az uralkodó is behatóan foglalkozott a magyarországi protestánsok ügyével.²³

Érdekesség, hogy maga Metternich is óvta a birodalmi tanács elnökét a protestáns kérdés önkényes kezelésétől. Metternich véleménye az volt, hogy a kormánynak nincs joga alkotmányt adni a protestáns egyházaknak, és a Főkonzisztórium felállítását megoldhatatlannak tartotta, mivel tudta az előző hosszú évek tapasztalataiból, hogy abba a protestáns egyházak nem fognak beleegyezni. Átlátta azt is, hogy a birodalom protestánsai szívügyének a megbolygatása felekezeti, szociális és politikai elégedetlenséget vonhat maga után.²⁴

A protestáns egyházak átszervezését, Metternichhez hasonlóan, a birodalmi tanács sem helyezte. Mindezek ellenére Thun és maga Ferenc József erőltette a protestánsokra kényszerítendő egyházalkotmány ügyét, figyelmen kívül hagyva az egyházak által benyújtott

²⁰ Erdélyi Református Egyházkerület Gyűjtőlevéltára, Főkonzisztórium Levéltár (Továbbiakban: ErdRefLev. FkLevt.) ErdRefLev. FkLevt. A 3 Zsinat. 1850/32.

²¹ Zimmermann Josef Andreas (1810–1897) evangélikus vallású volt, de a kolozsvári református kollégiumban is tanult. Jól ismerte a református ügyeket is. A magyarok iránt jóindulatú volt. Életrajza a Franz nevű fia által kiadott hátrahagyott munkában található. Bővebben ír róla: GOTTAS, Friedrich (1965): *Die Frage der Protestantismus in Ungarn in Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859*. München. 42–43. Gottas véleménye szerint Zimmermann hagyatéka Nagyszebenben van. Lásd: RÉVÉSZ (1957), 87–88.

²² Révész Imre azt állítja, hogy Zimmermann közreműködésével került a Kuzmány-féle terv nagy módosításokkal a bizalmi férfiak elé, akik azt teljes egészében át is tanulmányozták.

²³ BERZEVICZY Albert (1922): *Az abszolútizmus kora*. II. kötet. Budapest, Franklin-Társulat. 143.

²⁴ CSOHÁNY (1979a), 71; BERZEVICZY (1922), II. 147.

kérvényeket autonómiájuk megtartása érdekében. A főegyháztanács elképzelése szerepelt Zimmermann 1852-es terveiben is. Változás csak az volt, hogy a császár 1854. december 1-i döntésével elrendelte, hogy külön kezeljék a német–szláv Lajtán túli tartományokat, valamint Magyarországot és Erdélyt.²⁵

Nem lehet tudni egész biztosan, mi volt a császári hozzájárulás késlekedésének oka, de 1854 decemberéig pihentek az iratok. Révész Imre és Friedrich Gottas szerint ezekben az években az 1855-ös bécsi (katolikus) konkordátum²⁶ megkötése került az előtérbe, ámbar a kultuszminisztérium a konkordátum körüli fáradozások ellenére is dolgozott a protestáns kérdés megoldásán. A késedelem okozója egyértelműen a császár volt, aki nagyon jól tudta, hogy az ügy megoldásra vár, mégis húzta az időt. Az is feltehető, hogy a konkordátum volt a késedelem egyik oka, míg a másik az, hogy várták a protestáns kedélyek lecsillapodását.²⁷

²⁵ CSOHÁNY (1979b), 48.; GOTTAS (1965), 50.

²⁶ Az 1855. augusztus 15-én (a császár 25. születésnapján) megkötött osztrák konkordátum az egész abszolút korszaknak egyházi irányelveit fejezi ki, melynek első pontja a római katolikus vallás jogait általánosságban állapítja meg. A konkordátum a Római Kúria egyházpolitikájának a szentesítését jelentette. A császár a római egyháztól remélt támogatás fejében lemondott állami szuverenitása legfontosabb feltételeiről. Felekezeti egyenjogúságnak, interkonfesszionális államnak még csak a nyoma sem található az e konkordátumot elfogadó politikában, mert az ultramontanizmussal való szövetség egyértelmű volt azzal, hogy a többi felekezetek csak „propter bonum pacis” maradtak megtűrtek. A konkordátum szövegét a november 3-i pátéssal tették közzé. A bevezető páténs kimondja, hogy a császár kötelességének ismerte az államnak a katolikus egyházhoz való vonatkozásait Isten törvényével s a birodalom kellően felfogott érdekével összhangba hozni. A konkordátum maga a Szentháromság nevében adódott ki, latin eredeti szöveggel, 36 cikkelyben. A 2. cikk kifejezetten eltörli a királyi tetszvényjogot (*jus placeti regii*), ami azt jelentette, hogy ezentúl a püspökök, a papság, a hívők és a Szentszék közötti kölcsönös érintkezés lelki dolgokban és egyházi ügyekben tökéletesen szabad s nincs fejedelmi jóváhagyáshoz kötve. A 16. cikk a katolikus egyházat és vallást, valamint annak előjáróit és szolgálait minden sérelem ellen védi. A konkordátum első ízben a *Reichsg. U. Reichsblatt* 1855. a november 5-i számában jelent meg. Lásd: WODKA, Josef (1959): *Kirche in Österreich*. Bécs. 325–328.; SALACZ Gábor (1973): *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában 1867–1918*. München. 19–21.; LOESCHE, Georg (1902): *Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*. Leipzig. Ez utóbbi szerző egyenesen „szégyenteljes, méltatlan” megalkuvásnak nevezi ezt az egyezményt (ld. 226. o.).

²⁷ BERZEVICZY (1922), II. 142–145.

1854. július 11-én, az ostromállapot megszűntével Albrecht főherceg kiadta a kultuszminisztérium 1854. július 3-án kelt új rendeletét. Ezzel szertefoszlott az a remény, hogy hatálytalanítják a Haynau-féle rendeleteket, és ismét az 1848 előtti alkotmányos jogi helyzet állhat elő. Változás csak annyiban lett, hogy az új rendelet értelmében egyháztanácsí gyűlést lehetett tartani császári biztos jelenléte nélkül, lelkészeket és tanítókat lehetett választani, de a választást az illető politikai feddhetetlenségének megvizsgálása után hagyták jóvá. Az 1854-es rendelet ideiglenes volt ugyan, de kilátásba helyezte, hogy még 1854-ben meg fogják a kérdésben az illetékeseket hallgatni. 1854. november 27-én kelt levelében még maga Albrecht főherceg is emlékeztette az uralkodót, hogy történetük már meg „ennek a súlyos és nyugtalanító kérdésnek a szabályozása”.²⁸

A magyarországi protestánsok számára készült egyházalkotmány tervezetét 1855. május 17-én kilenc magyarországi protestáns lelkészi jellegű bizottsággal véleményeztette a kormány.²⁹ Érdekesség, hogy az 1850-beli tanácskozástól eltérően ekkor csak egyháziak voltak jelen,³⁰ és csak a magyarországi két protestáns egyházból, mivel már nem volt szó az egész birodalom protestánsainak egységes szervezetbe tömörítéséről. Mindössze két szuperintendens vett részt a tanácskozáson, és nem a hivatalban levő szuperintendensek és adminisztrátorok valamennyien. (Négy református szuperintendens és négy evangélikus adminisztrátor működött ebben az időben Magyarországon.)

A megvitatásra elkészített Zimmermann-féle protestáns egyházalkotmány-tervezet mintája a porosz kormány által 1835-ben kiadott Alsó-Rajna-vidéki és veszfáliai református egyházalkotmány volt, de Zimmermann figyelmét nem kerülte el az 1791-es budai református és pesti evangélikus zsinat határozata sem.³¹ A bécsi tanácskozás végén a bizalmiak belementek a tervezet megvitatásába. Mindkét jeles képviselő, Szoboszlai Pap István és Török Pál is

²⁸ Az eredeti a bécsi Kabinettsarchiv Geheimakten Karton 1. Staatarchiv-ban található. Csohány János közli ennek néhány részletét a *Magyarországi protestantizmus* c. műve II. fejezetének 55. jegyzetében.

²⁹ RÉVÉSZ (1957), 83–87.; GOTTAS (1965), 52.

³⁰ Evangélikus részről Toperczer János Lajos, a tiszai szuperintendencia adminisztrátora, Ostrolucky Mihály nógrádi esperes, Pálffy József, a soproni lyceum professzora, Kánya Pál pesti gimnáziumi igazgató és Kuzmány Károly kapott meghívást. A reformátusok közül jelen volt Szoboszlai Pap István tiszántúli szuperintendens, Szeremlei Gábor, a bécsi protestáns teológiai fakultás professzora és Török Pál pesti lelképásztor, főesperes. Világiakat nem hívott meg a minisztérium, mert azokat már nem tekintette tényezőnek az egyházi vezetésben.

³¹ RÉVÉSZ (1957), 88–89.; ZIMMERMANN (1926), 152–153.

beleegyeztek ebbe, amiért a későbbiekben a honfitársak részéről sok bírálat érte őket. Tény, hogy az alkotmányozó autonóm protestáns zsinatok szükségessége kérdésében nem nyilatkoztak határozottan.³² A tanácskozáson református részről ők voltak a hangadók, de hangsúlyozták, hogy csak magánemberekként vannak jelen és véleményük nem hivatalos egyházi állásfoglalás.³³

Az 1855. május 17. és június 20. közötti tanácskozásról és az egész bécsi tartózkodásról Szoboszlai Pap István naplót vezetett.³⁴ Feljegyzést készített az eseményekről Török Pál is, de nem olyan részletességgel.³⁵

Az 1856-os törvénytervezet Magyarországra, a Szerb Vajdaságra és a Temesi Bánságra vonatkozott, amit a szakirodalom röviden csak Entwurfnak³⁶ nevez. (Nem kell összetévesztenünk a szintén Entwurfnak emlegetett 1849-es iskolaszervezési törvénnyel.) A 192. § szakított a protestáns egyházak berendezkedésének zsinatpresbiteri alapelvével, ugyanis a világiakat teljesen háttérbe szorította. A legfelsőbb szerv már nem a törvényhozó zsinat volt, hanem az evangélikus, illetve református Oberkirchenrat, melynek tagjait az uralkodó nevezte ki élethossziglanra, állami fizetéssel. Az egyházak területi beosztását is megváltoztatta, és a négy-négy egyházkerület helyett az állami kerületi beosztás alapján hat-hat kerület létrehozását írta elő.³⁷

A hosszas várakozás és bizonytalanság után az Entwurf kinyomtatott példányait 1856 nyarán kapta kézhez a magyarországi nyolc protestáns egyházkerület avégett, hogy

³² TÓTH Sámuel (1894): *A bécsi tanácskozás a magyarországi protestáns egyház szervezése ügyében 1855. május 17–június 19-ig*. Debrecen.

³³ SZATHMÁRI Judit (1999a): Török Pál útja a püspökséghez 1850–1860, In: *Fiatal Egyháztörténészek Kollokviuma*. Budapest. 115.

³⁴ A napló alapján Tóth Sámuel rekonstruálta az eseményeket, és 1894-ben különlenyomatban is közzétette.

³⁵ RL C/93 Török Pál iratai, Entwurf.

³⁶ „Entwurf zu einem Gesetze über die Vertretung und Verwaltung der Kirchen-Angelegenheiten der Evangelischen beider Bekenntnisse im Königreiche Ungarn in der serbischen Woiwodschaft und dem Temescher Banate.” Megjelent a Hornyánszky-féle *Protestantischen Jahrbücher für Österreich* 1856. évfolyamában. Külön lenyomatban is megjelent Bécsben még abban az évben. Az iratról részletesebben írnak: RÉVÉSZ (1957), 93–105.; GOTTAS (1965), 56–65.; CSOHÁNY (1979b), 83–92.

³⁷ SZATHMÁRI Judit (1999b): A magyarországi protestáns egyházak az önkényuralom éveiben, In: Fazekas Csaba (szerk.): *Fiatal egyháztörténészek írásai*. Miskolc. 156.

egyházkerületi gyűlésen tárgyalják meg, és véleményüket novemberig küldjék vissza a minisztériumnak.³⁸ Ebből az intézkedésből nyilvánvaló, hogy a minisztérium csak kisebb változtatásokra számított, és biztosra vette az Entwurf elfogadását. Azonban hamarosan kiderült, hogy ennek épp az ellenkezője történt. Az egyházkerületi gyűlések sorra úgy nyilatkoztak, hogy törvények alkotása kérdésében csak a zsinat illetékes, az uralkodó tehát hívjon össze zsinatot, amely vizsgálja meg a tervezetet, és mondjon róla véleményt.³⁹

A minisztérium számított az egyházon belüli feszültségre, de rosszul mérte fel a helyzetet, amikor a papság teljes támogatására számított. A másik tévedése abban állt, hogy az Entwurfot csak németül adta ki, és a református papoknak jó része nem értette. Annak érdekében, hogy megértsék, maguk a reformátusok fordították le s adták ki még abban az évben Sárospatakon és Pesten *Törvényterv* címmel.⁴⁰

Thun 1857. május 14-én úgy számolt be a miniszteri konferencia előtt az Entwurf fogadtatásáról, mintha az ellen nem lett volna semmi kifogás, és a protestánsok csupán azt kérték volna, hogy zsinaton fogadhassák el. Ettől kezdve a miniszteri konferencia és a birodalmi tanács a zsinat engedélyezésének kérdését tárgyalta egészen 1858 januárjáig. Egyszerűen csak rendőri szempontból mérlegelték a helyzetet, és csak az jelentett problémát, hogy a magyar protestánsok nem fogják-e a zsinatot politikai megmozdulásra felhasználni, továbbá az, hogy egyazon helységben és időben legyen-e a két egyház zsinata, és hol.⁴¹

A Törvénytervezetet követő három évet mind a kormány, mind a protestánsok felkészülésre fordították. Míg a vallás- és közoktatásügyi minisztériumban készült az új egyházalkotmány, addig a protestánsok kihasználták a véleménynyilvánítás szabaddá vált lehetőségét. Így 1857-ben indult a *Sárospataki Füzetek*, 1858-tól pedig újra megjelent a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* (PEIL), amelyekben önálló egyháztörténeti munkák láttak nyomban festéket és érveltek egységesen a zsinattartás mellett.⁴²

³⁸ RÉVÉSZ (1957), 93.

³⁹ SZATHMÁRI (1999a), 116.

⁴⁰ SZATHMÁRI (1999b), 156.

⁴¹ CSOHÁNY (1979a), 71.; SCHWARZ, Karl (1995): Zum Projekt einer protestantischen Reichskirche in der Habsburgermonarchie, In: *Österreichischer Osthefte*. 4. 439–454.

⁴² PEIL. 1859. 38. 985–993., 39. 1009–1020., 40. 1041–1048., 41. 1065–1077.

1858. január 4-én a miniszteri konferencián mindenki nagy meglepetésére Thun Leó bejelentette, hogy a zsinatok megtartásának nagy terve csupán a protestánsok félrevezetésére volt szánva, és sürgősen zsinatot összehívni az egyházalkotmány kibocsátása előtt. Nem lehet az egyházalkotmányt a zsinatok döntésére bízni, hanem azt rá kell kényszeríteni a protestánsokra császári paranccsal. Thun szándéka szerint az uralkodó egy újonnan érvénybe léptetett egyházalkotmányt adjon ki, és annak alapján tarthatnak majd zsinatot, ünnepélyes elfogadás végett. Albrecht főherceg, Magyarország főkormányzója különösen aggályosnak tartotta a protestánsok ügyének ilyen rendezését.

Az egyházi alkotmány kivitelezése módjának megvitatásával párhuzamosan a politikai életben is nagy változások történtek. Ausztria háborúra készült Szardínia és Franciaország ellen. Ezzel a háborúval Ferenc József a birodalom külpolitikai helyzetét akarta megszilárdítani. A harcokban az osztrák abszolutizmus kormányrendszere vereséget szenvedett, de nem semmisült meg, sőt a fegyverszünet azt mutatta, hogy a császár külpolitikai veresége az elszenvedett katonai vereség után a várhatónál kisebb. A Bach-rendszer gyengeségei megmutakoztak.⁴³ A fegyverszünettel a birodalom felett elmúlt a külpolitikai veszély, és a pátenz kiadásával belpolitikailag akarták a megingott helyzetét megerősíteni.⁴⁴

1859 szeptemberében a magyarországi protestáns egyházakat váratlanul érte a protestáns pátenz kiadása.⁴⁵ Ezzel párhuzamosan a minisztertanács beállított a költségvetésbe 94 000 forintot a pátenz alapján átszerveződő szuperintendenciák támogatására. A szeptember 1-i pátenz és az ahhoz csatlakozó szeptember 2-i miniszteri utasítás erővel akarta bevezetni azt, amit a protestánsok 1856-ban már elutasítottak.⁴⁶ Három éven keresztül zsinattartásért folyamodtak, most ezt engedélyezték, de azzal a kikötéssel, hogy előbb szervezzék meg a pátenz szerint egyházukat, a kerületi határokat pedig változtassák meg hat-hat kerületre. A pátenz XLII. §-a megengedte, hogy az evangélikus és református egyházak hatévente rendszeresen zsinatot tartsanak.

⁴³ WALTER, Friedrich (1972): *Österreichische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte von 1500–1955*. Bécs. 185–191.

⁴⁴ MISKOLCZY Ambrus (1859): *Ungarn in der Habsburger-Monarchie*. Bécs. 123–126.

⁴⁵ BIRÓ Sándor – BUCSAY Mihály (1995): *A magyar református egyház története*. Sárospatak. 333; BERZEVICZY (1922), II. 246–250.

⁴⁶ CSOHÁNY (1979a), 73.

Az egyházkerületek nem vették figyelembe ezt a rendelkezést, hanem sorra megtartották gyűléseiket, és elutasították a pátenszt. A református egyetemes tanügyi bizottság október 31. – november 1. napjain Sárospatakon ülésezett, amelyen a négy szuperintendencia küldöttei vettek részt. Ezen az értekezleten tette közzé Révész Imre a híressé vált *Utasítását*,⁴⁷ mely szerint minden kerület tartson közgyűlést az október 1-i Thun-féle rendelet ellenére.

Ezt követően az egyházmegyék egymás után tartották gyűléseiket, és készültek a kerületi közgyűlésekre. A magyarországi protestánsok ügyének felkarolására széles körű nemzeti ellenállás bontakozott ki. A sajtó a tollpárbajok nagyszerű színtere volt.⁴⁸ Az ellenállás szervezésében általában a világi protestáns egyházi vezetők jártak az élen, ugyanis Magyarországon a társadalmi viszonyok miatt a magasabb rangú protestáns egyházi vezetők nemesek voltak, alsóbb szinten a városokban a polgárok, falvakon pedig nagy számmal a parasztság köréből kerültek ki. Ebből a helyzetből kiindulva meglepő Friedrich Gottas véleménye, mely szerint a protestáns autonómiáért folytatott harc nem más, mint a nemesség saját hatalmáért vívott küzdelme.⁴⁹

A protestáns ellenállás széles bázisát növelték mind az ókonzervatívok, mind a liberális nemesség és a konkordátum miatt elkedvetlenedett katolikusok tábora.⁵⁰

⁴⁷ Révész Imre *Eszmék* című iratának kiegészítője ez az irat, így vált ismeretessé – a teljes címe: *Utasítás néhány pontban*, amelyben hat pontban foglalta össze az ellenállás eszmei, jogi alátámasztását és a taktikai utasításokat. Első iratában rámutatott arra, hogy a kormány azért folyamodik cselfogáshoz, mert látja, hogy az egyházak törvényes szervei nem engedelmességeknek neki. Szerinte az egyházközségekben csak akkor tudják bevezetni a pátens rendelkezéseit, ha a kormány emberei félrevezetik a népet. Végül kifejti: „Mi, a fegyveres erőnek ellent nem állhatván, ezennel eloszlunk, de törvényes jogainknak erőszakos megtámadása ellen, a nagy Isten, az ő anyaszentegyháza s az egész művelt világ előtt ezennel protestálunk.” Lásd: RÉVÉSZ Kálmán (1900): *Révész Imre munkái a pátens korából (1859–1860)*. Budapest. 131. Mindkét irat ebben a könyvben jelent meg.

⁴⁸ Vö. BALLAGI Géza (1892): A protestáns pátens és a sajtó, In: *Protestáns Szemle*. 1892. 1–52., 139–193.

⁴⁹ GOTTAS (1965), 134–135.

⁵⁰ CSOHÁNY (1979b), 91.; VETŐ (1955), 24–26.; POKOLY József (1910): *A protestantizmus hatása a magyar állami életre*. Budapest. 510–511.

A letartóztatások és megfélemlítések nem hátráltatták meg az önkormányzat híveit. A kormány viszont tartózkodott a véres erőszaktól.⁵¹

Házkutatások és letartóztatások országszerte napirenden voltak. Ugyanakkor a kormány mindent megtett a külföld félrevezetésére is. Elhallgatva a pátens bevezetésének igazi okát, neves külföldi tudósokat nyert meg, és azok neve alatt a nyilvánosság előtt megszéllőztette a pátens „nemes célját”.⁵² De az egyházi körök sem késtek a külföldiek alaposabb tájékoztatásával. Révész Imre rövid emlékiratát lefordították angol nyelvre,⁵³ és magának az angol királynőnek is elküldték. Az angolon kívül német⁵⁴ és francia nyelven is megírták a pátens igazi céljait, és kérték a külföldi hittestvérek támogatását.

Az erdélyiek napirenden voltak az anyaországban történetekkel, és a közvélemény szolidarizált a pátens elleni harccal. Mivel az Erdélyi Református Egyházkerület teljesen

⁵¹ Pedig az általános forrongás olyan méreteket öltött, hogy Révész Imre a következőket írja *A magyar protestáns egyház szabadságának védelme, némely tekintélyes tudósok megtámadásai ellen* c. iratában: „Nincs benne semmi kétség, hogy ha a minisztérium a maga rideg és kegyetlen eljárását tovább folytatja, a még most csak forrongó elkeseredés és elégtelenség oly tettekben fog nemcsak egyesek, de tömegek részéről kitörni, melyeket fegyveres erő is csak nagy vérontással gátolhat meg, bizonyos időre.” Lásd: RÉVÉSZ K. (1900), 201.

⁵² Többek közt ilyen véleményt is írtak: „A magyar reformátusok nem vallásos, hanem nemzeti és politikai okok miatt nem akarják a pátens elfogadni. Vallásukat és egyházukat a pátens nem bántja.”

⁵³ A skót misszionáriusoktól értesültek arról, hogy Anglia rokonszenvvel kíséri a magyar protestánsok küzdelmét. Lónyay Menyhértet küldték ki Angliába, hogy személyesen tájékozódjék az ottani viszangról. Egy Dunlop nevű diplomata hamarosan megjelent Pesten, hogy kapcsolatba kerüljön a magyar protestánsokkal. Ennek a látogatásnak az eredménye az lett, hogy az angolok, de a többi protestáns hatalmak is, figyelmeztetéseket intéztek Ferenc Józsefhez, aki egyébként törekedett az angol barátságra. Az angolok informálása a pátensügyben más vonalon is megtörtént. Maga Tisza Kálmán tájékoztatja Lord Westmoreland-et, a bécsi angol követség titkárát. Tisza további értesülésekért szintén Révészhez fordul, s a Révész dolgozatát egyenesen Lord Loftus angol követnek adja oda. Szintén ő tesz említést arról is, hogy Révész dolgozatát látta az angol lapokban. Vö.: RÉVÉSZ K. (1900), 56.

⁵⁴ Pl. Ballagi Mórnak névtelenül két füzetben megjelent a *Die Protestantenfrage in Ungarn und die Politik Oesterreichs. Von einem ungarischen Protestanten* című munkája (Hamburg, 1860). Ebben a szerző jó csoportosításban ismerteti a magyar ügyet, a legfőbb eseményeket, a történelmi és jogi érveket, de nem titkolja azt sem, hogy az egész kérdésnek tulajdonképpen politikai jelentősége van. „wie Religion und Staat überhaupt die beiden Beziehungen sind, nach denen sich ein seiner menschheitlichen Bestimmung bewusstes Volksleben gestaltet” (II. füzet. 35).

önálló szervezetként működött, nem kapcsolódott be egyenes módon a magyarországi küzdelembe, az egyházi vezetők azonban magánleveleik által is visszahatottak a közvélemény alakulására.

Példa erre Nagy Péter – aki 1866-tól erdélyi püspök lett – 1859. november 15-én Török Pálhoz intézett levele:

„Mitévők lesztek a pátenssel? Jutottatok-e már e részben megállapodásra? Vannak-e szétágazó nézetek, vagy pedig megteltetek szent lélekkel és vagytok egyenlő akarattal? Mit reméltek? Mitől féltek? Tudom, kéréseimet nem veszed csupa óciózusnak: értitek ti azt, hogy most Magyarországon van a sor megtenni Erdélyért, mit Erdély tett meg Magyarorszáért, midőn a vallásos pacifikációt kívívni segített, mert ha ti meg nem álltok, mi elhullunk, de ha ti lesztek védbástyaként előttünk, megettetek mi is megmaradunk. Minket ugyan még próbára sem tettek, mert előbb veletek akarnak készen lenni.”⁵⁵

1860. május 15-én a császár kénytelen volt felfüggeszteni a pátens végrehajtását.⁵⁶ A pátent a császár visszavonta ugyan, de a teljes felfüggesztésére csak hét év múlva, 1867-ben, Eötvös József minisztersége alatt került sor.⁵⁷ A protestáns patens kudarcával a bécsi kormány a központosító abszolutisztikus rendszerének első bukását szenvedte el Magyarországon. Ez további küzdelemre serkentette a szemben álló erőket. Az osztrák önkényuralom hátralevő évei aránylag nyugodtan teltek el az egyházra nézve. A vallási békét, toleranciát az 1861. április 8-án kibocsátott újabb protestáns pátens is biztosította (külön kiemelendő a 17. §).⁵⁸

⁵⁵ RL. Török Pál iratok C/93. 1609.

⁵⁶ ZOVÁNYI Jenő (1903): A Pátens visszavonásának körülményei, In: *Protestáns Szemle*. 1903. 465–469.; BUCSAY Mihály (1979): *Der Protetantismus in Ungarn*. Bécs. 93–95.; GOTTAS, Friedrich (1985): *Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie in: Die Habsburgermonarchie. IV. Die Konfessionen*. Bécs. 502–508.; POKOLY (1910), 498–503.

⁵⁷ KISS Áron (1904): *Török Pál élete*. Budapest. 162; ZSILINSZKY Mihály (szerk.) (1907): *A magyarhoni protestáns egyház története*. Budapest, Az Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R.-T. Kiadása. 725.

⁵⁸ A pátens teljes szövegét lásd: LOESCHE, Georg (1911): *Von der Toleranz zur Parität in Österreich 1781–1861*. Leipzig, 89–96.

Ez alatt az idő alatt a református egyházból mindössze 25 gyülekezet fogadta el a pátens által tervezett egyházalkotmányt. Az evangélikusoknak mintegy harmada tette később ugyanezt, főleg a szláv és német gyülekezetek. Ezek külön patentiális egyházkerületet szerveztek, amelynek Kuzmány Károly lett a szuperintendense.⁵⁹

Thun közoktatásügyi miniszter a pátens visszavonása után megpróbálta tervezetét az erdélyi egyházakra erőszakolni, és az 1860. július 20-án kelt 1377. sz. leiratában Lichtenstein herceget kérte, hogy mondjon véleményt, Erdélyben bevezethető lenne-e az 1859. szeptember 1-én közzétett pátens. Lichtenstein 1860. szeptember 24-i 2728. sz. válaszában aprólékosan ismerteti az erdélyi vallásügy történeti és jogi állását. Rámutat arra, hogy az erdélyi reformátusok vallásszabadsága olyan körülményesen van biztosítva,⁶⁰ hogy lehetetlenség rést találni egy oktrojálendő szervezeti forma keresztülvitelére. Tételeken tárgyalja a pátens egyes pontjait, és részletesen kimutatja, hogy az nemcsak formailag, hanem tartalmilag is ellentétben áll az erdélyi vallásügyi törvényekkel és az ezek által biztosított egyházi szervezettel. Kiemeli az erdélyi református házassági bíráskodás hátrányait és más egyéb bajokat is, de sem orvoslásukat nem segíti elő, sem pedig az állam és egyház közötti kapcsolat helyes közvetítésére mást, mint egy, a kultuszminisztérium mellett felállítandó főkonzisztóriumot ajánlani nem tud.⁶¹ E véleményt azonban Thun már nem olvashatta, mert közben az Októberi Diploma elmozdította őt rendszerével együtt a helyéről.⁶²

Albrecht főherceg, látva a pátens ügyének rossz kimenetelét, az 1859. december 29-i miniszteri tanácson azzal a javaslattal állt elő, hogy a magyarországi pátens alapelveit a koronataromány más protestáns egyházaiban kellene bevezetni, mert nagyon üdvösen ellensúlyozná a magyar „agitációt”. Erre a javaslatra Thun közzétette azt a szándékát, hogy hamarosan Erdélyben akarják bevezetni ugyanezt az egyházalkotmányt. Nádasdy helyeselte a tervet, de kérte, hogy előbb nyilatkozzék a kormány annak ismertté tétele érdekében. A császár úgy nyilatkozott, hogy ezt a lépést kész elfogadni.⁶³

⁵⁹ ZSILINSZKY (1907), 725–726.; GOTTAS (1985), 503.

⁶⁰ Elsősorban az Approbatákra, a Leopold-féle hitlevélre, az 1791. évi törvényhozásra hivatkozik.

⁶¹ Hg. Lichtenstein emlékirata D. Teutsch Frigyes közléséből. Ms.

⁶² POKOLY József (1904): *Az Erdélyi Református Egyház története*. Budapest. 209–210.; ZSILINSZKY (1907), 723–724.; RÉVÉSZ (1957), 63.; BIRÓ – BUCSAY (1995), 345.

⁶³ Ennek a tanácskozásnak a jegyzőkönyvét lásd: CSOHÁNY (1979), IV. fej. 46. jegyzetében.

A Lajtán túli tartományok szívesen fogadták ezt a megoldást, és az 1861. április 21-i rendelettel meg is alakult egy újabb evangélikus, potenciális egyházkerület Kuzmány Károly irányításával.⁶⁴ A református egyházból mindössze 25 gyülekezet fogadta el a pátens által javasolt egyházalkotmányt.

Összegzőként megállapítható, hogy Erdélyben más volt a helyzet, ott nem lelkesedtek volna érte a magyarok, és ha a magyarországi Pátens-harc idején Erdélyre is ki akarták volna terjeszteni a pátens, akkor Erdély is jobban bekapcsolódott volna a nemzeti ellenállásba.

Az erdélyi lutheránusok egyébként már az 1855-ben kiadott *Provisisches Vorschrift* alapján szervezték meg egyházukat,⁶⁵ az 1861. április 12-én tartott zsinaton pedig elfogadták a J. A. Zimmermann által kidolgozott *Provisorischen Bestimmungen* egyházi alkotmányt, az 1861. július 1-i zsinaton az új alkotmányt érvénybe léptették, és annak alapján választották meg a kerületi konzisztóriumot. Az ágostai hitvallásúak teljesen független egyházszervezettel rendelkeztek, és tíz esperességre tagolódtak. Az egyház legfelsőbb szervének a zsinatot fogadták el, amely 1861–1916 között huszonhatszor ülésezett. A testület irányítója a püspök volt, aki Nagyszebenben székelt. Az alkotmányra jellemző, hogy ugyanolyan mértékben konzisztoriális, mint zsinati rendszerű, és a paritás elve alapján vettek részt a laikusok és egyháziak a vezetésben.⁶⁶

Felhasznált irodalom:

- BALLAGI Géza (1892): A protestáns pátens és a sajtó, In: *Protestáns Szemle*. 1892. 1–52., 139–193.
BERZEVICZY Albert (1922): *Az abszolútizmus kora*. II. kötet. Budapest, Franklin-Társulat.
BIRÓ Sándor – BUCSAY Mihály (1995): *A magyar református egyház története*. Sárospatak.

⁶⁴ ZSILINSZKY (1907), 725–727.; GOTTAS (1985), 503.

⁶⁵ ZSILINSZKY (1907), 723.; D. TEUTSCH, Frigyes (é. n.): *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*. II. 401.

⁶⁶ GOTTAS (1985), 508–509.; Binder: *Die Evangelische Kirche der Siebenbürger Sachsen von 1848–1918*. 13–21.; Folberth: *Minister Thun und die Siebenbürger Sachsen. Ungeschriebenes Kapitel der Geschichte des Protestantismus in Österreich*. 53.; ZSILINSZKY (1907), 687.

- CSOHÁNY János (1979a): *A Habsburg-önkényuralom változásai*, In: *Confessio*. 1979.
- (1979b): A magyarországi protestánsok abszolutizmuskori Bécsi kormányiratok tükrében, In: *Theológiai Tanulmányok, Új foliam*, 8. kötet. Budapest. 44–62.
- D. TEUTSCH, Frigyes (é. n.): *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*. II.
- GOTTAS, Friedrich (1965): *Die Frage der Protestantismus in Ungarn in Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859*. München.
- (1985): *Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie in: Die Habsburgermonarchie*. IV. *Die Konfessionen*. Bécs.
- KISS Áron (1904): *Török Pál élete*. Budapest.
- KUZMÁNY, Karl (1856): *Urkundenbuch zum österreichisch-evangelischen Kirchenrecht*. Bécs.
- LOESCHE, Georg (1902): *Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*. Leipzig.
- (1911): *Von der Toleranz zur Parität in Österreich 1781–1861*. Leipzig.
- MISKOLCZY Ambrus (1859): *Ungarn in der Habsburger-Monarchie*. Bécs.
- PAYR Sándor (1908): *Mária Dorottya nádorasszony*. Budapest.
- Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (PEIL.)* 1859. 38–41.
- POKOLY József (1904): *Az Erdélyi Református Egyház története*. Budapest.
- (1910): *A protestantizmus hatása a magyar állami életre*. Budapest.
- RÉVÉSZ Imre (1957): *Fejezetek a Bach-korszak egyházpolitikájából*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- RÉVÉSZ Kálmán (1900): *Révész Imre munkái a pátens korából (1859–1860)*. Budapest.
- SALACZ Gábor (1973): *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában 1867–1918*. München.
- SCHWARZ, Karl (1995): Zum Projekt einer protestantischen Reichskirche in der Habsburgermonarchie, In: *Österreichischer Osthefte*. 4. 439–454.
- SZATHMÁRI Judit (1999a): Török Pál útja a püspökséghez 1850–1860, In: *Fiatal Egyháztörténészek Kollokviuma*. Budapest.
- (1999b): A magyarországi protestáns egyházak az önkényuralom éveiben, In: Fazekas Csaba (szerk.): *Fiatal egyháztörténészek írásai*. Miskolc.
- TÓTH Sámuel (1894): *A bécsi tanácskozás a magyarországi protestáns egyház szervezése ügyében 1855. május 17–június 19-ig*. Debrecen.
- VETŐ, Ludwig (1955): *Vom Aufbau der Kirche in Ungarn*. Hamburg.
- ZIMMERMANN, Franz (1926): *Das Ministerium Thun für die Evangelischen im Gesamtstaate Oesterreich 1849–1860*. Bécs.

- WALTER, Friedrich (1972): *Österreichische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte von 1500–1955*. Bécs.
- WODKA, Josef (1959): *Kirche in Österreich*. Bécs.
- ZOVÁNYI Jenő (1903): A Pátens visszavonásának körülményei, In: *Protestáns Szemle*. 1903. 465–469.
- ZSILINSZKY Mihály (szerk.) (1907): *A magyarhoni protestáns egyház története*. Budapest, Az Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R.-T. Kiadása.

PÁLFI József: 

Dr. Gyenge János szakirodalmi munkássága. Adalékok a Gyenge János ügyhöz (III.)

*Abstract. Dr. János Gyenge's Scholarly Contributions.
Contributions to the Case of János Gyenge (III)*

Dr János Gyenge, mentioned in the title, can be briefly described as a figure remembered in the history of the Hungarian Reformed Church as the central player in the short-lived church schism attempt associated with the failed “Free Church” reform in Nagyvárad (Oradea). Despite the brief duration of the “reform attempt”, which nearly led to a church schism, Gyenge managed to convey an important message in his time: that within the newly established but still unstrengthened Királyhágómellék Reformed Church District (KRE), alternative visions existed beyond those proposed by the representatives of the era’s divided leadership. The idea behind the “Free Church” plan essentially articulated a completely new vision for the church’s organizational and structural reform, which Gyenge officially introduced in 1928 under the name Romanian Hungarian Presbyterian Church. In this source publication, as indicated by the title, we examined his body of work associated with his name.

Keywords: Dr János Gyenge, Hungarian Reformed Church, “Free Church” reform in Nagyvárad, Reformed Church District of Királyhágómellék, Hungarian Presbyterian Church

¹ Partiumi Keresztény Egyetem, Nagyvárad; e-mail: palfi.jozsef@partium.ro.



Egyik korábbi tanulmányomban azt írtam, hogy aktuális gyülekezetem, a Nagyváradi-Réti Református Egyházközség első, kinevezett segédlelkészének (dr. Gyenge János) rövid élete és igencsak ellentmondásos, végletektől, viharoktól egyáltalán nem mentes világa sohasem volt közömbös számomra. Attól kezdve, hogy eklézsiánk történetébe „belekóstoltam”, egyre nagyobb érdeklődéssel kezdtem figyelni, gyűjtögetni és megismerni minden olyan korabeli vonatkozó ismeretet, amelyek az ő személyével, történetével, munkásságával is kapcsolatosak voltak. Érdeklődésem nem volt véletlenszerű és ok nélküli. A kavics ugyanis, melyet beledobott egykor az alig létrejött Királyhágómelléki Református Egyházkerület (KRE) életébe, az nemcsak apró, helyi vízfodrozódást, hanem olyan hullámokat is vetett, melyek Nagyváradon is túlfodrozódtak és elértek Kolozsvártól Budapestig, sőt Skóciáig is.²

I.

Gyenge Jánosról röviden és koncentráltan talán annyit mondhatnánk, hogy a személyére úgy emlékszik a magyar református egyháztörténet, mint a meghíúsult nagyváradi *Szabad Egyház-i* reformot végrehajtani akaró, tiszavirág-életű egyházszakadási kísérlet kulcsszereplőjére. A majdnem egyházszakadásig vitt „reformkísérlet” rövid lefolyása ellenére is komoly jelzést tudott adni a maga korában arról, hogy az éppenhogy megalakult, de még meg nem erősödött új KRE-ben más elképzelések is vannak, mint amelyeket a korabeli megosztott vezetők képviselői elgondoltak. A *Szabad Egyház* terve mögött valójában egy teljesen új egyházi-szervezeti-strukturális változtatás gondolata fogalmazódott meg, melyet Gyenge 1928-ban történt zászlóbontásakor *Romániai Magyar Presbiteriánus Egyházként* nevezett meg.

Kezdetben Gyengéről csak egy tanulmányt terveztem megírni, de amint gyűlt az anyag, már kétrészesre, aztán háromrészesre és végül pedig majd a negyedik résszel kívánom befejezni a róla tervezett anyag összegyűjtését és leírását. Először a reformkísérlet kulcsszereplőjének életét, szolgálati stációit, megismerhető munkásságát tekintettem át

² PÁLFI József (2024): Dr. Gyenge János és az ún. váradi „Szabad Egyház”. Adalékok Gyenge János életéhez (1.), In: Kolumbán Vilmos József – Ősz Sándor Előd (szerk.): *Egyház és történelem*. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó. 169–186.

röviden.³ A második tanulmányban pedig a KRE Levéltárában található ún. „Dr. Gyenge János-dosszié”⁴ vizsgáltam meg és mutattam be. A harmadik a jelenlegi, mely forráspublikációként kerül bemutatásra ezúttal, benne Gyenge János szakirodalmi munkássága. A negyedik tanulmányban kerül majd sor magára az ún. *Gyenge-ügyre*. Abban fogom majd részletesen körüljárni és a maga korkontextusában részletesen ismertetni az ébredési talajon mozgott és majdnem egyházszakadásig elvitt reformkísérlet történetét a kezdetektől, annak „lezárulásáig”.

Gyenge gyülekezeti szolgálata idején is mindvégig egy önmagát következetesen továbbképző, tanuló és író lelkipásztor maradt. Hamar bejelentkezett a korabeli egyházi tollforgatók szellemi táborába, amely aztán rövid, de mozgalmas élete során végig is kísérte. Több nyelven beszélt, írt, laptulajdonos és szerkesztő volt. A széleskörű belmissziói munka írott formában való szolgálata minden bizonnyal felerősíthette és tudatosíthatta benne azt, hogy mekkora jelentőséggel bíró és formáló szerepe van az írott sajtónak (elég, ha egyebek mellett csak az 1912-ben alapított *Kis Tükörre* utalunk ezúttal). Gazdag (szak)irodalmi, kisebb-nagyobb publicisztikai munkássága során és mellett négy önálló könyv (vagy inkább füzet), egy különlenyomatban is megjelent beszéd/írás és egy közös szerzőségben megírt könyv szerzője volt. Korabeli támogatói is képzett szellemi és írói kvalitásait emelték ki, egyebek mellett egy nagyváradi négyoldalas *Választási bemutató röplapban*.⁵

A rendszeresen író és publikáló Gyenge mindig is fontosnak tartotta a sajtó ügyét. Már nagyzerindi lelkipásztorsága idején is odafigyelt az egyházi sajtó ügyére. Az követően, hogy 1918. január 31-én megalakult Budapesten a Ráday könyvtár olvasótermében a *Sajtó Egyesület*,⁶ ő is előterjesztéssel élt az eklézsiában. Arra emlékeztetett, hogy amíg a reformáció idején (400 esztendővel korábban) a reformátusság 26 saját nyomdával „dicsekedhetett, addig ma alig van 1-2 nyomdája a protestánsoknak”. Elgondolkodtatva figyelmeztetett arra, hogy az említetteket kivéve „Az összes napilap mind más vallású lapkiadó kezében van, akik vallás-erkölcsi gondolkozással sokszor homlok egyenest ellenkező irányban szerkesztetik

³ Uo.

⁴ PÁLFI József (2024): A „Dr. Gyenge János dosszié”. Adalékok a Gyenge János ügghöz (II.). Kézirat. A tanulmány elhangzott 2024. december 5–6-án az eperjesi konferencián.

⁵ *Választási bemutató röplap*. KREK Lvt. I.f/1. Lelkészek személyi dossziéja.

⁶ A Református Sajtóegyesület alakuló közgyűlése, In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 61. 6[február 10]. 51–52.

lapjaikat, arra meg egyáltalán nincsenek tekintettel, hogy lapjaik református egyházunk életéről időnként hű közléseket adhassanak, vagy hogy egyházunk érdekeinek a megvédelmezésére szót emeljenek.”⁷ Az új Sajtóegyesületet abból a „célből hozzák létre, hogy református népünket fokozatosan megfelelő református irányú heti és napilapokkal lássa el. Döntésük nyomán folyamatosan kapni fogják a *Református Sajtó* c. havonként megjelenő lapot. Ez a mindenkori gondnok nevére fog jönni”.⁸ Az eklészia Egyháztanácsa 1918. május 12-én, a 20. sz. határozatban kimondta azt, hogy „évi 4. négy korona fontossági tagsági díj fizetésének kötelezettsége mellett, belép az Orsz. Református Sajtóegyesület rendes tagjainak sorába”.⁹

Eddigi ismereteink szerint Gyenge Jánosnak több műve (könyve és traktátus-méretű füzetek) is megjelent. Tény, hogy gyülekezeti és iskolai szolgálataival mellett szellemi önművelését is mindenütt intenzíven folytatta. Időrendi sorrendben a lábjegyzetben említjük meg a műveit.¹⁰

II.

A következőkben egyenként sorra vesszük és röviden bemutatjuk az említett munkákat. Forrástanulmányunkat nagyban megkönnyíti maga Gyenge János, mert egyfelől a könyveihez, füzetekéhez írt előszók vagy végzők világosan elmondják munkája

⁷ Uo.

⁸ Nagyzerindi Református Egyházközség Közgyűlési és tanácsi Jegyzőkönyvek 1900–1927. C IV.4. –Nagyzerindi Református Egyházközség Lvt.

⁹ Uo.

¹⁰ GYENGE János (1909): *Servet Mihály pöre és Kálvin viszonya ahhoz*. Budapest, Hornyánszky V. Cs. és Kir. Udvari Könyvnyomdája; GYENGE János (1912): *A francia szeparáció története. Az egyház és az állam szétválasztása Franciaországban 1905-ben*. Nagyvárad, Béres és Held Könyvnyomdája; GYENGE János (1923a): *A jelenkor nagy vallásos ébredései. The Great Religious Revivals of This Present Time*. Nagyvárad, Béres Károly Könyvnyomdája; GYENGE János (1923b): *Református szabad egyházak története*. Nagyvárad, Béres Károly Könyvnyomdája; GYENGE János (1924): *A bihari harangavatáson 1924. március 23-án elmondott beszéde*. Különlenyomat az Egyházi- és Iskolai Szemle 1924. évi 8-ik számából. Nagyvárad, Béres Károly Könyvnyomdája; GYENGE János – PÁLFFY István (1928): *A tiszta kálvini szervezettű Romániai Magyar Presbiteriánus Egyház megalakulása és életharca*. Nagyvárad, Kosmos Kiadó.

értelmét, célját, forrását vagy éppen a tartalmát is. Másfelől pedig a munkáiban fellelhető aprólékos tartalomjegyzékek pontos vonalvezetését adják tartalmi is szempontból mindannak, ami bennük olvasható.

1. Elsőként a *Servet Mihály pöre és Kálvin viszonya ahhoz* című munkáját mutatjuk be. A 97 oldalas könyv *Előszavában* azt írta, hogy:

„...a Kálvin születése négyszázados évfordulójának közeledése és ezzel kapcsolatban a Kálvin és a kálvinizmus emlékére Genfben felállítandó monumentum ügye iránt világszerte megindult nagyszerű mozgalom oda terelte egyszerre az egész keresztény világ figyelmét afelé a svájci város, Genf felé, hol a 16. században reformátoraink egyik legkiválóbbika, ama hatalmas tudományú, lángeszű nagy ember Kálvin János élt és munkálkodott.

Külföldi protestáns körökben az utóbbi időkben röpiratok, újságcikkek által alig vitatkoztak, alig írtak egyébről, mint a Kálvin János életéről és világraszóló nagyhatású működéséről. A vita legszenvedélyesebben és legterjedelmesebben azonban Kálvin életéből, főként a szentháromságtagadó, anabaptista Servet Mihály megégettetésének az ügyét érintette. Ebben az ügyben kívánok szolgálatot tenni az igazságnak és a kálvinizmusnak jelen kicsiny füzetemmel én is; oszlatni igyekező az azt a homályt és téves hiedelmet, mely a magyar protestánsok nagy részét a Servet ügye megítélésénél még mindig fogva tartja.

A Servet Mihály életének és pörének irodalma igen tágkörű, az e tekintetben eddig megjelent művekből akár egész kis könyvtárt lehetne összeállítani. Én csak a legfontosabbakat igyekeztem forrásmunkák gyanánt felhasználni, mint például:

Franciából: A. Rilliet de Candolle: *Relation proces criminel intenté a Geneve, en 1553 contre Michel Servet* (1844), A Roget: *Histoire du peuple de Geneve* (1879), Jules Barni: *Les martyrs de la libre pensée* (1862), *Monument expiatoire du supplice de Michel Servet* (1903), *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français* (1908), *Almanach protestant genevois* (1904). Továbbá: *Le Siecle*, *Le Signal*, *Le Protestant* és a svájci *Journal de Genève*, *Le Lien* és *Signál de Genève* francia nyelvű lapok idevonatkozó értekezéseit.

Angolból: R. Willis: *Servet and Calvin* (1877), Richard Wright: *An Apology for Dr. Michael Servetus* (1806).

Németből: Tollin műveit: Charkterbild Michael Servet, M. Luther und M. Servet, azonkívül Trechsel: Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin (1839), és Johann Georg Walch: Historische und theologische Einleitung is die Religionsstreitigkeiten, Jena 1736.

Végül magyarból: Révész Imre „Kálvin élete és a kálvinizmus” című nagybecsű munkát.

Ez írók közül leginkább nyomon követtem a német Trechselt és a francia Rilliet Albertet, kiknek a Servet peréről írott műveiket nem csupán a külföldi történetprofesszorok egyöntetű ajánlata, de saját összehasonlítása alapján is a legmegbízhatóbbaknak és az igazságot legjobban megközelítőeknek találtam. Trechsel és Rilliet mindketten levéltári kutatások alapján dolgoztak, munkájuk végén közlik is másolatban a pör aktáit. Trechselnél Beilagen cím alatt 55 sűrű nyomtatott oldalon, Rillietnél pedig Pieces Justificatives címen 33 oldalon látjuk ezt. Csak hogy míg Trechsel az általa ismert összes periratokat közli, addig Rilliet a közlésben csak azokra az aktákra szorítkozik, amelyek Trechsel idejében még ismeretlenek voltak.

Hogy én a periratokat jelen kicsiny munkámban nem közlöm, teszem ezt két okból; egyfelől azért, mert az összes akták közlése könyvemet jelen nagyságához képest éppen háromszor ekkorává tenni, így terjedelmes alakban pedig munkám megjelenhetése egyenesen lehetetlen lett volna, ismerve a magyar protestáns könyvkiadói viszonyokat. De elálltam az akták közlésétől másfelől azért is, mert nem láttam azokat – az egy Trechselt és Rilliet kivéve – közölve egyetlen műben sem mely Servet megégettetéséről a külföldi irodalomban megjelent. Különben is én azt hiszem, hogy a magyar protestáns olvasóközönség sokkal szívesebben fogad olyan könyvet, meg nincs teletömve 3-4 nyelven írt idézetekkel, mely mint azt, amely – nemritkán az értelem rovására – csak úgy hemzseg a sok forrásmunkából vett széljegyzetektől. Nem tette ezt éppen az olvasóközönség szempontjából Kálvinról írt kitűnő művében a nagy tudományú Révész Imre sem, nem teszem ezt én sem.

Nem választhatom el, hogy itt e helyen őszinte köszönetet ne mondjak Doumergue Emil úrnak, a montaubani teológiai fakultás igazgatójának, G. Bonnet Maury úrnak, a párizsi és Chantre Ágoston úrnak, a genfi protestáns

teológiai fakultás tanárának továbbá Lucyen Gautier genfi egyetemi tanár úrnak, a Kálvin Momentum bizottsága elnökének, végül F. Koune brightoni és L. Degremont londoni angol lelkész uraknak, kik a forrásmunkák kiválasztásában és megszerzésében szívesek voltak mindnyájan készséggel segítségemre lenni.

És ezzel elindítom szerény munkámat útjára. Fogadják tisztelt olvasóim azzal az érdeklődéssel és szeretettel, mint amivel igyekeztem én abban az igazságot és a nagy reformátor emlékét szolgálni.”¹¹

A mű hat fejezetből áll:

I. *Servet Mihály élete és irodalmi működése a viennei pörig*

II. *Servet Mihály pöre s elítéltetése*

III. *Servet Mihály elfogatása Genfben és pöre a genfi Tanács előtt*

IV. *A pör Servet és Kálvin vád- és védíratái által írásban folytatattatik*

V. *Servet pörének áttétele s folytatása a svájci városok és egyházak előtt. Elítéltetése s kivégzése*

VI. *Néhány szó Kálvinról.*

2. Második könyve *A francia szeparáció története. Az egyház és az állam szétválasztása Franciaországban 1905-ben.* Ez a legnagyobb szabású önálló munkája. A 173 oldalas könyv az *Előszóból*, az *öt Részből* és a *Függelékből* áll.

Gyenge már az *Előszó*ban majdhogynem profetikus előrelátással azzal kezdte, hogy „a huszadik század a nagy társadalmi forrongások és átalakulások századának ígérkezik. Az előjelek úgy mutatják, mintha egy új kor, egy új világ küszöbén állanánk”. Majd rögtön meg is magyarázza, hogy miért és így folytatja:

„demokratikus eszmék s a tudományos felvilágosodás óriási átalakító hatásukat egyre jobban érezhetővé teszik az emberiségen; újjászülő erejük az egyént emberi méltóságának tudatára ébresztik, s arra ösztönzik, hogy teljes erejéből küzdjön mindama reakciós rendszerek és hatalmak ellen, melyek az emberiséget még ma is a középkori jogfosztottság, avagy a szellemi sötétség és vallásos gyűlölködés

¹¹ GYENGE János (1909): *Servet Mihály pöre és Kálvin viszonya ahhoz.* Budapest, Hornyánszky V. Cs. és Kir. Udvari Könyvnyomdája, V–VIII.

járszallagán szeretnék vezetni. E reakciós hatalmak közül a leggyűlöletesebb munkát, a legrombolóbb pusztítást a klerikalizmus végez.

A klerikalizmus más néven politikai katolicizmus a katolikus egyházból nőtt ki, abban bírja gyökereit, de nem tévesztendő össze magával a kath. hittel, a vallásos katolicizmussal. Kettőjük munkája s célja közt az országos hírvű kath. pap-képviselő Hock János szavai szerint az a különbség áll fent, amely különbség a virág körüli munkájukban a méh és a pók között van. Míg ugyanis egy és ugyanazon virágból a méh az édes mézet, addig a pók az undorító mérget szívja ki, ekként a vallásos katolicizmus is az emberi lélekből a felebaráti szeretetet és türelmességet, a klerikalizmus ellenben a féktelen gyűlölet mérgét váltja ki.

Tagadhatatlan azonban, hogy klerikalizmus nemcsak a kath. egyházban lehetséges, de létezhet református, lutheránus, zsidó stb. klerikalizmus is. Mihelyt ugyanis egy vallás papsága elhagyja hivatása természetes körét: híveinek az üdv útján való vezetését, s e helyett a vallásból politikai és hatalmi kérdést csinál, rögtön a klerikalizmus bűnébe esett bele, lett legyen az bármiféle vallású papság is. Hála Istennek, hogy protestáns, vagy zsidó klerikalizmusról azonban egyelőre nem beszélhetünk s hihető már dogmáink alapján is, hogy e vallások talán soha sem is fognak megmérgeztetni a klerikalizmus által; de sajnos beszélnünk kell kath. klerikalizmusról, mely a kath. egyház ma is vallott világhatalmi törekvéseiben leli állandó mozgatóját.

A huszadik század úgy látszik a klerikalizmus és felvilágosodás nagy csatájával vezeti be a kulturnépek történetét majdnem mindenütt. E csata sorsa itt-ott, mint Franciaországban és Portugáliában, hála a gondviselésnek a felvilágosodás javára, már eldöntetett. Belgium és Spanyolország most él e harc legerősebb tüzében. Ausztriában még csak az előcsatározások folytak le, de a klerikális alapon álló keresztény-szocialista párt minap lett megsemmisülése által azok is a felvilágosodás diadalával végződtek. Hazánkban Magyarországon csak ezután készül összemérni erejét a két ellentétes irányzat. Tény, hogy a tulajdonképpeni döntő nagy küzdelemtől még ma úgy látszik távolabb vagyunk, de az előcsatározások már nálunk is harcba keltek; a folyó 1911. évi kultuszvita izgalmi, a nagy lármával és még nagyobb gyűlölettel megtartott országos katolikus és antiszemita gyűlések mind-mind annak bizonyosságai, hogy a riadók megfuvattak s az ellenségeskedés üszke már nálunk is elvettetett.

E nagy küzdelem dicsőséges megvívására össze kell fogni e haza minden hű gyermekének, kik gyűlölik a szellemi sötétséget és szeretik a szabadelvű felvilágosodást. Az ellenséget megtevéstől külseje miatt úgy látszik ma még nem ismerik eléggé mindenek, de ez csak azért van, mert kevesek előtt ismert a klerikalizmus igazi természetrajza és taktikája. Én a francia egyház és állam szétválasztásáról írt jelen munkámban azt a célt kívántam szolgálni, hogy honfitársaimat e szerencsétlen nemzetközi irányzat mérgező törekvéseivel megismertessem s felhívjam a nagy veszedelemre, mely előáll, ha a klerikalizmussal szemben idejében sorompóba nem állunk. Ha sikerült e tekintetben a lelkeket csak részben is felrázni lethárgiájukból, úgy nem hiábavaló munkát végeztem.”¹²

A könyv öt részből és több alfejezetből, valamint a *Függelék*ből áll:

I. Az egyház fejlődésének rövid foglalata, különös tekintettel a francia egyházra

I.1. Az egyház történelmi fejlődésének vázlatos ismertetése az 1789. egyház történelmi fejlődésének vázlatos ismertetése az 1789-i nagy francia forradalomig

I.2. Az egyház helyzete Franciaországban az 1789-i nagy forradalom kitörésekor. A konkordátum megkötése VII. Piusz pápa és Bonaparte Napóleon között. Papp uralom Napóleon után. 1870-i porosz-francia háború.

II. A klerikalizmus története Franciaországban 1700-tól 1905-ig, a szeparáció kimondásáig)

II.1. A klerikalizmus új erővel feltámad és eléri hatalma tetőpontját. Kísérletei a királyság visszaállítására. Keresztény szocializmus

II.2. A köztársasági államforma megerősödése. A klerikálisok veresége. A radikálisok hatalomra jutnak. Antiklerikális törvények. Boulangizmus

II.3. A kibékülés keresése az egyházzal. Az új szellem politikája. A keresztény demokrácia. A klerikalizmus ismét óriási befolyáshoz jut. Antiszemitizmus. A hadsereg elklerikalizálása. A Dreyfus ügy. Taxil Leó családja. Az 1898-i választások.

¹² GYENGE János (1912): *A francia szeparáció története. Az egyház és az állam szétválasztása Franciaországban 1905-ben.* Nagyvárad, Béres és Held Könyvnyomdája, 3–5.

II.4. *A közeledés politikájának vége szakad. Antiklerikális védekezés. Írtó hadjárat a szerzetesek ellen. Harc a püspökök kinevezése körül.*

III. *Az egyház és állam szétválasztása ki mondatik. A szeparáció kimondása útban van. Loubet köztársasági elnök olaszországi látogatása. A szerzetes iskolák utolsó maradványai is el töröltetni. Geay is Le Nordez püspökök ügye. Diplomáciai szakítás a Vatikán és Franciaország között. A konkordátum felbontása; egyház és állam szétválasztása egymástól.*

IV. *A pápa kárhóztatja a kultusz egyesületeket. A püspökök első gyűlése. A papság polgárháborút akar. Az 1906. évi választások és a püspökök második gyűlése. A letartóztatások. Montagnini kiutasítatik. A harmadik püspöki konferencia. Küzdelmek a templomok haszonbérleti szerződések körül. A papok nyugdíj és segélyegyletének ügye.*

V. *visszatekintés a nagy küzdelemre. Az egyház helyzete a szeparációs törvény végrehajtása után Franciaországban.*

Függelék: *A konkordátum, a szervező törvény s az egyház és állam szétválasztásáról szóló 1905. évi dec. 9-i törvény szövege magyar fordításban*

3. A harmadik „könyve” egy 1923-ban megjelentetett 32 oldalas füzet. A mű címe: *A jelenkor nagy vallásos ébredései. The Great Religious Revivals of This Present Time.* Valójában egy nagyobb lélegzetvételi tanulmányról van, melynek bevezető alcíme a következő: *A bűn elhatalmasodása.* Ehhez gondolatébresztő alapigeként a Jn 15,22-t választotta. Ezt követi a *Tömeges lelki ébredések* alfejezet. Ehhez kapcsolódva sorolja fel először az *Ébredés Skóciában*, majd másodszor az *Angolországi ébredések*, harmadszor az *Ébredés Észt-, Finn- és Oroszországban*, negyedszer pedig a *Lelki ébredés Magyarországon* című alfejezeteket. A tanulmány következő témája (*Küzdelem a keresztyén felekezetek egyetlen egyházban leendő egyesítésért*) egy egyetemes egyház gondolatát vázolja fel, melyhez alapigeként a 2Kor 1,10–13-at és 3,24 jelölte meg. Legvégül egy összegző programot is megfogalmaz a *Mit cselekedjünk atyámfiai férfiak? – Térjete meg!* címmel (ApCsel 2,37–38.).

Miként az alcímekből is kiderül, az egyes emberek és az egész egyházi közösség lelki ébresztésének gondolatkörét állította fókuszba középpontjába nagyon egyértelmű, közvetlen és megnyerő stílusban. Gondolatai középpontjában a megtérés áll, amelynek előbb-utóbb diadalra kell jutnia. Konkrét történelmi példáival pedig arról tesz bizonyosságot, hogy ez a lelki ébredési folyamat már nagyon sok helyen megindult, és sok gyümölcsöt is hozott már. Úgy véli, hogyha a keresztyén egyház meg akar maradni, akkor a megtérést, ébredést követően egy keresztyén egyházba kell, hogy egyesüljön az egész világ.

4. Negyedik könyve a *Református szabad egyházak története* címet viseli. Ezzel kapcsolatban is inkább érvényes lenne a füzetméret és -formátum, tekintettel arra, hogy ez mindössze 43 oldalból és nyolc fejezetből áll, melyben világos tartalmi vonalvezetését adja gondolatainak. A könyvet magyar és angol nyelven dedikálta. Az első dedikáció így hangzik: „Emlékül Rev. Ravasz László lelkésztestvéremnek, Nagyvárad, 1924. VII. 19.”. A második dedikáció angol és magyar nyelven szerepel a könyv elején. Angolul is (To our dear friend Rev. Dr. J. Macdonald Webster, Secretary of the United Free Church of Scotland, The Author. ... A mi kedves barátunknak, Nt. Dr. J. Macdonald Webster református lelkész úrnak, a Skót Szabad Egyház titkárának ajánlja a Szerző)”.

I. Fej. *A Skót Református Szabad Egyház megalakulása*. Alcímei: *A skót állami egyház kettészakadása és A szakadás lelki áldásai*.

II. Fej. *A Hollandiai Református Szabad Egyház megalakulása. Kapcsolataink a holland reformátusokkal*. Alcímei: *A hollandiai állami egyház hitbeli lesüllyedése. Első egyházszakadás és További szakadás a hollandiai állami egyházban, valamint A hollandiai reformátusok egyházi élete*.

III. Fej. *Svájci Szabad Egyházak*

IV. Fej. *Amerika Szabad Egyházai*

V. Fej. *Francia Szabad Egyházak*. Alcíme: *Az egyház és állam szétválasztása 1905-ben*

VI. Fej. *Jegyzetek a magyar református püspöki egyház kialakulásához*. Alcíme: *Küzdelem a presbiteri szervezet beállításáért*

VII. Fej. *A magyar református egyház hitbeli összeroppanása*

VIII. Fej. *Református egyházunk új reformáció előtt*

Gyenge ehhez a munkájához nem előszót, hanem végszót írt, melyben egyértelműen kifejtette és megfogalmazta munkája célját. Eszerint:

„... ez ujitó kívánságok és törekvések miatt, lehet, hogy engem, e könyv szerzőjét sokan egyházunk rendjének a felforgatásával fognak vádolni, de megnyugtat, hogy felforgatóknak mondták, a keresztyén hit thessalonikabeli ellenségei az apostolokat is, szólván, hogy *»ezek azok a férfiak, kik a világnak állapotát felforgatták«* (ApCsel 17,6). Egyházunk lelki és szervezetbeli újjászületésének érdekében jogos mindenkor, sőt kötelesség a régi elavult rendet felforgatni és ujjal cserélni fel. S ha megtették ezt már kivétel nélkül a világ összes kálvinista egyházai, miért vonnánk ki annak megtétele alól magunkat éppen mi, romániai magyar reformátusok, holott ez nálunk fajunk és egyházunk legfontosabb életkérdése.

Romániai református egyházunk hívei között veszedelmes arányban hódítanak az egymásután felburjánzó millenista, adventista lelkiaratók és más lehetetlen nevű szekták, éppen a leghívőbb lelkeket halászva el tőlünk. E szekták gombamódra való elszaporodásának az oka az, hogy a világháború és forradalmak által meggyötört magyar népünk ösztönösen keresi az Istennel való szorosabb lelki kapcsolatot. A lelki éhség híveinknél ma nagyobb, mint valaha volt. Sürgősen meg kell csinálnunk éppen azért a lelkészek és hívek egyházi fegyelmezésére, a fokozottabb lelkipásztori munkálkodásra az Ige odaadóbb hirdetésére építendő szabad, hívó református egyházat, hogy az egyfelől véget vessen a további kiválásoknak, másfelől visszahódítsa komoly, puritán hitéletével az eddig elszakadt buzgó lelkű egyháztagjainkat.

A romániai református egyház ma nagyon beteg. A vezetők kéztördelő aggodalmaskodással állják körül a nagybeteg Anyaszentegyházat, hogy meggyógyítsák, megorvosolják azt. Mindenki hivatottnak érzi közülnök magát e gyógyító munkára, még a magukat meggyógyítani képtelen legbetegbek is. A gyógyeljárások azonban nagyon is különböznek. A vezetők nagyobb része emberi úton, a központi egyházi kormányzás erősebb rételével, a törvényesség hangoztatása mellett a gyülekezetek, a lelkészek, a tagok jogainak a megszorításával igyekszik a beteg Anyaszentegyházat életre kelteni, a másik, a kisebb rész pedig lelki úton, a szeretet által, az egyesek és családok személyes lelki gondozása útján óhajtja a gyógyítást sikerre vinni. Nem habozom kijelenteni, hogy várható, a Krisztus akarata szerinti igaz gyógyulás

csakis az utóbbi módon lehetséges. Jézus nem az erőszak, hanem a szeretet egyházát hagyta nekünk szent örökségül. Legerélyesebben ő maga ítélte el a lelkek feletti uralmat és erőszakoskodást, szólván tanítványainak: »*Tudjátok meg, hogy a pogányoknak fejedelmeik uralkodnak azokon és akik hatalmasak, hatalmaskodnak azokon. Az embernek Fia nem azért jött, hogy szolgáljanak neki; hanem, hogy ő szolgáljon és adja életét sokakért*« (Mt 20,25.28.).

E szempontból véve a dolgot, a legnagyobb mértékben helytelennek és szerencsétlennek mondható az érmelléki református egyházmegye 1924. évi tavaszi közgyűlésének ama határozata, mellyel az egyházközségi közgyűlések eltörlése mellett nyilatkozott, s kimondotta, hogy javaslatot terjeszt a kerületi közgyűlés elé az egyházközségi közgyűléseknek az egész egyházkerületben leendő eltörlése érdekében. Bármennyire is a jóhiszeműség és az egyház iránti aggódó szeretet volt a sugalmazója e határozatnak, de kétségtelen, hogy teljesen elhibázott, s a legveszedelmesebb következményekkel járó megoldási módja ez a bajoknak. Az érmelléki egyházmegye határozatát azzal indokolja, hogy a kultúradó megfizetésének és minden más üdvös áldozatos törekvésnek egyenesen az egyházközségi közgyűlések a kerékkötői.

De vajjon hoz-e javulást a hitéletre és az egyház anyagi helyzetére az, ha az egyes egyháztagekat kizárjuk az egyház ügyei vezetésének ellenőrzéséből? Korántsem. Sőt beleszólási joguktól lett megfosztottságuk tudatában még kevésbé fogják egyházi adójukat megfizetni és ismerve a falu népének terrorját, bizonyos, hogy presbiterek se akadnak, kik az ellenőrzés jogától megfosztott lázongó néppel szemben magukra mernék vállalni az egyház vezetéséért a kizárólagos felelősséget.

Nem, egyházunk súlyos bajait így nem lehet orvosolni, hanem csak akként, ha mielőbb megcsináljuk az egyháztagek és vezetők szigorú egyházi fegyelmezésére alapított, s önkéntes tagokból álló evangéliumi szabad református egyházat. Helytelen felfogás s oktalan ijedelem azt hinni, hogy ez a mozgalom a magyarság gyengülésére és megosztására vezetne. Átmenetileg valószínűleg megosztlanának a hívek és a papság a jelenlegi hivatalos államsegélyes és a szabad hívő egyház között, de nagyon rövid idő alatt ismét egy táborba lenne egész egyetemes egyházunk és pedig a szabad ref. egyházban, mely szervezetében, alkotmányában, fegyelmezésében, valláserkölcsei életében új életre kelve, megsokszorozódott áldozatkészségével képes lenne egyházunkat és iskoláinkat minden küzdelmek között is fenntartani.

Dr. Ravasz László szuperintendens egyáltalán nem látja veszedelmesnek, a protestántizmus részekre szakadását. Amikor Edinburghban a Presbiteri Világszövetség skóciai alosztályának a gyűlésén 1922-ben a ker. internacionálé szükségességéről beszélt, kijelenté többek között azt, hogy a világhírű angol bölcésznek Herbert Spencernek a differenciálódásról (csoportokra, egységekre való tagozódás) szóló elmélete főleg a protestantizmusban diadalmaskodott, hol több száz denomináció [felekezet, csoport] bontakozott ki. »Ez nem elszegényedés mondja dr. Ravasz, hanem meggazdagodás. Annyi denominátúra (felekezetre) van szükség, amennyi vallásos típust (felfogást) követel az emberi lélek.« (Kálvinista Szemle, 1922, 25. sz.)

Könyvem megírásánál, amikor mindezeket elmondani óhajtottam, kizárólag az egyházunk iránti szeretet vezérelt. A gondviselő Isten kegyelme és oltalma virrasszon sok szenvedésen átment drága magyar református egyházunk felett.”¹³

Erről a könyvről részletesebb recenzió is megjelent az egyházkerületi periodika *Irodalom* rovatában, igaz nem tudjuk, hogy kinek a tollából született.¹⁴ A recenziót ezúttal teljes egészében közöljük:

[a] „Szerző e könyvecskéjével ugyanazt a célt szolgálja és munkája melyet »A jelenkor nagy vallásos ébredései« című művével: a vallásos és egyházi élet megújítását. Végző konklúziója az, hogy ezt a szabad egyházban érhetjük el legjobban és éppen ezért mielőbb meg kell szerveznünk. Amint előbbi füzetében kimutatta, hogy a vallásos ébredés mint terjedt országról-országra, egyházzól-egyházra és így egyházunkban is el kell következnie, úgy e munkájában a szabadegyházak megalakulását és áldásos következményeit mutatja ki azzal, hogy nekünk is szabadegyházat kell alakítanunk. A skóciai, hollandiai, svájci, amerikai és francia szabadegyházak történetét ismertetve megállapítja, hogy az államnak az egyházra nehezedő hatalma és a racionalizmus és liberalizmus által előidézett hitetlenség és vallástalanság volt a kiválások oka. A magyar református egyház hitbeli összeroppanása című cikkében pedig a vallási nihilizmus szellemét és hatását a mi

¹³ GYENGE (1923b), 39–41.

¹⁴ *Egyházi és Iskolai Szemle*. IV[1924]. Július 26. 4–5.

egyházunkban szemlélteti, Nagy Károly püspöknek teológiai tanár korábban tartott dogmatikai előadásából vett idézetekkel és azzal is erősíti, hogy a szabadegyház megalakításának előfeltételei és szükségessége a mi egyházunkban is megvannak. Ezt az *Új reformáció előtt* című fejezetben mondja ki határozottan, de hangsúlyozva, hogy a szabad egyház léte nem csak az állammal való anyagi kapcsolatunk megszűnését, a lelkeszi államsegélyről való lemondását jelentse, hanem főként a bűnöktől, a közönytől, a hitetlenségtől való megszabadulását is. Az új reformáció alapelveiről az önkéntes egyház tagságot, az egyház fegyelmet, a lelkipásztorok, tanítók életének megújítását, a nőknek az egyház építő munkába bevonását, a konfirmáció idejének 15-16 éves korig kitolását, a népesebb gyülekezeteknek több, legfeljebb 2000 lelkes hitközségekre felosztását, az egyházmegyék 8-10 egyházközséggé való megszervezését, az esperesi és püspöki tisztségekre az öt évi tisztújítást, olcsó népies vallásos iratok terjesztését és a lelkészképzés gyakorlati irányban való reformálását jelöli. A jegyzetek a magyar református püspöki egyház kialakulásához, bár szorosan a tárgyhoz nem tartozó, de érdekes történelmi összefoglalásában a püspöki cím eltörlését és a szuperintendensi címhez való visszatérést indítványozza.

E könyv, mint a rövid összefoglalásból is látható, nem csupán történelmi munka, hanem elsősorban iránymű történeti megalapozással. A történelmi rész érdekes és tanulságos. A mű irányára vonatkozó véleményünket általánosságban vezető cikkünkben kifejezésre juttatta. Az új reformációra vonatkozólag már régebben is többször kifejeztük gondolkodásunkat, melyek egyikét szerző is idézi másokkal együtt, könyvében. De az a meggyőződésünk, hogy ezt addig is végre lehet hajtani, míg a szabadegyház megalakításának ideje és lehetősége elérkezik. Az általa megjelölt alapelvekre, ha tervünk engedi, külön is szeretnénk visszatérni.

A Nagy Károly püspök egykori stúdiumaiból való idézetekre az a megjegyzésünk, hogy tudtunkkal akkor, sőt jóval később is így tanítottak a kolozsvári teológián, de ma nem csak a mai teológiai tanároknak, kik egész lelkükkel az ébredést munkálják, hanem magának Nagy Károly püspöknek is homlokegyenest ellenkező és szerzővel az egyház megújulásának kérdésében általánosságban megegyező a meggyőződése. Mindenesetre erre nézve magától Nagy Károly püspöktől szeretnénk megnyugtató feleletet hallani.

A könyv, melyhez Péter Gyula református rajztanár készített az új élet

felkelését jelképező kifejező címképet, Béres Károly könyvnyomdájában és a szerzőnél kapható... ez úttörő munkát mind azoknak figyelmébe ajánljuk, kik egyházunk jövőjét szívükön viselik.”¹⁵

5. Gyenge János ötödik munkája *A bihari harangavatáson 1924. március 23-án elmondott beszéde* címet viseli. Ez a nagyívű beszéde megjelent az egyházkerület hivatalos periodikájában, az *Egyházi- és Iskolai Szemle*-ben is.¹⁶ Beszédének tematikája ugyanaz, mint korábbi írásainak: a megtérés.

6. Hatodik munkája a Pálffy János berei lelkipásztorral együtt írt közös könyv, mely *A tiszta kálvini szervezetű Romániai Magyar Presbiteriánus Egyház megalakulása és életharca* címet viseli, mintegy 64 oldal terjedelemben.

Az előszó címe a közismert bibliai köszöntés:

„Kérelem Isten gyermekeihez. Kegyelem nektek és békesség Istentől, a mi Atyánktól és az Ur Jézus Krisztustól!”

„Kedves Testvéreink! Pál apostolnak a galáciabeli gyülekezeteit köszöntő eme szavaival üdvözlünk titeket, kik e hitetlen és gyűlölködő világban világosság és szabadulás, békesség és megtartás után lelketek mélyén vágyakoztok. Nem új tudományt hozunk hozzátok, hiszen írva van: »Más fundamentumot senki nem vethet azon kívül, amely egyszer vettetett, mely a Jézus Krisztus« (1Kor 3,11). Hanem az Istenbe vetett alázatos és boldogító hitnek ama régi ösvényeire akarunk visszavezetni titeket, melyeken a mi áldott emlékezetű őseink jártak, kik a Luther és Kálvin által megindított 16. századbeli első nagy reformáció világosságában éltek több, mint 300 éven át. Kérünk titeket a prófétával: »Álljatok az utakra és nézzetek szét és kérdezősködjete a régi ösvények felől, melyik a jó út, és azon járjatok, hogy nyugodalmat találjatok a ti lelketeknek« (Jer 6,16). Az Urnak, a mi Istenünk eme parancsának teszünk eleget mi is, amikor vissza akarunk térni a régi ösvényekre, melyekről letért a magyar református egyház, engedve az utolsó 60

¹⁵ *Egyházi és Iskolai Szemle*, IV[1924]. Július 26. 4–5.

¹⁶ *Egyházi és Iskolai Szemle*, IV[1924]. Április 19. 4–6.

éven át a bibliát agyonkritizáló és kigunyoló emberi tudomány sátáni ostromának. Az atyák szigorú hitétől való ezen eltávolodás eredményezte azt, hogy egyházunk hitéletére nézve oly kétségbeejtő helyzetbe jutott. Pedig az elszaporodott apró vallásos csoportok, u. n. szekták rohamos terjeszkedésében nyilvánvaló jeleket látunk arra nézve, hogy a lelkekben határozottan meg van az éhség és szomjúság a hamisítatlan, tiszta krisztusi tudomány után, de sajnos a lelkek ebbeli kielégíttetését gátolja egyfelől az a szomorú tény, hogy kevesen vannak azok az apostoli lelkű pásztorok, kik az Istentől vett küldetés tudatával hirdetik és élük az örökélet beszédét, másfelől a kényszeregyháztagságra épített s a bibliai fegyelmet teljesen elhanyagoló jelenlenlegi történelmi egyházi keret egyenesen alkalmatlan is a lelki megújulás keresztülvitelére.

A világtörténelem igazolja, hogy az emberiségre szakadt borzalmas csapások, hosszan tartó öldöklő háborúk után rendesen egyetemes erővel tör fel a meggyötört lelkekből a békeesség és vigasz egyetlen hatalmas forrása után, az Isten után való sóvárgás érzése. E jelenség tapasztalható a ma élő emberiségnél is. A földkerekség különböző nemzeteit magába foglaló keresztyén egyházak legtöbbje felismerte a tömegek e lelki éhségét és igyekezett azt a hitélet kimélyítésével, a lelkipásztori munka kiszélesedésével kielégíteni. De a romániai magyar református egyházban mind máig nem láttunk határozott célkitűzést és Isten Lelkétől ihletett komoly munkát a hit- és erkölcsi élet megújítására nézve. Megpróbáltuk e telki megújulást meggyökereztetni kitartó hittel és munkával bent a református egyházban, de szomorúan kellett tapasztalnunk, hogy ennek útját állta egyfelől az ideje nagy részét aktagyártással töltő mai egyháznak a keretbeli merevsége, másfelől a gyűlöletből fűtött elvi ellentét, mely munkánkkal szemben megnyilatkozott. Vakbuzgó pietistáknak, rajongó szektáskodóknak nevezték bennünket.

Ezek után nem volt más hátra, mint kiválni a régi keretből s hallgatni arra a tanácsra, amit Pál apostol a korinthusi hívő telkeknek ajánl: *»Annakokáért menjetek ki közülök és szakadjatok el, azt mondja az Úr, és tisztátalant ne illessetek; és én magamhoz fogadlak titeket. És leszek néktek Atyátok és ti lesztek, fiaimmá és leányaimmá, azt mondja a mindenható Úr!«* (2Kor 6,17–18).

Ez intést követve, megalakítottuk a szigorú egyházfegyelemre, önkéntes egyházi tagságra és önkéntes adakozásra épített *presbiteriánus egyházat*. Egyházunk szervezetére nézve *tiszta kálvini alapon* nyugszik. Nálunk nincs életfogytiglani püspök, mint ahogy a magyart kivéve a földkerekség összes református egyházai közül egyikben sincs meg e méltóság; egyházunk élén az összes gyülekezetek által 3 évi időtartamra választott felügyelő lelkész, úgynevezett moderátor.

Tudjuk, hogy annak az egyháznak a vezetői között, amelyből kiváltunk, sokan vannak, kik eme meglátásunkat és lépésünket elítélik, ellene vannak a hibák általunk való kárhozzátásának szeretnének elnémítani bennünket, amire azonban csak azt felelhetjük, amit a zsidó papi főtanács elé hurcolt Péter és János apostolok mondtak: »*Nem tehetjük, hogy, amiket láttunk és hallottunk, azokat ne szóljuk*« (ApCsel 4,20).

Tudjuk, hogy, mint az apostolokra, reánk is ujjal mutat a vád: »Ezek azok, kik a világnak állapotját felfordították« (ApCsel 17,6) De megerősít bennünket Idvezítőnk bátorítása: »Boldogok lesztek, mikor titeket az emberek gyűlölnék és kirekesztenek és szidalmaznak titeket és kivetik a ti neveteket, mint gonoszt, az embernek Fiáért. Örüljetek azon a napon és örvendeztetek, mert ímé a ti jutalmatok bőséges a mennyben, hiszen hasonlóképpen cselekedtek a prófétákkal az ő atyáik. « (Luk 6,22–23). Átérezzük Péter apostol vigasztaló beszéde igazságát: »Boldogok vagytok, ha Krisztus nevéért gyaláznak titeket, mert megnyugszik rajtatok a dicsőségnak és az Istennek Lelke, amit amazok káromolnak ugyan, de ti dicsőítitek azt« (IPt 4,14).

Ebben az Isten Lelkétől ihletett magasztos munkában hívjuk munkatársakul azokat a *lelkipásztortestvéreinket*, kik égnék a vágytól, hogy az Istenországáért való munkájukban szabadokká legyenek az őket gátló hitetlenségtől és hatalmi túltengéstől, kik megtért, alázatos lelkükkel értenek ahoz, hogy miként kell az evangélium kürtjébe belefujni, hogy az a lelkeket harcra készítő határozott és bizonyos zengést adjon. És hívjuk a kétségbeejtő anyagi nyomorban szenvedő *tanítótestvéreinket*, azokat, akik szent benső ösztönzést éreznek arra, hogy, mint léviták velünk együtt az élő Isten beszédét prédikálják. Megélhetésüket biztosító tisztességes kenyérrel és megbecsülő szeretettel fogadjuk őket. Hiszen a 16. századbéli első magyar reformáció idején is a reformátorok között nemcsak lelkipásztorok, hanem nagy számmal iskolamesterek, tanítók is voltak.

S hívunk titeket, Istennek népe, férfiakat és nőket, ifjakat és öregeket, szegényt és gazdagot, sirót és örvendezőt, jertek, segítsétek megépíteni a hitetlenség romjain az új magyar Siont, a tiszta kálvini szervezetű romániai presbiteriánus egyházat: »A teremtett világ sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését. « (Róma 8,19).»¹⁷

A könyv tartalomjegyzéke világos képét mutatja annak, hogy ekkor, amikor már zászlót bontottak az új szervezeti egység mellett, miben nyilvánult meg mindaz, amit gondoltak, vallottak és képviseltek:

I. Kérelem Isten gyermekeihez

II. Mily helyi okok sietették a presbiteriánus egyház megalakulását?

A nagyváradai presbiterválasztás. Sulyok István püspök dr. Gyenge

Jánost Nagyváradról Szatmárhegyre helyezi el segédlelkésznek

III. Megalakul a Romániai Magyar Presbiteriánus Egyház

Dr. Gyenge János lelkésszé választása. Egyházi tanácsosok választása.

IV. A Romániai Magyar Presbiteriánus Egyház hitelvei

V. Viszonyunk az államhatalommal szemben

VI. A Romániai Magyar Presbiteriánus Egyház Szervezeti Szabályzata

VII. Egyházi fegyelem egyházunkban

VIII. A magyar református egyház vezetőjének elvi nyilatkozatai az egyház folytonos reformálásának jogos voltáról

IX. A református egyház mai hitbeli összeroppanása

Dr. Makai Sándor, dr. Kovács András, dr. Imre Lajos, Kovács

László és dr. Tavaszy Sándor nyilatkozatai

X. Nagy Károly erdélyi református püspök hitetlensége

XI. Harcok egyházunk megalakulása után

A miniszterelnök távirata. Sulyok püspök istentiszteleteink karhatalommal való megakadályozását kéri a nagyváradai rendőrségtől,

¹⁷ GYENGE János – PÁLFFY István (1928): *A tiszta kálvini szervezetű Romániai Magyar Presbiteriánus Egyház megalakulása és életharca*. Nagyvárad, Kosmos Kiadó. 3–5.

- a 17. hadosztály parancsnokságától és a belügyminisztériumtól. Fegyelmi feljelentést tesz dr. Puticiu Traian nagyváradai rendőrprefektus ellen. A vallásügyi minisztérium presbiteriánus egyházunknak megadja a szabad szervezkedési és istentisztelettartási jogot. Dr. Makkai és Sulyok ref. püspökök kérésére a kultuszminisztérium eltiltja a presbiteriánus lelkészeket a ref. papi palást viselésétől.
- XII. Gyermekünk üldöztetése a református iskolákban
- XIII. Kik a királyhágómelléki ref. egyházkerület ügyeinek legfőbb intézői?
Nagy Vilmos volt piarista tanár és dr. Szemethy Géza volt margittai kat. plébános szerepe a református egyházkerület vezetésében
- XIV. Támadások ellenünk
Dr. Tavaszy becsületgázoló cikke. Kép Csernák Béla és Sulyok püspök „önzetlenségéről”
- XV. Törekvések a magyar ref. egyház második reformációja érdekében
Sulyok püspökék Nagyváradon kikiáltják a szabad egyházat az amerikai misszió ittlételekor
- XVI. A Nikolaitaság bűnével vádoltatunk
Sulyok püspök templomi prédikációja ellenünk. Ellenségeink oláh reformátusoknak neveznek és a magyar egység meg bontóinak mondanak. A váradai ref. papok bevádolnak bennünket, mint a román egység meg bontóit.
- XVII. A papi palást ügye
Dr. Makkai és Sulyok püspökök kérésére a kultuszminiszter a presbiteriánus lelkészeket eltiltja papi palást viselésétől. Viselt-e Kálvin palástot? A hat hetes papi tanfolyam palástot viselő lévitái
- XIX. A „református” névnek használata
Dr. Weatherhead az angol presbiteriánus egyház moderátora dr. Christea Miron patriarchánál. A református szó igazi értelme.
- XX. Nagyvárad, mint reformációi központ a 16. és 17. században
A jobbagygyűlölő Geleji Katona István zsarnok erdélyi ref. püspök. Nagyvárad, mint a 17. századbeli presbiteriánus mozgalom központja. Presbiteriánus elveikért üldözött és bebörtönzött váradai lelkészek

- XXI. A biblia tanítása alapján tartott imaóráink
Válasz a minket hívó névvel csúfolóknak
- XXII. Válasz a Református Híradónak
Volt egy kommunista dr. Gyenge János? Hét évi zsidó líceumi tanársága.
Felfüggesztik miatta ref. papi jellegét. Halász András rablelkész ügye.
Gyenge János segédlelkészi kineveztetése. A presbiteriánus lelkész,
mint áldozat
- XXIII. A második lelkipásztor beállítása egyházunkba Biharmegyében 18
ref. községből óhajtanak az új reformációhoz csatlakozni
- XXIV. Tudnivalók a presbiteriánus egyházba való áttérésre vonatkozólag
- XXV. Istentiszteletek heti sorrendje a nagyvárad presbiteriánus gyülekezetben

Felhasznált irodalom:

- Egyházi és Iskolai Szemle*. IV[1924]. Nagyvárad.
- GYENGE János (1909): *Servet Mihály pöre és Kálvin viszonya ahhoz*. Budapest, Hornyánszky V. Cs. és Kir. Udvari Könyvnyomdája.
- (1912): *A francia szeparáció története. Az egyház és az állam szétválasztása Franciaországban 1905-ben*. Nagyvárad, Béres és Held Könyvnyomdája.
- (1923a): *A jelenkor nagy vallásos ébredései. The Great Religious Revivals of This Present Time*. Nagyvárad, Béres Károly Könyvnyomdája.
- (1923b): *Református szabad egyházak története*. Nagyvárad, Béres Károly Könyvnyomdája.
- (1924): *A bihari harangavatáson 1924. március 23-án elmondott beszéde*. Különlenyomat az Egyházi és Iskolai Szemle 1924. évi 8-ik számából. Nagyvárad, Béres Károly Könyvnyomdája.
- GYENGE János – PÁLFFY István (1928): *A tiszta kálvini szervezetű Romániai Magyar Presbiteriánus Egyház megalakulása és életharca*. Nagyvárad, Kosmos Kiadó.
- KOLUMBÁN Vilmos József – ŐSZ Sándor Előd (szerk.) (2024): *Egyház és történelem*. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó.
- Nagyzerindi Református Egyházközség Közgyűlési és Tanácsi Jegyzőkönyvek 1900–1927. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 61. évf. [1918]. Budapest, Kálvin Szövetség.

FERENCZI Andrea¹ , KÖVI Zsuzsanna² , MÉSZÁROS Veronika³ .

A család ereje: A házasságban élés és a nagycsaládos lét kapcsolata a jóllét különböző mutatóival

Abstract. The Strength of the Family: Links between Marital Status, Large Family Structure, and Indicators of Well-Being

THEORETICAL BACKGROUND – Based on previous empirical findings, the relationship between family formation, the number of children, and subjective well-being cannot be considered unambiguous. This complex association is shaped by various individual and social factors. While having children may foster a sense of meaning in life and enrich individuals with emotionally fulfilling experiences, an increasing number of children may, in certain circumstances, strain the stability of family functioning. Regarding the positive consequences of parenthood, religiosity is frequently identified in the literature as a protective factor, and increasing attention has also been given to additional psychological resources – particularly social support and gratitude.

¹ Dr. Ferenczi Andrea, egyetemi docens (levelező szerző): Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Személyiség- és Egészségpszichológiai Tanszék. H-1037 Budapest, Bécsi u. 324. E-mail: ferenczi.andrea@kre.hu.

² Dr. Kövi Zsuzsanna, egyetemi docens: Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Szociálpszichológiai és Interkulturális Pszichológiai Tanszék.

³ Dr. Mészáros Veronika, egyetemi docens: Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Személyiség- és Egészségpszichológiai Tanszék.



GOALS – In this paper, we examine the subjective well-being, perceived social support, and dispositional gratitude of married individuals with large families. The investigation also explores how these psychological phenomena relate to key sociodemographic variables such as age, gender, and religiosity.

METHODS – A cross-sectional, quantitative survey was conducted with 809 participants (626 women and 183 men; $M_{\text{age}} = 40.8$ years, $SD = 13.85$). The sample included 220 married individuals raising three or more children, while 363 participants reported regularly practising their religion. In addition to providing sociodemographic data, respondents completed the Bern Subjective Well-Being Questionnaire, the GRAT Gratitude Questionnaire, and the Perceived Social Support Questionnaire.

RESULTS – The analyses indicated that being married and having a large family was primarily associated with higher levels of perceived social support. Participants in this group reported significantly greater instrumental ($t(473.28) = -5.505, p < .001$, Cohen's $d = -0.398$), emotional ($t(472.37) = -5.720, p < .001, d = -0.414$), and socially interactive support ($t(440.30) = -5.505, p < .001, d = -0.480$) compared to individuals in other relational statuses raising fewer children. In contrast, the large-family status did not emerge as an independent shaping factor of subjective well-being when other sociodemographic variables were controlled. A more nuanced pattern emerged for gratitude: marital and large-family status ($F = 15.348, p < .001, \eta^2 = 0.015$), gender ($F = 21.764, p < .001, \eta^2 = 0.022$), and religiosity ($F = 64.754, p < .001, \eta^2 = 0.065$) all showed significant associations with dispositional gratitude.

CONCLUSIONS – The findings highlight the complex interplay between gratitude and family as well as religious background. The protective function of dispositional gratitude may be especially relevant for the development of psychological prevention and intervention programmes, as it can contribute both to the enhancement of perceived social support and the maintenance of subjective well-being.

Keywords: large family, marriage, well-being, gratitude, social support

1. Bevezetés

A mentális egészség és a szubjektív jóllét kérdésköre szorosan kapcsolódik a családhoz. A házasságot számos kutatás eredménye alapján a mai napig a szubjektív jóllétért leginkább felelős intézményként tarthatjuk számon, hiszen olyan társas egységről beszélünk, amelyben optimális esetben szerepet játszik a kölcsönös gondoskodás, a szeretet, az egymásnak nyújtott emocionális támasz, valamint a nagyobb anyagi biztonság. A házasságban élőket több kutatás eredménye szerint jobb mentális egészségi állapot és pszichés jóllét, valamint kevesebb krónikus betegség jellemzi, mint az egyedülállókat vagy élettársi kapcsolatot választókat.⁴ A családi élettel összefüggésben kiemelt terület a gyermekvállalás kérdésköre. A gyermekek családba érkezése és gondozása a szülők számára egyaránt örömforrás és kihívás. Az alkalmazott pszichológia területén több évtizede kutatják, hogy miképpen, illetve milyen feltételek mellett befolyásolja a családstruktúra és -méret a családtagok jóllétét. Ez azért is releváns kérdés, mert az utóbbi félszáz évben hazánkban is felerősödtek azok a demográfiai folyamatok, amelyek mentén a család és a házasság intézménye megváltozott: kevesebben kötnek házasságot, a válások száma nő, és egyre gyakoribb az élettársi kapcsolat.⁵ A KSH 2022-es adatai szerint a 15 éves és annál idősebb népesség 43 százaléka él házasságban, ami alig marad el a 2011-es népszámláláskor mért 44 százaléktól.⁶

⁴ KIM, Hyoun-Kyoung – MCKENRY, Patrick C. (2002): The Relationship between Marriage and Psychological Well-Being: A Longitudinal Analysis, In: *Journal of Family Issues*. 23. 8. 885–911.; KOPP Mária – SKRABSKI Árpád (2006): A támogató család mint a pozitív életminőség alapja, In: Kopp Mária – Kovács Mónika Erika (szerk.): *A magyar népesség életminősége az ezredfordulón*. Budapest, Semmelweis Kiadó. 220–232.; PEIRÓ, Amado (2006): Happiness, Satisfaction, and Socio-Economic Conditions: Some International Evidence, In: *The Journal of Socio-Economics*. 35. 2. 348–365.; WAITE, Linda – GALLAGHER, Maggie (2000): *The Case for Marriage: Why Married People Are Happier, Healthier, and Better off Financially*. New York, Doubleday.

⁵ FÖLDHÁZI Erzsébet (2009): Családszerkezet, In: Monostori Judot – Őri Péter – S. Molnár Edit – Spéder Zsolt (szerk.): *Demográfiai Portré 2009*. Budapest, KSH Népeségtudományi Kutatóintézet. 99–108.

⁶ https://www.ksh.hu/nepszamlalasok?utm_source=chatgpt.com.

1.1. Házasság, gyermekvállalás, jóllét

Arra a kérdésre, hogy boldoggá tesz-e a házasság melletti elköteleződés és a gyermekvállalás, a lélektani szakirodalom válasza összetett. Kutatások szerint a házások körében alacsonyabb a depresszió, a szorongás és a stressz szintje, mivel egy jól működő párkapcsolat érzelmi biztonságot, társas támogatást és közös problémamegoldási lehetőségeket biztosít.⁷ Egy tizenöt országban több mint harmincnégyezer ember részvételével készült vizsgálat kimutatta, hogy a házasság – részben a magasabb szintű társas támogatás megtapasztalásának eredményeként – mindkét nem esetében csökkenti a depresszió és a szorongás kockázatát. Ugyanakkor a házasság felbomlása, a válás és az özvegyesség, növeli a mentális zavarok kialakulásának esélyét.⁸ A házasság emellett védőfaktor is lehet, hiszen a házastárs támogatása csökkentheti a magány és az elszigeteltség érzését, ami kulcsfontosságú a pszichológiai jóllét szempontjából.⁹ A házasságban élők gyakran számíthatnak partnerükre érzelmi és praktikus támogatás formájában is, ami különösen fontos a nehéz és stresszes időszakokban.¹⁰ A házastársak közötti támogató kommunikáció és figyelmesség erősíti a kapcsolatot, ami növeli a szubjektív jóllétet. Ezen kívül a házasság mint társas támogatási forrás hozzájárulhat az egyén mentális és fizikai egészségének javításához is, mivel csökkentheti a magány és a szociális izoláció érzését.¹¹

⁷ KOVÁCS Éva – BALOG Piroska – MÉSZÁROS Eszter – KOPP Mária (2013): A házastársi, élettársi és elvált családi állapot összefüggései a mentális egészséggel, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 14. 3. 205–230.

⁸ SCOTT, Kate M. – WELLS, Joan E. – ANGERMEYER, Matthias – BRUGHA, Traolach S. – BROMET, Evelyn – DEMYTENAERE, Koen – DE GIROLAMO, Giovanni – GUREJE, Oye – HARO, Josep M. – JIN, Robert – KARAM, Aimee N. – KOVESS, Viviane – LARA, Carmen – LEVINSON, Daphna – ORMEL, Johan – POSADA-VILLA, José – SAMSON, Nancy – TAKESHIMA, Tetsuya – ZHANG, Mei – KESSLER, Ronald C. (2010): Gender and the Relationship between Marital Status and First Onset of Mood, Anxiety and Substance Use Disorders, In: *Psychological Medicine*. 40. 9. 1495–1505.

⁹ UMBERSON, Debra – MONTEZ, Jennifer Karas (2010): Social Relationships and Health: A Flashpoint for Health Policy, In: *Journal of Health and Social Behavior*. 51. S54–S66.

¹⁰ COHEN, Sheldon – WILLS, Thomas A. (1985): Stress, Social Support, and the Buffering Hypothesis, In: *Psychological Bulletin*. 98. 2. 310–357.

¹¹ BERKMAN, Lisa F. – GLASS, Thomas – BRISSETTE, Ian – SEEMAN, Teresa E. (2000): From Social Integration to Health: Durkheim in the New Millennium, In: *Social Science & Medicine*. 51. 6. 843–857.

Ugyanakkor meghatározó tényező a házasság minősége: a konfliktusokban bővelkedő, diszfunkcionális kapcsolat növelheti a pszichés terhelést, így hozzájárulhat a szorongásos és depressziós tünetek kialakulásához. Ezért a házasság pozitív mentális hatásai elsősorban a kapcsolat minőségétől, a kölcsönös tisztelettől, a kommunikációtól és az érzelmi támogatás szintjétől függenek.¹²

Robles és munkatársai metaanalízisükben 126, az elmúlt ötven évben publikált empirikus tanulmányt vizsgáltak, amelyek több mint hetvenkétezer egyén adatait tartalmazták. Az eredmények azt mutatták, hogy a magasabb minőségű házasságok pozitív hatással vannak az egészségre, beleértve az alacsonyabb halálozási kockázatot és a kisebb kardiovaszkuláris reaktivitást a konfliktusok során. Ezzel szemben az alacsonyabb minőségű házasságok negatívan befolyásolják az egészségi állapotot.¹³

Azok, akik gyermeket vállalnak, egyes kutatások szerint boldogabbak, míg más szerzők inkább a gyermeknevelés negatív oldalát hangsúlyozzák.¹⁴ A gyermekeket nevelők több változatos ingerhez, pozitív stimulációhoz és megerősítéshez jutnak, ami különösen az első gyermek gondozására igaz.¹⁵ A gyermekes családok több örömteli tevékenységet tapasztalhatnak mindennapi életükben.¹⁶ Egy amerikai felmérés

¹² VAJDA Dóra – SZ. MAKÓ Hajnalka – KISS Enikő Csilla (2013): Párkapcsolat és egészség a stressz és coping vonatkozásában, In: Kiss Enikő Csilla, Polyák Lilla (szerk.): *Sztómaterápiás eszközök befolyása az életminőségre, életvitelre és a lelki ellenálló képesség tényezői*. ILCO Konferencia, 2012. Konferenciakötet.

¹³ ROBLES, Theodore F. – SLATCHER, Richard B. – TROMBELLO, Joseph M. – MCGINN, Meghan M. (2014): Marital Quality and Health: a Meta-analytic Review, In: *Psychological Bulletin*. 140. 1. 140–187.

¹⁴ ANGELES, Luis (2010): Children and Life Satisfaction, In: *Journal of Happiness Studies*. 11. 4. 523–538.

¹⁵ POLLMANN-SCHULT, M. (2014): Parenthood and Life Satisfaction: Why Don't Children Make People Happy?, In: *Journal of Marriage and Family*. 76. 2. 319–336.; SHELDON, K. M. – LYUBOMIRSKY, S. (2012): The Challenge of Staying Happier: Testing the Hedonic Adaptation Prevention Model, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 38. 5. 670–680.

¹⁶ NELSON, Katherine S. – KUSHLEV, Kostadin – LYUBOMIRSKY, Sonja (2014): The Pains and Pleasures of Parenting: When, Why, and How Is Parenthood Associated with More or Less Well-Being?, In: *Psychological Bulletin*. 140. 3. 846–895.

eredményei szerint a gyermekekkel töltött idő az egyik szubjektíve leginkább jelentősnek, megerősítőnek értékelt tevékenységforma.¹⁷

Nelson és munkatársai ugyanakkor felhívják figyelmünket arra, hogy a gyermekvállalás hatása a szülők boldogságára árnyaltabb képet fest: bár a házaspár nagyobb életértelmet és elégedettséget tapasztalhat, a stressz és a mentális megterhelés is nőhet.¹⁸ Hogy a mérleg melyik irányba billen, különböző tényezőktől függ, beleértve a nagyszülőktől kapott támogatást, a család gazdasági helyzetét és a társadalmi normákat. Evenson és Simon a gyermekvállalás és a jóllét összefüggése kapcsán kitér az életkori és a társadalmi tényezőkre is: a fiatal, alacsony társadalmi-gazdasági státuszú szülők gyakrabban tapasztalnak mentális nehézségeket.¹⁹

A pozitív hatásokat több elmélet is magyarázza. Ezek egyike azt sugallja, hogy a gyermekek születése szorosabbá teszi a családon belüli kötelékeket, valamint változatos környezetet teremt.²⁰ A pszichológiai szükségletek elmélete értelmében²¹ a gyermekvállalás magasabb rendű szükséglet, amely evolúciósan előrehuzalozott és adaptív.²² A gyermekvállalás továbbá olyan erőforrást jelent, amely képes megújítani a kapcsolati hálót és erősíti a szociális státuszt.²³ A gyermekek ezáltal egyfajta „versenyelőnyhöz” segíthetik szüleiket a tágabb családban vagy a közösségben.²⁴ Mindezek alapján

¹⁷ WHITE, Mathew P. – DOLAN, Paul (2009): Accounting for the Richness of Daily Activities, In: *Psychological Science*. 20. 8. 1000–1008.

¹⁸ NELSON, Katherine S. – KUSHLEV, Kostadin – ENGLISH, Tammy – DUNN, Elizabeth – LYUBOMIRSKY, Sonja (2013): In Defense of Parenthood: Children Are Associated with More Joy than Misery, In: *Psychological Science*. 24. 1. 3–10.

¹⁹ EVENSON, Ranae J. – SIMON, Robin W. (2005): Clarifying the Relationship between Parenthood and Depression, In: *Journal of Health and Social Behavior*. 46. 4. 341–358.

²⁰ HOFFMAN, Lois W. – HOFFMAN, Martin L. (1973): The Value of Children to Parents, In: Faecet, James T. (szerk.): *Psychological Perspectives on Population*. New York, Basic Books. 19–76.

²¹ NELSON – KUSHLEV – LYUBOMIRSKY (2014).

²² BIRDITT, Kira S. – FINGERMAN, Karen L. – ZARIT, Steven H. (2010): Adult Children's Problems and Successes: Implications for Intergenerational Ambivalence, In: *Journals of Gerontology, Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*. 65B. 2. 145–153.

²³ NOMAGUCHI, Kei M. – MILKIE, Melissa A. (2003): Costs and Rewards of Children: The Effects of Becoming a Parent on Adults' Lives, In: *Journal of Marriage and Family*. 65. 2. 356–374.

²⁴ NAUCK, Bernhard – KLAUS, Daniela (2007): The Varying Value of Children: Empirical Results from Eleven Societies in Asia, Africa and Europe, In: *Current Sociology*. 55. 4. 487–503.

indokolt azt feltételezni, hogy a gyermekek sikeres felnevelése a szülők életében magasabb jólléttel jár.²⁵

Az előző, pozitív következményeket feltételező elméletek egyik reális korlátja a humanisztikus pszichológia közismert felvetéséből adódik.²⁶ A magasabb rendű szükségletek kielégítése akkor lehet sikeres, amikor az alacsonyabb szinteken (pl. anyagi és érzelmi biztonság) már egyensúly tapasztalható. A nehéz anyagi helyzetben lévő családok számára a gyermekvállalás nem mindig jelent boldogságot, valamint számos olyan esetben is bekövetkezhet (pl. egyedülálló szülőség, nem kívánt terhesség, párkapcsolati krízis, a környezet támogatásának hiánya), amelynek eredményeképpen a gyermek születése inkább stresszorként hat, semmint örömteli eseményként.²⁷

Összegzőképpen elmondhatjuk, hogy a gyermekvállalás és a szubjektív jóllét közötti kapcsolatot vizsgáló kutatások általában azt mutatják, hogy a gyermekvállalás pozitív hatással van a szülők élettel való elégedettségére. A Központi Statisztikai Hivatal (KSH) *Életünk fordulópontjai* című adatfelvételei is azt tanúsítják, hogy a gyermek mind a nők, mind a férfiak számára örömforrást jelent. Érdekesség, hogy a gyermek a nőknek hosszú, a férfiaknak viszont csak rövid távon növeli az elégedettségét.²⁸ Fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy a gyermekvállalás hatása a szubjektív jóllétre számos tényezőtől függ, mint például a család anyagi helyzete, a szülők közötti kapcsolat minősége és a társas támogatás mértéke. Ezek a tényezők mind befolyásolhatják, hogy a gyermekvállalás milyen mértékben járul hozzá a szülők jóllétéhez.

1.2. Nagycsalád és jóllét

Nagycsaládnak – a 20. századtól kezdve – a kettőnél több gyermeket nevelő családokat nevezik. A legalább három gyermeket nevelő családok azonban nemcsak

²⁵ SCHALLER, Mark – NEUBERG, Steven L. – GRISKEVICIUS, Vladas – KENRICK, Douglas T. (2010): Pyramid Power: A Reply to Commentaries, In: *Perspectives on Psychological Science*. 5. 3. 335–337.

²⁶ MASLOW, Abraham (1962/2016): *A lét pszichológiája felé*. Budapest, Ursus Libris; MCCULLOUGH, Michael E. – EMMONS, Robert A. – TSANG, Jo-Ann (2002a): The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 82. 1. 112–127.

²⁷ NELSON – KUSHLEV – LYUBOMIRSKY (2014).

²⁸ Központi Statisztikai Hivatal (KSH). (2008/2009). „*Életünk fordulópontjai*” adatfelvétel.

hazánkban, hanem Európa-szerte is kisebbségben vannak, és számuk ismételt növekedése sem valószínűsíthető.²⁹

A 2022-es népszámlálás részletes adatai alapján a nagycsaládok arányára vonatkozó pontos százalékos érték nem áll rendelkezésre, ám a (KSH) által közzétett adatok szerint a tizenöt éves és annál idősebb nők 73 százaléka vállalt gyermeket élete során: 23 százalékuk egy, 35 százalékuk két, 15 százalékuk pedig három vagy annál több gyermeket szült. Az előző, 2011-es népszámlálás adatai szerint a családok 6 százaléka volt nagycsaládos, azaz három vagy több gyermeket nevelő.

Bodonyi és munkatársai szerint a nagycsalád speciális szocializációt biztosít a felnövekvő generáció számára. Olyan élményekkel gazdagítja tagjait, amelyek több lehetőséget teremtenek a kiscsoportban való együttműködés változatos formáinak elsajátítására, a kölcsönös alkalmazkodásra, a tolerancia megtapasztalására és gyakorlására. A nagycsalád kommunikációs és interakciós lehetőségei sokrétűek, ezáltal optimális esetben a családtagok egymásnak több társas és egyéb támogatást, megerősítést nyújthatnak.³⁰ A nagycsaládok kapcsán a szakirodalom kiemeli a gyermekek fejlődése tekintetében a társas beilleszkedés bizonyos előnyeit, ugyanakkor a kognitív teljesítmény egyes hátrányaira is kitér.³¹ A nagycsaládos szülők jóllétét tekintve talán Fahey és munkatársai írországi eredményei mutatják a legárnyaltabb képet.³² A házasságban vagy párkapcsolatban együtt élő szülők kapcsolati jólléte a család méretével enyhén csökken, mely tendencia az időközben elváló vagy külön élő szülők csoportjában még nagyobb. A szülők egyéni

²⁹ BÁLITY Csaba (2018): *Nagycsaládban élő fiatalok gyermekszám preferenciáit befolyásoló tényezők*. PhD-disszertáció, Semmelweis Egyetem Mentális Egészségtudományok Doktori Iskola. <https://repo.lib.semmelweis.hu/handle/123456789/6440>.

³⁰ BODONYI Edit – BUSI Etelka – HEGEDŰS Judit – MAGYAR Erzsébet – VIZELYI Ágnes (2006): *A gyakorlati pedagógia néhány alapkérdése. Család, gyerek, társadalom*. Budapest, ELTE PPK Neveléstudományi Intézet.

³¹ HOBSCROFT, John N. – KIERNAN, Kathleen E. (2010): *Predictive Factors from Age 3 and Infancy for Poor Child Outcomes at Age 5 Relating to Children's Development, Behaviour and Health: Evidence from the Millennium Cohort Study (Report)*. York (UK), The University of York.

³² FAHEY, Tony – KEILTHY, Patricia – POLEK, Ela (2012): *Family Relationships and Family Well-Being: A Study of the Families of Nine-Year-Olds in Ireland*, Dublin, University College Dublin; Family Support Agency. https://www.researchgate.net/profile/Ela_Polek/publication/225304841_Family_challenges_around_the_world_transnational_families_fertility_values_and_women's_changing_roles/links/53d253640cf228d363e93574.pdf.

közérzete szempontjából viszont az egygyermekes állapot jár együtt alacsony jólléttel, különösen olyankor, amikor egyedülálló vagy válás után egyedül maradt szülőkről van szó. Az egyszülős családforma továbbá gyakran az anya depressziójával is társul. Érdekes módon a háromnál több, illetve a két gyermeket nevelő anyák depresszióértékei és családi konfliktusokkal kapcsolatos értékelései alacsonyabbak az egy vagy három gyermeket nevelőkénél. A szerzők magyarázatként felvetették, hogy a közérzet és gyermekvállalás rendkívül komplex módon függenek össze. Egyes esetekben a többgyermekes családokban a konfliktusok megnövekedett számáról, valamint az anyai depresszió kockázatának fokozódásáról számoltak be, míg mások nem jeleztek a korábbinál több nézeteltérést, és az anyák jólléte tartósan kedvezőbb az egygyermekesekéhez képest.³³ Margolis és Myrskylä vizsgálati eredményei még tovább árnyalják ezt a már így is meglehetősen változatos képet.³⁴ Adataik tükrében megállapítják, hogy a szülők jólléte és a gyermekek száma közötti összefüggésre a gyermekek életkora is hatással van. Nem hagyható figyelmen kívül az az érvelés sem, amely szerint a több gyermeket nevelő párok gyermekvállalási döntését az is befolyásolhatja, hogy közülük többen élnek házasságban, jobb a szociális helyzetük, magasabb az iskolai végzettségük, egészségesebbek, és többen állítják magukról, hogy vallásosak, mint a gyermeket nem vállalók.³⁵ Ebből arra is következtethetünk, hogy a gyermeket nevelők jólléte már a gyermekvállalást megelőzően eltérhet a gyermektelenekétől.³⁶

Berkman és Glass kutatása szerint a nagycsaládokban élők általában magasabb szintű társas támogatást élveznek, ami pozitívan befolyásolja életminőségüket és jóllétüket.³⁷ Az

³³ FAHEY – KEILTHY – POLEK (2012).

³⁴ MARGOLIS, Rachel – MYRSKYLÄ, Mikko (2011): A Global Perspective on Happiness and Fertility, In: *Population and Development Review*. 37. 1. 29–56.

³⁵ DEATON, Angus – STONE, Arthur A. (2014): Evaluative and Hedonic Well-Being among Those with and without Children at Home, In: *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 111. 4. 1328–1333.

³⁶ BAETSCHMANN, Gregori – STAUB, Kevin E. – STUDER, Raphael (2012a): Does the Stork Deliver Happiness? Parenthood and Life Satisfaction.
https://www.researchgate.net/publication/256037976_Does_the_Stork_Deliver_Happiness_Parenthood_and_Life_Satisfaction.

³⁷ BERKMAN, Lisa F. – GLASS, Thomas (2000): Social Integration, Social Networks, Social Support, and Health, In: Berkman, Lisa F. – Kawachi, Ichiro (szerk.): *Social Epidemiology*. Oxford, Oxford University Press. 137–173.

idősebb korosztály esetében a nagycsalád különösen védő szerepet játszhat a magány és a depresszió ellen. Arpino és Bordone európai kutatása szerint az idősebbek jobb mentális egészségnek örvendenek, ha szoros kapcsolatban állnak gyermekeikkel és unokáikkal.³⁸ Azok az idősök, akik aktív szerepet vállalnak az unokák nevelésében, jobb életminőségről számolnak be.³⁹ Fingerman és munkatársai vizsgálata szerint a szoros családi kapcsolatok nemcsak az idősebb, hanem a fiatalabb generáció számára is előnyösek: a szülőkkel és nagyszülőkkel való pozitív kapcsolat csökkentheti a fiatalok szorongását és depresszióját.⁴⁰

A szakirodalomban régóta ismeretes, illetve a nagycsaládokkal kapcsolatban meglehetősen releváns körülmény, hogy a vallásosság pozitív irányú összefüggésben áll a gyermekszámmal, bár ez a kapcsolat bizonyos eltéréseket mutat az egyes felekezetek esetében.⁴¹ A vallás támogatja a hagyományos értékeket és a gyermekek értékességét hangsúlyozza, normái helyteleníthetik a házasságok felbontását, a nem kívánt terhességek megszakítását, sőt bizonyos esetekben a fogamzásgátlást is. Peri-Rotem három nyugat-európai országra kiterjedő vizsgálatában azt találta, hogy az egyes vallások között nem voltak nagy eltérések a nők gyermekvállalási hajlandósága tekintetében, ugyanakkor a gyermekvállalást pozitív irányban befolyásolta a rendszeres, aktív vallásgyakorlás.⁴²

³⁸ ARPINO, Bruno – BORDONE, Valeria (2014): Does Grandparenting Pay Off? The Effect of Child Care on Grandparents' Cognitive Functioning, In: *Journal of Marriage and Family*. 76. 2. 337–351.

³⁹ ARPINO – BORDONE (2014).

⁴⁰ FINGERMAN, Karen L. – CHENG, Yen-Pi – TIGHE, Lauren – BIRDITT, Kira S. – ZARIT, Steven H. (2012): Relationships between Young Adults and Their Parents, In: Booth, Alan – Brown, Susan L. – Landale, Nancy S. – Manning, Wendy D. – McHale, Susan M. (szerk.): *Early Adulthood in a Family Context*. Dordrecht, Springer. 59–85.

⁴¹ BAUDIN, Thomas (2015): Religion and Fertility: The French Connection, In: *Demographic Research*. 32. 13. 397–420.; HATTERS, Linda M. – TAYLOR, Robert J. (2005): Religion and Families, In: Bengtson, Vern L. – Acock, Alan C. – Allen, Katherine R. – Dilworth-Anderson, Peggy – Klein, David M. (szerk.): *Sourcebook of Family Theory & Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc. 517–541.; STEGMUELLER, Daniel – SCHEEPERS, Peer – ROTTEUSCHER, Sigrid – DE JONG, Eelke (2011): Support for Redistribution in Western Europe: Assessing the Role of Religion, In: *European Sociological Review*. 28. 4. 482–497.

⁴² PERI-ROTEM, Nitzan (2016): Religion and Fertility in Western Europe: Trends across Cohorts in Britain, France and the Netherlands, In: *European Journal of Population*. 32. 2. 231–265.

Ami a hazai kutatásokat illeti, Oláh Attila és kollégái évente felméri a magyar lakosság boldogság szintjét, amely kiterjed az étellel való elégedettség, az érzelmi, pszichológiai, szociális és spirituális jóllét, valamint a mentális egészség szintjének meghatározására.⁴³ Az eredmények azt mutatják, hogy a több gyermeket nevelők és a házasságban vagy párkapcsolatban élők szignifikánsan boldogabbak a többi csoportnál. Legkedvezőbben a négy vagy annál több gyermeket nevelő férfiak és nők mutatói alakultak, amely eredményt több egymást követő évben is sikerült reprodukálni. Hasonló eredményre jutott Radó is, aki szerint az első két gyermeknek rövid és hosszú távon is kedvező hatása van az egyéni jóllétre.⁴⁴

1.3. A szubjektív jóllét, a hála és a társas támogatás összefüggései

A jóllét és a hála két egymással szoros kapcsolatban álló, ám különböző fogalom. A jóllét tágabb értelemben az egyén életminőségét és szubjektív elégedettségét jelöli, amelyet különböző tényezők, például érzelmi és egészségi állapot, valamint társas kapcsolatok befolyásolnak. A vonáshála viszont egy tartós kognitív beállítódás, amely lehetővé teszi, hogy az egyén folyamatosan észlelje és értékelje a pozitív dolgokat az életében, különösen a mások által nyújtott segítséget és kedvességet.⁴⁵ Ez a személyiségvonás tehát nemcsak az érzelmi jóllétet javítja, hanem hozzájárul a társas kapcsolatok minőségéhez is, mivel a hála érzése általában erősíti az empátiát, a kapcsolódást és a

⁴³ OLÁH Attila – VARGHA András – CSENGÖDI Márta – BAGDI Bella – DIÓSY Tamás (2017): Magyarország boldogságtérképe: Mi a fontosabb, hol élünk vagy az, hogy milyen világ van bennünk?, In: Lippai Edit (szerk.): *Személyes Tér – Közös Világ. [A Magyar Pszichológiai Társaság XXVI. Országos Tudományos Nagygyűlésének kivonatkötete]*. 256. Szeged, Magyar Pszichológiai Társaság; OLÁH Attila – VARGHA András – CSENGÖDI Márta – DIÓSY Tamás (2018): *Magyarország boldogságtérképe*. <http://boldogsagprogram.hu/magyarorszag-boldogsagterkepe-2018>; OLÁH Attila – VARGHA András – CSENGÖDI Márta – DIÓSY Tamás (2019): *Magyarország boldogságtérképe*. <http://boldogsagprogram.hu/magyarorszag-boldogsagterkepe-2019>.

⁴⁴ RADÓ Mária Krisztina (2020): Tracking the Effects of Parenthood on Subjective Well-Being: Evidence from Hungary, In: *Journal of Happiness Studies*. 21. 6. 2069–2094.

⁴⁵ EMMONS, Robert A. – MCCULLOUGH, Michael E. (2003): Counting Blessings versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 84. 2. 377–389.

társas támogatást.⁴⁶ A vonáshála ily módon hosszú távon fokozza a szubjektív jóllétet, mivel növeli a pozitív érzelmeket és az étellel való elégedettséget, miközben csökkenti a negatív érzelmek intenzitását.⁴⁷

A vonáshála a kapcsolatok észlelt minőségét szintén pozitívan befolyásolja.⁴⁸ A társas támogatás mértékének növelésén keresztül segít megbirkózni azokkal az élethelyzetekkel, amelyek változással vagy megnövekedett stresszel járnak.⁴⁹ Algae a hála közeli kapcsolataink fenntartásában betöltött szerepére hívja fel figyelmünket.⁵⁰ A hála a megbocsátásra való készséget is erősíti a párkapcsolatokban,⁵¹ valamint a proszociális viselkedést is támogatja.⁵²

Barton és munkatársai a házastársak közötti hála kifejezését, valamint érzékelését vizsgálva megállapították, hogy mindkét tényező szoros összefüggésben áll a házasság minőségével, az egymás iránti elkötelezettséggel és a kapcsolat tartósságába vetett hittel.⁵³ Ugyanezen szerzők egy korábbi tanulmányukban arra mutattak rá, hogy a házastársak egymás iránt kifejezett hálája különösen a pénzügyi nehézségek és a konfliktusok kezelése terén javította a kapcsolat minőségét.⁵⁴

⁴⁶ MCCULLOUGH, Michael E. – EMMONS, Robert A. – TSANG, Jo-Ann (2002b): The Assessment of Gratitude: An Empirical Review, In: Snyder, Charles R. – Lopez, Shane J. (szerk.): *Handbook of Positive Psychology*. Oxford, Oxford University Press. 559–574.

⁴⁷ WOOD, Alex M. – FROH, Jeffrey J. – GERAGHTY, Adam W. A. (2010): Gratitude and Well-Being: A Review and Theoretical Integration, In: *Clinical Psychology Review*. 30. 7. 890–905.

⁴⁸ EMMONS – MCCULLOUGH (2003).

⁴⁹ WOOD, Alex M. – MALTBY, John – STEWART, Neil – JOSEPH, Stephen (2008): Conceptualizing Gratitude and Appreciation as a Unitary Personality Trait, In: *Personality and Individual Differences*. 44. 3. 619–630.

⁵⁰ ALGOE, Sara B. (2012): Find, Remind, and Bind: The Functions of Gratitude in Everyday Relationships, In: *Social and Personality Psychology Compass*. 6. 6. 455–469.

⁵¹ TOUSSAINT, Loren – FRIEDMAN, Philip H. (2009): Forgiveness, Gratitude, and Well-Being: The Mediating Role of Affect and Beliefs, In: *Journal of Happiness Studies*. 10. 6. 635–654.

⁵² EMMONS – MCCULLOUGH (2003).

⁵³ BARTON, Allen W. – JENKINS, August I. C. – GONG, Qiujié – SUTTON, Naya C. – BEACH, Steven R. H. (2023): The Protective Effects of Perceived Gratitude and Expressed Gratitude for Relationship Quality among African American Couples, In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 40. 5. 1622–1644.

⁵⁴ BARTON, Allen W. – FUTRIS, Ted G. – NIELSEN, Robert B. (2015): Linking Financial Distress to Marital Quality: The Intermediary Roles of Demand/Withdraw and Spousal Gratitude Expressions, In: *Personal Relationships*. 22. 3. 536–549.

A családban nevelkedő gyermekek száma és a hála közötti összefüggésről közvetlen tudományos kutatások nem állnak rendelkezésre. A hálaérzés és a gyermekek száma közötti kapcsolatot számos tényező befolyásolhatja, mint például a családok társadalmi-gazdasági helyzete, a kulturális háttér és a gyermekneveléshez való hozzáállás. A több gyermek nevelése fokozott felelősséggel és megannyi kihívással jár, ami hatással lehet a szülők érzelmi állapotára és a hála kifejezésére is. Ugyanakkor a gyermekek jelenléte örömet és megelégedettséget is hoz, ami növelheti a hálaérzést. A család mérete és a hála közötti kapcsolat megértéséhez további vizsgálatok szükségesek.

Ahogy azt a kutatásokban láttuk, a családban élők – különösen a házások – magasabb szintű szubjektív jóllétről és érzelmi támogatottságról számolnak be,⁵⁵ ami összefüggésbe hozható a hála érzésével. Várandós nők körében végzett kutatás igazolta, hogy a hála és a megbecsülés érzése pozitív kapcsolatban áll a szubjektív jólléttel és a társas támogatottság megítélésével.⁵⁶ Egy másik kutatásban a diszpozicionális hála és különböző pozitív pszichológiai változók – mint a szubjektív jóllét, társas támogatás és koherenciaérzés – közötti kapcsolatot vizsgálva a hála pozitív összefüggést mutatott ezekkel a változókkal, és az észlelt társas támogatás mediáló szerepet játszott a hála és a szubjektív jóllét kapcsolatában.⁵⁷

Feltételezhetően a nagyobb családi hálózatok erősebb társas támogatást nyújthatnak, ami elősegítheti a hála érzésének kialakulását és fenntartását. A családi kapcsolatok minősége és a családtagok közötti interakciók gyakorisága szintén befolyásolhatja a hála megélését. Ezek a tényezők minden bizonnyal hozzájárulnak a személyes jólléthez és a pozitív érzelmek, mint például a hála megtapasztalásához.

⁵⁵ OLÁH – VARGHA – CSENGÖDI – DIÓSY (2019).

⁵⁶ FERENCZI Andrea – KÖVI Zsuzsanna (2022): A diszpozicionális hála és a mentális egészség kapcsolata várandós nők körében, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 67. 1. 126–146.

⁵⁷ FERENCZI Andrea – MIRNICS Zsuzsanna – AMBRUSNÉ MAGONY Leonetta – KÖVI Zsuzsanna (2020): A diszpozicionális hála és a szubjektív jóllét összefüggései egészségügyi dolgozóknál, In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 8. 2. 105–122.

1.4. Célkitűzés

A korábbi szakirodalmi eredmények alapján a gyermekek száma, valamint a házasságban való elköteleződés szoros kapcsolatot mutat a szubjektív jóllét, a hála, valamint a társas támogatottság különböző aspektusaival. Azoknak, akik stabil párkapcsolatban és nagycsaládban élnek, mind egyéni, mind párkapcsolati jólléte magasabb.⁵⁸ E csoport tagjai fokozottabb hálaélményről számolnak be,⁵⁹ valamint társas támogatottságukat is gazdagabbnak érzik.⁶⁰ A jelenség mélyebb megértése érdekében jelen tanulmány különös figyelmet fordít a házasságban élő, három vagy több gyermeket nevelő személyekre, akiknek eredményeit a vizsgált pozitív pszichológiai konstruktumok – azaz a szubjektív jóllét, a hála és a társas támogatás – mentén hasonlítjuk össze más családi státuszú válaszadókéval. A vizsgálat célja, hogy ezen tényezőket több szempontból részletesen elemezze, továbbá feltárja a házasságban élés és a nagycsaládos lét relatív jelentőségét olyan szociodemográfiai háttértényezők mellett, mint a nem, az életkor és a vallásgyakorlás mértéke, melyek a korábbi kutatások szerint szintén jelentős szerepet játszanak a fent említett egészségpszichológiai konstruktumok alakításában.⁶¹

⁵⁸ OLÁH és mtsai (2017, 2018, 2019); RADÓ (2020); FAHEY – KEILTHY – POLEK (2012).

⁵⁹ KOVÁCS – BALOG – MÉSZÁROS – KOPP (2013).

⁶⁰ WOOD, Alex M. – MALTBY, John – STEWART, Neil – LINLEY, P. Alex – JOSEPH, Stephen (2008): A Social-Cognitive Model of Trait and State Levels of Gratitude, In: *Emotion*. 8. 2. 281–290.

⁶¹ EMMONS, Robert A. – KNEEZEL, Teresa T. (2005): Giving Thanks: Spiritual and Religious Correlates of Gratitude, In: *Journal of Psychology and Christianity*. 24. 2. 140–148.; KOHLER, Hans-Peter – BEHRMAN, Jere R. – SKYTTHE, Axel (2005): Partner + Children = Happiness? An Assessment of the Effect of Fertility and Partnerships on Subjective Well-Being in Danish Twins, In: *Population and Development Review*. 31. 3. 407–445.; KOPP Mária – KOVÁCS Mónika Erika (szerk.): (2006): *A magyar népesség életminősége az ezredfordulón*. Budapest, Semmelweis Kiadó; ROSMARIN, David H. – PIRUTINSKY, Steven – GREER, Devora – KORBMAN, Miriam (2015): Maintaining a Grateful Disposition in the Face of Distress. The Role of Religious Coping, In: *Psychology of Religion and Spirituality*. 8. 2. 134–140.

2. Módszerek

2.1. Vizsgálati személyek és eljárás

A keresztmetszeti kérdőíves vizsgálatot a Károli Gáspár Református Egyetem Pszichológiai Intézetének Etikai Bizottsága engedélyével folytattuk le (IKEB-engedély száma: 352/2018/P). Az adatgyűjtés 2018. október eleje és december vége között zajlott. A vizsgálatban való részvételre vonatkozó felhívást közösségi médiafelületeken (Facebookon és Instagramon) tettük közzé, továbbá személyes ismeretség alapján megkerestünk egyes vallási közösségeket is (református, katolikus, baptista), valamint a Nagycsaládosok Országos Egyesületétől is segítséget kértünk a vizsgálati személyek toborzásában. Mivel vizsgálatunk elsősorban vallásos és nagycsaládos személyek bevonására irányult, ily módon nem törekedtünk a reprezentativitásra. A kérdőívcsomagot a résztvevők a Google Űrlap használatával töltötték ki, amely körülbelül 40 percet vett igénybe. A vizsgálatban csak 18 év feletti személyek vehettek részt, akik mindannyian előzetes írásbeli tájékoztatást kaptak a vizsgálat céljáról, valamint az önkéntes és anonim részvételről. A résztvevők semmilyen kompenzációban nem részesültek.

A vizsgálatban összesen 809 személy vett részt, 183 férfi és 626 nő. Az átlagéletkor 40,8 év volt ($SD = 13,85$ és terjedelem: 18–84 év). Az iskolai végzettség tekintetében a legtöbben felsőfokú diplomával (60,3%) rendelkeznek. A minta 34,2%-át teszik ki a gyermektelenek, 13,3%-át az egy gyermeket, 19,3%-át a kettő, 18,4%-át a három és 14,7%-át a háromnál több gyermeket nevelők.

Vizsgálatunkhoz illeszkedően külön elemeztük a házas-nagycsaládos, valamint a többi kitöltő adatait is. Látható, hogy mindkét mintafélben a nők vannak többen (76,3% és 77,7%), jelentős a saját egészségi állapotukat jónak ítélok aránya (69,09% és 57,39%), illetve mindkét mintafél esetében döntően felsőfokú végzettségűek töltötték ki a kérdőíveket (78,64% és 56,54%). A házas-nagycsaládos minta többsége 1965 és 1980 között született (64,54%), míg a kontrollmintában többen vannak az 1981 és 1995 között születettek (38,54%), de jelentős számban képviseltetik magukat az 1980 és 1995 között születettek is (33,79%). Vallásgyakorlás tekintetében a kontrollminta jelentősebb

szórást mutat. Többen vallják magukat „nem hívőnek” (20,54%) és a „maguk módján” hívőnek (20,88%), míg a házas-nagycsaládos minta többsége „rendszeresen az egyházában” gyakorolja vallását (69,55%) (részletesebb információkért ld. *1. táblázat*).

1. táblázat: *A nem, életkor, gyermekek száma, iskolai végzettség, vallásgyakorlás és egészségi állapot eloszlása a házas, nagycsaládos, illetve a többi kitöltő esetében*

Szempont		Házás, nagycsaládos		Kontroll	
		gyakoriság	százalék	gyakoriság	százalék
Nem	férfi	52	23,636	131	22,241
	nő	168	76,364	458	77,759
Kor	1965 előtt született	48	21,818	75	12,733
	1965–1980	142	64,545	199	33,786
	1981–1995	30	13,636	227	38,540
	1996–	0	0,000	88	14,941
Iskolai végzettség	Alapfokú	0	0	19	3,226
	Középfokú	45	20,455	237	40,238
	Felsőfokú	173	78,636	333	56,537
Gyermekek száma	0	0	0	263	44,652
	1-2	0	0	264	44,822
	3+	220	100	48	8,149
Vallásgyakorlás	1	10	4,545	121	20,543
	2	12	5,455	82	13,922
	3	27	12,273	123	20,883
	4	18	8,182	52	8,829
	5	153	69,545	210	35,653
Egészségi állapot	Egészséges	152	69,091	338	57,385
	Tartósan beteg	20	9,091	74	12,564
	Jelenleg fennáll betegség, de egyébként egészséges	24	10,909	38	6,452

2.2. MÉRŐESZKÖZÖK

Demográfiai adatok: A nem, az életkor és a családi állapot mellett rákérdeztünk a legmagasabb iskolai végzettségre és a gyermekek számára.

Az *egészségi állapot* szubjektív megítélését az „Összességében hogyan minősíti saját egészségi állapotát?” kérdéssel térképeztük fel. (Válaszlehetőségek: 1. egészséges, 2. tartósan beteg, 3. jelenleg fennáll betegség, de egyébként egészséges.)

A *vallásgyakorlásra* vonatkozó kérdéseket a 2002-es Hungarostudy-kutatás tesztbattériájából emeltünk át.⁶² A „Gyakorol-e valamilyen vallást, és ha igen, milyen módon?” kérdésre adott válaszlehetőségek a következők voltak: 1. nem hívő, 2. nem gyakorolja a vallását, 3. a maga módján, 4. ritkán, egyházában, 5. rendszeresen, egyházában.

Berni Szubjektív Jóllét Kérdőív (*Bern Questionnaire on Subjective Well-Being*): A Grob által létrehozott kérdőív⁶³ hazai adaptálása Sallay nevéhez fűződik.⁶⁴ A mérőeszköz 39 tételből áll, amelyek a következő 6 dimenzióba sorolhatók: (1) Az *élettel szembeni pozitív attitűd* az élet pozitív tudatosságát, általában a világ dolgaihoz való pozitív attitűddel történő közeledést jelenti, illetve azt a meggyőződést, hogy a személy élete értelmes. (2) A *pozitív önértékelés* azt jelzi, hogy az egyén jó véleménnyel van magáról. (3) A *depresszív hangulat hiánya* a szubjektív jóllétet és az élettel való elégedettséget jelezheti, a depresszív hangulat viszont energiahiányra, szomorúságra és visszahúzódásra utal. (4) Az *élet örömei* az élet pozitív értékelését, méltánylását és megbecsülését jelenti, továbbá a személyes képességek és jellemzők elfogadását foglalja magában. (5) A *személyes problémák* faktor azt mutatja meg, hogy az utóbbi időben milyen mértékben foglalkoztatták, illetve nyugtalanították az egyént különböző problémák, illetve hogyan viszonyult azokhoz. (6) A *szomatikus tünetek és reakciók* a belső feszültségek testi tünetekben történő megjelenésének mértékét jelzik. A tételekre való válaszadás 5 fokú Likert-típusú

⁶² SKRABSKI Árpád – KOPP Mária – RÓZSA Sándor – RÉTHELYI János (2004): A koherencia mint a lelki és testi egészség alapvető meghatározója a mai magyar társadalomban, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 5. 1. 7–25.

⁶³ GROB, Alexander (1995): Subjective Well-Being and Significant Life-Events across the Life-Span, In: *Swiss Journal of Psychology*. 54. 1. 3–18.

⁶⁴ SALLAY Hedvig (2004): Entering the Job Market: Belief in a Just World, Fairness and Well-Being of Graduating Students, In: Dalbert, Claudia – Sallay Hedvig (szerk.): *The Justice Motive in Adolescence and Young Adulthood: Origins and Consequences*. London, UK: Routledge. 215–230.

skálán történik, ahol végpontokként az 1 az „Egyáltalán nem értek egyet”, az 5 pedig a „Teljesen egyetértek” válaszlehetőséget jelöli. A teljes kérdőívben, valamint az egyes dimenziókon elért magasabb értékek intenzívebb szubjektív jóllétre utalnak.

A skálák belső konzisztenciáját becslő Cronbach- α mutatók a hazai adaptáció során elfogadhatónak bizonyultak (0,70–0,84).⁶⁵

GRAT Hála Kérdőív (Gratitude Resentment and Appreciation Test, GRAT): Watkins és munkatársai a diszpozicionális vagy vonáshála mérésére fejlesztették ki.⁶⁶ A kérdőív 44 tételből áll, amelyek három alskálába rendeződnek. A „Bőség érzékelése” (*AB: Sense of Abundance*) azt méri, hogy az egyén mennyire érzékeli az őt körülvevő jólétet, bőséget. Az „Egyszerű dolgok értékelés” (*SA: Appreciation of Simple Pleasures*) a mindennapi örömök értékelését helyezi a fókuszba. A „Mások megbecsülése” (*AO: Appreciation for Others*) pedig azt ragadja meg, hogy az egyén mennyire becsüli meg az őt körülvevő embereket, és mennyire tartja őket fontosnak saját boldogsága szempontjából. A tételek összegzésével egy átfogó hálaösszpontszám is képezhető. A kitöltők a kérdéseket 5 fokú Likert-skálán értékelik, ahol az 1 „Egyáltalán nem értek egyet” és az 5 a „Teljesen egyetértek”, így a magasabb pontszám intenzívebb diszpozicionális hálát jelöl. A teszt belső konzisztenciája (Cronbach- α = 0,92) és időbeli stabilitása (kéthetes teszt-reteszt megbízhatóság r = 0,90) is megfelelő. A kérdőívet Watkins engedélyével fordítottuk magyar nyelvre, aki a visszafordítást ellenőrizte.

Észlelt Társas Támasz Kérdőív (MOS Social Support Survey, MOS SSS): A Sherbourne és Stewart által kidolgozott 20 tételből álló kérdőív⁶⁷ magyar nyelvre adaptált változata az eredeti négy helyett három alskálát tartalmaz.⁶⁸ Ezek a következők: *Érzelmi-információs támasz* (8 tétel), *Pozitív szociális interakción alapuló támasz* (7 tétel), valamint *Instrumentális támasz* (4 tétel). A kitöltők a kérdéseket 5 fokú Likert-skálán értékelik, ahol az 1 a

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ WATKINS, Philip C. – WOODWARD, Kathrane – STONE, Tamara – KOLTS, Russel L. (2003): Gratitude and Happiness: Development of a Measure of Gratitude, and Relationships with Subjective Well-Being, In: *Social Behavior and Personality*. 31. 5. 431–452.

⁶⁷ SHERBOURNE, Cathy Donald – STEWART, Anita L. (1991): The MOS Social Support Survey, In: *Social Science & Medicine*. 32. 6. 705–714.

⁶⁸ SZENTIVÁNYI-MAKÓ Hajnalka – BERNÁTH László – SZENTIVÁNYI-MAKÓ Norbert – VESZPRÉMI Béla – VAJDA Dóra Beáta – KISS Enikő Csilla (2016): A MOS SSS – társas támasz mérésére szolgáló kérdőív magyar változatának pszichometriai jellemzői, In: *Alkalmazott Pszichológia*. 16. 3. 145–162.

„Soha” és az 5 a „Mindig”. A magasabb pontszám a társas támogatottság erősebb mértékét jelenti. Mindhárom alskála Cronbach- α értéke 0,7 feletti lett (0,79–0,93). Az alskálák 19 tételéhez egy 20-dik (a kérdések sorrendjében első) is kapcsolódik, amely a bizalmas kapcsolatok számára vonatkozik, és nem része sem a fő-, sem az alskáláknak.

A kutatásban használt kérdőívek skáláihoz tartozó leíró statisztikai adatokat a 2. táblázatban foglaltuk össze. A skálák pontszámainak megjelenítése minden esetben az adott skálához tartozó tételek összpontszámának átlagolásával történt, a fordított itemek figyelembevételével. A táblázatból látható, hogy minden skála belső konzisztenciája megfelelő, 0,7 feletti. A mintában a szubjektív jóllét és a társas támogatás értéke viszonylag magas, és a vonáshála tekintetében is nagymértékű azon kognitív beállítódás, melynek mentén a csoport észleli életében a pozitív dolgokat, illetve mások támogatását.

2. táblázat: *A vizsgálatban használt kérdőívek skáláihoz tartozó leíró statisztikai adatok és Cronbach-alfa mutatók*

Változók	<i>n</i>	Átlag	SD	Min.	Max.	Csúcsos- ság	Ferde- ség	Cronbach- α
SZUBJEKTÍV JÓLLÉT	809	3,71	0,63	1,57	5,00	-0,34	-0,66	0,93
Élettel szembeni pozitív attitűd	809	3,92	0,72	1,00	5,00	-0,96	1,21	0,89
Személyes problémák hiánya	809	3,41	0,83	1,00	5,00	-0,48	-0,29	0,81
Szomatikus tünetek hiánya	809	3,68	1,15	1,00	5,00	-0,94	-0,29	0,93
Depresszív hangulat hiánya	809	3,61	1,18	1,00	5,00	-0,81	-0,56	0,78
Élet örömei	809	3,67	0,75	1,00	5,00	-0,46	0,05	0,89
Pozitív önértékelés	809	3,96	0,74	1,00	5,00	-0,69	0,31	0,86
HÁLA	809	3,58	0,41	1,87	5,00	0,06	1,65	0,86
Bőség érzékelése	809	2,51	0,71	1,50	5,00	1,38	1,57	0,88
Egyszerű dolgok értékelése	809	4,31	0,61	1,43	5,00	-1,15	1,27	0,89
Mások megbecsülése	809	3,94	0,53	1,82	5,00	-0,87	1,00	0,72
TÁRSAS TÁMOGATÁS	809	3,14	2,05	1,00	5,00	-1,24	-0,71	0,97
Érzelmi-információs támasz	809	3,14	2,05	1,00	5,00	-1,25	-0,71	0,93
Pozitív szociális interakción alapuló támasz	809	3,11	2,05	1,00	5,00	-1,26	-0,69	0,91
Instrumentális támasz	809	3,16	2,07	1,00	5,00	-1,26	-0,70	0,88

2.3. Alkalmazott statisztikai eljárások

A házas-nagycsaládosok összehasonlítását a többi válaszadóval kétmintás t-próbával végeztük. Ahol a Levene-próba az alminták szórásának különbségét jelezte, ott a próba robusztus változatát vettük figyelembe. Eredményeinket ezt követően pontosítottuk azzal, hogy a nemet, az életkort és a vallásgyakorlás jellegét is számításba vettük az elemzett pozitív pszichológiai konstruktumok szempontjából, hogy megtudjuk: ezek bevonásával továbbra is jelentős tényezőként jelenik-e meg a házas és nagycsaládos lét, illetve összehasonlításuk jelentőségét a nem, az életkor és a vallásgyakorlás szerepével a jóllét, hála és társas támogatás szempontjából.

Mivel több változót vettünk figyelembe, elemzéseinket kovarianciaanalízissel (ANCOVA) végeztük. A módszer sajátossága, hogy független változóként kategoriális és folytonos változókat is képes együtt kezelni. A kategoriális változók csoportosító szempontként, a folytonos változók pedig kovariánsként kerülnek be az ANCOVA-modellbe. Az elemzés előnye, hogy a t-próbához képest egyszerre több változó összefüggéseit elemzi, így esetünkben választ ad arra, hogy a házas és nagycsaládos életforma jelentősége mekkora a nem, az életkor, illetve a vallásgyakorlás mértéke mellett. Minden általunk használt eljárás során a szignifikanciaszintet $< ,005$ alatt határoztuk meg.

3. Eredmények

Elsőként a házasságban élő nagycsaládos személyeket hasonlítottuk össze tesztbattériánk többi kitöltőjével, amelynek célja az volt, hogy megvizsgáljuk, célcsoportunk milyen jellemzők tekintetében különbözik a többi résztvevőtől. Ahogy az a 3. táblázatban és az 1. ábrán is látható, a nagycsaládban élők leginkább a vonáshála és a társas támogatás különböző aspektusaiban jellemezhetők magasabb értékekkel. A két csoport közepes mértékben különbözik egymástól ezekben a paraméterekben (a Cohen-d értéke nagyobb, mint 0,3). A házasságban élő nagycsaládosok *hálásabbak* a mindennapi dolgokért, jobban megbecsülik a körülöttük élő embereket, és jobban értékelik az őket körülvevő jólétet (*egyszerű dolgok értékelése*: $t(517,22) = -7,800$, $< ,001$, Cohen-d = -0,544; *mások megbecsülése*: $t(807) = -4,595$, $< ,001$, Cohen-d = -0,363; *bőség érzékelése*: $t(807) = -6,312$, $< ,001$, Cohen-d = -0,499). Emellett mind érzelmi információs, mind szociális, mind pedig instrumentális szempontból több *társas támogatást*

kapnak a többi résztvevőhöz képest (*érzelmi-információs támasz*: $t(472,37) = -5,720$, $< ,001$, Cohen- $d = -0,414$; *pozitív szociális interakción alapuló támasz*: $t(440,30) = -5,505$, $< ,001$, Cohen- $d = -0,480$; *instrumentális támasz*: $t(473,28) = -5,505$, $< ,001$, Cohen- $d = -0,398$). A *jóllét* különböző aspektusait tekintve pedig a világhoz való pozitív viszonyulásuk és az élet örömeinek értékelése tekintetében érnek el magasabb értéket a többiekhez képest (*élettel szembeni pozitív attitűd*: $BF(807) = -5,277$, $< ,001$, Cohen- $d = -0,417$; *élet örömei*: $t(807) = -4,074$, $< ,001$, Cohen- $d = -0,322$).

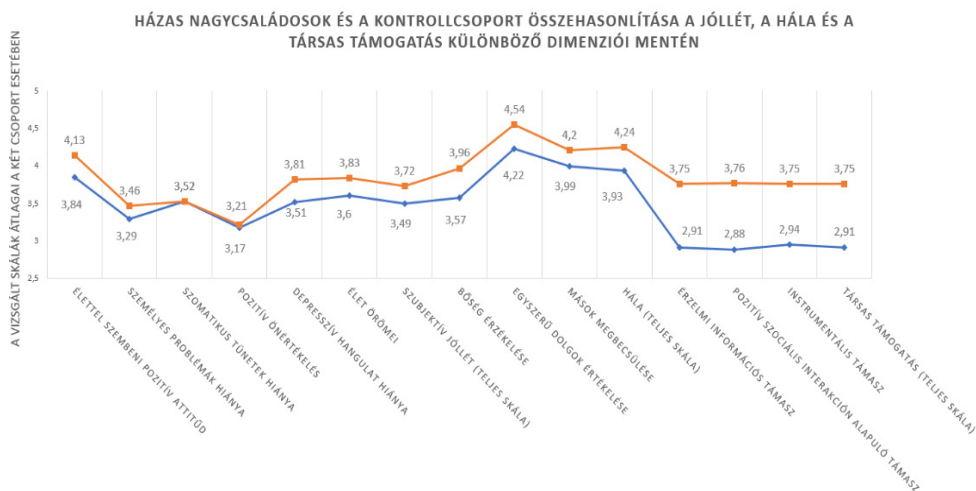
3. táblázat: *Független mintás összehasonlítások*

	t*	df	p**	Cohen-d***
SZUBJEKTÍV JÓLLÉT	-5,584	807	$< ,001$	-0,441
Élettel szembeni pozitív attitűd	-5,277	807	$< ,001$	-0,417
Személyes problémák hiánya	-2,725	807	0,007	-0,215
Szomatikus tünetek hiánya	-3,821	807	$< ,001$	-0,302
Pozitív önértékelés	-0,580	454,41	0,281	-0,043
Depresszív hangulat hiánya	-3,322	807	$< ,001$	-0,262
Élet örömei	-4,074	807	$< ,001$	-0,322
HÁLA	-7,990	807	$< ,001$	-0,631
Bőség érzékelése	-6,312	807	$< ,001$	-0,499
Egyszerű dolgok értékelése	-7,800	517,22	$< ,001$	-0,544
Mások megbecsülése	-4,595	807	$< ,001$	-0,363
TÁRSAS TÁMOGATÁS	-5,776	471,70	$< ,001$	-0,419
Érzelmi-információs támasz	-5,720	472,37	$< ,001$	-0,414
Pozitív szociális interakción alapuló támasz	-5,505	440,30	$< ,001$	-0,480
Instrumentális támasz	-5,505	473,28	$< ,001$	-0,398

Megjegyzések: *A t és df -érték megmutatja a házas-nagycsaládos és kontrollcsoportok különbségmértékét.

**A szignifikanciaszint (p) a tévedés valószínűségét jellemzi annak kapcsán, hogy hibás következtetést vonunk le a minta vizsgálatából a populációra vonatkozóan.

***A Cohen- d érték megmutatja azt, hogy a két csoport milyen mértékben különböztethető meg a vizsgált paraméter mentén. 0,2-ig alacsony, 0,21-0,8 között közepes, 0,81 felett pedig magas különbségről beszélhetünk.



1. ábra: *Házassalánosok és a kontrollcsoport összehasonlítása a szubjektív jóllét, hála és társas támogatás különböző dimenzióiban*

Jelmagyarázat:

- kontroll
- házassalánosok

Mivel a házasságban élő nagycsaládosok mindössze 220-an vannak, a minta azon része pedig 589 főt számlál, akik nem rendelkeznek ezekkel a paraméterekkel, ezért a számítások pontosítása érdekében néhány további demográfiai paramétert (nem, életkor) is bevontunk vizsgálatainkba, hogy lássuk, mekkora a házassalános lét relatív jelentősége. A mintaválasztás során a keresztény közösségek célzott megkeresése miatt a vallásgyakorlás intenzitása a két csoportban eltérő volt, ezért a vallásgyakorlást is kiemelt tényezőként kezeltük elemzéseink során. Az említett tényezők bevonásával kettős célunk volt: egyfelől kíváncsiak voltunk arra, hogy ezen szociodemográfiai paraméterek figyelembevétele mellett is megmarad-e a házassalános lét alakító szerepe, másfelől szeretnénk volna összehasonlítani jelentőségét a nem, az életkor és a vallásgyakorlás súlyával a jóllét, hála és társas támogatás szempontjából.

4. táblázat: *A jóllét, hála és társas támogatás vizsgálata kétszemponos kovarianciaelemzéssel*

A szubjektív jóllét különböző aspektusainak elemzése

	Élettel szembeni pozitív attitűdök			Személyes problémák hiánya			Szomatikus tünetek hiánya			Pozitív önértékelés		
	F*	p**	η ² ***	F	p	η ²	F	p	η ²	F	p	η ²
nagycsaládos, házas/kontroll	3,471	0,063	0,004	0,092	0,761	1,130×10 ⁻⁴	1,881	0,171	0,002	2,373	0,124	0,003
nem	2,787	0,095	0,003	0,810	0,369	9,892×10 ⁻⁴	0,271	0,603	3,283×10 ⁻⁴	2,666	0,103	0,003
kor	2,304	0,129	0,003	1,003	0,317	0,001	3,678	0,055	0,004	0,627	0,429	7,689×10 ⁻⁴
nagycsaládos, házas/kontroll *	3,095	0,079	0,004	3,977	0,046	0,005	1,088	0,297	0,001	0,048	0,826	5,943×10 ⁻⁵
nem												
vallásgyakorlás	13,428	< .001	0,016	3,990	0,046	0,005	3,582	0,059	0,004	9,109	0,003	0,011

A szubjektív jóllét különböző aspektusainak elemzése

	Depressziós panaszok hiánya			Élet örömei			Teljes jóllét kérdőív		
	F	p	η ²	F	p	η ²	F	p	η ²
nagycsaládos, házas/kontroll	0,144	0,704	1,733×10 ⁻⁴	4,290	0,039	0,005	4,108	0,043	0,005
nem	0,959	0,328	0,001	3,984	0,046	0,005	2,833	0,093	0,003
kor	5,864	0,016	0,007	1,303	0,254	0,002	2,906	0,089	0,003
nagycsaládos, házas/kontroll *	2,785	0,096	0,003	3,910	0,048	0,005	5,326	0,021	0,006
nem									
vallásgyakorlás	7,428	0,007	0,009	2,623	0,106	0,003	6,861	0,009	0,008

A hála különböző aspektusainak elemzése

	Bőség érzékelése			Egyszerű dolgok értékelése			Mások megbecsülése			Teljes hála kérdőív		
	F	p	η ²	F	p	η ²	F	p	η ²	F	p	η ²
nagycsaládos, házas/kontroll	10,275	0,001	0,012	11,333	< .001	0,011	3,510	0,061	0,004	15,348	< .001	0,015
nem	1,876	0,171	0,002	47,197	< .001	0,046	8,211	0,004	0,009	21,764	< .001	0,022
kor	3,160	0,076	0,004	30,803	< .001	0,030	0,118	0,732	1,255×10 ⁻⁴	11,345	< .001	0,011
nagycsaládos, házas/kontroll *	0,413	0,521	4,791×10 ⁻⁴	1,422	0,233	0,001	1,268	0,261	0,001	0,311	0,577	3,095×10 ⁻⁴
nem												
vallásgyakorlás	11,819	< .001	0,014	36,671	< .001	0,036	85,185	< .001	0,091	64,754	< .001	0,065

A társas támogatás különböző aspektusainak elemzése

	Érzelmi-információs támasz			Pozitív szociális interakción alapuló támasz			Instrumentális támasz			Teljes társas támogatás skála		
	F	p	η ²	F	p	η ²	F	p	η ²	F	p	η ²
nagycsaládos, házas/kontroll	19,119	< .001	0,023	20,141	< .001	0,024	17,723	< .001	0,021	19,108	< .001	0,023
nem	1,495	0,222	0,002	0,734	0,392	8,763×10 ⁻⁴	1,576	0,210	0,002	1,247	0,264	0,001
kor	0,800	0,371	9,581×10 ⁻⁴	1,377	0,241	0,002	0,971	0,325	0,001	1,042	0,308	0,001
nagycsaládos, házas/kontroll *	0,123	0,726	1,475×10 ⁻⁴	0,044	0,834	5,275×10 ⁻⁵	0,261	0,610	3,132×10 ⁻⁴	0,129	0,719	1,546×10 ⁻⁴
nem												
vallás	2,371	0,124	0,003	2,692	0,101	0,003	1,686	0,194	0,002	2,242	0,135	0,003

Megjegyzések: *Az F(df)-érték megmutatja az összehasonlított csoportok/jellemzők közötti variancia mértékét és a szabadságfokot.

**A szignifikanciaszint (p) a tévedés valószínűségét jellemzi annak kapcsán, hogy hibás következtetést vonunk le a minta vizsgálatából a populációra vonatkozóan.

***Az η² (eta-négyszet) megmutatja azt, hogy az összehasonlított csoportok/jellemzők milyen mértékben különbözethetők meg a vizsgált paraméter mentén. Az η² érték százzal való felszorozása százalékként fejezi ki a csoporttagság által megmagyarázott varianciát.

Ahogy az a 4. táblázatból látható, a vonáshála és a társas támogatás különböző aspektusainak tekintetében a két csoport közötti eltérés megmaradt. Elsőként a hála természetét részletesebben elemezve, a nagycsaládos-házass csoport hálásabb a hétköznapi egyszerű dolgokért, jobban becsüli az őt körülvevő embereket, és értékeli

a mindennapi élet bőségét. A csoporttagság azonban viszonylag kismértékű: 1–1,5% közötti arányt magyaráz a hála különböző aspektusainak varianciájából ($\eta^2 = 0,011-0,015$). Tehát elmondhatjuk, hogy bár kismértékben, de a házasságban élő nagycsaládosok képessége jelentősebb az őket körülvevő dolgok értékelésére, mások megbecsülésére. Emellett a hála alakítása szempontjából több más tényező is kiemelkedett. A nem szintén jelentős tényezőnek bizonyult. Elmondható, hogy a nők jobban értékeli az élet mindennapi, egyszerű dolgait és az őket körülvevő embereket: a nem a hála különböző aspektusainak varianciájából 0,2–4,6%-ot magyaráz ($\eta^2 = 0,002-0,046$). Végül a vallásgyakorlás is pozitív alakítója a hála megélésének. Az intenzívebb vallásgyakorlással jellemezhető egyének képesek az őket körülvevő környezet és az egyszerű dolgok tudatosabb percipiálására: a vallásosság a hála különböző aspektusainak varianciájából 1,4–6,5%-ot magyaráz ($\eta^2 = 0,014-0,065$).

A jóllét esetében szintén jelentős szerepet játszik a vallásgyakorlás intenzitása, sőt jelentősebb tényezőnek bizonyul, mint a kapcsolati státusz vagy a gyermekek száma. Míg a vallásgyakorlás intenzitása 0,4–1,6% közötti arányban magyarázza a jóllét változatosságát ($\eta^2 = 0,005-0,016$), addig a házas és nagycsaládos lét legtöbb esetben elvesztette magyarázó erejét a jóllét különböző aspektusainak esetében.

A házasok és nagycsaládosok előnyei legtisztábban a *társas támogatásban* mutatkoznak meg. Ez a csoport elsősorban gazdagabb társas interakciókkal jellemezhető, de érzelmi-információs, illetve instrumentális társas támogatása is magasabb, mint a kontrollcsoporté. Ezen csoportosító tényező által megmagyarázott varianciaarány a társas támogatásból 2,1–2,4% ($\eta^2 = 0,021-0,024$). A társas támogatás magasabb szintje a házas-nagycsaládosok esetében nemtől, életkortól és vallásgyakorlástól független.

Összességében tehát elmondható, hogy a házasságban élő nagycsaládos lét leginkább a társas támogatás megélése szempontjából jelentős tényező. A jóllét legtöbb aspektusa szempontjából inkább a vallásgyakorlás intenzitása jelentős. A vonáshála alakításához pedig a házasságban és nagycsaládban élők mellett a nők és a vallásukat intenzívebben gyakorlók képesek arra, hogy a hála minél több aspektusát teljesebben éljék meg.

4. Megbeszélés

Jelen tanulmány célja, hogy a pozitív pszichológiai konstruktumok gazdag összefüggérendszeréből kiemelve önállóan elemezze a házasságban élő nagycsaládosok jóllétét, hálára való képességét és társas támogatottságát, valamint összehasonlítsa ezek jelentőségét más szociodemográfiai jellemzőkkel, mint a nem, az életkor és a vallásgyakorlás.

Eredményeink rámutatnak arra, hogy a házasságban élő nagycsaládosokat erősebb társas támogatottság jellemzi, mint azokat, akik nem élnek házasságban, vagy háromnál kevesebb gyermekük van. A társas támogatás sokszínűsége ennél a csoportnál már a szakirodalomban is megjelenik. A házasságban való elköteleződés érzelmigazdag kapcsolódási lehetőséget biztosít a partnerhez, közben pedig csökkenti a magány és elszigeteltség érzését.⁶⁹ A generációk együttélése változatos interakciós lehetőségeket biztosít. Több generáció együttélése során az idősebbek a gyerekekkel, unokákkal és dédunokákkal való kapcsolódás révén megsokszorozzák társas támogatással kapcsolatos lehetőségeiket. Közben pedig maguk sokrétűbb tapasztalattal rendelkező életszemléletet, tevékenységrepertoárt biztosítanak a fiatalabb generációk számára.⁷⁰ Nem utolsósorban pedig a testvérkapcsolatok is a társas támogatási rendszer részét képezik, hiszen a testvérek mintával és sok esetben iránymutatással szolgálnak egymásnak.⁷¹ Eredményeink alapján a házas és nagycsaládos lét elsősorban azt teszi lehetővé, hogy az egyén észlelje a nehéz helyzetekben rendelkezésre álló sokrétű segítséget. Azt, hogy vannak körülötte olyanok, akik szeretik és ragaszkodnak hozzá, akiknek társaságában jól érzi magát, és akik a felmerülő problémákban segítenek fókuszot váltani és a közös tevékenységek során azokra megoldást találni. A házas-nagycsaládos életformában élők mind érzelmi – legszemélyesebb félelmeik és aggodalmaik megosztása során bizalmas és szeretetteljes meghallgatásra, törődésre és tanácsadásra számíthatnak –, mind instrumentális – fizikai vagy egészségügyi problémák esetén konkrét, kézzelfogható segítséget kapnak napi teendőikben – szempontból több támogatást észlelnek a többi válaszadóhoz képest. Kiemelendő továbbá, hogy az ezen életformát választók, legyenek akár idősebbek vagy

⁶⁹ SCOTT – WELLS – ANGERMEYER... KESSLER (2010).

⁷⁰ FINGERMAN – CHENG – TIGHE – BIRDITT – ZARIT (2012).

⁷¹ HOBcraft – KIERNAN (2010).

fiatalabbak, vallásosak vagy nem vallásosak, férfiak vagy nők, mindannyian megélik a társas támogatás által nyújtott előnyöket, a kapcsolatok sokszínűségét, valamint az érzelmi és fizikai biztonságot.

Várakozásunkkal ellentétben a jóllét különböző aspektusait vizsgálva nem találtunk jelentős különbségeket a házas-nagycsaládos csoport kapcsán. Habár több tanulmány elemzi a házasság és a pszichés jóllét kapcsolatát,⁷² valamint a gyermekek születésével járó nagyobb boldogságot,⁷³ más helyeken arról is olvashatunk, hogy a jóllét fenntartása érzékeny egyensúlyi állapot. A házasságban élő nagycsaládosok jólléte szempontjából meghatározó lehet gyermekeik életkora, hogy mennyire terhelt konfliktusokkal a család, vagy kapnak-e támogatást a közvetlen környezetüktől, illetve, hogy milyen a gazdasági-társadalmi státuszuk. Jelen vizsgálat eredményei azt látszanak megerősíteni, hogy a házas-nagycsaládos lét a szubjektív jóllét aspektusai közül csak az élet örömeinek megélésével van összefüggésben. Az élet örömeinek megélése pedig kapcsolatban áll a hála különböző aspektusaival is (jelen vizsgálatban az összefüggés $r = 0.305-0.375$), így ezt a későbbiekben a hála szempontjából is elemezzük. Jelen ponton azonban fontos kitérni arra, hogy a vallásosság hogyan járul hozzá a jóllét fenntartásához, hiszen a vallásgyakorlás jóval nagyobb mértékű összefüggést mutat a jólléttel, mint a családi állapot, vagy a gyermekek száma.

Jelen kutatásban a vallásgyakorlás a jóllét több aspektusának alakítójává vált. Befolyásolja az étellel kapcsolatos pozitív tudatosságot, az élet értelmének megélését és az étellel való elégedettséget. Hozzájárul az önértékelés pozitív alakításához, segíti az életben felmerülő problémák konstruktív megoldását. Ez összhangban van a szakirodalom azon megállapításaival, miszerint a vallásos hit által nyújtott strukturált világkép és egzisztenciális cél,⁷⁴ valamint a vallási közösségekben megélt érzelmi támogatás hozzájárulhat a pozitív jövőkép (étellel szembeni pozitív attitűd) kialakulásához.⁷⁵ Isten feltétel nélküli szeretetének elfogadása és az erkölcsi szabályokhoz való igazodásból

⁷² KIM – MCKENRY (2002), 885–911.; KOPP – SKRABSKI (2006); PEIRÓ (2006); WAITE – GALLAGHER (2000).

⁷³ NELSON – KUSHLEV – LYUBOMIRSKY (2014).

⁷⁴ STEGER, Michael F. – FRAZIER, Patricia (2005): Meaning in Life: One Link in the Chain from Religiousness to Well-Being, In: *Journal of Counseling Psychology*. 52. 4. 574–582.

⁷⁵ PARGAMENT, Kenneth I. (2002): The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness, In: *Psychological Inquiry*. 13. 3. 168–181.

fakadó koherens énkép,⁷⁶ a transzcendens értékrend, az élet magasabb rendű céljába vetett hit egyaránt megerősíti az önelfogadást, hozzásegítve a pozitívabb önértékeléshez.⁷⁷ A közösségi lelki gyakorlatok – mint az imádság, az együttes éneklés, Isten dicsőítése – csökkentik az egzisztenciális szorongást, a negatív affektusokat, valamint növelhetik az érzelmi megküzdési stratégiák hatékonyságát, erősítve az emocionális stabilitást, ezáltal mérsékelve a depresszív tüneteket.⁷⁸ Bár az Istenben való hit nem zárja ki a személyes problémák meglétét, a vallásos egyének gyakran „próbaként”, „próbatételként” vagy az „isteni terv részeként” értelmezik a nehézségeket, ami csökkentheti a distressz szintjét és elősegítheti az adaptívabb megküzdést.⁷⁹ Noha a vallásosság és a szomatikus tünetek közötti kapcsolat komplex, a spiritualitás és a rendszeres hitéleti gyakorlatok – a már említett imádság, elmélkedés, kontempláció – fiziológiai szempontból nyugtató hatással bírnak, ami kedvezően hat a testi tünetekre is.⁸⁰ Mindezek mellett fontos megjegyezni, hogy a vallási élmények egyénenként eltérő jelentést hordoznak, így azok jóllétre gyakorolt hatása is meglehetősen differenciált.⁸¹

Végezetül a házas-nagycsaládos személyeket abból a szempontból vizsgáltuk meg, hogy mennyire észlelik és értékelik az őket körülvevő pozitív dolgokat, mennyire hálásak azokért. Korábbi vizsgálatokból tudjuk, hogy akik önmagukat szerencsésnek vallják az élet mindennapi helyzeteiben, kapcsolataikat jelentéstelnek érzékelik – tehát

⁷⁶ ROWATT, Wade – KIRKPATRICK, Lee A. (2002): Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 41. 4. 637–651.

⁷⁷ HILL, Peter C. – PARGAMENT, Kenneth I. (2003): Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research, In: *American Psychologist*. 58. 1. 64–74.

⁷⁸ KOENIG, Harold G. (2009): Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review, In: *Canadian Journal of Psychiatry*. 54. 5. 283–291.

⁷⁹ ANO, Gene G. – VASCONCELLES, Erin B. (2005): Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-analysis, In: *Journal of Clinical Psychology*. 61. 4. 461–480.

⁸⁰ SEEMAN, Teresa E. – DUBIN, Linda Fagan – SEEMAN, Melvin (2003): Religiosity/Spirituality and Health: A Critical Review of the Evidence for Biological Pathways, In: *American Psychologist*. 58. 1. 53–63.

⁸¹ ZINNBAUER, Brian J. – PARGAMENT, Kenneth I. (2005): Religiousness and Spirituality, In: Paloutzian, Raymond F. – Park, Crystal L. (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York, Guilford Press. 21–42.

hálájukat több aspektusból képesek megélni –, házasságukat jobban menedzselik és intenzívebb pozitív érzelmekről számolnak be párkapcsolatukkal összefüggésben.⁸² Az, hogy az egyén képes hálával szemlélni a vele és körülötte történő dolgokat, fokozza a pozitív és csökkenti a negatív érzelmek intenzitását, ezáltal befolyásolja a társas kapcsolatokat és a jóllétet is.⁸³ A hála kiterjedt kapcsolatrendszere vizsgálatunkban is körvonalazódott. Amellett, hogy a házas-nagycsaládos csoport vonáshálaértéke magasabb (az egyszerű, mindennapi örömekre erősebben fókuszálnak, jobban értékelik az őket körülvevő embereket, akiket saját boldogságuk szempontjából is fontosnak tartanak), lényeges kiemelni, hogy a hálára való képességet más tényezők is alakítják. Eredményeink alapján a nők jobban értékelik az élet mindennapi, egyszerű dolgait. Képesek méltányolni azokat az embereket, eseményeket és helyzeteket, amelyek életüket alakítják és élettörténetük részei. A vallásgyakorlás szintén markáns jelentőséggel bír a hála szempontjából. A hitüket gyakorlóknak – különösen az isteni gondviselésbe vetett bizalom miatt – erősebb élményük lehet, hogy az élet minden területén bőség veszi őket körül, függetlenül aktuális körülményeiktől. A vallásos emberek az életet „Isten ajándékának” tekintik, ami fokozhatja a bőség érzékelését.⁸⁴ A vallásos gyakorlatok – mint például a szemlélődő imádság – elősegítik az éberséget és a jelen pillanatban való elmélyülést, amely hozzájárulhat az egyszerű dolgok mélyebb megbecsüléséhez. A vallási közösségekre kiterjedt és stabil társas hálózat jellemző, valamint erkölcsi normáik gyakran előírják a mások iránti tiszteletet, együttérzést és hálát. A vallásos tanítások – különösen a keresztényeké – erősen hangsúlyozzák a társas kapcsolatok fontosságát, ami erősítheti a mások megbecsülése iránti attitűdöt. A hála ezen aspektusa különösen szorosan kapcsolódik a vallási közösségekben tapasztalható reciprocitáshoz és támogatottsághoz.⁸⁵

⁸² BARTON, Allen W. – JENKINS, August I. C. – GONG, Qiujié – SUTTON, Naja C. – BEACH, Steven R. H. (2023): The Protective Effects of Perceived Gratitude and Expressed Gratitude for Relationship Quality among African American Couples, In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 40. 5. 1622–1644.

⁸³ MCCULLOUGH, Michael E. – EMMONS, Robert A. – TSANG, Jo-Ann (2002a), 112–127.

⁸⁴ KRAUSE, Neal (2006b): Religious Involvement, Gratitude, and Change in Depressive Symptoms over Time, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 16. 3. 195–214.

⁸⁵ KRAUSE, Neal (2006a): Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life, In: *Research on Aging*. 28. 2. 163–183.

A hála mint pszichológiai konstruktum nem csupán személyiségvonásként, hanem tanítható, tanulható és fejleszthető képességgént is értelmezhető.⁸⁶ Mivel számos egyén számára hozzáférhető és gyakorolható, a hála jelentős alkalmazási potenciállal bír a pszichológiai intervenciók területén. Ezen túlmenően a hála a pszichológiai jóllét és a társas kapcsolatok közötti összekötő mechanizmusként is értelmezhető, elősegítve a pozitív társas dinamikák kialakulását és fenntartását.⁸⁷ Ennek megfelelően a hála célzott fejlesztése közvetett módon nemcsak a szubjektív jóllét szintjét növelheti, hanem hozzájárulhat a társas támogatás és kapcsolati erőforrások megerősödéséhez is.

Vizsgálatunk korlátai közé tartozik, hogy mintánk nem volt reprezentatív, hiszen felülreprezentáltak a vallási közösséghez tartozók és a nagycsaládosok. Országos viszonyításban alapvetően előnyösebb szociokulturális helyzetből érkező személyeket tudtunk felkérni a részvételre, ezáltal azok, akik anyagi értelemben valóban hátrányos helyzetben vagy súlyos személyes krízisekben vállaltak gyermeket, valószínűleg kimaradtak vizsgálatunkból. Ennek megfelelően a mintánk statisztikai értelemben vélhetően egy reprezentatív mintához képest kedvezőbb képet mutat a gyermekvállalás hatásaival kapcsolatban. Keresztmetszeti jellegéből adódóan jelen kutatás nem védi ki azt a reális szakirodalmi felvetést sem, amely szerint eleve az előnyösebb társadalmi helyzetben levő, több erőforrással rendelkező, sikeresebb, sőt esetlegesen boldogabb személyek vállalnak több gyermeket, remélve, hogy ebben az életformában további kiteljesedést érhetnek el.⁸⁸ Az eredmények értelmezésével kapcsolatban természetesen az is felmerül, hogy – vallási hovatartozástól függetlenül – inkább azon személyek vállalnak több gyermeket, akik már azt megelőzően is boldogabbak voltak, és rendelkeztek a gyermekvállalást megalapozó erőforrásokkal,⁸⁹ vagy az egygyermekes családi helyzetben már megszilárdították kompetens szülői szerepüket az újabb kihívásokhoz,⁹⁰ amely

⁸⁶ EMMONS – MCCULLOUGH (2003).

⁸⁷ MCCULLOUGH – EMMONS – TSANG (2002a).

⁸⁸ DEATON – STONE (2014).

⁸⁹ BAETSCHMANN, Gregori – STAUB, Kevin E. – STUDER, Raphael (2012b): *Does the Stork Deliver Happiness? Parenthood and Life Satisfaction*. Working Paper, No. 94. Zurich, University of Zurich, Department of Economics. <https://doi.org/10.5167/uzh-65882>.

⁹⁰ LE MOGLIE, Marco – MENCARINI, Letizia – RAPALLINI, Chiara (2015): Is It Just a Matter of Personality? On the Role of Subjective Well-Being in Childbearing Behavior, In: *Journal of Economic Behavior and Organization*. 117. 453–475.

háttértényezőket jelen vizsgálatban nem mértük. Az összefüggésrendszer tanulmányozása természetesen számos más faktor tekintetbevételével is finomítható. Összességében azonban elmondható, hogy a jelen kutatás ráirányítja a figyelmet a hála megélésének jelentőségére – gyakorlására és kifejezésére –, lényeges szerepére a jóllét és a társas támogatás alakítása szempontjából. Továbbá felhívja a figyelmet arra, hogy a házasság, illetve a nagycsaládos létforma csak egy a sok tényező közül, amely alakíthatja ezen pozitív tulajdonságok rendszerét.

Felhasznált irodalom:

- ALGOE, Sara B. (2012): Find, Remind, and Bind: The Functions of Gratitude in Everyday Relationships, In: *Social and Personality Psychology Compass*. 6. 6. 455–469.
- ANGELES, Luis (2010): Children and Life Satisfaction, In: *Journal of Happiness Studies*. 11. 4. 523–538.
- ANO, Gene G. – VASCONCELLES, Erin B. (2005): Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-analysis, In: *Journal of Clinical Psychology*. 61. 4. 461–480.
- ARPINO, Bruno – BORDONE, Valeria (2014): Does Grandparenting Pay Off? The Effect of Child Care on Grandparents' Cognitive Functioning, In: *Journal of Marriage and Family*. 76. 2. 337–351.
- BAETSCHMANN, Gregori – STAUB, Kevin E. – STUDER, Raphael (2012a): *Does the Stork Deliver Happiness? Parenthood and Life Satisfaction*.
https://www.researchgate.net/publication/256037976_Does_the_Stork_Deliver_Happiness_Parenthood_and_Life_Satisfaction.
- (2012b): *Does the Stork Deliver Happiness? Parenthood and Life Satisfaction*. Working Paper, No. 94. Zurich, University of Zurich, Department of Economics.
- BÁLITY Csaba (2018): *Nagycsaládban élő fiatalok gyermekszám preferenciáit befolyásoló tényezők*. PhD-disszertáció, Semmelweis Egyetem Mentális Egészségtudományok Doktori Iskola.
<https://repo.lib.semmelweis.hu/handle/123456789/6440>.
- BARTON, Allen W. – FUTRIS, Ted G. – NIELSEN, Robert B. (2015): Linking Financial Distress to Marital Quality: The Intermediary Roles of Demand/Withdraw and Spousal Gratitude Expressions, In: *Personal Relationships*. 22. 3. 536–549.
- BARTON, Allen W. – JENKINS, August I. C. – GONG, Qiujiu – SUTTON, Naya C. – BEACH, Steven R. H. (2023): The Protective Effects of Perceived Gratitude and Expressed Gratitude for Relationship Quality among African American Couples, In: *Journal of Social and Personal Relationships*. 40. 5. 1622–1644.

- BAUDIN, Thomas (2015): Religion and Fertility: The French Connection, In: *Demographic Research*. 32. 13. 397–420.
- BERKMAN, Lisa F. – GLASS, Thomas (2000): Social Integration, Social Networks, Social Support, and Health, In: Berkman, Lisa F. – Kawachi, Ichiro (szerk.): *Social Epidemiology*. Oxford, Oxford University Press. 137–173.
- BERKMAN, Lisa F. – GLASS, Thomas – BRISSETTE, Ian – SEEMAN, Teresa E. (2000): From Social Integration to Health: Durkheim in the New Millennium, In: *Social Science & Medicine*. 51. 6. 843–857.
- BIRDITT, Kira S. – FINGERMAN, Karen L. – ZARIT, Steven H. (2010): Adult Children's Problems and Successes: Implications for Intergenerational Ambivalence, In: *Journals of Gerontology, Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*. 65B. 2. 145–153.
- BODONYI Edit – BUSI Etelka – HEGEDŰS Judit – MAGYAR Erzsébet – VIZELYI Ágnes (2006): *A gyakorlati pedagógia néhány alapkérdése. Család, gyerek, társadalom*. Budapest, ELTE PPK Neveléstudományi Intézet.
- COHEN, Sheldon – WILLS, Thomas A. (1985): Stress, Social Support, and the Buffering Hypothesis, In: *Psychological Bulletin*. 98. 2. 310–357.
- DEATON, Angus – STONE, Arthur A. (2014): Evaluative and Hedonic Well-Being among Those with and without Children at Home, In: *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 111. 4. 1328–1333.
- EMMONS, Robert A. – KNEEZEL, Teresa T. (2005): Giving Thanks: Spiritual and Religious Correlates of Gratitude, In: *Journal of Psychology and Christianity*. 24. 2. 140–148.
- EMMONS, Robert A. – MCCULLOUGH, Michael E. (2003): Counting blessings versus burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 84. 2. 377–389.
- EVENSON, Ranae J. – SIMON, Robin W. (2005): Clarifying the Relationship between Parenthood and Depression, In: *Journal of Health and Social Behavior*. 46. 4. 341–358.
- FAHEY, Tony – KEILTHY, Patricia – POLEK, Ela (2012): Family Relationships and Family Well-Being: A Study of the Families of Nine Year-Olds in Ireland, Dublin, University College Dublin; Family Support Agency.
https://www.researchgate.net/profile/Ela_Polek/publication/225304841_Family_challenges_around_the_world_transnational_families_fertility_values_and_women's_changing_roles/links/53d253640cf228d363e93574.pdf.
- FERENCZI Andrea – KÖVI Zsuzsanna (2022): A diszpozicionális hála és a mentális egészség kapcsolata várandós nők körében, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 67. 1. 126–146.

- FERENCZI Andrea – MIRNICS Zsuzsanna – AMBRUSNÉ MAGONY Leonetta – KÖVI Zsuzsanna (2020): A diszpozicionális hála és a szubjektív jóllét összefüggései egészségügyi dolgozóknál, In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 8. 2. 105–122.
- FINGERMAN, Karen L. – CHENG, Yen-Pi – TIGHE, Lauren – BIRDITT, Kira S. – ZARIT, Steven H. (2012): Relationships between Young Adults and Their Parents, In: Booth, Alan – Brown, Susan L. – Landale, Nancy S. – Manning, Wendy D. – McHale, Susan M. (szerk.): *Early Adulthood in a Family Context*. Dordrecht, Springer. 59–85.
- FÖLDHÁZI Erzsébet (2009): Családszerkezet, In: Monostori Judot – Öri Péter – S. Molnár Edit – Spéder Zsolt (szerk.): *Demográfiai Portré 2009*. Budapest, KSH Népeségstudományi Kutatóintézet. 99–108. https://www.ksh.hu/nepszamlalasok?utm_source=chatgpt.com.
- GROB, Alexander (1995): Subjective Well-Being and Significant Life-Events across the Life-Span, In: *Swiss Journal of Psychology*. 54. 1. 3–18.
- HATTERS, Linda M. – TAYLOR, Robert J. (2005): Religion and Families, In: Bengston, Vern L. – Acock, Alan C. – Allen, Katherine R. – Dilworth-Anderson, Peggy – Klein, David M. (szerk.): *Sourcebook of Family Theory & Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc. 517–541.
- HILL, Peter C. – PARGAMENT, Kenneth I. (2003): Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research, In: *American Psychologist*. 58. 1. 64–74.
- HOBcraft, John N. – KIERNAN, Kathleen (2010): *Predictive Factors from Age 3 and Infancy for Poor Child Outcomes at Age 5 Relating to Children's Development, Behaviour and Health: Evidence from the Millennium Cohort Study: Report Prepared for The National Child and Maternal Health Observatory (ChiMat) on Behalf of the Department of Health*. University of York.
<http://www.york.ac.uk/iee/assets/HobcraftKiernan2010PredictiveFactorsChildrensDevelopmentMillenniumCohort.pdf>.
- HOFFMAN, Lois W. – HOFFMAN, Martin L. (1973): The Value of Children to Parents, In: Faecet, James T. (szerk.): *Psychological Perspectives on Population*. New York, Basic Books. 19–76.
- KIM, Hyoun-Kyoung – MCKENRY, Patrick C. (2002): The Relationship between Marriage and Psychological Well-Being: A Longitudinal Analysis, In: *Journal of Family Issues*. 23. 8. 885–911.
- KOENIG, Harold G. (2009): Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review, In: *Canadian Journal of Psychiatry*. 54. 5. 283–291.

- KOHLER, Hans-Peter – BEHRMAN, Jere R. – SKYTTHE, Axel (2005): Partner + Children = Happiness? An Assessment of the Effect of Fertility and Partnerships on Subjective Well-Being in Danish Twins, In: *Population and Development Review*. 31. 3. 407–445.
- KOPP Mária – KOVÁCS Mónika Erika (szerk.): (2006): *A magyar népesség életminősége az ezredfordulón*. Budapest, Semmelweis Kiadó.
- KOPP Mária – SKRABSKI Árpád (2006): A támogató család mint a pozitív életminőség alapja, In: Kopp Mária – Kovács Mónika Erika (szerk.): *A magyar népesség életminősége az ezredfordulón*. Budapest, Semmelweis Kiadó. 220–232.
- KOVÁCS Éva – BALOG Piroska – MÉSZÁROS Eszter – KOPP Mária (2013): A házastársi, élettársi és elvált családi állapot összefüggései a mentális egészséggel, In: *Mentálhigiéne és Pszichoszomatika*. 14. 3. 205–230.
- Központi Statisztikai Hivatal (KSH). (2008/2009). „Életünk fordulópontjai” adatfelvétel.
- KRAUSE, Neal (2006a): Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life, In: *Research on Aging*. 28. 2. 163–183.
- KRAUSE, Neal (2006b): Religious Involvement, Gratitude, and Change in Depressive Symptoms over Time, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 16. 3. 195–214.
- LE MOGLIE, Marco – MENCARINI, Letizia – RAPALLINI, Chiara (2015): Is It Just a Matter of Personality? On the Role of Subjective Well-Being in Childbearing Behavior, In: *Journal of Economic Behavior and Organization*. 117. 453–475.
- MARGOLIS, Rachel – MYRSKYLÄ, Mikko (2011): A Global Perspective on Happiness and Fertility, In: *Population and Development Review*. 37. 1. 29–56.
- MASLOW, Abraham (1962/2016): *A lét pszichológiája felé*. Budapest, Ursus Libris. (Eredeti: *Toward a psychology of being*. Princeton, NJ: Van Nostrand.).
- MCCULLOUGH, Michael E. – EMMONS, Robert A. – TSANG, Jo-Ann (2002a): The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 82. 1. 112–127.
- MCCULLOUGH, Michael E. – EMMONS, Robert A. – TSANG, Jo-Ann (2002b): The Assessment of Gratitude: An Empirical Review. In: Snyder, Charles R. – Lopez, Shane J. (szerk.): *Handbook of Positive Psychology*. Oxford, Oxford University Press. 559–574.
- NAUCK, Bernhard – KLAUS, Daniela (2007): The Varying Value of Children: Empirical Results from Eleven Societies in Asia, Africa and Europe, In: *Current Sociology*. 55. 4. 487–503.
- NELSON, Katherine S. – KUSHLEV, Kostadin – ENGLISH, Tammy – DUNN, Elizabeth – LYUBOMIRSKY, Sonja (2013): In Defense of Parenthood: Children are Associated with More Joy than Misery, In: *Psychological Science*. 24. 1. 3–10.

- NELSON, Katherine S. – KUSHLEV, Kostadin – LYUBOMIRSKY, Sonja (2014): The Pains and Pleasures of Parenting: When, Why, and How Is Parenthood Associated with More or Less Well-Being?, In: *Psychological Bulletin*. 140. 3. 846–895.
- NOMAGUCHI, Kei M. – MILKIE, Melissa A. (2003): Costs and Rewards of Children: The Effects of Becoming a Parent on Adults' Lives, In: *Journal of Marriage and Family*. 65. 2. 356–374.
- OLÁH Attila – VARGHA András – CSENGÖDI Márta – BAGDI Bella – DIÓSY Tamás (2017): Magyarország boldogságtérképe: Mi a fontosabb, hol élünk vagy az, hogy milyen világ van bennünk?, In: LIPPAI Edit (szerk.): *Személyes Tér – Közös Világ. [A Magyar Pszichológiai Társaság XXVI. Országos Tudományos Nagygyűlésének kivonatkötete]*. 256. Szeged, Magyar Pszichológiai Társaság.
- OLÁH Attila – VARGHA András – CSENGÖDI Márta – DIÓSY Tamás (2018): *Magyarország boldogságtérképe*. <http://boldogsagprogram.hu/magyarország-boldogsagterkepe-2018>.
- (2019): *Magyarország boldogságtérképe*. <http://boldogsagprogram.hu/magyarország-boldogsagterkepe-2019>.
- PARGAMENT, Kenneth I. (2002): The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness, In: *Psychological Inquiry*. 13. 3. 168–181.
- PEIRÓ, Amado (2006): Happiness, Satisfaction, and Socio-Economic Conditions: Some International Evidence, In: *The Journal of Socio-Economics*. 35. 2. 348–365.
- PERI-ROTEM, Nitzan (2016): Religion and Fertility in Western Europe: Trends across Cohorts in Britain, France and the Netherlands, In: *European Journal of Population*. 32. 2. 231–265.
- POLLMANN-SCHULT, M. (2014): Parenthood and Life Satisfaction: Why Don't Children Make People Happy?, In: *Journal of Marriage and Family*. 76. 2. 319–336.
- RADÓ Mária Krisztina (2020): Tracking the Effects of Parenthood on Subjective Well-Being: Evidence from Hungary, In: *Journal of Happiness Studies*. 21. 6. 2069–2094.
- ROBLES, Theodore F. – SLATCHER, Richard B. – TROMBELLO, Joseph M. – MCGINN, Meghan M. (2014): Marital Quality and Health: A Meta-analytic Review, In: *Psychological bulletin*. 140. 1. 140–187.
- ROSMARIN, David H. – PIRUTINSKY, Steven – GREER, Devora – KORBMAN, Miriam (2015): Maintaining a Grateful Disposition in the Face of Distress. The Role of Religious Coping, In: *Psychology of Religion and Spirituality*. 8. 2. 134–140.
- ROWATT, Wade – KIRKPATRICK, Lee A. (2002): Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 41. 4. 637–651.

- SALLAY Hedvig (2004): Entering the Job Market: Belief in a Just World, Fairness and Well-Being of Graduating Students, In: Dalbert, Claudia – Sallay Hedvig (szerk.): *The Justice Motive in Adolescence and Young Adulthood: Origins and Consequences*. London, UK: Routledge. 215–230.
- SCHALLER, Mark – NEUBERG, Steven L. – GRISKEVICIUS, Vladas – KENRICK, Douglas T. (2010): Pyramid Power: A Reply to Commentaries, In: *Perspectives on Psychological Science*. 5. 3. 335–337.
- SCOTT, Kate M. – WELLS, Joan E. – ANGERMEYER, Matthias – BRUGHA, Traolach S. – BROMET, Evelyn – DEMYTTENAERE, Koen – DE GIROLAMO, Giovanni – GUREJE, Oye – HARO, Josep M. – JIN, Robert – KARAM, Aimee N. – KOVESS, Viviane – LARA, Carmen – LEVINSON, Daphna – ORMEL, Johan – POSADA-VILLA, José – SAMSON, Nancy – TAKESHIMA, Tetsuya – ZHANG, Mei – KESSLER, Ronald C. (2010): Gender and the Relationship between Marital Status and First Onset of Mood, Anxiety and Substance Use Disorders, In: *Psychological Medicine*. 40. 9. 1495–1505.
- SEEMAN, Teresa E. – DUBIN, Linda Fagan – SEEMAN, Melvin (2003): Religiosity/Spirituality and Health: A Critical Review of the Evidence for Biological Pathways, In: *American Psychologist*. 58. 1. 53–63.
- SHELDON, K. M. – LYUBOMIRSKY, S. (2012): The Challenge of Staying Happier: Testing the Hedonic Adaptation Prevention Model, In: *Personality and Social Psychology Bulletin*. 38. 5. 670–680.
- SHERBOURNE, Cathy Donald – STEWART, Anita L. (1991): The MOS Social Support Survey, In: *Social Science & Medicine*. 32. 6. 705–714.
- SKRABSKI Árpád – KOPP Mária – RÓZSA Sándor – RÉTHELYI János (2004): A koherencia mint a lelki és testi egészség alapvető meghatározója a mai magyar társadalomban, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 5. 1. 7–25.
- STEGEER, Michael F. – FRAZIER, Patricia (2005): Meaning in Life: One Link in the Chain from Religiousness to Well-Being, In: *Journal of Counseling Psychology*. 52. 4. 574–582.
- STEGMUELLER, Daniel – SCHEEPERS, Peer – ROßTEUTSCHER, Sigrid – DE JONG, Eelke (2011): Support for Redistribution in Western Europe: Assessing the Role of Religion, In: *European Sociological Review*. 28. 4. 482–497.
- SZENTIVÁNYI-MAKÓ Hajnalka – BERNÁTH László – SZENTIVÁNYI-MAKÓ Norbert – VESZPRÉMI Béla – VAJDA Dóra Beáta – KISS Enikő Csilla (2016): A MOS SSS – társas támasz mérésére szolgáló kérdőív magyar változatának pszichometriai jellemzői, In: *Alkalmazott Pszichológia*. 16. 3. 145–162.

- TOUSSAINT, Loren – FRIEDMAN, Philip H. (2009): Forgiveness, Gratitude, and Well-Being: The Mediating Role of Affect and Beliefs, In: *Journal of Happiness Studies*. 10. 6. 635–654.
- UMBERSON, Debra – MONTEZ, Jennifer Karas (2010): Social Relationships and Health: A Flashpoint for Health Policy, In: *Journal of health and social behavior*. 51. S54–S66.
- VAJDA Dóra – SZ. MAKÓ Hajnalka – KISS Enikő Csilla (2013): Párkapcsolat és egészség a stressz és coping vonatkozásában, In: Kiss Enikő Csilla, Polyák Lilla (szerk.): *Sztómaterápiás eszközök befolyása az életminőségre, életvitelre és a lelki ellenálló képesség tényezői*. ILCO Konferencia, 2012. Konferenciakötet.
- WAITE, Linda – GALLAGHER, Maggie (2000): *The Case for Marriage: Why Married People are Happier, Healthier, and Better off Financially*. New York, Doubleday.
- WATKINS, Philip C. – WOODWARD, Kathrane – STONE, Tamara – KOLTS, Russel L. (2003): Gratitude and Happiness: Development of a Measure of Gratitude, and Relationships with Subjective Well-Being, In: *Social Behavior and Personality*, 31. 5. 431–452.
- WHITE, Mathew P. – DOLAN, Paul (2009): Accounting for the Richness of Daily Activities, In: *Psychological Science*. 20. 8. 1000–1008.
- WOOD, Alex M. – FROH, Jeffrey J. – GERAGHTY, Adam W. A. (2010): Gratitude and Well-Being: A Review and Theoretical Integration, In: *Clinical Psychology Review*. 30. 7. 890–905.
- WOOD, Alex M. – MALTBY, John – STEWART, Neil – JOSEPH, Stephen (2008): Conceptualizing Gratitude and Appreciation as a Unitary Personality Trait, In: *Personality and Individual Differences*. 44. 3. 619–630.
- WOOD, Alex M. – MALTBY, John – STEWART, Neil – LINLEY, P. Alex – JOSEPH, Stephen (2008): A Social-Cognitive Model of Trait and State Levels of Gratitude, In: *Emotion*. 8. 2. 281–290.
- ZINNBAUER, Brian J. – PARGAMENT, Kenneth I. (2005): Religiousness and Spirituality, In: Paloutzian, Raymond F. – Park, Crystal L. (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York, Guilford Press. 21–42.

KOVÁCS Szabolcs¹: 

The Communicative Dimensions of Incarnation and Sharing in Spiritual Counselling

Abstract.

This paper explores the communicative dimensions of incarnation and self-giving within the framework of spiritual accompaniment, from both theological and psychological perspectives. At its core lies the thesis that the effectiveness of a helping relationship is not primarily rooted in methodological expertise but in the relational presence of the helper. Incarnation – understood as divine self-revelation through the human embodiment of Christ – serves as a paradigmatic model for pastoral conversation: the embodied, compassionate, and authentic presence of the helper becomes a vessel of divine grace. Drawing on key theological voices (Bonhoeffer, Barth, von Balthasar, Moltmann), pastoral psychology (Nouwen, Palmer, Root), and person-centred therapy (Rogers), the study illuminates the psychosocial and spiritual dynamics of self-giving, vulnerability, and authentic communication. In this context, self-giving is not interpreted as a loss of self but rather as a conscious choice for presence, relationality, and mutual participation. Vulnerability is redefined not as weakness but as the precondition for genuine encounter and spiritual openness. The study demonstrates that incarnational presence and lived vulnerability foster a climate of trust and openness in which mutual transformation becomes possible. Through the sharing of life and presence, a sacred space emerges in which divine proximity can be experienced. The helper is not merely a professional guide but becomes a sign of divine love and relational fidelity. In this sense, the helping conversation transcends

¹ Lecturer, Babeş-Bolyai University, Faculty of Reformed Theology and Music; e-mail: szabolcs.kovacs@ubbcluj.ro.



instrumental function and becomes a spiritual process that integrates psychological insight, relational depth, and transcendent meaning. This incarnational approach thus provides a holistic framework for pastoral care, wherein the act of accompanying others becomes itself a form of witnessing and embodiment of the divine.

Keywords: incarnation, spiritual care, sharing life, vulnerability, presence and authenticity

Introduction

In discussing the communicative dimensions of incarnation and sharing, we explore profound theological and psychological foundations and seek to understand how the helper's sharing manifests at various levels of spiritual counselling – from verbal to nonverbal, and even spiritual.

Counselling is not merely about applying technical tools or solving problems; its essence lies in relational encounters where the helper dedicates their full attention and is being to the service of the other person. The concept of incarnation is crucial here: theologically, it signifies that God became human in Jesus Christ to be fully and truly present among us. In this sense, the helper's service follows a similar pattern: through sharing and presence, they “embody” attention, empathy, and unconditional acceptance. This perspective is particularly significant in our time, where we live in a world of fast and superficial relationships. Human attention and presence have become rare, while the essence of a spiritual counselling is the helper's authentic and deep connection with the client. This connection creates the safe space where the client can undergo transformation and growth.

As Carl Rogers interpreted it, the helper does not work only with words but with their very being and authenticity: “If I can provide a certain type of relationship, the other person will discover within themselves the capacity to use this relationship for growth, change, and personal development, and these will indeed take place.”² Andrew Root also highlights that at the core of the helping relationship, the incarnational model is always present: a self-giving presence that reflects God's love.³

² ROGERS, Carl R. (2021): *Writings on Client Centered Therapy. Some Hypotheses Regarding the Facilitation of Personal Growth*. Augusta, Mockingbird Press. [e-book].

³ ROOT, Andrew (2013): *The Relational Pastor. Sharing in Christ by Sharing Ourselves*. Illinois, Downers Grove, InterVarsity Press. 120–121.

1. Incarnation: Theological Foundations

The etymology of “incarnation” traces back to the Latin term *incarnatio*, meaning embodiment, or taking on flesh. The Bible frequently refers to the incarnation, that is, God taking on flesh in Jesus Christ. The New Testament particularly emphasizes this theological truth: “The Word became flesh and made his dwelling among us. We have seen his glory, the glory of the one and only Son, who came from the Father, full of grace and truth” (John 1:14).⁴ According to Dietrich Bonhoeffer, incarnation expresses God’s active love. This love has a compelling force, calling us to turn to others with full presence and commitment. Bonhoeffer does not regard incarnation merely as a doctrinal truth but as a practice of Christian life.⁵ Self-giving and service to others are indispensable aspects of living out the incarnation. He emphasizes that true discipleship is realized through self-denial and sacrifice. Following Christ means participating in His suffering and service.⁶

Karl Barth, on the other hand, sees incarnation as God’s perfect revelation to humanity, through which God not only speaks in words but also demonstrates His love in tangible human existence.⁷ Through the incarnation, God’s free grace is manifested at the centre of human history – not merely as a historical event but as an active and dynamic process of divine revelation and redemption. Barth underscores that in Christ God fully and definitively reveals Himself to humanity, declaring His love and truth.⁸ Hans Urs von Balthasar⁹ interprets incarnation as the drama of divine love, in which God, through total self-giving, becomes part of human life.¹⁰

Like Barth, he does not view incarnation as a singular historical event but as the continuous manifestation of God’s love in the world. Through the act of taking on

⁴ See also: Phil 2:6–7; Col 2:9; 1 Tim 3:16; Heb 2:14.

⁵ BONHOEFFER, Dietrich (1979): *The Cost of Discipleship*. New York, Macmillan Publishing Co., Inc. 95–100.

⁶ Op. cit. 113–114.

⁷ BARTH, Karl (2004): *Church Dogmatics*. IV/2. Bloomsbury T&T Clark. 192.

⁸ Op. cit. 321.

⁹ A Swiss Catholic theologian who extensively explored the theology of kenosis (Christ’s self-emptying), examining its significance in the doctrine of redemption.

¹⁰ BALTHASAR, Hans von (1998): *Theo-drama. Theological Dramatic Theory*. San Francisco, Ignatius Press. 215.

human flesh, God entered human history, and through the dynamic of self-giving, He continuously shapes human communities and relationships.¹¹

Similar to Balthasar, Jürgen Moltmann's theology is centred on the concept of kenosis – the self-emptying act of God.¹² Moltmann argues that the crucified Christ is at the heart of Christian theology, as He shares in humanity's suffering and abandonment. This perspective challenges traditional images of God that portray Him as detached from suffering. Moltmann emphasizes that God is not indifferent to the world's suffering; rather, He actively partakes in it, demonstrating His love and compassion for humanity.¹³

In the incarnation, God voluntarily relinquishes power and glory to enter into communion with humanity, sharing in suffering and death. This self-emptying is not weakness but the deepest expression of divine love, offering hope and new life to the world. The abandoned human is already part of God's story through Christ's own abandonment. In this way, Paul's words, "For in Him we live and move and have our being" (Acts 17:28), become reality, as Christ's death allows us to partake in God's eschatological life. God is within us; God suffers within us wherever love suffers.¹⁴ As we actively and passively participate in God's suffering, we also partake in His joy wherever love, prayer, and hope are present. In this sense, God is our companion, the co-suffering one who understands.

2. The Significance of Incarnation in Spiritual Counselling

In theological terms, the incarnation is the ultimate example of the encounter between God and humanity. God entered human existence to be truly and fully present among people. In the practice of spiritual counselling, this means that the helper does not remain an outsider but "enters" the relationship with their entire being, embodying acceptance and empathy.

¹¹ Op. cit. 230.

¹² See his work: MOLTSMANN, Jürgen (1973): *Der gekreuzigte Gott*. Munich, Christian Kaiser Verlag.

¹³ "For eschatological faith, the Trinitarian God-event on the cross becomes the history of God which is open to the future and which opens up the future. Its present is called reconciliation with grief in love and its eschaton the filling of all mortal flesh with spirit and all that is dead with this love. It is a transformation into the fullest degree of life." MOLTSMANN, Jürgen (1993): *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. New York, First Fortress Press. 255.

¹⁴ Op. cit. 256.

Andrew Root points out that incarnation is a relational dynamic in which healing encounters occur through presence and dedication. Incarnation serves as the foundation of the helping relationship, where the presence of the helper reflects the love and acceptance of Christ.¹⁵ Root emphasizes that incarnational presence is not merely a passive state but an active participation in the life of the other, in which the helper is authentically and empathetically present. The focus is on the nature of the relationship, which creates the *encounter* between helper and client. This form of human connection represents a deeper level of engagement. It is not merely an exchange of information between the helper and the client but a meeting where the authentic presence and openness of both parties become essential. In this space, the client truly feels heard, accepted, and supported, enabling growth, change, and healing.

3. The Context of Incarnation: Creating Space for Mutual Participation

Various pastoral care approaches have attempted to define the nature of the helping relationship and its intra- and interpersonal conditions. The kerygmatic approach understands the struggling individual through Word-centred conversation, while the client-centred humanistic approach prioritizes the client's perspective. The systemic approach emphasizes the holistic dynamics of human-to-human and human-to-God relationships, whereas the contextual approach seeks to understand the client within their life community and relational networks. Each of these approaches has undoubtedly enriched the methodology of spiritual counselling with valuable insights.

Considering the principles of incarnation, the focus in the helping relationship shifts to the helper serving the client through their full presence and authenticity. The helper not only aids with words but also with their very being. Understanding this process is facilitated by Martin Buber's philosophy of the "I-Thou" relationship, which represents the highest level of genuine encounter. This relationship does not perceive the other as an object but recognizes them as a person of dignity and value.¹⁶ According to Buber, the "I-Thou" relationship requires accepting the other as an independent, unique being without manipulation or objectification. This encounter is faith-based, rooted in presence and mutual recognition.¹⁷

¹⁵ ROOT 2013, 67, 89.

¹⁶ BUBER, Martin (1937): *I and Thou*. Edinburgh, T & T Clark. 61–62.

¹⁷ Op. cit. 59.

Living out the “I–Thou” relationship does not mean excluding the surrounding reality for the sake of focusing on the other; rather, it sees the fullness of reality realized in the other person.¹⁸ Just as the purest relationship between humanity and God is about placing everything within God rather than outside Him, the most intimate helping relationship is about encompassing the entire world within the Thou. This connection creates the possibility for true understanding and connection. In this mutual process, the helper does not merely “help” but is also transformed through the encounter.

Andrew Root, in describing the dynamics of the helping ministry, highlights the importance of becoming a person. Similar to Buber, he distinguishes between the individual and the person. While the individual seeks self-understanding within the world, becoming a person requires relational dynamics.¹⁹ Root challenges the notion of the person as an autonomous, isolated individual. Instead, he emphasizes that humans are fundamentally relational beings, shaped by their relationships with others and with God. This concept, both theologically and sociologically, suggests that relationships are fundamental to human existence. Root sees the theological foundation of interpersonal relationships in humanity’s *imago Dei* – the image of God. Humans are created in God’s image, who Himself exists in relational unity within the Trinity.²⁰ He agrees with Karl Barth in describing God as one, yet existing as three persons in relationship. Jesus states that He and the Father are one (John 10:30) because they are so deeply interwoven that to see the Son is to see the Father (John 8:19). At the heart of creation is the eternal relationship between the Father and the Son, which serves as the fundamental driving force of existence. This relationship is one of action and communication. The Son is the Word, through whom the Father’s entire action is revealed, and therefore He only does what the Father tells Him. The Father and the Son have eternally indwelled one another, as Word and Response. The Holy Spirit is the essence of this eternal relationship – the love between the Father and the Son.²¹ It is a spiritual relationship because it is one of mutual indwelling.

¹⁸ “To look away from the world, or to stare at it, does not help a man to reach God; but he who sees the world in Him stands in His presence.” *Op. cit.* 79.

¹⁹ ROOT 2013, 74–75.

²⁰ “The Trinity is a relationship that exists within Godself. God is a relationship, and we are made in God’s image, because we too, as persons, are our relationships (Gen 1:26–27). The incarnation itself makes the Trinity a needed theological concept; the incarnation makes what was hidden revealed, that God is surely a relationship.” *Op. cit.* 119.

²¹ *Op. cit.* 120.

3.1. The Suffering and Self-giving of the Trinity

Root further explains that the perfect relational unity of the Trinity assumes that there is no separation or rupture between the Father and the Son. This unity is so complete that the relationship itself can be named as one. However, when God, through the incarnation, assumes human existence – along with suffering and death –, God Himself is broken.²² Within the perfect divine relationship, suffering, abandonment, and the experience of death emerge. The Father loses the Son, and the Son descends into death in abandonment. The Spirit works, resurrects the Son, and leads Him back to the Father, now bearing the experience of separation and death.

This love now fully shares in human brokenness, and brokenness itself becomes the invitation and the key to entering the life of God. The rupture within the divine relationship presents humanity with the opportunity to enter into communion with God. In our need and brokenness, we enter into the space of the relationship between the Father and the Son through the mediating connection of the Spirit. From this, Root concludes that human personhood is deeply rooted in relationships – with God and with others.

3.2. The Mutual Participation in Divine and Human Relationships

The concept of humanity entering into the relational unity of the Trinity serves as an archetype for mutuality in the helper–client relationship. Our souls connect with the Spirit when we connect with others, share life with them, and engage in action and communication. During personal encounters, where “two or three gather in my name” (Matthew 18:20), we participate in God’s life, in the love between the Father and the Son. When we experience this mutual indwelling, we can only describe it as a sacred moment²³ – one key condition for this is authentic, personal presence. This chapter emphasizes that a person cannot be understood in isolation but only within their relational network. This profoundly shapes identity.²⁴ This is the essence of the helping ministry: to create space for mutual participation in each other’s lives, which is simultaneously participation in the life of God.

²² Ibid.

²³ Op. cit. 121.

²⁴ Op. cit. 87–88.

4. Understanding the World of the Other – Through Acceptance: Psychological Basis

According to Carl Rogers's client-centred approach, the effectiveness of the helping relationship is determined by three fundamental factors: empathy, unconditional positive regard, and authenticity. These elements together create the psychological framework that enables the client's inner process of change. Empathy, as defined by Rogers, means that the helper is able to perceive and understand the client's inner world from their own perspective without judgment or offering advice.²⁵ Empathic understanding also includes the ability to reflect the client's emotions, helping them gain deeper self-awareness. In an empathic helping relationship, the other person feels truly understood, which facilitates the release of inner tension and supports personal development.²⁶ Thus, empathy is not merely a technical tool but an attitude, where the helper approaches the other person with personal presence and genuine interest.

A close connection can be observed between empathy and Andrew Root's concept of incarnational presence. Root argues that in a truly effective helping relationship it is not enough to understand the other person; the helper must *enter* the reality of the other and share in their experiences.²⁷ Incarnational presence is not simply empathy but an active participation in the life of the other, which is particularly significant in pastoral care and pedagogical relationships.

Another crucial factor in Rogers' approach is unconditional positive regard, meaning that the helper fully accepts the other person without judgment or imposing expectations.²⁸ This creates a safe environment in which the client feels free to open up without the pressure of conforming to specific norms. Rogers considers unconditional acceptance essential for psychological growth, as it lays the foundation upon which the client can discover and accept themselves more fully.²⁹ Through non-judgmental acceptance, individuals can free

²⁵ ROGERS, Carl (1957): The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change. In: *Journal of Consulting Psychology*. 21, 2. 100. Available at: <https://doi.org/10.1037/h0045357> (accessed on: 10.02.2025).

²⁶ ROGERS, Carl (1980): *A Way of Being*. Boston, Houghton Mifflin. 115.

²⁷ ROOT 2013, 56.

²⁸ ROGERS, Carl (1961): *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston, Houghton Mifflin. 34.

²⁹ Op. cit. 37.

themselves from internal conflicts, allowing for personal growth and transformation. Root, in alignment with this view, emphasizes that incarnational presence is not conditional but based on the complete acceptance of the other, just as Christ entered the human world unconditionally.³⁰ Thus, the helping relationship does not merely focus on the client's development but fosters a deeper existential connection.

Authenticity, or congruence, refers to the helper's ability to genuinely acknowledge and express their own inner feelings and reactions rather than hiding behind a professional role.³¹ A helping relationship lacking authenticity may remain superficial, as the other person will sense if the helper is not genuinely engaged. When the helper is honest and open, it fosters trust and enables deeper emotional connections. Through this relationship, the client also gains the courage to express their own emotions and thoughts openly, which is essential for personal growth.³² Root asserts that authenticity is an integral part of incarnational presence, which is not just a professional interaction but a genuine, personal engagement.³³ This means that the helper is not a distant figure but fully present as a whole person, willing to take relational risks.

In conclusion, empathy, unconditional positive regard, and authenticity together form the foundation of the Rogersian helping relationship. These factors create a safe space in which the other person can process their inner experiences, contributing to personal growth and transformation. Andrew Root's incarnational perspective aligns with these principles, emphasizing that the helping relationship is not just about understanding the other but about the helper's active presence and participation. This deeper spiritual dimension is rooted in God's incarnation, Christ's suffering in human form, and the redemptive experience embedded in the human condition.

5. Practical Conditions for Relationship-Centred Encounters

The realization of a relationship-centred encounter is based on several key factors that ensure the depth and authenticity of the connection. These include *presence*, *vulnerability*, and *role modelling*.

³⁰ ROOT 2013, 89.

³¹ ROGERS 1961, 61.

³² ROGERS 1980, 125.

³³ ROOT 2013, 142.

5.1. *The Healing Nature of Presence*

Presence means that the helper is not only physically but also emotionally and spiritually present. Full attention – through eye contact, body language, and active listening – creates the possibility for connection and provides a safe space for the other person.³⁴ Presence is not merely passive attention but an active engagement that arises from mutual responsiveness between the helper and the other person. According to Henri Nouwen, the helper's vulnerability is also part of a relationship-centred encounter. The helper becomes "reachable", which makes them authentic and real in the eyes of the client.³⁵ Presence is not simply a matter of physical proximity or time investment but a deep, qualitative attentiveness in which the helper is fully engaged with their whole being.³⁶ This healing presence has a profound effect on the other person because it *creates a safe space* in which they feel accepted without judgment and can open up about their emotions. The helper's attention communicates *value* to the client: it sends the message that the client is important and that their story and emotions matter. Furthermore, presence fosters a *sense of connection*: the client is not alone in their struggles but is in a relationship with someone who shares their burdens.³⁷

Nouwen states that attentiveness and care are healing because many people in modern society feel neglected, rejected, and lonely.³⁸ Genuine attention is one of the most powerful tools for making someone feel valued. When we truly listen to someone, we communicate that their life and story matter in this moment. The connection created through attentive presence can initiate inner healing processes because the client experiences acceptance and belonging.

³⁴ GOLEMAN, Daniel (2006a): *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*. New York, Bantam Books. 33.

³⁵ NOUWEN, Henri (1979): *The Wounded Healer. Ministry in Contemporary Society*. Montgomery, Image Books. 34.

³⁶ Op. cit. 45.

³⁷ Goleman, as part of emotional intelligence, considers empathetic attention one of the most essential elements of relationships, fostering deeper connections and a sense of security. GOLEMAN, Daniel (2006b): *Emotional Intelligence*. New York, Bantam Books. 112.

³⁸ NOUWEN 1979, 92.

5.2. Vulnerability and Authenticity as Foundations of Presence

The willingness to be vulnerable means that the helper does not hide behind a professional role but connects with the other person through their own human experiences and struggles. Role modeling in helping relationships is not just about spoken words but about embodying the acceptance and love that the helper conveys to the other person. Parker Palmer argues that an authentic helper not only teaches but also inspires through their own life.³⁹ This life example provides a model through which the client can also experience the possibility of genuine connection.

Nouwen highlights that the helper is not perfect but rather a wounded and vulnerable person. However, it is precisely this vulnerability that makes them authentic and capable of helping others.⁴⁰ This is known as the paradox of the “wounded healer”: the helper does not appear as a distant, omnipotent expert but as someone who also knows pain and struggle. This authenticity and honesty create a deeper connection with the other person. The helper, by sharing their own vulnerability – even if only through their authentic presence –, opens the path for the client’s healing process.

5.3. The Spiritual Dimension of Presence

Henri Nouwen emphasizes that the helper’s presence is not only effective on a human level but also conveys a spiritual connection.⁴¹ The helper can become a “carrier” of love, acceptance, and grace, through which the other person can perceive God’s presence. Thus, presence is not just an individual healing force but also a mediatory tool – the helped person, through the helper’s mediating role, can experience God’s care and love.

In summary, the helper’s presence is healing because it is authentic and complete; it reflects the value of the other person and creates the space where the client can feel love and care.⁴² This presence itself becomes a form of “sacredness”, where God’s love and care become tangible. Attentiveness, care, and authentic presence thus become not only transformative on a human level but also a spiritual and healing force.

³⁹ PALMER, Parker (1998): *The Courage to Teach*. San Francisco, Jossey-Bass. 72.

⁴⁰ NOUWEN 1979, 56.

⁴¹ Op. cit. 75.

⁴² Op. cit. 102.

6. *The Goal of Relationship-Centred Encounters: Creating Space for the Other*

The goal of a relationship-centred encounter is to create a healing space where the person receiving help feels heard and accepted, can connect with their own emotions and needs, can experience God's love and presence through the helper.⁴³ A relationship-centred encounter is not just a technique but a way of life, in which the helper, through self-giving, authenticity, and dedication, creates space for the other person to experience connection and healing.⁴⁴

Parker Palmer asserts that in genuine encounters, a transformation occurs – not only for the client but also for the helper, as the relationship is based on mutual understanding and acceptance.⁴⁵ Nouwen highlights that the helping relationship is not merely problem-solving but the deeper experience of presence, in which the client is recognized as a whole person and feels unconditionally accepted.⁴⁶ Paradoxically, when helpers withdraw into themselves – not out of self-pity but out of humility – and do not emphasize their own importance, they create space for the other person to be themselves and to approach on their own terms. J. Hillman suggests that for the other person to open up and talk, the helper must step back. The helper must withdraw to make room for the other.⁴⁷

However, the withdrawal of the helper is often a painful and lonely process. It forces one to confront one's own existence directly, in all its beauty and misery. When we are not afraid to enter our own inner world and focus on the deepest stirrings of our soul, we realize that to be alive is to be loved. This experience teaches us that we can love because we were born out of love, we can give because our life is a gift, and we can set others free because we have been set free by the One whose heart is greater than ours.

⁴³ Op. cit. 45.

⁴⁴ PALMER 1998, 85.

⁴⁵ Op. cit. 90.

⁴⁶ NOUWEN, 52.

⁴⁷ "This withdrawal, rather than going-out-to-meet the other, is an intense act of concentration, a model for which can be found in the Jewish mystical doctrine of Tsimtsum. God as omnipresent and omnipotent was everywhere. He filled the universe with his Being. How then could the creation come about? ... God had to create by withdrawal; He created the not-Him, the other, by self-concentration ... On the human level, withdrawal of myself aids the other to come into being." HILLMAN, James (1998): *Insearch: Psychology and Religion*. Los Angeles, Spring Publications. 31.

When we find the anchors of our life within our own centre, we become capable of letting others enter the space we have created for them and of allowing them to dance their own dance, sing their own song, and speak their own language – without fear. At this point, our presence is no longer threatening or demanding but inviting and liberating.⁴⁸

A relationship-based encounter gives the helped person the opportunity to discover their inner values and resources while growing in a supportive, non-judgmental environment.⁴⁹ The helper's authentic presence and self-giving create a space of trust, in which the other person can experience the power of genuine connection.

7. Sharing Life and Vulnerability in Spiritual Counselling

Sharing life means being willing to reveal ourselves fully, including our strengths and weaknesses. Brené Brown asserts that vulnerability is not a sign of weakness, but, on the contrary, it is the greatest source of courage.⁵⁰ This aligns with Rogers's thesis that self-giving and empathy are essential in the helping relationship, as true connection between helper and helped can only emerge this way.⁵¹ It is a conscious decision on the part of the helper to share their feelings, thoughts, and experiences in order to create a genuine relationship with others.⁵²

Vulnerability means being open to others, even when it carries risks (e.g. rejection, criticism).⁵³ According to Parker Palmer, showing vulnerability is not merely a part of individual growth but also a key to deepening communal relationships.⁵⁴ At the same time, embracing vulnerability is the foundation of the helper's authenticity. A genuine helper is aware of their own wounds and does not hide them but uses them as a resource to help others.⁵⁵ When someone embraces their vulnerability, the other person feels that they are not alone in their insecurities, which creates a deeper, more

⁴⁸ NOUWEN 1979, 83–85.

⁴⁹ GOLEMAN 2006b, 65.

⁵⁰ BROWN, Brené (2012): *Daring Greatly*. New York, Gotham Books. 34.

⁵¹ ROGERS 1961, 45.

⁵² ROGERS 1980, 62.

⁵³ BROWN, Brené (2010): *The Gifts of Imperfection*. Center City, Hazelden Publishing. 45.

⁵⁴ PALMER, Parker (2004): *A Hidden Wholeness: The Journey Toward an Undivided Life*. San Francisco, Jossey-Bass. 79.

⁵⁵ NOUWEN 1979, 41; PALMER 2004, 91.

trusting helping relationship. There is a direct connection between vulnerability, self-giving, and authenticity in the helper's attitude. The willingness to be vulnerable and to give oneself helps break down the barriers behind which we often hide. Authenticity in this sense means that the helper does not try to appear perfect or invulnerable but instead honestly reveals their human self.⁵⁶ A helper who shares that they have struggled with similar challenges appears more credible to the other person, strengthening mutual trust.

However, self-giving always carries risks because honesty makes us vulnerable. According to Brown, these risks are necessary for relationships to deepen.⁵⁷ Irvin D. Yalom, a leading figure in existential psychotherapy, shares this view, stating that the therapist's personal openness strengthens trust and helps the client in their journey of self-discovery.⁵⁸ This aligns with the views of Sándor Ferenczi, who, unlike Freud, believed in embracing the therapist's vulnerability: "A therapist who truly wants to understand their patient must do more than observe and listen; they must fully experience them. This requires openness – if the therapist approaches the patient with honesty and transparency, they will experience the patient through the patient's response."⁵⁹ In addition to assessing the risks, such as the possibility of rejection, misunderstanding, or the fear of appearing weak, we must also consider the potential benefits: the formation of deeper, more authentic relationships, the creation of emotional trust and closeness, providing the helped person with an inspiring example that embracing vulnerability brings strength and courage.⁶⁰

Self-giving does not mean complete self-abandonment; the helper's role is to support the client through their inner processes while maintaining professional and personal boundaries. For the helper, self-giving means being honest and open with the client, while also being mindful of the boundaries of the relationship. Brown elaborates that self-giving and vulnerability are closely connected, but self-giving should not equate to total self-sacrifice. Self-giving means that the helper embraces their own vulnerability

⁵⁶ BROWN 2012, 67.

⁵⁷ BROWN 2010, 88.

⁵⁸ YALOM, I. D. (1989): *Love's Executioner and Other Tales of Psychotherapy*. New York, Basic Books. 59.

⁵⁹ YALOM, I. D. (2004): *Egzisztenciális pszichoterápia*. Budapest, Animula Kiadó. 321.

⁶⁰ YALOM 1989, 75.

and feelings but does so while maintaining awareness of their role's limitations. The helper cannot take on the client's problems or life but must maintain their own boundaries while supporting the client in finding their own solutions.

Thus, the helper–client relationship is not only about connection but also about respecting roles and boundaries.⁶¹ The model of the helper's self-giving and vulnerability shows the other person that embracing vulnerability is not weakness but an essential part of growth and healing. It creates closeness, as the helper does not appear perfect or omnipotent, making them more relatable and accessible to the client. It encourages the client to open up, as the helper's honesty and openness inspire the client to share their own emotions and thoughts.

8. Sharing Life and Vulnerability as a Spiritual Strength

According to Brené Brown, embracing vulnerability is not only an emotional but also a spiritual source of strength, as self-giving enables a person to form deeper connections with themselves and others.⁶² When we expose our vulnerability, we truly connect with others and with God, as humility and sharing life form the foundation of an authentic spiritual life. This is a central aspect of human experience, through which an individual can perceive God's presence in daily life.⁶³ Authentic spiritual transformation does not stem from striving for perfection but rather from accepting weaknesses. Self-giving and vulnerability serve as means of experiencing divine love, as they open a person towards divine grace – this is the foundation of authentic spirituality.

We must recognize that accepting our weaknesses and the resulting openness to divine grace is a mutual and dynamic process, not a one-way action. Authentic spirituality transforms both the person and their relationships – it influences how we experience our humanity and how we dare to embrace ourselves in forming authentic relationships. True, deep bonds can only be created through this openness.⁶⁴ A cyclical process of spiritual and personal growth can be observed here: authentic spirituality

⁶¹ See: PALMER 2004, 95; YALOM 1989, 103.

⁶² BROWN 2012, 103. See: NOUWEN 1979, 63.

⁶³ ROHR, Richard – MORRELL, Mike (2018): *Az isteni tánc. A Szentháromság és a belső átalakulás.* Ursus Libris. 113–114.

⁶⁴ PALMER 2004, 108.

deepens one's transcendent relationship, in which a person repeatedly encounters God's presence and transcendence. Acknowledging vulnerability increases emotional depth and relational intimacy, ultimately leading towards greater acceptance and love.⁶⁵ This self-giving has a liberating power – a force whose source is not *potentia humana* but *gratia divina*. “It does not, therefore, depend on human desire or effort, but on God's mercy” (Romans 9:16).

Thus, the helper's self-giving and vulnerability hold not only psychological but also spiritual significance. The helper can truly open themselves to God only when they relinquish the urge for self-protection and allow divine love to shape their life. The helper's presence extends beyond technical methods – it is a deeply relational, personal, and spiritual process, in which not only the person receiving help but also the helping one undergoes continuous transformation.

Summary and Conclusions

This analysis approaches the topic from both theological and psychological perspectives, drawing upon the thoughts of Carl Rogers, Henri Nouwen, Andrew Root, and Dietrich Bonhoeffer. Relationship-centred helping is of central importance, as the quality of the helper–client relationship determines the success of the conversation. The essential elements – empathy, unconditional acceptance, and authenticity – create a safe space where the client can open up and embark on inner transformation. The concept of incarnation is not merely a theological idea but a relational dynamic, in which the helper's presence “takes on flesh” through attention, acceptance, and empathy.

The study further highlights that self-giving does not imply total self-sacrifice but rather conscious presence and boundary setting. Embracing vulnerability fosters authentic connections. However, it also requires the helper to maintain their emotional and spiritual resources. Through incarnational presence, the helper becomes a conduit of love and acceptance, which has an impact not only on an emotional level but also on a transcendent plane.

⁶⁵ YALOM 1989, 127.

The success of helping conversations is not solely dependent on technical skills but on a deeper relational dynamic, where the helper's presence and self-giving play a central role. The theological concept of incarnation in helping relationships is not merely symbolic – it embodies the experience of true encounters. The helper does not merely listen but “takes on flesh” through attention, acceptance, and empathy. The helper is not merely a facilitator or counsellor but provides a presence that can open new pathways for the client's self-awareness, spiritual growth, and transformation.

The study emphasizes that self-giving is not equivalent to self-abandonment but rather a conscious choice to be accessible and relational. The helper's vulnerability is not a weakness but a sign that they are a relational being – not someone dominating the client but someone walking alongside them. This approach requires balance: the helper must know their emotional and spiritual limits, yet they must not shut themselves off from moments of genuine human connection.

As a final conclusion, incarnational presence and self-giving serve as a bridge between the psychological and spiritual dimensions. The helping relationship is not merely a space for solving problems or therapy – it is a spiritual process where both the helper and the helped are transformed. Through sharing life, empathy, authenticity, and openness, the helper creates a safe space in which the other person can be themselves and experience the liberating power of unconditional presence.

The helping profession requires more than professional competencies – it demands an inner attitude in which the helper also grows, develops, and connects. Incarnation and self-giving are not merely tools or methods in helping conversations – they form a way of life that gives depth and true significance to encounters. A helper who can embody this does not only assist others in their path of transformation but also deepens their own understanding and fulfilment through relationships.

References:

- BALTHASAR, Hans von (1998): *Theo-drama. Theological Dramatic Theory*. San Francisco, Ignatius Press.
- BARTH, Karl (2004): *Church Dogmatics*. IV/2. Bloomsbury T&T Clark.
- BONHOEFFER, Dietrich (1979): *The Cost of Discipleship*. New York, Macmillan Publishing Co., Inc.

- BROWN, Brené (2010): *The Gifts of Imperfection*. Center City, Hazelden Publishing.
- (2012): *Daring Greatly*. New York, Gotham Books.
- BUBER, Martin (1937): *I and Thou*. Edinburgh, T & T Clark.
- GOLEMAN, Daniel (2006a): *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*. New York, Bantam Books.
- (2006b): *Emotional Intelligence*. New York, Bantam Books,
- HILLMAN, James (1998): *Insearch: Psychology and Religion*. Los Angeles, Spring Publications.
- MOLTMANN, Jürgen (1973): *Der gekreuzigte Gott*. Munich, Christian Kaiser Verlag.
- (1993): *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. New York, First Fortress Press.
- NOUWEN, Henri (1979): *The Wounded Healer. Ministry in Contemporary Society*. Montgomery, Image Books.
- PALMER, Parker (1998): *The Courage to Teach*. San Francisco, Jossey-Bass.
- (2004): *A Hidden Wholeness: The Journey Toward an Undivided Life*. San Francisco, Jossey-Bass.
- ROGERS, Carl R. (1957): The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change. In: *Journal of Consulting Psychology*. 21, 2. 100. Available at: <https://doi.org/10.1037/h0045357> (accessed on: 10.02.2025).
- (1961): *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston, Houghton Mifflin.
- (1980): *A Way of Being*. Boston, Houghton Mifflin.
- (2021): *Writings on Client Centered Therapy. Some Hypotheses Regarding the Facilitation of Personal Growth*. Mockingbird Press, Augusta. [e-book].
- ROHR, Richard – MORRELL, Mike (2018): *Az isteni tánc. A Szentháromság és a belső átalakulás*. Ursus Libris.
- ROOT, Andrew (2013): *The Relational Pastor. Sharing in Christ by Sharing Ourselves*. Illinois, Downers Grove, Inter Varsity Press.
- YALOM, I. D. (1989): *Love's Executioner and Other Tales of Psychotherapy*. New York, Basic Books.
- (2004): *Egzisztenciális pszichoterápia*. Budapest, Animula Kiadó.

NYITRAI Erika¹: 

Az érzelemszabályozás interperszonális aspektusai felnőtteknél – egy feltörekvő kutatási irány három modelljének bemutatása

***Abstract. Interpersonal Aspects of Emotion Regulation in Adults –
A Presentation of Three Models of an Emerging Research Direction***

Emotion regulation is closely intertwined with the fact that we are social beings, experiencing, expressing, and regulating emotions with and through others. Although prevailing approaches to emotion regulation emphasize the importance, even centrality, of interpersonal processes, in the absence of models and measurement tools, the wave of emotion regulation research in the 1990s and 2000s has focused predominantly on intrapersonal processes. Recent efforts to delineate the framework of interpersonal emotion regulation have set the stage for studies in this area. In the present paper, three such frameworks are presented with their associated measurement tools.

Keywords: emotion regulation, interpersonal emotion regulation

¹ Egyetemi docens, Pszichológiai Intézet, Személyiség- és Egészségpszichológiai Tanszék, Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar; e-mail: nyitrai.erika@kre.hu.



Az érzelmeink szabályozása szorosan összefonódik azzal, hogy társas lények vagyunk. Érzelmek interperszonális közegben születnek – megszeretünk valakit, megharagszunk valakire, valaki aggódni kezd miattunk, felbosszantunk valakit stb. Tulajdonképpen a megtapasztalt érzelmeink többsége interperszonális jellegű. Interperszonális stratégiákat alkalmazunk saját és mások érzelmi tapasztalatainak kezelésére is – másoknál keresünk vigaszt, támogatjuk a bajban levőt, nyugtatjuk felzaklatott ismerősünket stb. A szociális kontextus azt is befolyásolja, hogy milyen érzelemszabályozási stratégiát választunk. Megengedhetjük, megengedjük-e magunknak és másoknak, hogy kicsorduljon egy könnycseppünk, hasat rázóan, szívből nevéssünk, megérinthetünk-e valakit, hogy vigasztaljuk stb. Az érzelemszabályozási stratégiáink használatának még a következményei is részben interperszonálisak. Az érzelemszabályozás szociális kontextusban fejlődik, szüleinktől, később barátainktól és egyre bővülő társas helyzeteinkből tanuljuk, hogyan használjuk azokat. Nem nehéz arra a következtetésre jutni, hogy az interperszonális tényezők alapvető fontosságúak érzelmeink szabályozásában. Az interperszonális érzelemszabályozás pszichológiai életünk központi jellemzője.

Jelentőségének megfelelően a kutatók régóta tanulmányozzák az interperszonális érzelemszabályozás fent bemutatott „darabjait” – például a társas támogatás fogadása és nyújtása, az érzelmi állapotok másokkal való megosztása, a mások érzelmi állapotának javítására irányuló motivációk jelenségeit. Miközben egyre többet értünk meg ezekből, azzal szembesülünk, hogy a vonatkozó elméletek, kutatási eredmények töredékesek, párhuzamosak, ellentmondásokkal terhelve, s bár tisztul a kép, egyre szűkebb a megértett jelenségek érvényességi köre. Tulajdonképpen amikor az interperszonális érzelemszabályozást szeretnénk megérteni, számos nehézségbe ütközünk.

Részben azért, mert az interperszonális érzelemszabályozás több kutatási terület érdeklődésének is középpontjában áll, beleértve a kötődést, az érzelmi szocializációt, a megküzdést, a társas támogatást, az érzelmek felfedését és a társas megosztást, valamint az intraperszonális érzelemszabályozást, melyek más-más nyelvezettel, kérdésfelvetéssel, céllal, mérőeszközzel közelítenek a fenti jelenséghez. Maga az érzelemszabályozás kifejezés ugyanúgy utalhat arra, hogy az érzelmek hogyan szabályoznak valami mást – gondolatainkat, élettani folyamatainkat, viselkedésünket, kapcsolatainkat (érzelmek általi szabályozás) –, vagy arra, hogy az érzelmek hogyan szabályozzák önmagukat (az érzelmek szabályozása).

A meglevő kutatások gyakran nem az érzelemszabályozás általános elméleti modelljén alapulnak, és ezért a kutatandó stratégiáknak csak egy-egy részét fedik le. Számos kutatás az érzelemszabályozás bizonyos megközelítéseinek modelljein alapul – például a kognitív érzelemszabályozás modelljén. Hasonlóképpen néhány olyan modellen is alapul, amelyek csak bizonyos érzelmi állapotokra vonatkoznak – például a harag szabályozása.

Az is megfigyelhető, hogy az ezen a területen készült kutatások túlnyomó része csak az érzelmek javítását célzó stratégiákat vonja be a vizsgálatba. Pedig az emberek saját és mások érzelmeit is megpróbálják rontani. Például egy vita során segít, hogy kiálljunk magunkért, ha felhergeljük magunkat.

További nehézséget jelent, hogy a meglevő munkák az interperszonális „egyenletnek” csak az egyik felére összpontosítanak. Például a szociális megosztás és a társas támogatás jóllétre gyakorolt hatásainak kutatása gyakran kizárólag a segítséget kérő egyénre összpontosít, míg az empátiával és a proszociális viselkedéssel kapcsolatos kutatások jellemzően csak a megfigyelőt veszik figyelembe. Ez a megközelítés pedig szöges ellentétben áll a mindennapi társadalmi interakciók természetével, azzal az elválaszthatatlan kölcsönhatással, amely a célpont és a megfigyelő, a segített és a segítő között áll fenn.

Az interperszonális érzelemszabályozás-kutatást, az abban való eligazodást tovább nehezíti a terminológia következetlensége is. Például mind az extrinzik, mind az interperszonális érzelemszabályozás kifejezés használatban van annak leírására, amikor egy személynek a másik személy érzelmeinek befolyásolására irányuló erőfeszítéseiről beszélünk. Mások pedig a saját érzelmek környezeti eszközökkel történő szabályozására használják az extrinzik kifejezést.

Mindeközben meglepően kevés kísérlet történt a téma kutatói részéről arra, hogy ezeket az elképzeléseket, kutatási eredményeket az interperszonális érzelemszabályozás egységes fogalmi keretébe integrálják.

Az interperszonális érzelemszabályozás

Gross széles körben elfogadott meghatározása szerint az érzelemszabályozási stratégiák olyan kísérletek, amelyek az érzelmek előfordulásának, intenzitásának vagy időtartamának kezdeményezésével, fenntartásával vagy módosításával próbálják befolyásolni

az érzelmeket önmagukban vagy másokban. Az általa megalkotott, korábban leggyakrabban használt modell – az érzelemszabályozás folyamatmodellje – öt összetevőből áll. Ezek a helyzetválasztás, a helyzetváltoztatás, a figyelem a helyzetre, a gondolatok és kogníciók módosítása és a válaszmoduláció. Elgondolása szerint az érzelemszabályozás (és az érzelmegenerálás) nem egyszeri alkalom, hanem előrehaladó és visszacsatolásokkal tarkított folyamat. Modelljének kulcsfontosságú eleme az egyén tudatos döntése egy adott helyzet megtapasztalása, figyelemmel kísérése és az érzellemmel való reagálás felé. Más szóval a helyzet vagy maguk a környezeti összetevők elméletileg nem befolyásolják a személyt azon kívül, hogy olyan helyzetet kínálnak neki, amelyben reagálhat.

Bár ez a definíció teret ad az interperszonális érzelemszabályozás kutatói számára, modelljéhez az intraperszonális érzelemszabályozási stratégiák és kutatásuk kötődnek. Például az újraértékelés, az elfojtás, az elfogadás, a rumináció, az elkerülés és a problémamegoldás. Valójában e stratégiák közül van, amelyik interperszonális folyamatot érint, például a ventiláció vagy a támogatás keresése.

Az interperszonális érzelemszabályozás olyan szabályozási folyamatok halmaza, amelyek az érzelemszabályozás személyen belüli versus személyközi kontinuumának interperszonális végpontján helyezkednek el, és az élő társadalmi interakciók során fordulnak elő.

A témában született első átfogóbb elméleti modellek és kutatások a más emberek érzelmeinek szabályozására vagy megváltoztatására összpontosítottak.

Interperszonális érzelemszabályozás – mások érzelmeinek szabályozása

Niven és munkatársai arra kérték az embereket, írják le, hogyan próbálták elérni, hogy mások jobban vagy rosszabbul érezzék magukat, vagy hogyan éreztek többet vagy kevesebbet bizonyos érzelmekből, például szomorúságból, dühből, és boldogságból. A kapott válaszokból közel négyszáz, mások érzelmeinek kezelésére alkalmazott stratégiát azonosítottak. Ezeknek körülbelül a fele olyan stratégia volt, melyek célja, hogy mások jobban érezzék magukat, fele pedig arra irányult, hogy mások rosszabbul érezzék magukat. A válaszokat mint kapcsolatorientált stratégiákat vizsgálták tovább. Definíciójuk szerint a kapcsolatorientált stratégiák a szabályozó és a célpont közötti kapcsolatot helyezik a középpontba; a célpont érzelmeiben bekövetkező változást a kapcsolatról alkotott kép

átalakításával érik el. Abban az esetben, ha valaki érzelmein próbálunk javítani, ezek a stratégiák érvényesítést és törődést közvetítenek. Például amikor azt mondod a másíknak, hogy „jogos, hogy most csalódottságot érzel”. Vagy ilyen, amikor megölelsz egy összetört szívű barátot. Abban az esetben pedig, ha valakinek az érzéseín próbálunk rontani, a kapcsolatközpontú stratégiák az érvénytelenítést és a törődés hiányát jelzik. Ilyen például, amikor bosszantani próbál valaki, és tudomást sem vesz el róla. Vagy ismerősöd hosszan ecseteli szakítása miatti fájdalmát, és te fel sem nézve abból, amit éppen csinálsz, csak annyit mondasz, „aha”.

Az újabb kutatások újabb csoportosításokat eredményeztek. Little és munkatársai a stratégiák vizsgálata során Gross modelljét, valamint Lazarus és Folkmann stresszmegküzdés elgondolását alapul véve további két kategóriát javasoltak. Az egyik az úgynevezett problémaorientált stratégiák csoportja. Ide tartozik a helyzetmódosítás (az érzelmeket kiváltó helyzet megváltoztatása), s ezen keresztül az érzelmeek megváltoztatása. Például amikor eltávolítasz valakit egy ellenséges környezetből. A barátod egy ideje sikertelenül próbálja bizonygatni az igazát, de a többiek meg se hallják, egyre dühösebben viselkednek, öklüket rázva fenyegetőznek. Te csak annyit mondasz a barátodnak, hogy „menjünk”. Ide tartozik továbbá a szituáció kognitív átkeretezése (az érzelmeek kiváltó helyzetről való gondolkodásmód megváltoztatása), ezen keresztül pedig az érzelmeek megváltoztatása. Például egy meccsen elszenvedett vereség átkeretezése elérhető kihívássá. Edzőként a csapatodnak mondhatod: „ilyen jól kell támadójátékot játszani legközelebb”. A példákából látható, hogy ez a folyamat nem változtatja meg magát a problémát (emiatt a szomszédos megküzdési szakirodalom néhány kutatója ezt a stratégiát értelemorientálnak minősíti), de a probléma a másik személy (célszemély) fejében megváltozik, így az értelem változását kiváltó átalakulás problémaorientált lesz. Modelljünkben a másik csoportot az értelemorientált stratégiák jelentik, amelyek úgy működnek, hogy közvetlenül az értelem változását igyekeznek kiváltani, anélkül, hogy a problémát vagy a kapcsolatot próbálnák átalakítani. Az értelemorientált stratégiák közé tartozik, amikor megpróbáljuk kezelni a másik személy értelemkifejezését (pl. azt mondjuk valakinek, aki szomorú, hogy „viduljon fel”), vagy megpróbáljuk elterelni a másik személy figyelmét (pl. humorral), vagy megpróbáljuk megváltoztatni, hogy a másik személy hogyan gondolkodjon az érzéseiről (pl. a kellemetlen értelem normalizálása).

Tovább bonyolította a kutatási eredményeket, hogy az adott személytől vagy kontextustól függően változhat az interperszonális érzelemszabályozásra irányuló viselkedés megfelelő kategorizálása. Például az azonos szabályozási célokkal rendelkező egyének különböző viselkedésekkel kérhetik az interperszonális érzelemszabályozást. Ezzel szemben ugyanaz a viselkedés intraperszonális vagy interperszonális érzelemszabályozási funkciókat is szolgálhat. Ilyen például a sírás. Vagy az, hogy az extrinzik interperszonális érzelemszabályozás szempontjából a hasonló szabályozási erőfeszítéseket a célpont különbözőképpen dekódolhatja, és így azok különböző hatással lehetnek. Például egyik tanulmányban a „pozitív átkeretezés” a következő volt: „Ne aggódj emiatt túl sokat, ez csak egy teszt!”, amit egyes célszemélyek valóban pozitív átkeretezésként érzékelhetnek, mások azonban úgy érzékelhetik, hogy ez az érzelmi élményüket érvényteleníti vagy bagatellizálja.

Mindenesetre két átfogó megkülönböztetés, amely ezekből az elméletekből azonosítható, arra vonatkozik, hogy a szabályozás célpontja a saját vagy valaki más érzelme, és a szabályozási motívum az érzelm javítása vagy rontása. Vagyis a meglévő elméletek azt sugallják, hogy az érzelemszabályozásnak legalább négy fő típusa van: a saját érzések szándékos javítása („intrinsic affect-improving”), a saját érzések szándékos rontása („intrinsic affect-worsening”), egy másik személy érzéseinek szándékos javítása („extrinsic affect-improving”) és egy másik személy érzéseinek szándékos rontása („extrinsic affect-worsening”).

Niven és munkatársai kialakítottak egy új mérőeszközt (Emotion Regulation of Others and Self, EROS), amely az érzelemszabályozási stratégiák fent említett négy fő típusának használatában mutatkozó egyéni különbségeket méri.

Mérőeszközük kidolgozásához az érzelemszabályozási stratégiák két elméleti keretét használták fel: Parkinson és Totterdell intrinzik érzelemszabályozás, és Niven és munkatársai extrinzik érzelemszabályozás modelljét. Utóbbiról fentebb írtunk. Parkinson és Totterdell keretrendszere elsősorban a stratégia végrehajtási közege (kognitív vagy viselkedési) szerint különbözteti meg az intrinzik stratégiákat. A másodlagos megkülönböztetés pedig aszerint történik, hogy a személy hová irányítja a figyelmét (egy érzelmi állapot felé vagy attól távolabb). Mivel modelljük nem terjedt ki az érzelmek rontására irányuló stratégiákra, az ilyen stratégiákat Nivenéknek más vonatkozó kutatásokból kellett kialakítaniuk. Továbbá segítségül hívtak pszichológusokat, és egy fókuszcsoport

keretében arra kérték őket, hogy beszéljék meg azokat a helyzeteket, amelyekben az emberek megpróbálhatják magukat rosszabbul érezni. Majd arra kérték őket, hogy gyűjtsenek példákat az általuk használt vagy másoktól hallott stratégiákra. Ennek a folyamatnak az eredménye egy 24 stratégiából álló lista volt, amelyből hat-hat képviselte az érzelemszabályozás mind a négy típusát. A végső kérdőív négy interperszonális érzelemszabályozási stratégia mentén méri az egyéni különbségeket. Ezek a saját érzések szándékos javítása (példa: „Valami szépre gondoltam.” „A helyzetem pozitív aspektusaira gondoltam.”), a saját érzések szándékos rontása (példa: „Elgondolkodtam a hiányosságaimon.” „Jelen helyzetemben problémákat kerestem.”), a másik személy érzelmének szándékos javítása (példa: „Időt töltöttem valakivel.” „Meghallgattam valaki problémáit.”) és a másik személy érzéseinek szándékos rontása (példa: „Elmagyaráztam valakinek, hogyan bántott meg engem vagy másokat.” „Bosszantottam valakit.”) stratégiák valamelyikébe tartoznak. A megfelelő pszichometriai vizsgálatok igazolták a kérdőív érvényességét.

Az extrinzik interperszonális érzelemszabályozási stratégiák használatának értékelésére szolgáló, érvényes eszköz kifejlesztésével a kutatóknak lehetősége nyílt megvizsgálni néhány fontos és addig megválaszolatlan kérdést. Az új mérőeszköz egyik jelentős hozzájárulása az érzelemszabályozásról szerzett ismereteinkhez, annak kutatásához, hogy tartalmazza az érzelmek rontására használt stratégiákat. A kérdőív kidolgozása során vizsgált mintán – szociális munkásoktól és mentőszolgálatban dolgozóktól nyertek adatokat – mind a saját, mind a mások érzelmeinek szándékos rontásával kapcsolatos tételek alacsony támogatottsággal rendelkeztek, ami azt jelzi, hogy a megkérdezettek ritkán használják az érzelmek szándékos rontására irányuló stratégiákat, vagy nem számolnak be azok használatáról. Ám ami előfordul, arról beszámolnak, vagyis megkérdezhetjük erről az embereket. Megerősítést nyertek olyan korábbi felvetések is, hogy a negatív stratégiáknak erősebb hatása van, mint a pozitív stratégiáknak. Mindkét érzelemrontó faktor erősebb kapcsolatban állt számos konstrukcióval – különösen a kimeneti változókkal –, mint az érzelmeket javító faktorok.

Az új mérőeszköz jelentősen hozzájárulhat annak vizsgálatához is, hogy az extrinzik érzelemszabályozási stratégiák használatának lehetnek-e negatív következményei annak használójára nézve. Az intrinzik érzelemszabályozás kapcsán ezt sokan kutatták. Mivel a Niven és munkatársai által a kérdőívük kidolgozásához és validálásához használt mintában szereplő személyek potenciálisan érzelmileg és fizikailag megterhelő helyzetek

sokaságával találkozhattak munkájuk során, már ez az első munka felvetette ezt a kérdést. Eredményeik szerint az extrinzik érzelemszabályozás egyik típusa sem volt kapcsolatban az érzelmi kimerültség megtapasztalásával, és csak az extrinzik érzelemrontás volt kapcsolatban az egészséggel kapcsolatos károsodásokkal. Szerintük ez az előzetes bizonyíték arra utal, hogy csak az extrinzik érzelemrontó stratégiák használata járhat használója számára negatív következményekkel – magyarázatuk szerint potenciálisan a szabályozás céljától vagy célpontjaitól várható negatív visszajelzés miatt.

E modell keretében, illetve ezzel a mérőeszközzel készültek kutatások, ám ezek ismertetése meghaladja a jelen tanulmány célját, kereteit.

A fenti modell azonban továbbra is az egyenlet egyik oldalára koncentrált, vagyis arra, hogy az egyén hogyan javítja vagy rontja saját, illetve mások érzéseit. A következő bemutatandó megközelítés igyekszik orvosolni ezt az egyoldalúságot, és bevonja az „egyenlet” másik oldalán található felet is.

Interperszonális érzelemszabályozás – egy dinamikus modell

Zaki és Williams definíciója az érzelmek interperszonális szabályozását az élő társadalmi interakció kontextusában előforduló epizódokra korlátozza, és az a szabályozási cél elérését jelenti. Mit jelent ez? Korábbi kutatások például meggyőzően bizonyították, hogy mások pusztán jelenléte enyhíti a negatív érzelmeket – szorongást, félelmet stb. – a stresszorokkal szemben. Ebben a megközelítésben azonban ez még nem szabályozás. A szabályozás tipikusan az érzelmi állapot megváltoztatására irányuló célra utal. Ugyanakkor ez a szociális moduláció is integrálható az interperszonális érzelemszabályozás ezen elméletébe. Konkrétan: azok az egyének, akiket mások jelenléte megvéd a stresszes eseményektől, korábban szabályozási célt érvényesíthettek azzal, hogy a stresszorok közeledtével a társas kapcsolat keresését választották.

Zaki és Williams is megkülönböztetik az intrinzik és az extrinzik interperszonális érzelemszabályozást. De a korábban ismertetett elmélettel szemben az intrinzik interperszonális szabályozás alatt olyan epizódokat értenek, amelyekben az egyén saját élményének szabályozása érdekében kezdeményez társas kapcsolatot, az extrinzik interperszonális szabályozás alatt pedig olyan epizódokat értenek, amelyekben az egyén egy másik személy érzelmének szabályozására tesz kísérletet. Ők is tesznek további

megkülönböztetést, azonban az arra vonatkozik, hogy az interperszonális érzelemszabályozás válaszfüggő vagy válaszfüggetlen. A válaszfüggő folyamatok a másik személy visszajelzésének sajátos tulajdonságaira támaszkodnak. Például „A” személy jobban érezheti magát, miután kifejezte érzelmeit „B” személynek, de csak akkor, ha „B” személy válaszol. Ezzel szemben a válaszadástól független folyamatok, bár a társas interakciók kontextusában zajlanak, nem igénylik, hogy egy másik személy valamilyen meghatározott módon reagáljon. Ezen felül az általuk javasolt modell kiemeli az interperszonális érzelemszabályozás diadikus, interaktív jellegét. Az egyének egy-egy interakción belül gyakran egyszerre vesznek részt intrinzik és extrinzik szabályozásban, rugalmasan cserélnek szerepeket a társadalmi találkozások során, és valószínűleg válaszfüggő és válaszfüggetlen szabályozási folyamatokat használnak együttesen. Sőt az emberek közötti interakciók valószínűleg mind az intra-, mind az interperszonális érzelemszabályozási folyamatok egyidejű alkalmazásával járnak.

Képzeljük el Jancsit és Julcsit. Egyetemista társak voltak, barátok, akik arról beszélgetnek, hogy Julcsi holnap egy számára nagyon fontos állásinterjúra megy, amitől nagyon tart. Mindkét szereplő képes egyénileg szabályozni a saját érzelmeit, de Zaki és Williams szerint képesek egymással együtt is szabályozni azt. Ha Julcsi képes szabályozni az érzelmeit azzal, hogy Jancsi jelenlétét keresi, akkor az az intrinzik interperszonális érzelemszabályozásra lenne példa. Julcsi talán azt szeretné, Jancsi kísérje el őt másnap, hogy elérje belső komfortérzetét, ami válaszfüggő intrinzik interperszonális érzelemszabályozási folyamat lenne. Akkor valószínűleg meg, ha Jancsi elkísérné. Ha Julcsi elégedett azzal, hogy egyszerűen csak tudja, hogy Jancsi mindig mellette van, ez egy válaszfüggetlen, intrinzik interperszonális érzelemszabályozási folyamat lenne. Vagyis Julcsi az, aki szabályozza az érzelmeit, de Jancsi válasza – akár aktív, akár passzív támogatás – a válaszfüggőségre vagy -függetlenségre utal. Ha Julcsin, bár nem beszél róla, de látszik, hogy zaklatott, és Jancsi úgy reagál, hogy átkarolja őt, arra gondolva, hogy „zaklatott, és segíteni akarok”, akkor ez egy extrinzik interperszonális érzelemszabályozási folyamatnak minősül. Jancsi azonban explicit tudta nélkül is segíthet Julcsinak érzelmei szabályozásában azzal, hogy az egészséges barátság részeként mindennapos támogatást mutat, ami az extrinzik szabályozás közvetett formája lenne. Jancsi döntése, hogy nyújt-e érzelemszabályozási támogatást, függetlenül Julcsi kívánságaitól. Julcsinak is megvan a lehetősége arra, hogy segítséget kérjen Jancsitól, vagy más közvetett módon keresse meg őt a saját belső kényelme érdekében.

Ennek a megközelítésnek van még egy eleme, amiről eddig nem esett szó. Az emberek a társas interakciókat érzelmi céljaik előmozdítására használják, és az interakciók eredményeit a céljaik elérésében véghezvitt sikerük vagy elszenvedett kudarcuk szempontjából értékelik. Példánkban Julcsi több interperszonális szabályozási stratégiával próbálkozhat válaszként az interjúval kapcsolatos szorongására: keresheti barátja társaságát, kérheti a támogatását (kísérje el), akár levezethetné a szorongását Jancsin, ill. türelmetlen, ellenséges, támadó is lehetne vele szemben. Ezeknek a próbálkozásoknak az eredményeit aztán érzelmi céljai szerint értékeli. Például, ha Julcsinak az a célja, hogy Jancsi megnyugtassa, ezért a beszélgetésben erről beszél és megnyugtatót kér, és Jancsi válaszol, vagy úgy, hogy biztosítja róla, megérti, hogy szorong, nagy a tét, de ismeri is, és bíz benne, vagy úgy, hogy szemére veti, hogy már megint mit aggódik, Julcsi értékelni fogja a válaszokat. Az értékelések tájékoztatják őt arra vonatkozóan, hogy a jövőben e stratégiák használata milyen valószínűséggel hozna sikert a barátoknál.

A fenti példa azt próbálja szemléltetni, hogy az interperszonális érzelmszabályozás egyetlen epizódja hogyan fűzi össze a szociális-érzelmi viselkedések és értékelések sorozatát. Persze jó lenne ezt a folyamatot ellenőrizhető kutatások keretében jobban megismerni, ehhez pedig megfelelő eszköz kell.

Munkájukhoz kapcsolódóan egy mérőeszközt is kifejlesztettek, az Interperszonális Szabályozási Kérdőívet (IRQ), amely az intrinzik interperszonális érzelmszabályozási stílus új, egyéni különbséget mutató mérőeszköze. Az IRQ négy alszála 2 x 2-es struktúrát alkot, és az egyéneknek a negatív érzelmek csökkentésére és a pozitív érzelmek növelésére irányuló interperszonális érzelmszabályozási stratégiák használatára való hajlamát és az interperszonális érzelmszabályozási stratégia hatékonyságának érzékelését méri. Előbbire példa: „Amikor valami jó dolog ér, az első impulzusom, hogy elújságoljam valakinek.” „Amikor valami rossz történik velem, az első késztetésem, hogy mások társaságát keressem.” Utóbbira példák: „Azt tapasztaltam, hogy önmagában az, hogy körbevesznek emberek, segít, hogy jobban érezzem magam.” „Boldogabb vagyok, amikor a barátaimmal vagyok, mint amikor egyedül vagyok.” „Stresszes esemény idején valóban segít, hogy jobban érezzem magam, ha valaki tudja és törődik azzal, hogy min megyek keresztül.”

Az előbbi modellhez és mérőeszközhöz hasonlóan ez a keretrendszer is jelentősen hozzájárul a korábbi munkák rendszerezéséhez és új kérdések felvetéséhez.

Például lehetővé teszik számunkra, hogy az interperszonális szabályozás korábbi modelljeit egyetlen egyszerű keretrendszerbe integráljuk. „A” személy megosztja érzelmeit mint a szociális erőforrások keresésének módját, míg „B” személy támogatás nyújtásával szabályozza „A” személy állapotát. Ezek a személyek egyértelműen különböző szabályozási stratégiákat alkalmaznak – érzelemmegosztás, társas támasz –, amit eddig a kutatók külön-külön tettek vizsgálat tárgyává. Most egyetlen követhető keretben vizsgáljuk, értelmezzük. Eszerint megkülönböztethetjük „A” és „B” személyt mint akik intrinzik és extrinzik interperszonális érzelemszabályozást alkalmaznak.

Például a kutatók ritkán írják le az empátiát és a proszociális viselkedést érzelemszabályozási szempontból, így ez a megközelítés lehetőséget kínál a másik személyre irányuló érzelmek és viselkedés számos olyan aspektusának szintézisére, amelyeket korábban gyakran függetlennek vagy ellentmondásosnak tartottak. A proszociális viselkedés egyik uralkodó pszichológiai modellje szerint a nagylelkű viselkedés alapvetően „másra irányuló” motivációt képvisel. E nézet szerint a másik ember állapotának megváltoztatására irányuló cél öncélú. Mint ilyen, ez a cél nem teljesülhet anélkül, hogy sikerülne segíteni a másik személyen. Az új keretrendszer szerint ez a motívum összhangban van a válaszfüggő érzelemszabályozási folyamatokkal. Amikor „B” személy megpróbálja szabályozni „A” személy érzelmeit, „B” személy csak akkor tudja teljesíteni szabályozási célját, ha visszajelzést kap „A” személytől, olyat, amely azt jelzi, hogy valóban segített neki. Azon túl, hogy bizonyítékkal szolgál arra, hogy „B” személy sikeresen teljesítette szabályozási céljait (segített „A” személynek), az „A” személytől kapott visszajelzés javíthatja „B” személy saját affektív állapotát is. Hogyan történhet ez? Az egyik lehetőség az, hogy „B” személy közvetve megtapasztalhatja saját proszociális viselkedésének affektív következményeit. Azaz, ahogyan „B” személy negatív affektust tapasztal „A” személy kezdeti megnyilvánulásainak közvetett megosztásán keresztül, „B” személy is tapasztalhatja a negatív affektus csökkenését „A” személy sikeres szabályozásának jelein keresztül. Valójában ez a válaszfüggő mechanizmus az, ami valószínűleg erőteljes motivációt biztosít a másra irányuló viselkedéshez.

E modell keretében, illetve ezzel a mérőeszközzel is készültek kutatások, ám ezek ismertetése meghaladja a jelen tanulmány célját, kereteit.

Egy harmadik megközelítés kimondottan arra koncentrál, hogy az egyén a saját érzelmi szabályozásában hogyan használ másokat anélkül, hogy ő maga saját erőfeszítéseket tenne e szabályozás kiváltására.

Interperszonális érzelemszabályozás – saját érzelmek mások általi szabályozása

Hoffmann és munkatársai a saját érzelmek mások segítségével történő szabályozására összpontosítanak. Az interperszonális érzelemszabályozás, ahogyan ők definiálják, arra vonatkozik, hogy az egyén saját érzelmi szabályozásában hogyan fordul mások segítségéhez anélkül, hogy saját erőfeszítéseket tenne e szabályozás kiváltására. Az általunk követett átfogó kérdés tulajdonképpen az, hogy az emberek hogyan használnak másokat saját érzelmeik szabályozására. A szerzők szerint az emberek szabályozhatják úgy a negatív érzelmeiket, hogy látják, mások hogyan birkóznak meg negatív érzelmeikkel (szociális modellezés), vagy figyelembe vehetik mások tanácsait (perspektívavállalás), vagy inspirációt és vigaszt kérhetnek másoktól (megnyugtató). A szerzők a pozitív érzelmek szabályozását is igyekeznek modelljükbe integrálni. Az emberek saját pozitív érzelmeiket úgy szabályozzák, hogy megosztják azokat másokkal (pozitív affektusok fokozása).

Modelljük mérésére ők is kidolgoztak egy kérdőívet, az úgynevezett interperszonális érzelemszabályozás kérdőívet (IERQ). Hogy elkerüljék a korábbi modellek, mérőeszközök előzetesen kialakított kategóriáinak korlátait, első lépésben magukat az embereket kérdezték meg arról, mi az oka annak, hogy másoktól várják érzelmeik kezelését: amikor feldúltak (dühösek, szoronganak) és szeretnének megnyugodni, milyen módon keresnek más embereket, hogy segítsenek nekik ebben; amikor levertnek érzi magukat (szomorúak, depressziósak), milyen módon keresik más emberek segítségét, hogy jobban érezzék magukat; amikor különösen pozitívan érzik magukat (vidámak, boldogok), milyen okokból osztják meg ezeket az érzéseket más emberekkel. A négy kérdésre kapott válaszokból összesen 429 egyéni okot vagy stratégiát azonosítottak az érzelmek interperszonális szabályozására. Ebből alakították ki további szisztematikus vizsgálatok során a kérdőívet. (Elvégeztük a kérdőív magyar nyelvű változatának validálását, így az hamarosan elérhető lesz.)

A pozitív érzelmek fokozása azt a tendenciát írja le, amikor az érzelmeket megosztjuk másokkal, hogy növeljük a boldogság és az öröm érzését. Például: „Szeretek másokkal lenni, amikor izgottan osztozom az örömömben.” „Mikor feldobottnak

érzem magam, felkeresem a többi embert, hogy boldoggá tegyem őket.” A perspektívaváltás egyrészt arra az igényre utal, hogy másoktól megnyugvást kapjunk a kellemetlen helyzetekkel kapcsolatban, amelyeken keresztül meggyünk, másrészt pedig arra, hogy folyamatosan emlékeztessenek arra, hogy ne aggódjunk. Például: „Ha mások emlékeztetnek arra, hogy mások rosszabbul vannak, az segít nekem, amikor feldúlt vagyok.” „Jobban érzem magam, ha megtudom, mások hogyan kezelték érzelmeiket.” A megnyugtató arra utal, hogy szükségét érezzük annak, hogy másokkal legyünk, hogy vigaszt és együttérzést kapjunk. Például „Másokhoz fordulok, hogy megvigasztaljanak, amikor feldúltnak érzem magam.” A szociális modellezés arra utal, hogy megfigyeljünk másokat és figyelembe vegyük a stresszhelyzetekkel való megbirkózásuk módjait. Például: „Jobban érzem magam, ha megtudom, mások hogyan kezelik érzelmeiket.” „Ha meghallgatom egy másik ember gondolatait arról, hogyan kezeljem a dolgokat, az segít, ha aggódom.”

Az előbbi modellekhez hasonlóan ez a keretrendszer és mérőeszköz is jelentősen hozzájárul a korábbi munkák rendszerezéséhez, a régi kérdések megválaszolásához és új kérdések felvetéséhez.

Például ahhoz, hogy az interperszonális érzelemszabályozási folyamatok miként kapcsolódnak az egyéni érzelemszabályozási folyamatokhoz, vagy hogy problémássá válhat-e az interperszonális érzelemszabályozás.

Az érzelemszabályozás az egyének azon képessége, hogy módosítsa az érzelmek megélését és/vagy kifejezését annak érdekében, hogy alkalmazkodjon ahhoz, amit a helyzet megkövetel. A kutatási eredmények azt mutatják, hogy ez egy transzdiagnosztikus kockázati tényező, amely a különböző pszichológiai zavarokkal, köztük a szorongás, a depresszió és az étkezési zavarokra való sérülékenységgel kapcsolatos. Segíthet-e az egyéni érzelemszabályozási nehézség esetén, ha ilyenkor máshoz fordulunk érzelmeink szabályozása érdekében? Hofmann szerint az érzelmek interperszonális kontextusban történő szabályozása adaptív lehet, ha tompítja az érzelmi distresszt. Sőt a már mentális problémákkal küzdő vagy az intraperszonális erőforrások terén hiányosságokkal rendelkező egyéneknek is segíthet. Kutatási eredményei szerint az érintettek gyakrabban fordulnak másokhoz. Ugyanakkor azt is megállapítja, hogy maga az interperszonális érzelemszabályozás is problémássá válhat, és hozzájárulhat a mentális egészségügyi problémákhoz. Elgondolása szerint, ha szorongásunkat túlnyomóan másokra támaszkodva kezeljük, az utat enged

annak, hogy csökkenjen a bizalmunk saját megküzdési erőforrásainkat illetően, és eljutunk oda, hogy úgy véljük, mások jelenléte nélkül nem leszünk képesek megbirkózni a nehéz helyzetekkel. Feltételezhetően a fent említett folyamat felelős azért, hogy az interperszonális érzelmszabályozás megszokottá és krónikussá válik. Hofmann megfogalmazott egy interperszonális érzelmszabályozási modellt a hangulati és szorongásos zavarokra. Szerinte az interperszonális komponensek jelen vannak mind az említett zavarok kialakulásában, mind azok fenntartásában, és magukban foglalják a kommunikációs mintákat, az elkerülés ellensúlyozását és a biztonsági viselkedésmódok jelenlétének kezelését. Például valaki, aki pánikbetegségben szenved, akár szándékosan, akár nem, úgy érezheti, hogy csak akkor képes átvészelni a pánikroham viharát, ha a partnere vele van annak időtartama alatt. Tehát az érintett személy elkerüli a pánikroham teljes átélését, és inkább tompítja a szorongás egy részét azzal, hogy egy biztonságot nyújtó személy jelenlétében van. A szenvedő egyén számára ez pillanatnyi megkönnyebbülést jelenthet a negatív érzelmek alól, végső soron azonban az elkerülés egy formájaként szolgál, és így idővel fenntartja az egyén szorongását. Mindez azonban már átvezet a pszichopatológia területére.

Összegzés, kitekintés

Ebben a tanulmányban abból indultunk ki, hogy az interperszonális tényezők alapvető fontosságúak az érzelmszabályozásban, legyen szó a sajátunkról vagy másokéről. Abból, hogy erre vonatkozóan számos korábbi kutatás, különböző kutatási területekről, rengeteg töredékes, nehezen egymáshoz illeszthető eredményre jutott. Bemutattunk három megközelítést, amely az interperszonális érzelmszabályozás kereteinek világos körülhatárolását célozza: Niven és munkatársai mások érzéseinek interperszonális szabályozására irányuló modelljét, Zaki és Williams dinamikus interperszonális érzelmszabályozás modelljét és Hofmann és munkatársainak kimondottan a saját érzelmek mások általi szabályozására vonatkozó modelljét. Az interperszonális érzelmszabályozás fenti modelljei, illetve a hozzájuk kapcsolódó önbevallásos mérőeszközök kulcsfontosságú lehetőséget kínálnak e folyamatok vizsgálatához. Reményeink szerint a bemutatott modellek, mérőeszközök hasznos segítséget jelentenek a témában elmélyülni kívánó szakemberek számára.

Felhasznált irodalom:

- ALDAO, Amelia – GEE, Dilan G. – DE LOS REYES, Andres – SEAGER, Iliana (2016): Emotion Regulation as a Transdiagnostic Factor in the Development of Internalizing and Externalizing Psychopathology: Current and Future Directions, In: *Development and Psychopathology*. 28. 927–946.
- BAUMEISTER, Roy F. – GAILLIOT, Matthew – DEWALL, Nathan C. – OATEN, Megan (2006): Self-regulation and Personality: How Interventions Increase Regulatory Success, and How Depletion Moderates the Effects of Traits on Behavior, In: *Journal of Personality*. 74. 6. 1773–1802.
- BOLGER, Niall – AMAREL, David (2007): Effects of Social Support Visibility on Adjustment to Stress: Experimental Evidence, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 92. 3. 458–475.
- CAMPO, Michael – SANCHEZ, Xavier – FERRAND, Claude – ROSNET, Elisabeth – FRIESEN, Andrew – LANE, Andrew M. (2017): Interpersonal Emotion Regulation in Team Sport: Mechanisms and Reasons to Regulate Teammates' Emotions Examined, In: *International Journal of Sport and Exercise Psychology*. 15. 4. 379–394.
- CARVER, Charles S. – SCHEIER, Michael F. – WEINTRAUB, Jagdis K. (1989): Assessing Coping Strategies: A Theoretically Based Approach, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 56. 2. 267–283.
- COAN, James A. – SCHAEFER, Hillary S. – DAVIDSON, Richard J. (2006): Lending a Hand: Social Regulation of the Neural Response to Threat, In: *Psychological Science*. 17. 12. 1032–1039.
- DIXON-GORDON, Katherine. L. – BERNECKER, Samantha L. – CHRISTENSEN, Kara. (2015): Recent Innovations in the Field of Interpersonal Emotion Regulation, In: *Current Opinion in Psychology*. 3. 36–42.
- GARNEFSKI, Nadia – KRAAIJ, Vivian – SPINHOVEN, Philip (2001): Negative Life Events, Cognitive Emotion Regulation and depression, In: *Personality and Individual Differences*. 30. 1311–1327.
- GOETZ, Jennifer L. – KELTNER, Dacher – SIMON-THOMAS, Emilia (2010): Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review, In: *Psychological Bulletin*. 136. 3. 351–374.
- GRANDEY, Alicia A. (2003): When “The Show Must Go On”: Surface Acting and Deep Acting as Determinants of Emotional Exhaustion and Peer-Rated Service Delivery, In: *Academy of Management Journal*. 46. 1. 86–96.

- GROSS, James J. (1998a): Antecedent- and Response-Focused Emotion Regulation: Divergent Consequences for Experience, Expression, and Physiology, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 74. 1. 224–237.
- (1998b): The Emerging Field of Emotion Regulation: An Integrative Review, In: *Review of General Psychology*. 2. 271–299.
- (2002): Emotion Regulation: Affective, Cognitive, and Social Consequences, In: *Psychophysiology*. 39. 281–291.
- GROSS, James J. – THOMPSON, Ross A. (2007): Emotional Regulation, In: Gross, James J. (szerk.): *Handbook of Emotion Regulation*. Guilford Press. 3–24.
- HARM, Jonathan – VIEILLARD, Sandrine – DIDIERJEAN, Andre (2014): Using Humour as an Extrinsic Source of Emotion Regulation in Young and Older Adults, In: *Quarterly Journal of Experimental Psychology*. 67. 1895–1909.
- HOFMANN, Stefan G. (2014): Interpersonal Emotion Regulation Model of Mood and Anxiety Disorders, In: *Cognitive Therapy and Research*. 38. 483–492.
- HOFMANN, Stefan G. – CARPENTER, Joseph K. – CURTISS, Joshua (2016): Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire (IERQ): Scale Development and Psychometric Characteristics, In: *Cognitive Therapy and Research*. 40. 341–356.
- Lazarus, Richard – Folkman, Susan (1984): *Stress, Appraisal, and Coping*. Springer.
- LITTLE, Lauro M. – GOOTY, Janaki – WILLIAMS, Michele (2016), The Role of Leader Emotion Management in Leader–Member Exchange and Follower Outcomes, In: *Leadership Quarterly*. 27. 1. 85–97.
- MARIGOLD, Denise C. – CAVALLO, Justin V. – HOLMES, John G. – WOOD, Joanne V. (2014): You Can't Always Give What You Want: The Challenge of Providing Social Support to Low Self-esteem Individuals, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 107. 5680.
- MOGYORÓSY-RÉVÉSZ, Zsuzsa (2021): *Érzelemszabályozás a gyakorlatban*. Budapest, Kulcslyuk Kiadó.
- NIVEN, Karen – TOTTERDELL, Peter – HOLMAN, David (2009): A Classification of Controlled Interpersonal Affect Regulation Strategies, In: *Emotion*. 9. 4. 498–509.
- NIVEN, Karen – TOTTERDELL, Peter – STRIDE, Christopher B. – HOLMAN, David (2009): Emotion Regulation of Others and Self (EROS): The Development and Validation of a New Individual Difference Measure, In: *Current Psychology*. 30. 1. 53–73.
- PARKINSON, Brien – TOTTERDELL, Peter (1999): Classifying Affect Regulation Strategies, In: *Cognition and Emotion*. 13. 277–303.
- PARROTT, Gerrod W. (1993): Beyond Hedonism: Motives for Inhibiting Good Moods and for Maintaining Bad Moods, In: Wegner, D. M. – Pennebaker, J. W. (szerk.): *Handbook of Mental Control*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. 278–305.

- RIEDIGER, Michaela – SCHMIEDEK, Florian – WAGNER, Gert G. – LINDENBERGER, Ulman (2009): Seeking Pleasure and Seeking Pain: Age-Related Differences in Pro- and Contra-hedonic Motivation from Adolescence to Old Age, In: *Psychological Science*. 20. 1529–1535.
- RIMÉ, Bernard (2009): Emotion Elicits the Social Sharing of Emotion: Theory and Empirical Review, In: *Emotion Review*. 1. 1. 60–85.
- SIMONS, Gwenda – BRUDER, Martin – VAN DER LOWE, Iimo – PARKINSON, Brian (2012): Why Try (Not) to Cry: Intra- and Inter-personal Motives for Crying Regulation, In: *Frontier Psychology*. 3. 597.
- SUKHODOLSKY, Denis G. – GOLUB, Arthur – CROMWELL, Erin N. (2001): Development and Validation of the Anger Rumination Scale, In: *Personality and Individual Differences*. 31. 689–700.
- WILLIAMS, Craig W. – MORELLI, Sylvia A. – DESMOND, C. Ong – ZAKI, Jamil (2018): Interpersonal Emotion Regulation: Implications for Affiliation, Perceived Support, Relationships, and Well-being, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 115. 2. 224–254.
- ZAKI, Jamil – CRAIG, Williams (2013): Interpersonal Emotion Regulation, In: *Emotion*. 13. 803–810.

SZABÓ-JÁKI Zsuzsanna¹, JÁRAY Márton², SIPOS Zsolt³,
TÖRÖK Gábor Pál⁴, BÓNÉ Veronika⁵.

A spiritualitás és a pszichés jóllét összefüggései – A Teisztikus Spiritualitás Változását Mérő Kérdőív (TSOS-HU) magyar adaptációja

***Abstract. Measurement of the Relationship between Spirituality and
Psychological Wellbeing – Hungarian Adaptation of the Theistic Spiritual
Outcome Scale (TSOS-HU)***

This study presents the validation of the TSOS (Theistic Spiritual Outcome Scale) questionnaire measuring changes in theistic spirituality in a Hungarian sample. The measurement of spirituality has become a major topic of scientific interest, especially in the field of health promotion and healthcare. We discuss the relationship between spirituality and wellbeing and present questionnaires on

¹ Egyetemi adjunktus (klinikai szakpszichológus, katolikus hitoktató), Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet; e-mail: jaki.zsuzsa@semmelweis.hu.

² Egyetemi tanársegéd (református lelkész, lelkipáter), Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet; e-mail: jaray.marton@semmelweis.hu.

³ PhD hallgató (közgazdász, pasztorális tanácsadó, családterapeuta), Semmelweis Egyetem, Doktori Iskola; e-mail: sipos.zsolt4@gmail.com.

⁴ Egyetemi adjunktus (tanár, lelkipáter, pszichodráma vezető), Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet; e-mail: torok.gabor@semmelweis.hu.

⁵ Tudományos munkatárs (szociológus), Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet; e-mail: bone.veronika@semmelweis.hu.



spirituality adapted into Hungarian. In our research, we used the STS and WBI-5 scales in addition to the TSOS-HU, along with demographic data. The average age of participants was 52.9 years. Cronbach's alpha of the scale is 0.876. Item residual correlations are all above 0.3 (0.370–0.637). Convergent validity of TSOS-HU with STS and WBI-5 was satisfying. Our results revealed that a few items show specific cultural features, and by moving them to a more appropriate subscale, the original factor structure was confirmed. We used principal component analysis (PCA) to see how the items are ordered in our factor structure. The relationships between demographic variables, such as gender, age, level of education, marital status, religious affiliation, and TSOS-HU outcomes, were also analysed. Our results suggest that TSOS-HU is suitable for measuring changes in theistic spirituality in Hungarian samples, and the subscales are also reliable.

Keywords: TSOS, validation, theistic spirituality, wellbeing, outcome

1. Spiritualitás és jóllét

A spiritualitás meghatározása nem egyszerű feladat, mivel a teológia és a vallásgyakorlat tárgyköréből kikerülve mára interdiszciplináris fogalommal lett, így sokféle definíciója ismert.⁶ A teológia, lélektan, valláslélektan egyaránt vizsgálja és saját tudományterületi megközelítésében értelmezi ezt az egyetemes emberi jelenséget. A különböző tudományos értelmezési keretek és kutatások hozzájárulhatnak egy olyan párbeszédhez, amiben jobban megértjük az egyes ember transzcendenciaigényét és -keresését, valamint vallásgyakorlatát.⁷ Lélektani szemszögből a spiritualitás fontos részét képezi, ahogy az egyének értelmet és célt keresnek, és megélik összekapcsoltságukat a pillanattal, a szelfel, másokkal, a természettel vagy a szenttel.⁸ Megkülönböztetünk

⁶ HORVÁTH-SZABÓ Katalin – HARMATTA János – TOMCSÁNYI Teodóra (2009): Teisztikus és humanisztikus spiritualitás, In: *Pszichoterápia*. 18. 3. 173–179.

⁷ BUCHER, Anton A. (2018): *A spiritualitás pszichológiája*. Budapest, Oriold és Társai.

⁸ OMAN, D. (2013): Defining Religion and Spirituality, In: Paloutzian, R. F. – Park, C. L. (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Guilford Press, New York. 23–47.

humanisztikus és teisztikus spiritualitást: előbbi a horizontális összekapcsoltságra (természettel, más emberekkel és minden létezővel) fókuszál, míg a teisztikus spiritualitás részét képezi a horizontális dimenzión túl a vertikális dimenzió is: az Istennel való kapcsolat.⁹ A definíciók el is vezetnek bennünket ahhoz az alapvető igazsághoz, hogy a spiritualitás egyetemes emberi jellemző. Lehet, hogy épp nem vallásos formában, de mindannyian keressük például az élet értelmét, nagyobb távlatból való szemlélését, a pillanaton való felülemelkedést, melyek mind-mind a spiritualitás részét képezik. Ralph Piedmont az a kutató, aki leírta és empirikusan is megragadhatóvá tette a spiritualitást mint a személyiség hatodik, független dimenzióját.¹⁰

„Az általa megalkotott spirituális transzcendencia skálával különítette el ezt a személyiségdimenziót a »big five«-ként emlegetett másik öt mellett. A spirituális transzcendencia Piedmont megfogalmazása szerint a személy azon képességére utal, mely lehetővé teszi, hogy a pillanatnyi időtől, tértől függetlenül nagyobb, objektívabb távlatban szemlélje az életet. E transzcendens perspektíva elvezet a másokkal való fokozott egység- és sorsközösség élményéhez, mely erősíti a többi ember iránti felelősségvállalást. A spirituális transzcendencia a személy olyan alapvető képessége, mely intrinzik motiváció forrása, és ezáltal irányítója a viselkedésnek.”¹¹

A spiritualitás és a pszichés jóllét épp ezeken a közvetítő tényezőkön keresztül függ össze egymással. A spiritualitásnak jelentős szerepe van a megküzdésben, a szenvedés feldolgozásában, a halálhoz fűződő viszony alakításában, az egészség fenntartásában és a gyógyulásban, s fontos meghatározója lehet az egyén életvitelének.¹²

⁹ HORVÁTH-SZABÓ – HARMATTA – TOMCSÁNYI (2009).

¹⁰ PIEDMONT, R. L. (1999). Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model, In: *Journal of Personality*. 67. 6. 985–1013.

¹¹ JÁKI Zsuzsanna (2019): A spiritualitás megjelenése a pszichoterapeuták képzésében, szakmai kapcsolataiban és a lelkivezetőkkel való együttműködésükben, In: *Doktori tézisek*. Semmelweis Egyetem, Mentális Egészségtudományok Doktori Iskola.

¹² PARGAMENT, K. I. (1999). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 9. 1. 3–16.

Egyes közvetítő tényezők értelmezhetőek mind a humanisztikus, mind a teisztikus spiritualitás vonatkozásában, míg mások a teisztikus spiritualitás sajátjai, mint például a pozitív istenkapcsolat.

Vallás és lelki egészség összefüggése szintén intenzíven kutatott terület. A metaanalízisek arról tanúskodnak, hogy vallásosság és lelki egészség összességében pozitív összefüggést mutat.¹³ Ennek hátterében a már említett tényezőkön túl szerepet játszanak többek közt a társas támogatás, a szociális identitás, az életvezetési irányelvek, a megbocsátás, a vallásos erőforrások és megküzdési stratégiák, gyakorlatok és a halál utáni életben való hit.¹⁴ Természetesen az egyes esetek ennél nagyobb varianciát mutatnak, vallás és lelki egészség negatív kapcsolatban is lehet egymással, azaz lehet káros a vallás a lelki egészségre. Itt elsősorban a vallásosság módja az, ami a negatív hatásért felelős, mint például a negatív istenkép, negatív színezetű vallásos attribúció, a negatív társas interakciók, illetve azok a vallásos vélekedések, melyek kontraindikálnak címkézik a segítségkérést, például egy pszichoterápia elfogadását vagy egy orvosi kezelést.¹⁵

Fontos reflektálni a magyar valóságra is a kérdéskör kapcsán: Magyarországon a Hungarostudy longitudinális kutatássorozat hivatott felmérni a magyar lakosság testi-lelki egészségi állapotát és annak meghatározó tényezőit: az adatfelvétel reprezentatív mintán, rendszeres időközönként 1988 óta folyamatosan zajlik. A kutatási eredmények arra mutatnak rá, hogy Magyarországon is igaz az, hogy vallásosság és egészség pozitív összefüggést mutat, különösen is a vallásukat az egyházukban rendszeresen gyakorlók (nem a maguk módján vallásosak) körében. A betegség miatt kiesett munkanapok száma, illetve a munkaképesség-csökkenés szubjektív megítélése kisebb arányú volt a vallásgyakorlók körében.¹⁶ A lelki egészség tekintetében a vallásgyakorlás szignifikáns kapcsolatban állt „a depresszió, a szorongás, a reménytelenség, ellenségesség alacsonyabb fokával, valamint a WHO jóllét kérdőív pontszámainak és a kooperativitásnak a magasabb értékeivel”.¹⁷

¹³ BUCHER (2018).

¹⁴ PARK, C. L. – SLATTERY, J. M. (2013): Religion, Spirituality and Mental Health, In: Paloutzian, R. F – Park, C. L (szerk.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Guilford Press, New York–London. 540–560.

¹⁵ Uo.

¹⁶ KOPP Mária – SKRABSKI Árpád – SZÉKELY András (2004): Vallásosság és egészség az átalakuló társadalomban, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 5. 2. 103–125.

¹⁷ I. m. 112.

1.1. A spiritualitás mérése

A vonatkozó szakirodalmat rendszerezve joggal állítható, hogy az elmúlt évtizedekben a spiritualitás, valamint az egészség és jóllét kapcsolata egyre nagyobb teret kapott kutatásokban. A tudományos érdeklődés jelentős témájává vált, különösen az egészségmegőrzés, az egészségügyi ellátás területén.

Német kutatók ráirányítják a figyelmet arra, hogy az ismételt mérések, kutatások eredményei nem jelenthetők ki konzisztensnek, mert nullás és negatív összefüggéseket is feltártak.¹⁸ Mindezek okait abban látják, hogy a vizsgált alanyok, stresszorok, hatótényezők és környezeti jellemzők nem azonosak. Az eltérő eredmények tükrözhetik a vallásosság és spiritualitás mérésére használt különböző mutatókat, változókat, illetve a kérdőívek sokféleségéhez is nagy valószínűséggel köthetők.¹⁹

A spiritualitás mérésére már számos eszközt létrehoztak a kutatók. A megalkotott kérdőívek legfőképp a vallásosság és spiritualitás, valamint az egészség kapcsolatáról szóló tanulmányok keretében született mérőeszközök – állítják a német kutatók. Kiemelten fontosnak tartják felhívni a figyelmet arra, hogy a mérési fókuszok egészen eltérő hatótényezőkre összpontosíthatnak a stresszorok, a jóllét és az egészség összefüggéseinek hipotéziseiben.²⁰

A kutatások pontosítása érdekében létrehoztak, bemutattak egy olyan sajátos modellt tanulmányukban, amellyel segíteni kívánnak az eltérő hatótényezők azonosításában, egyben pedig lehetővé teszi a vallásosság- és spiritualitásfókuszú kérdőívek kategorizálását mérési szándékuk szerint. Az általuk kiemelt mérési szándékokat az intenzitás–centralitás, erőforrások, szükségletek, megküzdés és életminőség/jóllét kifejezésekkel írták le. A vallásosság és a spiritualitás fogalomkörének a tudományos közlésekben már elvárt megkülönböztetési lehetőségeire is igyekeztek rámutatni, érzékenyen az emberek azon – egyre növekvő – csoportjára, akik magukat spirituálisnak, de nem vallásosnak vallják.²¹

¹⁸ ZWINGMANN, C. – KLEIN, C. – BÜSSING, A. (2011): Measuring Religiosity/Spirituality: Theoretical Differentiations and Categorization of Instruments, In: *Religions*. 2. 3. 345–357.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

²¹ Uo.

Koenig²² kiemeli, hogy a spiritualitás empirikus kutatása és mérése azért is vált nehezzé, mert a spiritualitást napjainkban sokan leginkább tágabban és egyben változó fogalomként értelmezik, amely átfedésben lehet egyéb világi konstruktumokkal, mint a humanizmus, az egzisztencializmus, mindezek mellett pedig az ezoterikus nézetekkel is. Emiatt is fontos megkülönböztetni a spiritualitás egyes formáit a mérőeszközök kidolgozása és használata során, jelezve, hogy a teisztikus (vallásos, egyistenhívő) spiritualitás mérését célozza egy eszköz, vagy a nem vallásos, pl. humanisztikus spiritualitás koncepciójára épít, érzékenyen a magukat spirituálisnak, de nem vallásosnak tartó emberek célcsoportjára is.

A fentiek mentén is megállapítható, hogy a spiritualitás igazoltan mérhető. Fizikai és mentális egészségre, jóllétre gyakorolt hatása empirikusan kimutatható. Hatótényezőként, változóként a jelenlegi kutatások vonatkozásában megkerülhetetlen lett. Ezért minél több eddig kidolgozott mérőeszköz adaptálása, validálása és eltérő kontinentális, valamint nemzeti populációkon történő alkalmazása igen fontos a spiritualitás hatásának egyre pontosabb kimutatása érdekében, így a TSOS skáláé is.

1.1.1. A spiritualitás mérése – magyarra adaptált mérőeszközök

A spiritualitás kutatását Magyarországon is nagy érdeklődés övezi. Mi sem mutatja ezt jobban, mint a jelentős számú magyarra adaptált spiritualitást mérő kérdőív. Ezek közül kiemelendő az *STS (Spiritual Transcendence Scale)*, amely a Piedmont-féle *ASPIRES (Assessment of Spirituality and Religious Sentiments Scale)* kérdőív,²³ magyarul Piedmont-féle Spirituális és Vallási Érzület Mérés-skála,²⁴ rövidített változata, mely a tágabb értelemben vett spiritualitás mérését szolgálja. Piedmont koncepciójában a spiritualitás nem képesség, hanem alapvető személyiségdimenzió. Olyan globális személyiségjellemző, mely az altruizmusban, a világi humanizmusban is megnyilvánulhat,²⁵ a különböző nagy világvallásokhoz tartozó emberek körében tehát éppúgy mérhető, mint akár a nem

²² KOENIG, H. G. (2008): Concerns about Measuring “Spirituality” in Research. In: *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 196. 5. 349–355.

²³ PIEDMONT, R. L. (2004): *Assessment of Spirituality and Religious Sentiments (ASPIRES) Technical Manual*. Columbia, MD: Author.

²⁴ TOMCSÁNYI Teodóra – ITTÉZS András – HORVÁTH-SZABÓ Katalin – MARTOS Tamás – SZABÓ Tünde (2010): A spiritualitás és a vallásosság kutatásának kulcskérdései és a Piedmont-féle Spirituális és Vallási Érzület Mérés-skála, In: *Psychiatria Hungarica*. 25. 2. 110–120.

²⁵ PIEDMONT (1999).

vallásosak között. Az ASPIRES kérdőív 35 tételes, és három alskálából áll: az első az ima/mediáció által érzett beteljesülés (Prayer Fulfilment, magyar rövidítése IB), mely az imákból, meditációból származó öröm és megelégedettség megélésére érzékeny; a második az univerzalitás (Universality, magyar rövidítése UN), vagyis az élet tágabb jelentésébe, céljába és az élet egységesítő természetébe vetett hit; a harmadik pedig az összekötöttség (Connectedness, magyar rövidítése ÖK) érzése, amely nemzedékeken átívelő emberi összekapcsolódást hivatott leírni.²⁶ A skála 9 tételes, rövidített verziójának (STS) magyar adaptációja kiváló megbízhatóságot mutat, az IB és az UN alskálákról ez szintén elmondható, az ÖK skála belső konzisztenciája pedig elfogadható, összhangban a nemzetközi adatokkal.²⁷ A skála magyar adaptációját pszichoterapeuták, hitéleti végzettségűek és egyéb segítőfoglalkozásúak spiritualitásának kutatása során alkalmazták magyarországi mintán.²⁸

További jelentős, sokat használt magyarra adaptált spiritualitást mérő kérdőív a *Kritika Utáni Vallásosság Skála*. A skála Wulff²⁹ valláslélektani elméletén alapul, mely szerint a vallásosság iránti attitűd két független dimenzióra (a transzcendens bevonása és a szimbolikus értelmezés dimenziójára) vezethető vissza. Ez alapján egy 2 dimenziós térben 4 pozícióban helyezkedhet el a konkrét személy: ortodoxia/fundamentalizmus, külső kritika, relativizmus és második naivitás – ezek egyben a kérdőív alskáláinak nevei is. A kérdőívet Hutsebaut³⁰ dolgozta ki, első változata 24 tételes, egy későbbi pedig már 33 tételt tartalmaz. „A skála elnevezése arra utal, hogy a második naivitás attitűdje a vallással szembeni kritikát követően alakulhat ki.”³¹

²⁶ TOMCSÁNYI Teodóra – MARTOS Tamás – ITTÉZ András – HORVÁTH-SZABÓ Katalin – SZABÓ Tünde – NAGY János (2011): A Spirituális Transzcendencia Skála hazai alkalmazása: elmélet, pszichometriai jellemzők, kutatási eredmények és rövidített változat, In: *Pszichológia*. 31. 2. 165–192.

²⁷ Uo.

²⁸ JÁKI (2019).

²⁹ WULFF, D. M. (1997): *Psychology of Religion*, In: *Classic and Contemporary*. New York, John Wiley & Sons.

³⁰ HUTSEBAUT, D. (1996): Post-Critical Belief. A New Approach to the Religious Attitude Problem, In: *Journal of Empirical Theology*. 9. 2. 48–66.

³¹ URBÁN Szabolcs (2021): *A vallásosság körödelméleti megközelítése*. Budapest, L'Harmattan. 24.

A 33 tételes kérdőív magyarra adaptálása Horváth-Szabó Katalin³² nevéhez kötődik. Felhasználása a magyarországi valláslelektani kutatásokban széles körű.

Szintén előszeretettel alkalmazott mérőeszköz a *Kötődés Istenhez Leltár*³³ magyar változata.³⁴ A kérdőív egy 28 tételes önkitöltős mérőeszköz, két dimenzió n mérí a kitöltő Istenhez való kötődését. Az elkerülésdimenzió az istenkapcsolatban a közelség hiányát, az érzelmi tartózkodást jelzi, míg a szorongásdimenzió az istenkapcsolatban az érzelmek hullámlzására utal, mint például a féltékenységre, bizonytalanságra. A két dimenzió tulajdonképp a fontos másíkról, jelen esetben az Istenről (elkerülésdimenzió) és a szelfről alkotott belső képnek (szorongásdimenzió) feleltethető meg.³⁵ Az egyik dimenzió tehát inkább arra utal, hogy a kötődési személy elérhető-e, megbízható-e a kitöltő megélése szerint, míg a másik dimenzió arra érzékeny, hogy saját magát mennyire éli meg szerethetőnek az illető.

A *Magyar Miszticizmus Skála* (Hungarian Mysticism Scale)³⁶ egy olyan, 32 tételes mérőeszköz, mely a misztikus élmények Stance-féle³⁷ megközelítésére épít. Ebben a megközelítésben a misztikus élmény központi szervezője, jellemzője az egységélmény. További jellemzők közé tartozik az élnesztés (a tudatosság megtartásával), a noetikus dimenzió (szavakkal teljes mértékben nem kifejezhető, elmondhatatlan maga az élmény), a téri és idői dimenziókon kívül való kerülés, az átmenetiség, és az „ajándék jelleg” (akaratlagosan az adott élmény nem előidézhető). A misztikus élmények a Stance-féle felfogásban pozitív érzéseket indukálnak, mint például az öröm, boldogság. A miszticizmusskála eredeti, Hood-féle³⁸ faktoranalízise két fő faktort különített el, az

³² HORVÁTH-SZABÓ Katalin (2003): Hazai vizsgálatok a Kritika utáni vallásosság skálával, In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 58. 1. 127–152.

³³ BECK, R. – McDONALD, A. (2004): Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model, In: *Journal of Psychology and Theology*. 32. 92–103.

³⁴ LÁNG A. (2013): Az Istenhez való kötődés és a vallásos megküzdés szerepe az élettél való elégedettségben, In: *Orvosi Hetilap*. 154. 46. 1843–1847.

³⁵ Uo.

³⁶ NAGY Viktória – HERCZEG-KÉZDY Anikó – MARTOS Tamás – URBÁN Szabolcs (2018). The Hungarian Mysticism Scale and Its Associations with Measures of Religiosity, Personality, and Cognitive Closure, In: *European Journal of Mental Health*. 13. 2. 133–149.

³⁷ STANCE, W. T. (1960): *Mysticism and Philosophy*. London, MacMillan.

³⁸ HOOD Jr, R. W. (1975). The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 14. 1. 29–41.

egyik a misztikus élmény faktor, a másik a vallásos értelmezés faktor – ez utóbbi arra utal, hogy milyen kognitív magyarázatot rendel a kitöltő magához az élményhez.

A *Spirituális Well-Being Kérdőív* rövidített, 10 tételes amerikai kérdőív magyarra adaptált változata.³⁹ Az eredeti, 20 tételes kérdőívet Paloutzian és Ellison fejlesztették ki 1982-ben: „A mérőeszköz két alskálát tartalmaz, amelyek közül az egyik a vallási (azaz a vallásosságból fakadó) jóllétet (religious well-being), a másik pedig az egzisztenciális (azaz a lét értelméhez fűződő útkeresést jellemző) jóllétet (existential well-being) méri. Az előbbi esetben elsősorban Istennel vagy egy Magasabb Hatalommal való kapcsolat áll a kérdések középpontjában..., míg az utóbbi kérdések főként az élet értelmességére vonatkoztak.”⁴⁰

Pikó és munkatársai⁴¹ középiskolások körében használták a mérőeszközt vallásosság és mentális egészség, jóllét összefüggéseinek kutatásához.

További magyarra adaptált kérdőívek, a teljesség igénye nélkül:

- Duke Vallásosság Index,⁴²
- Spirituális Egészség és Életorientáció Kérdőív (SHALOM),⁴³
- Vallásosság és Spirituális Multidimenzionális Vizsgálata kérdőív,⁴⁴

³⁹ PIKO Bettina – KOVÁCS Eszter – KRISTON Pálma (2011): Spirituality—Religion—Health. Youth’s Mental Health in Light of the Indicators of Spiritual Well-Being. In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 12. 3. 261–276.

⁴⁰ I. m. 267.

⁴¹ PIKO Bettina – KOVÁCS Eszter – KRISTON Pálma (2014): What Makes Youth Happy Today? Relationships between Religion, Spirituality and Mental Well-Being among High School Students, In: *Lege Artis Medicinae*. 24. 5–6. 281–287.

⁴² KOENIG, H. G. – BÜSSING, A. (2010): The Duke University Religion Index (DUREL): A Five-Item Measure for use in Epidemiological Studies, In: *Religions*. 1. 1. 78–85.

⁴³ TORNÓCZKY Gusztáv József – BÁNHIDI Miklós – KARSAI István – NAGY Henriett – RÓZSA Sándor (2022): A Spirituális Egészség és Életorientáció Kérdőív (SHALOM) magyar nyelvű adaptációja és pszichometriai elemzése, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 23. 4. 433–463.

⁴⁴ FARKAS Lajos – KŐ Natasa – SURÁNYI Zsuzsanna – RÓZSA Sándor (2014): A „Vallásosság és Spiritualitás Multidimenzionális Vizsgálata” kérdőív rövid formájának magyar adaptációja, In: *Pszichológia*. 34. 2. 175–205.

- Spiritual Connection Questionnaire (SCQ-14),⁴⁵
- Vallásos Keresés Kérdőív.⁴⁶

2. A TSOS (Theistic Spiritual Outcome Scale) bemutatása

A TSOS (Teisztikus Spiritualitás Változását Mérő Skála) kérdőívet P. Scott Richards és munkatársai fejlesztették ki.⁴⁷ Céljuk az volt, hogy egy olyan mérőeszközt alkossanak, mely kifejezetten a segítő beavatkozások során képes mérni a teisztikus spiritualitás változását. Fontos szempontnak tartották továbbá, hogy a mérőeszköz alkalmas legyen mind a mentálisan egészséges, mind a klinikai populáció vizsgálatára.

A TSOS a teisztikus spiritualitás Richards és Bergin⁴⁸ által kidolgozott koncepcióján alapul, mely szerint a teisztikus spiritualitás komponensei közé tartozik a) az Isten létezésében való hit, b) a tisztelet, az Istenhez való közelség és szeretet érzése, c) a spirituális identitás és céltalálás tudatossága, mely a teremtményi létből következik, d) más emberek szeretete, az ő jóllétükhöz való hozzájárulás vágya, e) a morális kongruencia megélése, mely az értékesség és önellfogadás érzéséhez vezet. Mindez összhangban áll az egyistenhívő vallások spiritualitásával, nem célozza ugyanakkor más világvallások és a humanisztikus vagy más, nem teisztikus spiritualitásformák operacionalizálását.

A kérdőív kezdeti, 34 tételes változatát a validálási folyamat során 17 tételesre rövidítették, ez a forma lett a végleges, későbbi kutatásokban is használt eszköz. A faktoranalízis során elkülönülő 3 faktor képezi az alapját a kérdőív 3 alskálájának: *Love of God* (Isten szeretete, rövidítve ISZ), *Love of Others* (Mások szeretete, MSZ) és *Love of Self* (Önszeretet, ÖSZ). A három alskála konzekvensen .59-es korrelációt mutat

⁴⁵ CSALA Barbara – KÖTELES Ferenc (2021): Validation of the Hungarian Version of the Short Form of Spiritual Connection Questionnaire (SCQ-14), In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 22. 2. 207–228.

⁴⁶ DOMÁN Júlia – MARTOS Tamás – URBÁN Szabolcs (2012): Vallásosság és poszttraumás növekedés: egy többdimenziós megközelítés, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 13. 1. 21–35.

⁴⁷ RICHARDS, P. S. – SMITH, T. B. – SCHOWALTER, M. – RICHARD, M. – BERRETT, M. E. – HARDMAN, R. K. (2005): Development and Validation of the Theistic Spiritual Outcome Survey, In: *Psychotherapy Research*. 15. 4. 457–469.

⁴⁸ RICHARDS, P. S. – BERGIN, A. E. (1997): *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington, D. C., American Psychological Association.

egymással, mely arra enged következtetni, hogy bár ugyanazt a jelenséget ragadják meg (a spiritualitást), annak eltérő aspektusaira utalnak.

A kérdőív kidolgozásának validálási folyamata során más mérőeszközökkel is összevetették, így az OQ-45 –tel,⁴⁹ mely egy olyan, a segítő beavatkozások kimenetelét, a bekövetkező változást mérő kérdőív, mely érzékeny egyrészt a tüneti állapotra, másrészt a kapcsolati konfliktusok mértékére, és a társadalmi beilleszkedés, szerepvállalás funkcionálására. A két kérdőív jelentős negatív korrelációt mutatott egymással (p kisebb, mint 0.001), mely arra utal, hogy a TSOS (tehát a spiritualitás) magasabb értékei a tünetképzés és funkcióvesztés alacsonyabb értékeivel járnak együtt – vagyis a spiritualitás és a jóllét jelentős összefüggést mutat.⁵⁰

A validálási folyamat során fontosnak tartották a klinikai mintán való tesztelést is, mely több hullámban történt. Egy evészavar klinikán (ahol osztályos és ambuláns kezelés is elérhető) 122 beteget vizsgáltak RCT kutatási elrendezésben, 3 kezelési csoportba sorolva random módon a betegeket: spirituálisan orientált terápiás csoportba, kognitív-viselkedésterápiás csoportba, és szupportív (személyközpontú) csoportba. A TSOS hetente került felvételre a kezelés első 8 hetében, további pszichológiai mérőeszközök a bemeneti és kimeneti lekérdezés részt képezték. Főként az első négy hétben, a spirituálisan orientált terápiás csoport TSOS értékei a többiekhez képest jelentősen nagyobb mértékben növekedtek.

További, amerikai-német kutatás során⁵¹ két német pszichiátriai osztályon alkalmazták a németre adaptált tesztet más pszichológiai mérőeszközökkel együtt – a két klinika közül az egyik a spiritualitást integráló terápiás megközelítéssel, a másik szekuláris megközelítéssel dolgozik. A TSOS skálán és mindhárom alskáláján jelentősebb növekedést mutattak a spirituálisan orientált osztályon fekvő betegek. A spiritualitás számos pszichológiai mérőeszközzel korrelált, jobb pszichológiai funkcionálást mutatva a

⁴⁹ LAMBERT, M. J. – GREGERSEN, A. T. – BURLINGAME, G. M. (2004): The Outcome Questionnaire-45, In: Maruish, M. E. (szerk.): *The Use of Psychological Testing for Treatment Planning and Outcomes Assessment: Instruments for Adults*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers. 191–234.

⁵⁰ RICHARDS – SMITH – SCHOWALTER – RICHARD – BERRETT – HARDMAN (2005).

⁵¹ SCHOWALTER, M. – RICHARD, M. – MURKEN, S. – SENST, R. – RUDEL, H. (2003): Die Integration von Religiosität in die psychotherapeutische Behandlung bei religiösen Patienten – ein Klinikvergleich, In: *Zeitschrift für klinische psychologie psychiatrie und psychotherapie*. 51. 4. 361–374.

magasabb TSOS értékek mentén. A mérőeszköz tehát alkalmas mind *sine morbo*, mind mentális betegséggel küzdő klienskör spiritualitásának változásának a mérésére. Figyelemre méltó, hogy az így operacionalizált teisztikus spiritualitás hozzájárul a pszichológiai funkcionálás javulásához a kliensek körében.⁵²

Az általunk adaptált TSOS kérdőív azzal járul hozzá a magyar mintán történő spiritualitáskutatásokhoz, hogy lehetővé teszi a spiritualitás változásának mérését, például segítő beavatkozások (lelkigondozás, lelkivezetés, lelkigyakorlat, spiritualitást integráló pszichoterápiák) előtt és után, kis időtávlatban is érzékenyen jelezve a finom elmozdulásokat.

3. Módszer

3.1. Eljárás

A kutatás online adatfelvétele 2024. január 19-től február 19-ig egy hónapon át tartott. A kérdőív a Google Forms felületén volt elérhető, a terjesztés során különböző – a kutatók számára hozzáférhető – internetes és egyetemi platformokon gyűjtöttük a válaszokat. Egyházi kötődésű levelezőlistákon, hólabdamódszerrel küldtük ki a kitöltésre szóló felhívást, megszólítva több felekezet közösségeit, lelkiségi csoportjait. Kitöltésre kértük azokat, akik elmúltak 18 évesek, és az alábbi kritériumot magukra érvényesnek érezték, mely a kutatás bevezető szövegében is olvasható volt: “A kérdőív az istenhitben megnyilvánuló spiritualitást hivatott felmérni, így abban az esetben kérnénk a részvételét, ha ehhez tud valamilyen módon személyesen kapcsolódni.”

3.2. Használt mérőeszközök

3.2.1. Teisztikus spiritualitás változását mérő kérdőív (TSOS-HU)

A kérdőív fordítása során először két független fordító fogalmazta meg a tételket, amelyeket szakmai egyeztetés után egységesítettek a magyar kutatócsoport tagjai, mely után visszafordították angolra. A fordításnál és a visszafordításnál is a két független fordító és a kutatócsoport közösen átbeszélték a verziókat és azok jelentéstartalmát, a módosulásokat,

⁵² RICHARDS – SMITH – SCHOWALTER – RICHARD – BERRETT – HARDMAN (2005).

a végleges verziót pedig konszenzuálisan fogadták el. A 17 kérdésre⁵³ 5 fokozatú Likert-skálán (egyszer sem, elvétve, néha, gyakran, szinte mindig) ad választ a kitöltő. Alskáláinak elnevezése: Isten szeretete (ISZ) (*Love of God*, 5 tétel) Mások szeretete (MSZ) (*Love of Others*, 6 tétel), Önszeretet (ÖSZ) (*Love of Self*, 6 tétel); a tételek között nincs fordított megfogalmazású. A három alskála konzekvensen .59-es korrelációt mutat egymással, mely arra enged következtetni, hogy bár ugyanazt a jelenséget ragadják meg (a spiritualitást), annak eltérő aspektusaira utalnak.

3.2.2. Spirituális Transzcendencia Skála (STS)⁵⁴

Az STS (Spiritual Transcendence Scale) 9 elemből álló skála, amelynek minden állítását 1–5-ig terjedő skálán kell értékelni az azzal való egyetértés alapján (1 – határozottan nem értek egyet, 5 – határozottan egyetértek). Három (3) elemű alskálája van: Ima/mediáció által érzett beteljesülés (IB), Univerzalitás (UN) és Összekötöttség érzése (ÖK). Egy tétel fordítottan kódolandó.

3.2.3. WHO Jól-lét Kérdőív⁵⁵

Ez a kérdőív talán a legismertebb, leggyakrabban használt pszichés jóllétet vizsgáló kérdőív, amelynek a rövidített, 5 tételes változatát magyarra validálta Susánszky és kollégái.⁵⁶ A kérdőív 5 nagyon általános, pozitív kérdést fogalmaz meg az elmúlt két hét közérzetére vonatkozóan (pl. „Az elmúlt két hét során érezte-e magát vidámnak és jókedvűnek?”). A kérdésekre 0-tól 3-ig terjedő, négyfokú skálán lehet válaszolni, amely az „egyáltalán nem jellemző” és a „teljesen jellemző” között helyezkedik el. Fordított tétele nincs.

⁵³ A kérdőív standard útmutatója magyar fordításban: „Kérjük, segítsen megértenünk, hogyan érezte magát lelkileg (spirituálisan) az elmúlt hét folyamán, a mai napot is beleértve. Olvassa el figyelmesen az alábbi állításokat, és jelölje meg azt a választ, mely leginkább leírja az érzéseit.”

⁵⁴ TOMCSÁNYI Teodóra – MARTOS Tamás – ITTÉSZ András – HORVÁTH-SZABÓ Katalin – SZABÓ Tünde – NAGY János (2011): A Spirituális Transzcendencia Skála hazai alkalmazása: elmélet, pszichometriai jellemzők, kutatási eredmények és rövidített változat, In: *Pszichológia* 31. 2. 165–192.

⁵⁵ BECH, P. – GUDEX, C. – STAEHR JOHANSEN, K. (1996): The WHO (Ten) Well-Being Index: Validation in Diabetes. In: *Psychotherapy and Psychosomatics*. 65. 4. 183–190.

⁵⁶ SUSÁNSZKY Éva – KONKOLY THEGE Barnabás – STAUDER Adrienne – KOPP Mária (2006): A WHO Jól-lét Kérdőív rövidített (WBI-5) magyar változatának validálása a Hungarostudy 2002 országos lakossági egészségfelmérés alapján, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 7. 3. 247–255.

3.2.4. Demográfiai kérdések

A kérdőívben továbbá rákérdeztünk a válaszadók korára, nemére, családi állapotára, iskolai végzettségére és felekezeti hovatartozására.

3.3. Statisztikai elemzés

Az adatokat a JASP 0.18.3-as programcsomaggal elemeztük, a belső konzisztenciát Cronbach-alfa mutatóval számoltuk, a faktorstuktúrát konfirmatív faktoranalízis segítségével mértük. A Shapiro–Wilk teszt alapján a skálaváltozók nem normális eloszlásúak, így konvergens validitást, Spearman's korrelációs együtthatót számoltunk, a demográfiai adatokkal való összefüggések feltárására pedig Kruskal–Wallis tesztet alkalmaztunk. Az elemzésbe minden olyan válaszadó skálapontszámai bekerültek, aki az adott teljes skálán maximum 20%-nyi tételre nem válaszolt (ez a WHO Jól-lét skála és az STS esetében egyetlen hiányzó tétel volt, a TSOS esetén pedig maximum három). A hiányzó adat pótlása minden esetben az adott válaszadó alskálaátlagja alapján történt; ennél nagyobb hiányzás esetén a teljes skálára adott válaszok törlésre kerültek.

3.4. Etikai vonatkozások

Az adatgyűjtést a TUKEB (engedély száma: IV-751-1) engedélye alapján folytattuk le, amely tartalmazott tájékoztatási és beleegyezési nyilatkozatot is.

3.5. Minta

Az érvényes kitöltők száma 264. A résztvevők átlagéletkora 52,9 év (legfiatalabb kitöltő 20, legidősebb 85 éves, szórás: 13,2); 82 férfi, 181 nő, illetve 1 magát másként azonosító töltötte ki a kérdőívet. A minta kétharmada él párkapcsolatban (178 fő), kiemelendő a közel tizedét kitevő cölibátusban élők száma (24 fő), a döntő többség (90%) egyetemi végzettségű. 83% katolikus vallású, de van a kitöltők között református (9%, 24 fő), evangélikus (2%, 6 fő), illetve más vallás képviselője is (1. táblázat).

1. táblázat: *A minta bemutatása*

Jellemző		Gyakoriság (N = 600)	Százalék
Kor	20–40 éves	44	16,7%
	41–60 éves	159	60,2%
	61–85 éves	57	21,6%
	hiányzó adat	4	1,5%
Nem	férfi	82	31,1%
	nő	181	68,6%
	másként határozza meg	1	0,4%
Végzettség	szakmunkásképző/szakiskola	3	1,1%
	érettségi	21	8,0%
	főiskola, egyetem	203	76,9%
	posztgraduális	37	14,0%
Kapcsolati státusz	párkapcsolatban él	178	67,4%
	elvált	19	7,2%
	özvegy	6	2,3%
	egyedülálló	30	11,4%
	cölibátusban él	24	9,1%
	egyéb	7	2,7%
Felekezethez tartozás	római katolikus	219	83,0%
	református	24	9,1%
	evangélikus	6	2,3%
	görög katolikus	6	2,3%
	izraelita	1	0,4%
	egyéb	4	1,5%
	nem tartozik	4	1,5%

4. Eredmények

4.1. A TSOS-HU skála pszichometriai jellemzői

Elsőként a 17 tétel leíró statisztikáit néztük meg. A skála Cronbach-alfája 0,876. A tétel–maradék korrelációk mindenhol 0,3 felett vannak (0,370–0,637). Az eredeti szerzői szándék szerinti alskálák közül az Isten szeretete alskálájának Cronbach-alfája 0,838, a Mások szeretete 0,744, az Önszeretet 0,711. A teljes skála átlaga 3,85 (szórás 0,47), Az alskálák között jelentős különbség nincs, a legalacsonyabb átlaga 3,77-tel (szórás 0,51) a *Love of self*-nek van, az ISZ átlaga 3,87 (szórás 0,66), a legmagasabb átlaga pedig az MSZ-nek van 3,90-nel (szórás 0,50). A következő lépésben feltáró faktoranalízissel megnéztük, hogy a mintánkon azonosítható-e az eredeti szerzők által mért belső faktorstruktúra. (KMO értéke (0,872) és a szignifikáns Bartlett-teszt alapján faktorelemzésre alkalmasak az adatok.) A CFA modellje nem volt illeszkedő ($\chi^2/df = 2,949$; CFI = 0,846; RMSEA = 0,086. Ezt követően főkomponens-elemzéssel (PCA) néztük meg, hogy nálunk milyen faktorstruktúrába rendeződnek az elemek. Ennek eredményeit a 2. táblázatban mutatjuk be.

2. táblázat: A TSOS-HU főkomponens-elemzése

	PC1	PC2	PC3
1. Szeretettel voltam mások iránt.	0,427		0,374
2. Éreztem, hogy spirituális célja van az életemnek.	0,289	0,620	0,242
3. Jó érzéssel töltött el erkölcsi viselkedésem.	0,649		
4. Jobbá akartam tenni a világot.	0,654	0,263	
5. Békésnek éreztem magam.			0,636
6. Értékelni tudtam a természet szépségét.	0,502		
7. Úgy éreztem, szívesen imádkoznék.		0,773	
8. Lelkileg elevennek éreztem magam.	0,266	0,409	0,576

9. Értékesnek éreztem magam.	0,211		0,793
10. A viselkedésem összhangban volt az értékrendemmel.	0,514		0,286
11. Szeretetet éreztem az egész emberiség iránt.	0,702	0,204	0,223
12. Hitttem Isten akaratában.		0,781	
13. Úgy éreztem, szívesen segítenék másoknak.	0,719	0,236	
14. Éreztem Isten szeretetét.		0,597	0,443
15. Dicsőítettem és imádtam az Istent.		0,804	0,250
16. Megbocsátást éreztem mások irányában.	0,567		
17. Tudtam szeretni önmagamot.			0,811

Megjegyzés: A faktorsúlyokat 0,2 felett ábrázoljuk a keresztöltések bemutatása miatt.

A főkomponens-elemzés döntően az eredeti szerző leírásában szereplő faktorokat azonosította, ugyanakkor van néhány tétel, amely máshova sorolódik. A Mások szeretete tételei eredetileg az 1, 4, 6, 11, 13 és 16. Ezek mellett a mi faktorstruktúrámban megjelennek a 3-as és 10-es tételek, amelyek a magyar szövegezés szerint „viselkedésre” vonatkoznak, így részben érthető, hogy a másokhoz való viszonyulás faktorába sorolódnak. (a 10-es, alacsonyabb faktorsúllyal, de az „eredeti” helyén is megjelenik, az ÖSZ-ben). Az Önszeretet tételei közül az előbb említett két viselkedéses tétel átkerül az MSZ-be, de az 5, 9, és 17-es tétel nálunk is önmagunk szeretése, illetve idekerült a 8-as még (lelkileg elevennek érzem magam), ami szintén a magyar megfogalmazás alapján indokoltnak tűnik. Az ISZ szintén nagyrészt fedi az eredeti tételeket (2, 7, 12, 14, 15); innen az előbb említett 8-as került csak ki.

Ezek alapján megőrizzük az eredeti faktorelnevezéseket; a fenti tételek átsorolása után a magyar skála itemei a következőképpen alakulnak:

Mások Szeretete: 1, 3, 4, 6, 10, 11, 13, 16

Önszeretet: 5, 8, 9, 17

Isten Szeretete: 2, 7, 12, 14, 15

Ezek után újraszámoltuk az alskálákat. A 3. táblázat mutatja az új tételrendezésre vonatkozó számításokat.

3. táblázat: *A TSOS-HU magyar mintán mért alskálái*

	Tételátlag	Tételszórás	Cronbach-alfa
MSZ	3,92	0,46	0,782
ÖSZ	3,64	0,62	0,782
ISZ	3,92	0,70	0,826

Amint az ábrán látszik, az alskálák átlaga megváltozott, nagyobb eltérés volt tapasztalható, mégpedig az ÖSZ alskála lóg ki negatív irányban (átlag 3,64, szemben a két másik skála egyező, 3,92-es átlagával). Lehetséges magyarázat, hogy a másokra figyelés, önfeláldozás meghatározó keresztény értéknek számít, és ehhez képest sokszor (sajnos) másodlagos helyre kerül az önszeretet, enyhe egyensúlytalanságot idézve elő a két irányultságban.

4.2. A TSOS-HU skála konvergens validitása

A teljes skála és alskáláinak konvergens validitására Spearman-féle korrelációs együtthatót számoltunk (4. táblázat).

4. táblázat: *A konvergens validitás Spearman-féle korrelációs együtthatói*

Skála	TSOS	TSOS ÖSZ	TSOS MSZ	TSOS ISZ	WHO WB	STS	STS IB	STS UN	STS ÖK
TSOS									
TSOS ÖSZ	0,811**								
TSOS MSZ	0,787**	0,544**							
TSOS ISZ	0,869**	0,538**	0,567**						
WHO WB	0,532**	0,396**	0,567**	0,395**					
STS	0,447**	0,392**	0,288**	0,439**	0,200*				
STS IB	0,500**	0,314**	0,350**	0,549**	0,235**	0,620**			
STS UN	0,305**	0,362**	0,209**	0,208**	0,138*	0,704**	0,343**		
STS ÖK	0,188*	0,188*	0,104	0,219**	0,089	0,684**	0,117	0,180*	

Megjegyzés: a táblázatban szereplő értékek esetén a szignifikanciaszint: * $p < 0,05$; ** $p < 0,001$.

A teljes skála korrelációja a WHO Jól-lét kérdőívével 0,532, az Önszeretettel függ össze a nagyobb arányban (0,567), míg a másik két alskálával enyhébb a korreláció (ISZ: 0,395; MSZ: 0,396). Az STS teljes skálájával 0,447 a korrelációs együttható, legmagasabb az együtt járás az Istenszeretet és az STS ima/meditáció által érzett beteljesülés alskálák között (0,549), de általában véve is az STS ezen alskálája korrelál legjobban a TSOS-HU egészével vagy alskáláival. Legkevesbé az STS összekötöttség érzése függ össze a TSOS egészével és alskáláival, itt az együtthatók viszonylag alacsonyak (0,104 és 0,219 között), bár még így is többségében szignifikánsak. Összességében a konvergens validitásra vonatkozó vizsgálataink azt mutatják, hogy a skála önálló konstruktum, amely összefüggést mutat a rokonjelenségek vizsgált skáláival, de azoktól a szükséges mértékben eltér, s így használata a teisztikus spiritualitás mérésére indokolt.

4.3. A TSOS-HU skála összefüggése demográfiai változókkal

A válaszadóktól megkérdezett személyes jellemzőket és a skála összefüggéseit Kruskal–Wallis tesztekkel számoltuk ki. Az elemzés során azokat a csoportokat tudtuk összehasonlítani, ahol legalább 6 fő esett az összevetett kategóriákba. A szignifikáns eredményeket a 6. táblázat tartalmazza. A teljes TSOS skála esetén a férfiak és nők között nincs különbség: a kort tekintve az idősebbek magasabb pontszámot értek el, mint a középkorúak és a fiatalok. Fejlődéslélektani szempontból érthető, hogy az életkor előrehaladtával a spiritualitás egyre fontosabb szerepet játszik, különösen az idős korban, amikor már nem megkerülhető egyrészt az élet értelmességének kérdése, másrészt a halál, a halál utáni élet kérdésköre. A horizont kitágul, az egyetemes emberi sorsközösség érzése általában (amennyiben nem történik fejlődési elakadás) felerősödik, a kapcsolatok felértékelődnek.

Az iskolai végzettség tekintetében a felsőfokú végzettségűek szignifikánsan magasabb ponttal rendelkeztek, mint az érettségizettek. A háttértényezők tekintetében egy lehetséges hipotézis, hogy a magasabb végzettség erősebben hozhatja magával a hitkérdéseket is, melyekkel, ha megküzd a személy, akkor egy személyesebbé vált, megdolgozottabb, intrinzik vallásosság alakulhat ki nála.

Felekezeti különbség az összkálapontszámokban nem volt mérhető. Ugyanakkor az alskálák elemzésénél azt tapasztaljuk, hogy az önszeretet (ÖSZ) skálán a protestánsok

(református és evangélikus) alacsonyabb értéket értek el, mint a katolikusok (görög katolikus és római katolikus). A Mann–Whitney teszt eredményei épp a szignifikanciahatár felett vannak ($U = 4043,0$; $p < .076$), de azt feltételezzük, hogy nagyobb elemszám esetén ez a különbség már szignifikáns lenne. Ez tehát további kutatást érdemlő kérdés. Az eredmény háttérében véleményünk szerint az állhat, hogy összességében a spiritualitás maga minden felekezetben ugyanúgy fontos, de a hangsúlyok eltolódhatnak: a protestáns lelkiségben hangsúlyosabb a bűnösség, megváltásra szorulás kérdésköre, míg a katolikus lelkiségben a bűnbocsánat (annak szentsége) mély megélése ezt talán jobban ellensúlyozza. Ez viszont hatással van az önszeretetet (ÖSZ) mérő kérdésekre adott válaszokra.

A kapcsolati státusz szerint viszont az látszik, hogy az egyedülállók minden más csoporthoz (tehát a párkapcsolatban élőkhez, az elváltakhoz, a cölibátusban élőkhez és az özvegyekhez) képest szignifikánsan alacsonyabb pontszámot érnek el a TSOS-HU skálán. Ha megnézzük ezt alsókálákra bontva, akkor azt látjuk, hogy a legnagyobb különbség az Önszeretet kategóriában mérhető az egyedülállók és minden más csoport között. Úgy tűnik tehát, hogy az önszeretet számukra fokozott kihívás, és összességében is a spiritualitás kevésbé hangsúlyos köztük, mint a többi alcsoportban. Bár csak az egyedülállók alcsoportja különbözött szignifikánsan a többi csoporttól, több eltérés a szignifikanciaszinten mozgott, így tendenciákról mindenképp érdemes még beszélnünk. Ahogy már a korábbiakban említettük, a mintánkban viszonylag nagy volt a cölibátusban élők, papok, szerzetesek, szerzetesnők (24 fő) száma. Feltételeztük, hogy magasabb értéket fog elérni ez az alcsoport a teljes TSOS-HU skálán, és azon belül az Istenszeretet skálán, mint a többi alcsoport – ez a feltételezésünk nem igazolódott. Megelőzte őket az özvegyek értéke, bár nem szignifikánsan. Úgy tűnik, hogy nemcsak az Istennek szentelt életűeknél lesz ennyire elsődleges a spiritualitás és Istenkapcsolat szerepe, hanem azoknál is, akiknek meghalt a házastársa, és talán épp a keletkezett űr ad táptalajt a még erősebb Istenhez való kapcsolódásnak. Az özvegyek életkori átlaga amúgy is magasabb, mint az Istennek szentelt életűeké a mintában, ami szintén részben magyarázhatja a magasabb spiritualitás-pontszámokat az esetükben.

5. táblázat: A TSOS átlagpontszámainak demográfiai összefüggései

		TSOS	ISZ	MSZ	ÖSZ
nem				H(1) = 5,078 (szignifikáns eltérés: ffi-nő)	
	férfi			3,836	
	nő			3,951	
kor		H(2) = 15,449 (szignifikáns eltérések: idős-közép idős-fiatal)	H(2) = 10,587 (szignifikáns eltérések: idős-közép idős-fiatal)	H(2) = 13,069 (szignifikáns eltérések: idős-közép idős-fiatal)	H(2) = 9,367 (szignifikáns eltérések: fiatal-közép fiatal-idős)
	20–40	3,710	3,800	3,836	3,347
	41–61	3,825	3,867	3,876	3,672
	61–85	4,029	4,120	4,087	3,798
iskolai végzettség		H(2) = 6,011			H(2) = 4,890
	felsőfok	3,882			3,683
	érettségi	3,633			3,274
	posztgrad				
kapcsolat		H(5) = 12,263 (szignifikáns eltérések: egyedülálló és minden más csoport)	H(5) = 9,138 (szignifikáns eltérések: egyedülálló és egyéb)	H(5) = 12,263 (szignifikáns eltérések: egyedülálló és minden más csoport)	H(5) = 12,429 (szignifikáns eltérések: egyedülálló és minden más csoport)

	cölibátus	3,961			3,854
	egyéb	4,084	4,286		3,929
	egyedülálló	3,614	3,733	3,697	3,300
	elvált	3,907		4,007	
	özvegy	4,159		4,271	
	párkapcsolat	3,851			6,659
felekezet					H(3) = 6,481 (szignifikáns eltérések: görög katolikus és minden más csoport)
	RK				
	református				3,458
	evangélikus				3,375
	görög kat.				4,000

Megjegyzés: az ábrázolt értékek szignifikánsak ($p < 0,05$).

5. Konklúzió

A skála az eredményeink alapján jól használható, megfelelő belső konzisztenciával rendelkezik. Az alskálák a mi mintánk alapján kicsit másképp rendeződnek, de az új struktúrával az alskálák is jól használhatóak a teisztikus spiritualitás és annak tényezőinek mérésére. A konvergens validitás szintén a magyar adaptáció jó működését igazolja.

A TSOS-HU skála (Teisztikus Spiritualitás Változását Mérő Kérdőív) nagy értéke, hogy érzékeny a spiritualításban bekövetkező kisebb változások mérésére, így használható akár az életesemények hatására (pl. életkori váltások, kapcsolati változások,

veszteségek) vagy segítő beavatkozások (pl. lelkigondozás, spiritualitást integráló pszichoterápia, lelkigyakorlat, csendes napok, képzés) eredményeképp bekövetkező elmozdulás operacionalizálására is.

A magyar adaptáció limitációja, hogy mintánk nem volt reprezentatív, így általános összefüggéseket az egyes alcsoportokra vonatkozóan nem tudunk biztossággal kijelenteni, csak a saját mintánkra vonatkozóan. Ugyanakkor olyan fontos összefüggések, kérdésfeltevések is kirajzolódtak az eredményeink alapján, melyek további feltárássra, kutatásra érdemesek.

Felhasznált irodalom:

- BECH, P. – GUDEx, C. – STAEHR JOHANSEN, K. (1996): The WHO (Ten) Well-Being Index: Validation in Diabetes, In: *Psychotherapy and Psychosomatics*. 65. 4. 183–190.
- BECK, R. – McDONALD, A. (2004): Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model, In: *Journal of Psychology and Theology*. 32. 2. 92–103.
- BUCHER, Anton A. (2018): *A spiritualitás pszichológiája*. Budapest, Oriold és Társai.
- CSALA Barbara – KÖTELES Ferenc (2021): Validation of the Hungarian Version of the Short Form of Spiritual Connection Questionnaire (SCQ-14), In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 22. 2. 207–228.
- DOMÁN Júlia – MARTOS Tamás – URBÁN Szabolcs (2012): Vallásosság és poszttraumás növekedés: egy többdimenziós megközelítés, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 13. 1. 21–35.
- FARKAS Lajos – KŐ Natasa – SURÁNYI Zsuzsanna – RÓZSA Sándor (2014): A „Vallásosság és Spiritualitás Multidimenzionális Vizsgálata” kérdőív rövid formájának magyar adaptációja, In: *Pszichológia*. 34. 2. 175–205.
- HOOD Jr, R. W. (1975). The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience, In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 14. 1. 29–41.
- HORVÁTH-SZABÓ Katalin (2003): Hazai vizsgálatok a Kritika utáni vallásosság skálával, In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 58. 1. 127–152.
- HORVÁTH-SZABÓ Katalin – HARMATTA János – TOMCSÁNYI Teodóra (2009): Teisztikus és humanisztikus spiritualitás, In: *Pszichoterápia*. 18. 3. 173–179.
- HUTSEBAUT, D. (1996): Post-Critical Belief. A New Approach to the Religious Attitude Problem, In: *Journal of Empirical Theology*. 9. 2. 48–66.

- JÁKI Zsuzsanna (2019): A spiritualitás megjelenése a pszichoterapeuták képzésében, szakmai kapcsolataiban és a lelkivezetőkkel való együttműködésükben, In: *Doktori tézisek*. Semmelweis Egyetem, Mentális Egészségtudományok Doktori Iskola.
- KOENIG, H. G. (2008): Concerns about Measuring “Spirituality” in Research, In: *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 196. 5. 349–355.
- KOENIG, H. G. – BÜSSING, A. (2010): The Duke University Religion Index (DUREL): A Five-Item Measure for Use in Epidemiological Studies, In: *Religions*. 1. 1. 78–85.
- KOPP Mária – SKRABSKI Árpád – SZÉKELY András (2004): Vallásosság és egészség az átalakuló társadalomban, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 5. 2. 103–125.
- LAMBERT, M. J. – GREGERSEN, A. T. – BURLINGAME, G. M. (2004): The Outcome Questionnaire-45, In: Maruish, M. E. (szerk.): *The Use of Psychological Testing for Treatment Planning and Outcomes Assessment: Instruments for Adults*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers. 191–234.
- LÁNG A. (2013): Az Istenhez való kötődés és a vallásos megküzdés szerepe az étellel való elégedettségben, In: *Orvosi Hetilap*. 154. 46. 1843–1847.
- NAGY Viktória – HERCZEG-KÉZDY Anikó – MARTOS Tamás – URBÁN Szabolcs (2018). The Hungarian Mysticism Scale and Its Associations with Measures of Religiosity, Personality, and Cognitive Closure, In: *European Journal of Mental Health*. 13. 2. 133–149.
- OMAN, D. (2013): Defining Religion and Spirituality, In: Paloutzian, RF – Park, CL (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Guilford Press, New York. 23–47.
- PARGAMENT, K. I. (1999). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 9. 1. 3–16.
- PARK, C. L. – Slattery, J. M. (2013): Religion, Spirituality and Mental Health, In: Paloutzian, R. F. – Park, C. L. (szerk.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Guilford Press, New York – London. 540–560.
- PIEDMONT, R. L. (1999): Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-Factor Model, In: *Journal of Personality*. 67. 6. 985–1013.
- (2004): Assessment of Spirituality and Religious Sentiments (ASPIRES) Technical Manual. Columbia, MD: Author.
- PIKO Bettina – KOVÁCS Eszter – KRISTON Pálma (2011): Spirituality—Religion—Health. Youth’s Mental Health in Light of the Indicators of Spiritual Well-Being, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 12. 3. 261–276.
- (2014): What Makes Youth Happy Today? Relationships between Religion, Spirituality and Mental Well-Being among High School Students, In: *Lege Artis Medicinae*. 24. 5–6. 281–287.

- RICHARDS, P. S. – BERGIN, A. E. (1997): *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. Washington, D. C., American Psychological Association.
- RICHARDS, P. S. – SMITH, T. B. – SCHOWALTER, M. – RICHARD, M. – BERRETT, M. E. – HARDMAN, R. K. (2005): Development and Validation of the Theistic Spiritual Outcome Survey, In: *Psychotherapy Research*. 15. 4. 457–469.
- SCHOWALTER, M. – RICHARD, M. – MURKEN, S. – SENST, R. – RUDEL, H. (2003): Die Integration von Religiosität in die psychotherapeutische Behandlung bei religiösen Patienten – ein Klinikvergleich, In: *Zeitschrift für klinische psychologie psychiatrie und psychotherapie*. 51. 4. 361–374.
- STANCE, W. T. (1960): *Mysticism and Philosophy*. London, MacMillan.
- SUSÁNSZKY Éva – KONKOLY THEGE Barnabás – STAUDER Adrienne – KOPP Mária (2006): A WHO Jól-lét Kérdőív rövidített (WBI-5) magyar változatának validálása a Hungarostudy 2002 országos lakossági egészségfelmérés alapján, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 7. 3. 247–255.
- TOMCSÁNYI Teodóra – ITTÉS András – HORVÁTH-SZABÓ Katalin – MARTOS Tamás – SZABÓ Tünde (2010): A spiritualitás és a vallásosság kutatásának kulcskérdései és a Piedmont-féle Spiritualitási és Vallási Érzület Mérés skála, In: *Psychiatria Hungarica*. 2010. 25. 2. 110–120.
- TOMCSÁNYI Teodóra – MARTOS Tamás – ITTÉS András – HORVÁTH-SZABÓ Katalin – SZABÓ Tünde – NAGY János (2011): A Spirituális Transzcendencia Skála hazai alkalmazása: elmélet, pszichometriai jellemzők, kutatási eredmények és rövidített változat, In: *Pszichológia*. 31. 2. 165–192.
- TORNÓCZKY Gusztáv József – BÁNHIDI Miklós – KARSAI István – NAGY Henriett – RÓZSA Sándor (2022): A Spirituális Egészség és Életorientáció Kérdőív (SHALOM) magyar nyelvű adaptációja és pszichometriai elemzése, In: *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*. 23. 4. 433–463.
- URBÁN Szabolcs (2021): *A vallásosság kötődésméleti megközelítése*. Budapest, L'Harmattan.
- WULFF, D. M. (1997): *Psychology of Religion*, In: *Classic and Contemporary*. New York. John Wiley & Sons.
- ZWINGMANN, C. – KLEIN, C. – BÜSSING, A. (2011): Measuring Religiosity/Spirituality: Theoretical Differentiations and Categorization of Instruments, In: *Religions*. 2. 3. 345–357.

BÓNÉ Veronika¹, ASZTALOS Bernadett², DÁVID Beáta³,
SIPOS Zsolt⁴, SZABÓ-JÁKI Zsuzsanna⁵, TÖRÖK Gábor Pál⁶.

A spiritualitás változása lelkigondozói segítő kapcsolatokban: longitudinális hatásvizsgálat

***Abstract. Changes in Spirituality within Pastoral Counselling Relationships:
A Longitudinal Impact Study***

This publication presents an impact study among clients and counsellors of two pastoral counselling centres in Hungary (one in the countryside and one in Budapest). The aim is to explore how theistic spirituality changes during the process of pastoral counselling and how this change is associated with the resolution of the problem that precedes the claim of initiating the helping relationship. The data collection took place between 2021 and 2024, the first data collection being carried out among the prospective clients who completed an

¹ Tudományos munkatárs (szociológus), Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet; e-mail: bone.veronika@semmelweis.hu.

² Egyetemi adjunktus (szociológus, lelkigondozó, mentálhigiénés szakember), Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet, e-mail: asztalos.bernadett@semmelweis.hu.

³ Egyetemi tanár (szociológus), Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet; e-mail: david.beata@semmelweis.hu.

⁴ PhD hallgató (közgazdász, pasztorális tanácsadó, családterapeuta), Semmelweis Egyetem, Doktori Iskola; e-mail: sipos.zsolt4@gmail.com.

⁵ Egyetemi adjunktus (klinikai szakpszichológus, katolikus hitoktató), Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet; e-mail: jaki.zsuzsa@semmelweis.hu.

⁶ Egyetemi adjunktus (tanár, lelkigondozó, pszichodráma-vezető), Semmelweis Egyetem, Mentálhigiéné Intézet; e-mail: torok.gabor@semmelweis.hu.



online, anonymous, and voluntary questionnaire, while after the closure of the pastoral counselling process both clients and their counsellors evaluated the process (N = 55/50). Our results show that in the vast majority of cases, there has been an improvement in the initial problems, and both the clients and the helpers strongly associate this improvement with the counselling process. In parallel, theistic spirituality (measure: TSOS-HU) also increased, mainly due to a higher score in the “Love of Self” subscale.

Conclusion: the pastoral counselling process is closely correlated with an increase in theistic spirituality, and this change cannot be explained by demographic characteristics or the focus of the request for help, but it is due to therapeutic cooperation.

Keywords: pastoral counselling, helping relationships, spirituality, TSOS, TSOS-HU, impact study

1. Bevezetés

Tanulmányunkban egyéni lelkigondozásban részesülő kliensek spiritualitásának változását elemezzük egy hatásvizsgálati kutatás keretében. Szintén jelen lapszámban megjelent másik cikkünkben részletesen írtunk a spiritualitás fogalmi meghatározásáról, a spiritualitás méréséről, annak magyarra adaptált mérőeszközeiről.⁷ Tárgyaltuk a spiritualitás, vallásosság és lelki egészség kapcsolatát mind nemzetközi, mind magyar kutatási eredmények alapján. Jelen kutatás alanyai professzionális lelkigondozásban vagy a spiritualitással való munkát implicit módon integráló mentálhigiénés segítő beszélgetésben részesültek. A segítő folyamatok központi témája nem feltétlenül volt minden esetben maga a spiritualitás, hitéleti kérdések, elakadások segítése. Azonban a problémák – legyenek azok akár „profán” kapcsolati, érzelmi, életvezetési nehézségek – megértése és segítése négydimenziós értelmezési keretben zajlott: a bio-pszicho-szociális tényezőkön túl a hitélet, spiritualitás összefüggései, erőforrásai vagy hiányai is

⁷ SZABÓ-JÁKI Zsuzsanna – TÖRÖK Gábor Pál – SIPOS Zsolt – JÁRAY Márton – BÓNÉ Veronika (megjelenés alatt): A spiritualitás és a pszichés jóllét összefüggései – A Teisztikus Spiritualitás Változását MÉRŐ Kérdőív (TSOS-HU) magyar adaptációja, In: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*.

megjelentek a segítő kapcsolatban. A spiritualitás változását a folyamat elején és végén felvett kérdőívvel mértük, mely kiegészült a segítő szakemberek által kitöltött kérdőívvel a folyamat lezárásakor.

2. Szakirodalmi bevezető

2.1. A lelkigondozás meghatározása

A lelkigondozás mint szeretetből fakadó segítő odafordulás a rászoruló másik emberhez az egész keresztény egyháztörténelemben végigkövethető vonulat, leginkább annak speciális szolgálataiban: a betegápolásban, az árvák, özvegyek, szegények, foglyok gondozásában. Jézus testet és lelket szét nem választó, mindkettőt egyaránt gondozó és gyógyító tevékenysége az alapja.⁸ A kifejezés azonban napjainkban, az egyházi szóhasználatban sem csupán ezt az általános diakóniai magatartást jelenti, hanem a lekipásztori feladatok egy speciális megnyilvánulását, amelynek szűkebb története a XX. század elejére nyúlik vissza.⁹ Ekkor indultak ugyanis azok az interdiszciplináris útkeresések, amelyek kialakították a lelkigondozás mai professzionális irányzatait.¹⁰ Írásunkban a lelkigondozást a segítségnyújtás egy olyan speciális formájaként értelmezzük, melynek elidegeníthetetlen sajátossága a keresztény örömhír továbbadására való törekvés, de amelynek folyamatában nem szükséges feltétel annak verbális közvetítése. A lelkigondozói kísérés megvalósulhat a hit dimenziójának tematizálása nélkül, csupán a lelkigondozó személyes hozzáállása és magatartása révén. Specifikumát minden esetben a spirituális és vallási tartalmakkal való kapcsolata és az ezáltal kialakuló munkamódja határozza meg.¹¹

⁸ WEIß, Helmut (2011): *Lelkigondozás – Szupervízió – Pásztorálpszichológia*. Kolozsvár, EXIT Kiadó. 33–36.

⁹ TÖRÖK Gábor Pál (2014): *The Development, Survey of Effectiveness and Improvement of the Curriculum of the Post-graduate Course on Pastoral Counseling*. [doktori értekezés]. Semmelweis University, Mental Health Sciences Doctoral School.
http://old.semmelweis.hu/wp-content/phd/phd_live/vedes/export/torokgaborpal.e.pdf
(utolsó megtekintés dátuma: 2025. január 29.).

¹⁰ HÉZSER Gábor (2002): *Pásztorálpszichológiai tanulmányok*. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem kiadványai. 7–43.

¹¹ TOMCSÁNYI Teodóra – Csáky-Pallavicini Roger – Harmatta János – Pilinszki Attila – Török Gábor Pál (2008): Lelkigondozás és pszichoterápia, In: *Pszichoterápia*. 17. 170–177.

A lelkigondozás tehát nem új tudomány, hanem a segítség egy nagy hagyományokkal rendelkező speciális formája, mely az évszázados fejlődése során a humántudományokkal való párbeszédben átadott és átvett aspecifikus segítőelméleteket és gyakorlati módszereket.¹² A teológiai alapok mellett sok más humántudományból is merít, amit Weiß úgy ír le mint egy „multidisziplináris összjátékot” a rászorulókat hatékonyabb segítése érdekében.¹³ Baumgartner megállapítása szerint a lelkigondozásban a humántudományoktól átvett specifikus módszerek összehangolt és integrált alkalmazásával a lelkigondozóknak fel kell tártaniuk az életet alakító „Isten-történetek” erejét és lehetővé kell tenniük a lelkigondozottak számára, hogy érintkezzenek velük, és útkeresésükben felhasználják azokat.¹⁴ E megfogalmazás kijelöli a lelkigondozás alapvető célját, amelynek megvalósítását azonban a különböző irányzatok más-más úton keresik. Doris Nauer multiperspektivikus lelkigondozáskonceptiója¹⁵ aszerint határozza meg a lelkigondozás fő irányait, hogy a lelkigondozó mire helyezi a hangsúlyt, mely tudományterületek eszközeit integrálja munkamódjába: a teológiai–biblikus, teológiai–pszichológiai, teológiai–szociológiai perspektívára. Nauer e megközelítéseket nem különálló lehetőségekként vázolja, hanem hangsúlyozza, hogy a multiperspektivikus modell nem mereven szétválasztott szerepelőírásokat határoz meg a lelkigondozók számára, hanem perspektívákat nyújt, melyben a lelkigondozónak a tevékenysége célkitűzéseit, annak tartalmát és alkalmazott módszereit a keresztény istenképben és tanításban, intézményében, illetve egyházának küldetésében, saját hitbéli elkötelezettségében és helyi konkrét szükségletek figyelembevételével kell professzionális szinten kialakítania és működtetnie. Tehát a lelkigondozás napjainkban olyan segítő kapcsolatot jelent, amelyben a segítség aspecifikus humántudományi ismereteit és a teológiai ismereteit professzionálisan integráló szakember áll az egyes emberek vagy csoportok

¹² TÖRÖK Gábor – TOMCSÁNYI Teodóra – ITTÉZS András – MARTOS Tamás – SEMSEY Gábor – SZABÓ Tünde – TÉSENYI Timea (2012): Ein ökumenisches Modell der Weiterbildung in Seelsorge: Geschichte und Ergebnisse der Evaluationsforschung der Weiterbildung, In: *European Journal of Mental Health*. 7. 1. 24–56.

¹³ WEISS (2011), 33–36.

¹⁴ BAUMGARTNER, Isidor (2003): *Pasztorálpszichológia*. Budapest, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány – HID Alapítvány – Semmelweis Egyetem. 308–309.

¹⁵ NAUER, Doris (2001): *Seelsorgekonzepte im Widerstreit – Ein Kompendium (Praktische Theologie heute)*. Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer. 55. 235–315.

mellett, rendkívüli vagy éppen szokványos élethelyzetekben, valamint az új életszakaszokhoz vezető átmenetekben, konfliktusokban, krízisekben. Célja egyének, családok, közösségek és csoportok lelki és spirituális folyamatainak kísérése és fejlesztése az egészséges lelki működés irányába mutató szándékkal, a lelkigondozott szükségleteinek és igényeinek megfelelően.¹⁶ A lelkigondozás munkamódjának differenciálódása nyomán a lelkigondozásnak e speciális fókusza és a spirituális erőforrások jelentősége a kutatók érdeklődését is felkeltette, így az elmúlt évtizedekben megnövekedett a spiritualitás mint a segítő tevékenység hatótényezőjének a vizsgálata iránti érdeklődés.¹⁷

2.2. Lelkigondozás Magyarországon

Németh Dávid 2010-ben még úgy fogalmazta meg, hogy „Magyarországon a pasztorálpszichológia legalább egy nemzedéknyi lemaradásban van”.¹⁸ A felzárkózás folyamata nagyot lépett előre, és zajlik, ugyanakkor még mindig nehezítik a tudományos lélektannal szembeni fenntartások. Magyarországon a rendszerváltás (1989) utáni politikai változások tették csak lehetővé, hogy hittudományi végzettségűek részt vegyenek más tudományterületek képzéseiben, például hogy a szolgálatuk végzéséhez fontos humántudományok területén továbbképződjenek. A szocialista diktatúra többféle módon is gátolta és tiltotta a lelkigondozás és más segítő szakmák gyakorlását, így a képzések, továbbképzések szervezését is, ezért az angolszász és nyugat-európai gyakorlathoz képest csak évtizedekkel később indulhatott meg a modern lelkigondozói szemlélet meghonosodása.¹⁹

Sitku Tibor protestáns felekezetekre irányuló tanulmánya a lelkigondozás magyarországi fejlődésének XX. század második felére eső szakmatörténeti áttekintését

¹⁶ TOMCSÁNYI Teodóra – TÖRÖK Gábor – CSÁKY-PALLAVICINI Roger – ITTÉZ András – SALLAY Viola – MARTOS Tamás – TÖRÖK Péter – ITTÉZ Gábor (2013): An Ecumenical, Interdisciplinary, and Integrating Specialization Program in Pastoral Counseling in East Central Europe, In: *Journal of Psychology and Theology*. 41. 62–77.

¹⁷ PERGAMENT, Kenneth (1999): The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No, In: *International Journal Psychology of Religion*. 9. 3–16.

¹⁸ NÉMETH Dávid (2010): A pasztorálpszichológia aktuális kérdései hazánkban, In: *Református Egyház*. Május. 133–137.

¹⁹ TÖRÖK – TOMCSÁNYI – ITTÉZ – MARTOS – SEMSEY – SZABÓ – TÉSENYI (2012), 24–56.

végzi el.²⁰ A szerző a lelkigondozás aktualitásaira vonatkozó, értékelő következtetéseiben arra utal, hogy a szolgálat már az alapok lerakását követő szakaszban van, az építkezés pedig már különböző intézményekhez vezetett, amelyek a pasztorálpszichológiát olyan teológiai tudományágként pozicionálták, amely fejlődésével és célratörésével új lehetőségek tárházát nyitja meg a professzionális lelkigondozás számára hazánkban.

A lelkigondozás elterjedésének, intézményesülésének és hálózatosodásának folyamata nemcsak elindult, hanem a tudományos diskurzusba is bekerült. Egy magyarországi lelkigondozók körében végzett kapcsolathálózati kutatás²¹ azt állapította meg, hogy a hazai professzionális keresztény lelkigondozásra legfőképp az alulról szervezethezesség jellemző, ezért szemléletében és szervezethezességében sokszínűséget hordoz. Eltérő szintereken van jelen, szociális, egyházi, egészségügyi és oktatási-nevelési intézményekben épül, ahol a lelkigondozókra és szakmai közösségeikre egyaránt jellemző a hivatáskeresés és a megerősödés mindennapi küzdelme. Bár jelentős fejlődés, kiterjedés észlelhető a lelkigondozás szolgáltatásában, mégsem állítható a köz- és elismertsége a társszakmai és egészségügyi intézményes körökben. Nemzetközi működési és módszertani mintázat alapján a német, az osztrák és az angolszász modellek átvétele, adaptálása figyelhető meg.²² A gyülekezetekben és különböző intézményekben folyó lelkigondozói munka mellett új kezdeményezésekként mentálhigiénés lelkigondozói központok is létrejöttek, melyek az ilyen speciális segítő szolgáltatást keresők felé tudják a professzionális lelkigondozás lehetőségét biztosítani.²³

²⁰ SITKU Tibor (2015): A protestáns lelkigondozás Magyarországon, a 20. század második felében, In: *Pünkösdi.ma*. <https://punkosd.ma.ptf.hu/PDF/pasztoralpszichologia/2015-2/sitku-tibor-a-protestans-lelkigondozas-magyarorszagon-a-20-szazad-masodik-feleben> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. január 29.).

²¹ SOMOSINÉ TÉSENYI Tímea (2016): Magyarországi lelkigondozó szolgálatok hálózati együttműködésének lehetőségei és kihívásai, In: KARLOVITZ János Tibor (szerk.): *Társadalom, kulturális háttér, gazdaság*. 307–314. iris.ro.org/66SomosineTesyenyiTimea (utolsó megtekintés: 2025. január 29.).

²² TÖRÖK – TOMCSÁNYI – ITTÉS – MARTOS – SEMSEY – SZABÓ – TÉSENYI (2012), 24–56.

²³ SOMOSINÉ TÉSENYI (2016), 307–314.

2.3. A lelkigondozás hatásának mérése

A témában született szakirodalmi áttekintés²⁴ a lelkigondozás hatásának mérhetőségét támasztja alá azzal együtt is, hogy heterogén az ilyen témájú vizsgálatok köre. Az elemzések többnyire kórházi körülmények közötti folyamatokat vizsgálnak, kevés a nem klinikai mintára vonatkozó kutatás. Szintén nehézséget jelent az átfogó összegzésben, hogy a kutatások többsége nem tesz különbséget a lelkigondozó szerzett kompetenciái, azaz a professzionális és laikus lelkigondozás vizsgálata között.

Az áttekintett tanulmányok közül több irányul a megvalósítás módszertanára,^{25,26} az azzal való elégedettségre^{27,28} és a lelkigondozói beavatkozás hatásainak mérésére is.^{29,30} A lelkigondozói tevékenység egyik fő színtere és célja – ahogy korábban említettük – a kórház és a betegek támogatása. Egy 2005-ben Amerikában született átfogó kórházi

²⁴ SIPOS Zsolt – TÖRÖK Gábor – JÁKI Zsuzsanna (megjelenés alatt): Outcome Studies in the Field of Pastoral Counseling: A Focused Review of Research Published between 1990 and 2020, In: *The Journal of Pastoral Care & Counseling: JPCC*.

²⁵ CURRIER, Joseph M. – STEVENS, Laura T. – ISAAK, Steven L. – SMITH, Tracey – ZLOMKE, Kimberly (2020): Understanding Preferences for Addressing Spirituality among Adults Seeking Outpatient Mental Health Care, In: *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 208. 6. 514–516.

²⁶ ZIMMERMAN, George. L. – MEIER, Augustine (1999): Outcomes in Pastoral Counselling, In: *American Journal of Pastoral Counseling*. 2. 2. 67–88.

²⁷ FLANNELLY, Kevin J. – GALEK, Kathleen – TANNENBAUM, Helen P. – HANDZO, George F. (2007): A Preliminary Proposal for a Scale to Measure the Effectiveness of Pastoral Care with Family Members of Hospitalized Patients, In: *The Journal of Pastoral Care & Counseling*. 61. 1–2. 19–29.

²⁸ RAFFAY, Julian – WOOD, Emily – TODD, Andrew (2016): Service User Views of Spiritual and Pastoral Care (Chaplaincy) in NHS Mental Health Services: A Co-Produced Constructivist Grounded Theory Investigation, In: *Psychiatry*. 16. 200.

²⁹ PIDERMAN, Katherine M. – BREITKOPF, Carmen Radecki – JENKINS, Sarah M. – EUERLE, Terin T. – LOVEJOY, Laura A. – KWETE, Gracia M. – JATOI, Aminah (2015): A Chaplain-Led Spiritual Life Review Pilot Study for Patients with Brain Cancers and Other Degenerative Neurologic Diseases, In: *Spiritual Care*. 6. 2.

³⁰ BAY, Paul S. – BECKMAN, Daniel – TRIPPI, James – GUNDERMAN, Richard – TERRY, Colin (2008): The Effect of Pastoral Care Services on Anxiety, Depression, Hope, Religious Coping, and Religious Problem Solving Styles: A Randomized Controlled Study, In: *Journal of Religion and Health*. 47. 1. 57–69.

elemzés³¹ direkt költségvetési haszonnal járó vizsgálatot végzett. Közel négyezer intézmény adatai alapján vetették össze azon betegek százalékos arányát, akik a kórházban haltak meg, és akik hospice-ellátásba kerültek. Az elemzések szignifikánsan alacsonyabb kórházi halálozási és magasabb hospice-ellátásra jelentkezési arányt mutattak a lelkipogondozói szolgáltatást nyújtó kórházakban ápolott betegeknél azokhoz a kórházakhoz képest, amelyek nem biztosítottak ilyen lehetőséget.

Más kutatások azt tűzték ki célul, hogy a kevésbé direkt módon megterülő, de a betegek általános állapotához mégis hozzájáruló hatásokat vizsgálják. Egy 23 fős mintából álló, krónikus szívelégtelenségben szenvedő betegek spirituális támogatásának, lelkipogondozásának életminőségre gyakorolt hatásvizsgálatát ismertető kutatásban³² a betegeket úgy részesítették kiegészítő szolgáltatásban, hogy az illeszkedjen a világnézetükhöz, melynek folytán létrejött egy vallásos és egy nem vallásos csoport. A kutatásban résztvevőknek három időpontban – induláskor, két héttel és 3 hónappal a beavatkozás után – mérték az életminőségét, továbbá a spiritualitásukban bekövetkezett változásokat. Ez utóbbit a Krónikus Betegségek Terápiájának Funkcionális Értékelése – Spirituálisan Bővítve mérőeszközzel vizsgálták, amely a krónikus betegségben szenvedők spiritualitását méri és az élet értelmére, a belső békére, az életcélokra, valamint a hitbéli spiritualitásból nyert vigasztalásra és erőre vonatkozó alskálákat tartalmazza. A kapott adatok alapján az életminőség mindkét csoport esetében javult, a lelkipogondozásban részesült betegek esetében pedig (szemben a nem vallásos önkéntesek által nyújtott támogatással) a hatás hangsúlyosabb volt.

Egy másik, vegyes módszertanú kutatás³³ célzottan életvégi állapotokban mérte a lelkipogondozás hatékonyságát. Agydaganatos és más neurodegeneratív betegségekben szenvedő betegeknek lehetőséget biztosítottak arra, hogy egy képzett lelkipogondozó szakemberrel kialakított kapcsolat keretében átfogó módon adjanak hangot egyéni

³¹ FLANNELLY, Kevin J. – EMANUEL, Linda L. – HANDZO, George F. – GALEK, Kathleen – SILTON, Nava R. – CARLSON, Melissa (2012): A National Study of Chaplaincy Services and End-of-Life Outcomes, In: *Palliative Care*. 11. 1. 10.

³² TADWALKAR, Rigved – UDEOJI, Dioma U. – WEINER, Rabbi Jason – AVESTRUZ, Father Lester – LACHANCE, Denise – PHAN, Anita – NGUYEN, David – BHARADWAJ, Pagad – SCHWARZ, Ernst R. (2014): The Beneficial Role of Spiritual Counseling in Heart Failure Patients, In: *Journal of Religion and Health*. 53. 5. 1575–1585.

³³ PIDERMAN – BREITKOPF – JENKINS – EUERLE – LOVEJOY – KWETE – JATOI (2015).

spiritualitásuknak. Bár a résztvevők több vallást és hitrendszert képviseltek, és kihívást jelentő betegségek kellős közepén voltak, a bemeneti adatok azt mutatták, hogy a legtöbbjük lelki jólléte és életminősége viszonylag magas, szorongásszintje pedig alacsony volt. A nyomon követés adatai azt jelezték, hogy a legtöbb beteg vagy stagnált, vagy javult ezekben a mutatókban.

A kórházi lelkigondozás kutatási eredmények szerint hozzájárul a betegséggel való megküzdés optimális stratégiáinak kialakításához. Egy 170 fős klinikai, randomizált, kontrollált vizsgálat³⁴ a depresszió, a szorongás, a remény, valamint a vallásos megküzdési módok mentén mérte a beavatkozás hatékonyságát. A kutatók feltételezése szerint a lelkigondozás hatással volt a betegek spiritualitására is, amit a 14 tételből álló Rövid Vallásos Megküzdési Skála és a 36 tételből álló Vallási Problémamegoldó Skála segítségével mértek. Eredményeik szerint az általuk meghatározott és nyújtott lelkigondozói szolgáltatások javították a betegek érzelmi, spirituális alkalmazkodását az előttük álló műtéthez. Ezzel szemben azok, akik nem részesültek lelkigondozásban, olyan vallásos megküzdést mutattak, amely sokkal problematikusabb alkalmazkodással járt.

Klinikai mintán hatás- és hatékonyságvizsgálati kutatások a lelkigondozáson túl a spiritualitást integráló pszichoterápiákra³⁵ vonatkozóan is születtek – ezek közül emelnénk most ki kettőt, mely ugyanazt a mérőeszközt használta (Teisztikus Spiritualitás Változását Mérő Skála – TSOS), melyet a saját kutatásunkban is alkalmazunk. Richards és munkatársai³⁶ egy evészavar-klinikán vizsgáltak 122 beteget randomizált kontrollált kutatási elrendezésben, akik vagy spirituálisan orientált terápiás csoportba vagy kognitív viselkedésterápiás csoportba vagy szupportív (személyközpontú) csoportba jártak, és kaptak kezelést betegségükre. A pszichológiai állapot mellett a változás mérése kiterjedt a spiritualitásra is, melynek mérőeszköze a TSOS volt. A spirituálisan orientált terápiás csoport értékei a többiekhez képest jelentősen nagyobb mértékben növekedtek, különösen

³⁴ BAY – BECKMAN – TRIPPI – GUNDERMAN – TERRY (2008), 57–69.

³⁵ TAN, Siang-Yang (1996): Religion in Clinical Practice. Implicit and Explicit Integration, In: Shafranske, Edward P. (szerk.): *Religion and the Clinical Practice of Psychology*. Washington, D.C., APA. 365–387.

³⁶ RICHARDS, P. Scott – SMITH, Timothy B. – SCHOWALTER, Marion – RICHARD, Matthias – BERRETT, Michael E. – HARDMAN, Randy K. (2005): Development and Validation of the Theistic Spiritual Outcome Survey, In: *Psychotherapy Research*. 15. 4. 457–469.

a kezelés első négy hetében. További német-amerikai kutatások³⁷ pszichiátriai osztályos betegek körében vizsgálták a kezelés hatékonyságát, összehasonlítva a spiritualitást integráló terápiás megközelítést a szekulárisal. Az előbbi megközelítés hozzájárult a spiritualitásban való növekedéshez, éréshez, melyet a magasabb TSOS értékek jeleztek. Figyelemre méltó eredmény továbbá, hogy a spiritualitás magasabb értékei számos mért változó esetében korreláltak a jobb pszichológiai funkcionálással is.

Az előbbieken olyan kutatási eredményeket ismertettünk, ahol szomatikus vagy mentális betegség miatt részesültek egészségügyi ellátásban és annak részeként/ kiegészítéseként lelkigondozásban a kliensek. A vizsgálatok másik köre a szubklinikai szinten jelentkező mentális betegségek vagy mentálisan egészséges, de életvezetési nehézségekkel, érzelmi elakadásokkal küzdő kliensek lelkigondozására irányul. Ez utóbbi jóval szűkebb, mint az egészségügyi ellátás keretében megvalósuló lelkigondozással kapcsolatos hatásvizsgálati kutatások köre, hiányterületnek mondható. Egy 2020-ban megjelent vizsgálat³⁸ általánosságban vizsgálta a vallásos páciensek azon igényét, hogy a pszichoterápiás folyamatban meg tudjon jelenni a hit témája. Eredményeik szerint a legtöbb páciens spirituálisan támogató megközelítést vár el, és egy kisebb részük olyan segítő folyamatot preferál, amelyben a vallásosság és spiritualitás beépül a terápiába.

Egy brit vizsgálat kifejezetten a lelkigondozói beavatkozást mérte szubklinikai mentális egészségügyi problémákkal küzdő kliensek körében.³⁹ Eredményeik szerint a képzett lelkigondozók által nyújtott támogatás csökkentheti a boldogtalanság érzésének betegséggé alakulási hajlamát, és pozitív választ adhat az orvosilag megmagyarázhatatlan tünetekkel küzdő betegeknek.

3. Kutatási cél

Kutatási célunk annak vizsgálata, hogy változik-e a spiritualitás, és ha igen, milyen mértékben és irányban a professzionális lelkigondozói segítségnyújtás (vagy a spiritualitást integráló mentálhigiénés segítő beszélgetés) hatására, függetlenül attól, hogy célzottan spirituális témákra irányul-e a lelkigondozás. Célunk továbbá annak vizsgálata, hogy a

³⁷ Uo.

³⁸ CURRIER – STEVENS – ISAAK – SMITH – ZLOMKE (2020), 514–516.

³⁹ KEVERN, Peter – HILL, Lisa. (2015): 'Chaplains for Well-Being' in Primary Care: Analysis of the Results of a Retrospective Study, In: *Primary Health Care Research & Development*. 16. 1. 87–99.

spiritualításban való pozitív irányú elmozdulás együtt jár-e összességében az állapot észlelt javulásával. A változás mértékét befolyásoló változók feltárása további célként árnyalja kutatási eredményeinket, segíti azok mélyebb megértését.

4. Módszertan

4.1. Adatgyűjtés

A kutatást két helyszínen, a budapesti Antropos Mentálhigiénés Módszertani Központban (AMMK) és a kecskeméti Reménység Háza Lelkigondozói és Mentálhigiénés Tanácsadó Szolgálatnál (RH) végeztük. Az AMMK egy mentálhigiénés és lelkigondozói központ, ahol különféle segítő szolgáltatások igénybevételére van lehetősége a klienseknek, köztük lelkigondozásra és mentálhigiénés segítő beszélgetésre. Az RH a Római Katolikus Főplébánia fenntartásában működő kecskeméti Rév Szenvedélybeteg-segítő Szolgálat intézményi egysége, amely teljesen nyitott a szekularizált világban tájékozódni akaró, enyhülést és utat kereső emberek számára, mindenféle hovatartozástól függetlenül. Mindkét intézmény keretein belül pasztorális tanácsadók, lelkigondozók, mentálhigiénés szakemberek végzik segítő tevékenységüket. A két előbbi végzettség feltételezi előzetesen a teológiai diploma meglétét is. Munkatársaink mindhárom képzési területen jártasak a spirituális témák kísérésében, egyéb képzéseken, továbbképzéseken, team és szupervíziós alkalmakon közös szemlélettel vannak jelen.

Az online adatgyűjtés 2021 júniusától 2024 májusáig zajlott a Lime Survey program használatával, a központokat ezen időszakban felkereső kliensek és azok segítőinek megkérdezésével. A kliensekkel a folyamat megkezdése előtt és a folyamat lezárta után is töltettünk ki kérdőívet, míg a segítőkkal csak a folyamat lezárta után. A válaszadás önkéntes és anonim volt, a beérkezett válaszok párosítása egyedi, a kutatók által nem ismert eljárás során generált kód alapján történt.

Az adatgyűjtést a TUKEB (engedély száma: IV-751-1) engedélye alapján folytattuk le, amely tartalmazott tájékoztatósi és beleegyezési nyilatkozatot is.

4.2. Használt mérőeszközök

A demográfiai adatok felmérése érdekében a kérdőívben rákérdeztünk a kliens alapvető szociáldemográfiai hátterére (kor, nem, végzettség, családi állapot és munkaerőpiaci helyzet).

A spiritualitás kérdéskörét a felekezeti hovatartozás mellett a Teisztikus Spiritualitás Változását mérő skálával vizsgáltuk. A TSOS-HU olyan mérőeszköz, melyet kifejezetten a teisztikus spiritualitás változásának mérésére fejlesztettek ki.⁴⁰ A kérdőív három alskálával rendelkezik: *Love of God* [Isten szeretete], *Love of Others* [Mások szeretete] és *Love of Self* [Önszeretet]. A kérdőív 17 tételből áll, melyekre 5 pontos Likert-skálán (egyszer sem, elvétve, néha, gyakran, szinte mindig) ad választ a kitöltő. A skála bővebb bemutatásáról és magyar adaptációjáról jelen lapszám másik, kutatócsoportunk által jegyzett cikkében részletes leírás olvasható.⁴¹

A segítői folyamat jellegére vonatkozó kérdések megjelentek mind a kliens, mind a segítői kérdőívekben. Ezek tartalmazták a kliens által a segítségkérés oka(i)ként megjelent nehézségeket, a tényleges terápiás tartalmakat, a segítői folyamat intenzitását, hosszát és minőségét. Rákérdeztünk továbbá olyan tényezőkre, melyek a nem specifikus terápiás hatás egy részéért lehetnek felelősek: a kapcsolati illeszkedésre mindkét fél részéről, mely az egyik legfontosabb kapcsolati változó,⁴² a kliensváltozók közül pedig a demográfiai jellemzőknél említettek mellett a tünetek súlyosságára. A világnézeti illeszkedés lelkigondozó és kliens között volt a kezelés koherenciájára vonatkozó változó.

4.3. Adattisztítás

Jelen kutatás adatbázisa a két felmért központba jelentkező kliensek azon körét tartalmazta, akik rendelkeztek a bemeneti és kimeneti időpontban is értékelhető kérdőívvel, továbbá vallásosnak tartották magukat, és kitöltötték a TSOS-HU skálát mindkét időpontban. Elemzésünkbe azokat a klienseket vettük be, akik legalább 80%-ban kitöltötték mind a bemeneti, mind a kimeneti TSOS-HU tételsorát (ez a 17 tételes skála esetén maximum 3 hiányzó választ jelent).

Az elemzések során az SPSS 29.0.1.0 verzióját használtuk. A vizsgálati skála és alskálák megbízhatóságát Cronbach-alfával mértük. A minta jellege miatt nemparaméteres páros Wilcoxon-próbát használtunk a bemeneti és kimeneti kérdőívek TSOS-HU pontszámának összehasonlítása során. További elemzéseket végeztünk független mintás

⁴⁰ RICHARDS – SMITH – SCHOWALTER – RICHARD – BERRETT – HARDMAN (2005), 457–469.

⁴¹ SZABÓ-JÁKI– TÖRÖK – SIPOS – JÁRAY – BÓNÉ (megjelenés alatt).

⁴² FOUAD, Nadya A. – CARTER, Jean A. – SUBICH, Linda M. (2012): *APA Handbook of Counseling Psychology. Vol. 1: Theories, Research, and Methods*. American Psychological Association.

Mann–Whitney U-tesztrel, Kruskal–Wallis-tesztrel, illetve Spearman-féle korrelációval. Az elfogadott szignifikanciát $p < 0,05$ szintnél határoztuk meg.

5. Eredmények

5.1. A minta bemutatása

A vizsgált kliensek adattisztítás utáni létszáma 55 fő. Az átlagéletkor 38 év (szórás 12 év), 43%-uk férfi, 57%-uk nő. 64% él párkapcsolatban. Jelentős többségük (75%) magas iskolai végzettségű, további 24%-uk érettségivel rendelkezik. A vizsgálat kritériumaként mindegyik válaszadó vallásos, közülük 85% jelezte, hogy egyházasan vallásos, 15%-uk a maga módján az. Felekezeti megoszlás szerint kétharmaduk római katolikus (67%), további 20% református, 7% evangélikus. Vannak továbbá baptisták (4%), görögkatolikusok (2%), illetve felekezeten kívüliek (4%). Néhányan több helyre is besorolták magukat.

A mintában közel azonos a férfiak és nők aránya, ami egyrészt azért meglepő, mert általában a kutatásokban a nők aránya felülreprezentált, továbbá pedig az is ismert és kutatott jelenség, hogy a férfiak nehezebben kérnek pszichológiai segítséget.⁴³ A felekezeti megoszlás aránya megfelel a magyarországi demográfiai adatoknak, az egyházasan vallásos kliensek aránya azonban magas, ami a két intézmény profiljával hozható összefüggésbe. A spirituális változás mérése szempontjából a minta heterogenitása megfelelő.

A segítői kapcsolat a minta 51%-a számára ismerős élmény, ui. ennyien fordultak már korábban segítőhöz (leggyakrabban egyéni, csoportos vagy párterápia, önismereti folyamat, gyász kísérés formájában). Magyarázatképp szolgálhat, hogy sokakat például a pszichodráma-vezetőjük küld egyéni segítői folyamatba, miután a csoportban felszínre kerülnek az elakadásai, és hasonlóan gyakori, hogy a személy lelkivezetője, lelkésze a küldő, vagy épp egy párterapeuta, aki az egyéni elakadást a párkapcsolat segítségét akadályozó tényezőjeként azonosítja. A megkérdezettek 15%-a a jelentkezés időpontjában is szedett gyógyszert a mentális problémáival összefüggésben, 31%-uknak van krónikus betegsége. A mentális probléma kapcsán történő gyógyszeresedés szintén némi magyarázatot

⁴³ ALMÁSSY Zsuzsanna – SOMOGYI Dominika – SZATMÁRI Ágnes (2019): A segítségkérő viselkedés és a depresszió kapcsolata a fiatal felnőttek körében, In: *Különleges Bánásmód – Interdiszciplináris folyóirat*. 5. 4. 7–19.

igényel, ugyanis a lelkigondozás vagy mentálhigiénés segítő beszélgetés, amelyben a klienseink részesültek, szubklinikai ellátási forma: életvezetési, érzelmi, kapcsolati elakadások a kompetenciaterülete, és nem feladata mentális betegségek ellátása. Ugyanakkor, amennyiben valakinek egy kezelt mentális betegsége van (pl. depresszió), és aktuálisan kompenzált állapotban van, azaz tünetmentes, vagy enyhe tünetei vannak, gyakori, hogy miközben a kezelőorvosa továbbra is kontrollálja a rendszeres gyógyszereszedését, valamely egyéb probléma kapcsán keres és kér segítséget, jelen esetben épp egy lelkigondozótól, a téma jellege vagy a világnézeti egyezés miatti preferencia okán.

5.2. A lelkigondozási folyamat jellemzői

A tanácsadások nagy része személyesen valósult meg (62%), 24%-uk végig online, és voltak vegyes megoldások is. Segítői kérdőív az 55 főből 50 esetben volt elérhető (91%).

A segítő központokat a kliensek többféle problémával keresték fel, átlagosan 3-at jelöltek meg a felajánlott lehetőségek közül. Az 1. táblázat mutatja be a bemenetkor jelzett problémák arányát, a kimenetkor a kliens által jelzett segítői kapcsolati témákat, illetve ugyanezt a segítő szemszögéből.

1. táblázat: *A segítői kapcsolat témái a kliens és a segítő szemszögéből*

Témák	kliens (jelentkezéskor)	kliens (lezárást követően)	segítői (lezárást követően)
életvezetés	62%	33%	40%
önismeret	58%	62%	64%
kapcsolati problémák	55%	66%	70%
hangulati zavarok	40%	18%	18%
életszakaszváltás	35%	33%	20%
veszteség	29%	22%	26%
hitélet	16%	20%	38%

N = 55 (kliens), 50 (segítő)

Leggyakrabban (a kliensek 62%, illetve 58%-a) életvezetési, illetve önismereti nehézséggel küzdenek, 55% jelzett kapcsolati problémát, 35% számolt be életrszakaszváltáshoz köthető normatív krízisről, hangulati vagy szorongásos probléma 27%-ban, illetve 40%-ban jellemezte őket, veszteséget jelzett 29%, hitélettől összefüggő problémát pedig mindössze 16% jelölt meg. A folyamat során a kliens által jelzett kiinduló nehézségek közül nagyobb arányban jelentek meg a kapcsolati témák (mind a segítő, mind a kliens jelzése alapján), kevésbé a szorongásos és hangulati problémák (melyek egymással gyakran összefüggenek, s így összevontan kezeltük őket), illetve nagy volt az eltérés abban, hogy a kliens, illetve a segítő mely témákat azonosította hitélethez tartozóként. Lehetséges, hogy az eltérések hátterében az áll, hogy ezekben az esetekben nem a hitéleti válság lehetett a fő probléma, ugyanakkor valamely egyéb – például életvezetési nehézség, életciklusváltás – hitéleti vetülete is előkerült a foglalkozások során, explicit vagy implicit módon. Így a kliensek hajlamosabbak voltak az őket foglalkoztató legjelentősebb témakört megjelölni (pl. egy kapcsolati problémát, mondjuk egy válás esetén), míg a lelkigondozók azt is jelezték, ha a kérdés kapcsán a hitéleti vonatkozásokkal is foglalkoztak. Összességében nagyon sokszor hasonlóan látták a kliensek és a segítők, hogy mi volt a központi kérdésük, problémájuk, amivel dolgoztak a segítő folyamatban – itt a kliens kimeneti kérdőívét érdemes a segítőivel összehasonlítani, hiszen ezek reflektálnak a már megvalósult folyamatra. A kliens bemeneti és kimeneti kérdőíveinek különbségei is jól értelmezhetők: bejelentkezéskor sokszor valamely általánosabb problémát (pl. életvezetési nehézség) jelölnek meg a hozzánk forduló vagy magát a tünetet, panaszt, amitől szenvednek (pl. szorongás, rossz hangulat), ezek után magában a segítő folyamatban differenciálódnak specifikus kérdésekre, területekre, háttérben meghúzódó okokra, amelyre a lélektani munka irányul.

5.3. A spiritualitás mérése, a folyamat során tapasztalt változások

A Teisztikus Spiritualitás Változását mérő skála megbízhatónak bizonyult, az alsóskálák Cronbach-alfa értéke 0,762 és 0,902 között mozgott mind a bemeneti, mind a kimeneti adatfelvételkor. Ez alól egyedül az Önszeretet alszála volt kivétel, amely a kimeneti ponton ugyan megfelelő volt (0,812), ugyanakkor a bemenetin különösen alacsony (0,386), leginkább az „élőnek élttem meg a hitemet” tétel többbitől való eltérése miatt. A kimeneti értékeléskor ez a különbség nem volt érzékelhető (Cronbach-alfa:

0,812). A teljes skála mindkét esetben összességében megbízhatónak bizonyult (Cr-alfa: 0,855 és 0,909). Az említett jelenség (Önszeretet alskála alacsony belső koherenciája a bemeneti adatfelvételtkor) megításunk szerint jól magyarázható lélektani háttértényezőkkel: a segítségkérés pillanatában a személyt általában egy önellentmondásos, inkongruens lélektani állapot (pl. az énkép és a megélt élmény össze nem illése) jellemzi, és a segítségnyújtás során mozdul el a kongruencia irányába, amely maga a terápiás hatás.⁴⁴ Érthető tehát, ha az Önszeretet (önmagával való kapcsolat) skálán a bemenetkor kevésbé koherens, zavaros a kép, és nagy öröm, hogy a segítő folyamat lezárásakor ez a kép megváltozik, az integráció irányába halad. Tovább bontva a kérdéskört, az is érthető, hogy a skála tételei közül épp az „élőnek élttem meg a hitemet” tétel tér el erősen: egy krízisben ugyanis, még ha nem is a hitérettel kapcsolatos maga a krízis, nagyon gyakori, hogy a hit megélése is nehezített, épp a terhelt érzelmi állapot miatt.

A TSOS-HU által mért spiritualitás-összetevőket páros Wilcoxon-próbával elemeztük. Ennek eredményeit mutatja be a 2. táblázat.

2. táblázat: *A spiritualitás változása a teljes mintában*

Skála	Átlag jelentkezéskor (szórás)	Átlag lezárást követően (szórás)	Eltérések aránya (poz./neg./nincs vált.)	Szignifikancia
TSOS teljes	3,49 (0,58)	3,64 (0,65)	67% / 31% / 2%	0,02*
Mások szeretete	3,70 (0,58)	3,83 (0,57)	53% / 33% / 14%	0,08
Önszeretet	3,22 (0,58)	3,46 (0,83)	60% / 25% / 15%	0,01*
Istenszeretet	3,36 (1,02)	3,46 (1,03)	53% / 36% / 11%	0,17

* $p < 0,05$; $N = 55$

A táblázatban bemutatott adatokból látszik, hogy a spiritualitás összességében szignifikánsan erősödött, ami minden alskálára igaz, ebben viszont az „Isten szeretete”, illetve a „Mások szeretete” kisebb, míg az „Önszeretet változása” jelentősebb szerepet játszott.

⁴⁴ ROGERS, Carl (2012): *Client-Centered Therapy (new ed.)*. Hachette UK.

Habár mindhárom alskála növekedő értékeket mutat, felmerülhet a kérdés, hogy miért pont az önszeretet emelkedett szignifikánsan? A kapott eredmények értelmezésében segít, ha reflektálunk a rövid segítői folyamatok (a lelkigondozás tipikusan ilyen) fókuszára, céljára. A segítő kapcsolat folyamatában a kliensek elsődlegesen az aktuális élethelyzetükből fakadó, konkrét problémájukkal való megküzdésen dolgoznak. A jelentkezés pillanatában el vannak akadva, egyedül nem boldogulnak, ami az énképükre és önfogadásukra egyaránt jelentősen kihat. A segítő folyamat eredményeképpen megerősödik bennük a bizalom önmaguk iránt abban, hogy képesek megküzdni a helyzettel, amiben fontos szerepet játszanak a spirituális erőforrásaikban beállt változások is. A segítő folyamatban az elakadáson dolgozva, a segítő támogatásával a maguk szerepét és cselekvési lehetőségeit jobban meglátják az adott konfliktusban vagy számukra nehéz élethelyzetben, ami ezen a skálán az önszeretetben mutatkozik meg, olyan pontokban, mint „újra értékesnek érzem magam”, „tudom szeretni magam”, „lelkileg elevennek éreztem magam”. Ezek olyan önmagunkra irányuló érzések, melyek jelentősen befolyásolják a megküzdési képességet és ez az alapja annak, hogy mások és az Isten felé is növekedjen a kliensben az elfogadás, megértés és a szeretet. E két utóbbi változó következménye lehet az önszeretetben bekövetkező jelentősebb változásoknak. E mögött állhat az a jelenség, hogy a segítő kapcsolatban a kapcsolódási képesség alakulásával óhatatlanul az Istennel való kapcsolódási képesség is átformálódik, melynek során a kliens lelki munkája során az esetleg eddig átvett spirituálisválaszok helyett a sajátjait igyekszik megtalálni, mely folyamatnak első lépéseként lehet, hogy először távolodást él meg, hiszen reflektíven felülvizsgálja korábbi hiedelmeit, például istenképét. A negatív irány ezt az eltávolodást jelezheti, ami nem feltétlenül egy negatív attitűdöt jelent, hanem sokkal inkább azt, hogy a lelki folyamata elején tart, melynek során olyan válaszokat fogalmaz meg, melyek a korábbitól eltérő, de személyiségéhez jobban illeszkedő spiritualitáshoz vezetnek. A krízis átdolgozásával aztán általában a spiritualitás, istenkapcsolat is újra megerősödik, a korábbiakhoz képest érettebbé, személyesebbé válik.

5.4. A spiritualitás összefüggései a segítő folyamatba jelentkező kliens főbb jellemzőivel

Az elemzés során először nemparaméteres független mintás Mann–Whitney U-tesztrel, Kruskal–Wallis tesztrel, illetve Spearman-féle korrelációval néztük meg, hogy van-e a spiritualitás megélésében különbség a bemeneti kitöltéseknél. Nemek szerint vizsgálva

egyedül a „Mások szeretete” volt szignifikánsan nagyobb a nőknél, amely következhet a nők emocionális, a férfiak racionális problémaközelítési működésmódjából; családi állapot szerint nem volt különbség. A válaszadók életkora egyedül az Isten szeretetével jelzett magasabb összefüggést: az idősebb kor az Isten szeretetének mélyebb érzésével jár együtt. Az idős emberek istenszeretete mögött vélhetően a hosszabb élet alatt megélt életesemények, tapasztalatok, megküzdések, spirituális élmények, remények állhatnak. Nem volt különbség annak alapján, hogy volt-e korábban segítői folyamatban része, volt-e krónikus betegsége, illetve a segítségkérés alapjaként megjelölt témáktól sem függött.

5.5. Az észlelt változások összefüggései a kliens és a folyamat jellemzőivel

A segítői folyamat időtartama alatt bekövetkező javulást a teisztikus spiritualitás terén a bemenetnél jelenlévő különbségekkel nem tudtuk összefüggésbe hozni; egyedül a nők esetében volt enyhén nagyobb az „Isten szeretete” alszkálában mért változás. A segítői folyamatot követő értékelések alapján aszerint sem találtunk összefüggést, hogy mi volt a ténylegesen érintett téma. Ez abból fakadhat, hogy a segítségkérők bejelentkezéskor egy számukra könnyebben elfogadható, az alapproblémájukat „elfedő” témakört jelölnek meg; a fel- és megoldásra váró valós nehézségek a segítővel kialakított bizalmi kapcsolat védelme alatt, a lelkigondozás folyamatában kerülnek felszínre.

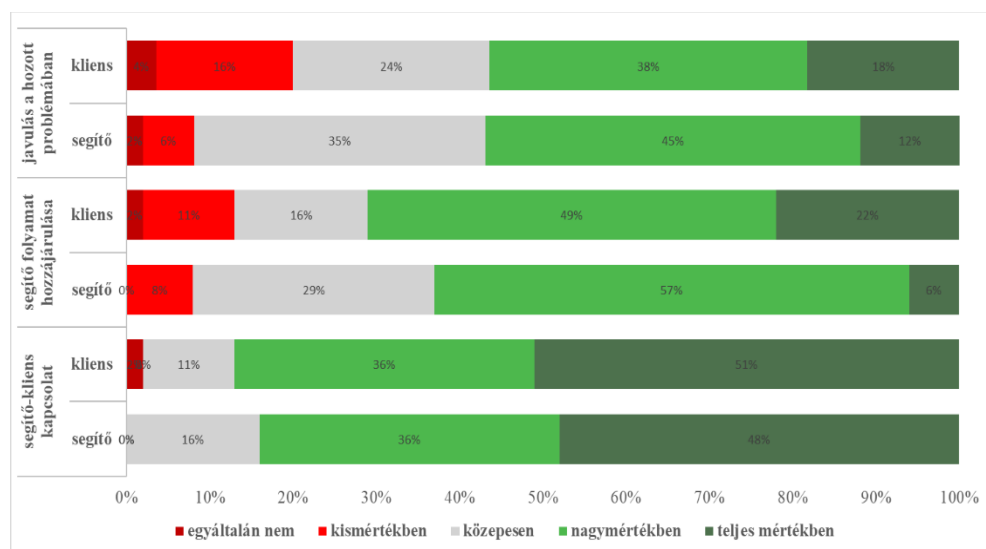
Nagy különbség van azonban abban, hogy a folyamattal párhuzamosan történt-e az életében jelentős változás. Azok, akik erről számoltak be (a minta 54%-a), jelentős javulást mutattak minden alszkálában, de leginkább az önszeretet terén mutattak nagy növekedést (0,53; $p < 0,05$). A kérdéssor nem tért ki rá, hogy a jelentős élethelyzeti változás pozitív vagy negatív történet volt-e. Amit mindenképp állíthatunk, hogy összefügg a jelentős élethelyzeti változás és a segítő folyamatban történő állapotváltozás (javulás): lehet ez akár azért is, mert valóban a pozitív életesemény segíti a nehézségekkel való megküzdést, vagy épp fordítva, azért tud pozitív változás történni a kliens életében (pl. párt találni, megházasodni), mert a segítő folyamatban végzett belső munka következtében képessé vált arra.

5.6. A kapcsolat értékelése a folyamat lezárultát követően

Mind a klienst, mind a segítőt megkértük a folyamat végén annak szubjektív értékelésére (1. ábra). Az első kérdés arra vonatkozott, hogy a lelkigondozási folyamat

végén milyen javulást érzékelnek a kliens problémájával kapcsolatban. A kliensek 56%-a, míg a segítők 57%-a szerint nagy- vagy teljes mértékű javulás volt tapasztalható. Elenyésző volt (4%, ill. 2%) azok százalékos aránya, aki azt jelezték, hogy egyáltalán nem volt változás.

A második kérdés arra vonatkozott, hogy a kliens, illetve a segítő szerint ehhez a javuláshoz mennyiben járult hozzá maga a segítői kapcsolat. Az eredmények alapján a válaszadók több mint kétharmada szerint ez nagy- vagy teljes mértékben javult (71%, 63%). A segítő kapcsolat szerepe a jelentős többség számára volt érzékelhető. Itt utalnánk vissza a korábbi megállapításunkra, hogy bár fontos életesemények is befolyásolhatták a terápiás hatást, úgy tűnik, hogy nem ezeknek, hanem magának a lelkigondozásnak tulajdonítják az állapotjavulás fő okát nemcsak a segítők, hanem maguk a kliensek is.



N = 55/50

1. ábra: A lelkigondozói folyamat értékelése a kliens és a segítő szemszögéből

Mennyire érez javulást a hozott problémával kapcsolatban?

Mennyiben járult hozzá a segítő folyamat, hogy a kliens a hozott problémájával megbirkózzon?

Mennyire érezte, hogy egy hullámhosszon van a segítővel/klienssel?

Továbbá rákérdeztünk arra is, hogy hogyan alakult a kliens és a segítő közötti kapcsolat, mennyiben érezték, hogy sikerült megtalálni a közös hangot. A válaszadók nagyon pozitív együttműködésről számoltak be, a kliensek 98%-a jelezte, hogy legalább közepes mértékben megtalálta a hangot a segítővel, de minden második kliens teljes mértékben össze tudott hangolódni a segítővel, és hasonló jelzés érkezett a segítők részéről is. Ez az eredmény azért is jelentős számunkra, mivel korábbi kutatások és szakmai irányelvek szerint⁴⁵ a terápiás hatás 30%-ában nonspecifikus tényezők játszanak szerepet, ezen belül pedig 5-7%-ért felelős a kliens és segítő közötti terápiás szövetség. Feltételezésünk szerint tehát a mintánkban mért kiemelkedően jó kliens és segítő közötti illeszkedés fontos magyarázó tényezője a mért változásnak, állapotjavulásnak.

5.7. A spiritualitás változásának összefüggései terápiás vonatkozásokkal

A problémában jelzett javulás, a lelkigondozásnak ebben játszott szerepe, illetve a kliens–terapeuta kapcsolat megítélése összefüggött a teisztikus spiritualitás változásával. Az erre utaló korrelációkat a 3. táblázat tartalmazza.

3. táblázat: *A segítői folyamat és a spiritualitás változásának összefüggései (Spearman-féle korreláció)*

	Probléma javulása		Segítői folyamat szerepe		Közös hang	
	Kliens	Segítő	Kliens	Segítő	Kliens	Segítő
TSOS teljes változása	0,544*	0,463*	0,458*	0,469*	0,391*	0,171
Mások szeretete változása	0,459*	0,307*	0,432*	0,455*	0,297*	0,214
Önszeretet változása	0,635*	0,535*	0,475*	0,443*	0,501*	0,197
Istenszeretet változása	0,371*	0,377*	0,268*	0,437*	0,259	0,092

* $p < 0,05$; $N = 55$

Ahogy a táblázatból látszik, a kliens által a segítői folyamat kezdeményezésénél jelzett probléma javulása és a segítői folyamat ebben játszott szerepe összefüggésben van a spiritualításban mért javulással ($r = 0,458$ – $0,544$) – leginkább az önszeretet növekedése, amely erősen együtt jár a spiritualitás magasabb értékeivel. Enyhén szorosabb a kliens

⁴⁵ FOUAD – CARTER – SUBICH (2012).

megélésének összefüggése a változással. Ugyanakkor a közös hang, az egy hullámhosszon levés és a spiritualitás változásának összefüggése kisebb; ebben is megfigyelhető, hogy a kliens megélése jobb előrejelző, mint a segítőé. Korábban (2. táblázat) már megmutattuk, hogy a teljes mintában minden alskálában átlagos növekedés volt tapasztalható a spiritualitás dimenzióiban.

6. Következtetések

Kutatásunk eredményei rámutatnak arra, hogy a két segítőközpontban segítséget kérő és lelkigondozásban részesülő klienseknek a jelzett problémával való megküzdési képessége mindkét fél tapasztalata szerint a folyamat lezárása után javult. Ezt erősíti, hogy a kliensek TSOS-HU kérdőívvel vizsgált spiritualitásváltozása szignifikánsan, pozitív irányba mozdult el a folyamat végére. Igaz ez az összesített skála pontszámára és az egyes alskálák változására is: az Önszeretetre, a Mások szeretetére és az Istenszeretetre. A pozitív spirituális változás hozzájárul a megküzdési képességük növekedéséhez és a kliensek javuló jóllétéhez, melyek alapján a lelkigondozás hatékony segítségnyújtási formának bizonyult. Mivel kutatásunk nem kontrollcsoportos elrendezésben zajlott, ezért ok-okozati összefüggést természetesen bizonyító erővel nem igazolhatunk. Az állapotjavulás azonban mind a segítő, mind maguk a kliensek megítélése szerint valóban segítői folyamathoz volt köthető, s nem egyéb tényezőkhöz, például külső életeseményekhez. A hatást közvetítő tényezők közül kiemelkedik a jó segítői kapcsolat, a segítő és kliense közt kialakított szövetség. A lelkigondozó hozzáállása és nyitottsága révén megnyíló spirituális tér és értelmezési keret pedig szintén fontos, a segítői tevékenység hatékonyságára és koherenciájára vonatkozó változó. Ennek révén a lelkigondozásban részesülő kliensek életeseményeiket nemcsak bio-pszicho-szociális összefüggésekben, hanem spiritualitásuk szempontjából is értelmezhetik, integrálhatják, melyben fontos hatótényezője a segítségnyújtásnak az egymásra hangolt, egymást megértő spirituális kapcsolódás, amely eltérő felekezeti vagy vallási hovatartozástól függetlenül is létrejöhet. Ez a többlet megjelenik az eredményekben, a megélt változás, állapotjavulás összefügg a spiritualitás változásával. Eredményeink szerint a kliensek nagyobb része ment át pozitív változáson, ugyanakkor a teisztikus spiritualitásban észleltünk negatív elmozdulást is. Fontos lenne a későbbiek során feltárni az ezek mögött meghúzódó jelentősebb okokat, továbbá továbblépést jelenthetne a kvalitatív jellegű kiegészítő adatfelvétel és elemzés annak érdekében, hogy a változási folyamatot

mélyebben megértsük, valamint feltárjuk a megrekedt vagy nem igazolható változás mögötti okokat.

Kutatásunk abból a feltevésből indult ki, hogy a lelkigondozó segítő magatartásának specifikuma abban áll, hogy a kísérés folyamatában mindig a keresztény kinyilatkoztatás világ- és életértelmező üzeneteiben és annak segítségével keresi a választ a kliens kérdéseire, elakadásaira. Ezt nem feltétlenül verbalizálva, azaz ezt a spirituális-értelemkeresést gyakran csak a személyével, a klienshez való kapcsolódásában képviseli. Elmondható, hogy minden esetben sajátos spirituális térben dolgozik, hármas kapcsolati rendszerben szemléli lelkigondozottját: kapcsolatban önmagával, kapcsolatban a környezetével és kapcsolatban a transzcendenssel. Folyamatosan arra törekszik, hogy ez a három viszonylat élő maradjon, összeköttetésben álljon egymással, és összhangban legyen személyiségével és mindennapi életével. Segítőként tehát egy olyan értelmezést kínál a kliensek számára, amelyben az ön-, a világ- és az istenfelfogás egymásba fonódik. Így a spirituális változás a konkrét létezménytől és a spirituális kérdések verbális megjelenésétől függetlenül létrejöhet.

Felhasznált irodalom:

- ALMÁSSY Zsuzsanna – SOMOGYI Dominika – SZATMÁRI Ágnes (2019): A segítségkérő viselkedés és a depresszió kapcsolata a fiatal felnőttek körében, In: *Különleges Bánásmód – Interdiszciplináris folyóirat*. 5. 4. 7–19.
- BAUMGARTNER, Isidor (2003): *Pasztorálpszichológia*. Budapest, Párbeszéd (Dialogus) Alapítvány – HID Alapítvány – Semmelweis Egyetem. 308–309.
- BAY, Paul S. – BECKMAN, Daniel – TRIPPI, James – GUNDERMAN, Richard – TERRY, Colin (2008): The Effect of Pastoral Care Services on Anxiety, Depression, Hope, Religious Coping, and Religious Problem Solving Styles: A Randomized Controlled Study, In: *Journal of Religion and Health*. 47. 1. 57–69.
- CURRIER, Joseph M. – STEVENS, Laura T. – ISAAK, Steven L. – SMITH, Tracey – ZLOMKE, Kimberly (2020): Understanding Preferences for Addressing Spirituality among Adults Seeking Outpatient Mental Health Care, In: *The Journal of Nervous and Mental Disease*. 208. 6. 514–516.
- FLANNELLY, Kevin J. – EMANUEL, Linda L. – HANDZO, George F. – GALEK, Kathleen – SILTON, Nava R. – CARLSON, Melissa (2012): A National Study of Chaplaincy Services and End-of-Life Outcomes, In: *Palliative Care*. 11. 1. 10.

- FLANNELLY, Kevin J. – GALEK, Kathleen – TANNENBAUM, Helen P. – HANDZO, George F. (2007): A Preliminary Proposal for a Scale to Measure the Effectiveness of Pastoral Care with Family Members of Hospitalized Patients, In: *The Journal of Pastoral Care & Counseling*. 61. 1–2. 19–29.
- FOUAD, Nadya A. – CARTER, Jean A. – SUBICH, Linda M. (2012): *APA Handbook of Counseling Psychology, Vol. 1: Theories, Research, and Methods*. American Psychological Association.
- HÉZSER Gábor (2002): *Pasztorálpszichológiai tanulmányok*. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem kiadványai. 7–43.
- KEVERN, Peter – HILL, Lisa. (2015): ‘Chaplains for Well-Being’ in Primary Care: Analysis of the Results of a Retrospective Study, In: *Primary Health Care Research & Development*. 16. 1. 87–99.
- NAUER, Doris (2001): *Seelsorgekonzepte im Widerstreit – Ein Kompendium (Praktische Theologie heute)*. Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer. 55. 235–315.
- NÉMETH Dávid (2010): A pasztorálpszichológia aktuális kérdései hazánkban, In: *Református Egyház*. Május. 133–137.
- PERGAMENT, Keneth (1999): The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No, In: *International Journal Psychology of Religion*. 9. 3–16.
- PIDERMAN, Katherine M. – BREITKOPF, Carmen Radecki – JENKINS, Sarah M. – EUERLE, Terin T. – LOVEJOY, Laura A. – KWETE, Gracia M. – JATOI, Aminah (2015): A Chaplain-Led Spiritual Life Review Pilot Study for Patients with Brain Cancers and Other Degenerative Neurologic Diseases, In: *Spiritual Care*. 6. 2.
- RAFFAY, Julian – WOOD, Emily – TODD, Andrew (2016): Service User Views of Spiritual and Pastoral Care (Chaplaincy) in NHS Mental Health Services: A Co-Produced Constructivist Grounded Theory Investigation, In: *Psychiatry*. 16. 200.
- RICHARDS, P. Scott – SMITH, Timothy B. – SCHOWALTER, Marion – RICHARD, Matthias – BERRETT, Michael E. – HARDMAN, Randy K. (2005): Development and Validation of the Theistic Spiritual Outcome Survey, In: *Psychotherapy Research*. 15. 4. 457–469.
- ROGERS, Carl (2012): *Client-centered therapy (new ed.)*. Hachette UK.
- SIPOS Zsolt – TÖRÖK Gábor – JÁKI Zsuzsanna (megjelenés alatt): Outcome Studies in the Field of Pastoral Counseling: A Focused Review of Research Published between 1990 and 2020, In: *The Journal of Pastoral Care & Counseling: JPCC*.
- SITKU Tibor (2015): A protestáns lelkigondozás Magyarországon, a 20. század második felében, In: *Pünkösöd.ma*. <https://punkosd.ma.ptf.hu/PDF/pasztoralpszichologia/2015-2/sitku-tibor-a-protestans-lelkigondozas-magyarorszag-a-20-szazad-masodik-feleben> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. január 29.).

- SOMOSINÉ TÉSENYI Tímea (2016): Magyarországi lelkigondozó szolgálatok hálózati együttműködésének lehetőségei és kihívásai, In: Karlovitz János Tibor (szerk.): *Társadalom, kulturális háttér, gazdaság*. 307–314. irisro.org/66SomosinéTesenyiTímea. (utolsó megtekintés: 2025. január 29.).
- SZABÓ-JÁKI Zsuzsanna – TÖRÖK Gábor Pál – SIPOS Zsolt – JÁRAY Márton – BÓNÉ Veronika (megjelenés alatt): A spiritualitás és a pszichés jóllét összefüggései – A Teisztikus Spiritualitás Változását Mérő Kérdőív (TSOS-HU) magyar adaptációja, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*.
- TADWALKAR, Rigved – UDEOJI, Dioma U. – WEINER, Rabbi Jason – AVESTRUZ, Father Lester – LACHANCE, Denise – PHAN, Anita – NGUYEN, David – BHARADWAJ, Pagad – SCHWARZ, Ernst R. (2014): The Beneficial Role of Spiritual Counseling in Heart Failure Patients, In: *Journal of Religion and Health*. 53. 5. 1575–1585.
- TAN Siang-Yang (1996): Religion in Clinical Practice. Implicit and Explicit Integration, In: Edward P., Shafranske (szerk.): *Religion and the Clinical Practice of Psychology*. Washington, D.C., APA. 365–387.
- TOMCSÁNYI Teodóra – Csáky-Pallavicini Roger – Harmatta János – Pilinszki Attila – Török Gábor Pál (2008): Lelkigondozás és pszichoterápia, In: *Pszichoterápia*, 17. 170–177.
- TOMCSÁNYI Teodóra – TÖRÖK Gábor – CSÁKY-PALLAVICINI Roger – ITTZÉS András – SALLAY Viola – MARTOS Tamás – TÖRÖK Péter – ITTZÉS Gábor (2013): An Ecumenical, Interdisciplinary, and Integrating Specialization Program in Pastoral Counseling in East Central Europe, In: *Journal of Psychology and Theology*. 41. 62–77.
- TÖRÖK Gábor – TOMCSÁNYI Teodóra – ITTZÉS András – MARTOS Tamás – SEMSEY Gábor – SZABÓ Tünde – TÉSENYI Tímea (2012): Ein ökumenisches Modell der Weiterbildung in Seelsorge: Geschichte und Ergebnisse de Evaluationsforschung der Weiterbildung, In: *European Journal of Mental Health*. 7. 1. 24–56.
- TÖRÖK Gábor Pál (2014): *The Development, Survey of Effectiveness and Improvement of the Curriculum of the Post-graduate Course on Pastoral Counseling*. [doktori értekezés]. Semmelweis University, Mental Health Sciences Doctoral School.
http://old.semmelweis.hu/wp-content/phd/phd_live/vedes/export/torokgaborpall.e.pdf
(utolsó megtekintés dátuma: 2025. január 29.).
- WEIß, Helmut (2011): *Lelkigondozás – Szupervízió – Pásztorálpszichológia*. Kolozsvár, EXIT Kiadó. 33–36.
- ZIMMERMAN, George. L. – MEIER, Augustine (1999): Outcomes in Pastoral Counselling, In: *American Journal of Pastoral Counseling*. 2. 2. 67–88.

*KOCSEV Miklós*¹:

„Vigyázzunk a Történetre!” Egyházi helyzetértelmezés néhány személyes és gyakorlati teológiai impulzus alapján

Abstract. “Let Us Safeguard the Story!” An Interpretation of the Church Situation Based on Some Personal and Practical Theological Impulses

Our Reformed Church in Hungary and its everyday life are undergoing changes – similarly to other European churches. We have been experiencing this for a long time, and the direction of change is not very encouraging.

This leads to my questions: How did we get into this situation, and how do I interpret this new situation? What challenges does the Christian church face in the context of today’s Hungarian society?

In this study, on the one hand, I briefly interpret the processes that affect the life of churches/denominations, especially the Hungarian Reformed Church.

On the other hand, I confront the obstacles that we ourselves have created, thereby weakening our own position.

Then I look for the opportunities offered by practical theology that can lead to a renewed church life. The path of interpreting the situation and finding a way is (self-)critical, but I believe that it is necessary for the future of the Church.

All of this is based on my very personal impressions and search for solutions regarding the Christian church – in this case, primarily in the context of the Reformed Church in Hungary.

¹ Egyetemi professzor, Pápai Teológiai Akadémia, Károli Gáspár Református Egyetem; e-mail: miklos.kocsev@gmail.com.



Keywords: Christian Church context, mission, challenges, authenticity, practical theology, options, future

*„Egy társadalom, amelyik elveszítette vallását,
az előbb-utóbb a kultúráját elveszített társadalom lesz.”²*

Bekapcsolt navigációval... a kiindulási pontot illetően

Nem túl biztató a cím, amikor vigyázásra hív egy látszólag megfoghatatlan, de számomra fontos témában: az Isten és ember kapcsolattörténete témájában. Az erre a címben megadott vigyázásra való felhívás már önmagában kiválthatja mind az érdeklődést, mind az elutasítást. Mondanivalóm megértését azonban segítheti, ha ennek a forrására mint az keresztyén egyház „talajfogását” érintő megingásra utalok. Különösen is hazai református egyházunk helyzetértelmezése kapcsán, ami az elmúlt egy évben nem kevés hullámverést váltott ki mind az egyházban, mind a közéletben. Persze ez csak egy homokszem az időben, de néha egy-egy homokszem is megállítja a gépezetet. Valamint egy homokszem még nem minden, de arra alkalmas, hogy ha már megállított, akkor vissza és előre is tekintsünk. Vissza úgy, hogy számba vesszük: hogyan vigyáztunk a „Történetre”? Előre tekintve pedig keresni az utat és lehetőséget abban a világban, ahol vagyunk, pillanatnyi és évszázados adottságaink ismeretében a „Történet” vigyázása kapcsán. Mindezt úgy átgondolva, mint akik nem függetleníthetik magukat attól az általános helyzettől, amiben a keresztyénség észleli és értelmezi magát az ún. nyugati kultúrában.

F. Schweitzer két évtizede megjelent – és a keresztyén önértelmezést segítő – könyvének holland fordítású címe: 'Az élet már nem olyan, mint régen'.³ Ennek okaként azokat a nyugat-európai társadalmi változásokat vette számba a szerző, amelyben a keresztyén hit továbbadása különösen is nehéz. Ezzel jelezve azt, hogy az ún. „posztmodern” kor komoly kihívást jelent az egyház és a keresztyén teológia számára. Egy ilyen megváltozott világban az Isten és az ember közös történetének a továbbadása – ahogy azt a Szentírásból megérthetjük – nagy figyelmet és törődést igényel. Azaz: „vigyáznunk kell a történetre”.

² WILLIAMS, Rowan (2017): *Geloof in de publieke ruimte*. Middelburg, Uitgeverij Skandalon. 109.

³ SCHWEITZER, Friedrich (2006): *Het leven is niet meer als vroeger. De postmoderne levensloop als uitdaging voor kerk en theologie*. Kampen, Uitgeverij Kok.

Erre a keresztyén hitre való vigyázásra hívta fel a figyelmet egy holland szerzőpárosnak a gyakorlati teológiai szakterületen belül készült munkája, a *Zorg voor het verhaal* ('Törődni a történettel').⁴ Ez inspirálta mondanivalóm címét.

Ha belelapozok ebbe a mondanivalóm címét ösztönző munkába, akkor szembeötlő tartalmi elem a kulturális háttér, ill. élethelyzetre vonatkozó összefoglaló. Azaz: a keresztyén vallást korunk kulturális kontextusában érdemes elhelyezni és értelmezni. Nyilván nem egyedül ennek a (teológiai) szakkönyvnek az ismertetőjele az, ha az olvasó számára egy helyzetre mért és adott kulturális háttér bemutatása megtörténik. Úgy gondolom, különösen is fontos a kultúrára vonatkozó helyzetleírás és értelmezés akkor, ha a keresztyén üzenet (Történet) mondanivalója az embert egy adott élethelyzetben, az ő személyes életét és az ő szociális kapcsolatait érinti. Hiszen egészen másként értelmezhető és megélhető a keresztyén üzenet egy indiai vagy kínai kulturális környezetben az európaival való összehasonlításban.

Mint bizonyára már sokan észlelhettük, a teológusok tollából származó és a mai kultúrára vonatkozó helyzetleírás és helyzetelemzés az európai olvasó számára gyakran hasonló tartalmat hordoz. Azaz: vérmérséklettől függően sóhajtozunk, sajnálkozunk vagy éppen panaszkodunk a keresztyén egyházat és annak hitmegélését érintő negatív társadalmi és kulturális folyamatokon. Manapság egyre gyakrabban vesszük elő Magyarországon az „üldözött keresztyének” témát, mintegy indirekt módon sajnálatot kiváltva önmagunk iránt. Az üldözött keresztyén élet azoknak valóban súlyos kérdés, akik ennek valóságától szenvednek az európai kultúrától eltérő társadalmi berendezkedések között. Nekünk viszont ebben az európai kulturális életvalóságban nem szabad az üldözöttség felemlegetése mögé bújva a saját felelősségünket elhanyagolni.

Ha mégis felfedezünk némi különbséget a saját történelmi helyzetünk értelmezése kapcsán – ami elsősorban már nem panasz –, akkor az lehet akár egy jó előjele az adott kultúrával való találkozás másféle értelmezéséből fakadó helyzet- és lehetőség felismerésének. Azaz: vigyázó jelenlétünkben van remény és jövő a keresztyén hit, az Isten és ember közös története számára.⁵

⁴ GANZEVOORT, Ruud – VISSER, Jan (2007): *Zorg voor het verhaal, Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Utrecht, Uitgeverij Meinema.

⁵ HALÍK, Tomás (2019): *Niet zonder hoop, Religieuze crisis als kans*. Utrecht, Uitgeverij KokBoekencentrum.

Helyzetfelismerés... avagy önmagunk helyzetértelmezése kapcsán

Valószínűleg nem tudom elkerülni az ismétlődés csapdáját, amikor jelen korunkat – keresztyén és ezen belül egyházi szemmel nézve – úgy is értelmezem, mint amelyben: a társadalom szekularizálódik → az egyén individualizálódik → az egyház (egy adott közösségen belül is) pluralizálódik.

Ez a gondolat Heitinktől maradt rám, még pár évtizeddel ezelőtti beszélgetésünkben hallva tőle ezt a helyzetértelmezést. Azóta feltehetően változtak a helyzetértelmezés megfogalmazásában a fontosabb tartalmi elemek. Tudomásul veszem, hogy a változásokban sok minden nem tudok naprakészen követni. Egyet azonban mindenképpen megértettem. Nevezetesen Sloterdijk német filozófus gondolatát, aki mint legújabb „izmus”-t említette a globalizmust. Amikor ezt olvastam tőle vagy másfél évtizeddel ezelőtt egy újságnak adott interjúban, akkor ő egyben megnyugtatta az olvasót afelől is, hogy nincs vége az „izmus”-oknak. Ma már ez azt is jelentheti, hogy a globalizmus „védőszárnyai” alatt nézzük és éljük meg a szekularizációs → individualizációs → pluralizációs folyamatot, legalábbis a világ ún. nyugati részében. Ebből a sorból aztán elég nehéz eldönteni, hogy melyik „mérgezőbb” egyházi gyakorlatunkra vonatkozóan. Lehet, hogy a döntéshez helyi szinten kell az értelmezési keretet megtalálni. Választ keresve a kérdésre: Melyik érint bennünket – mint egyént és/vagy mint egy keresztyén közösség tagját – a legjobban? Ha ezt megértettük, akkor hogyan viszonyulok(/-unk) ehhez, vagy milyen megoldásban, lehetőségben reménykedem(/-ünk) a „Történet” vigyázása kapcsán?

A keresztyén egyház és ezen belül a különböző felekezetek helyzetfelismerése és helyzetértelmezése folyamatos, vagy éppen ismétlődve adja vissza a maga saját önértelmezését. A sokféle világ- és helyzetértelmezésben továbbvihet bennünket – engem mindenképpen – korunk keresztyénséget érintő helyzetértelmezése kapcsán az elmúlt évek talán egyik legtöbbet idézett könyve, Charles M. Taylor *A Secular Age* c. munkája.⁶ Ez a közel két évtizedes munka úgy látom, ösztönzően hatott a teológiai gondolkodásra is, segítve a valóság- és helyzetértelmezést – mint említettem, a világ keresztyén kultúrával átitatott részében.

Taylornek a szekularizációt mint a keresztyén hit számára fontos fordulópontot értelmező elmélete nem hagyta érintetlenül a hazai – elsősorban római katolikus –

⁶ TAYLOR, Charles. M.(2007): *A Secular Age*. Cambridge, Harvard University Press.

teológusokat sem.⁷ Már csak azért is, mert ez a könyve szinte magába foglalja az individualizálódás és pluralizálódás folyamatát is, amire a fentiekben már utaltam. Miszerint: „A taylori szekularizáció fogalma azt a mozzanatot hangsúlyozza, hogy a hit a továbbiakban már nem hozzáférhető úgy, mint ahogy korábban a kultúra támogatásával, alapértelmezett társadalmi meggyőződésként hozzáférhető volt, hanem az egyén tudatosabb, egzisztenciális döntését követeli.”⁸

Továbbá Taylor számára a legfontosabb a szekularitás azon értelmezése, miszerint a vallási (és így a keresztyén) értelmezés pusztán egyike a lehetséges mai világértelmezéseknek. A vallási dimenzió is már immanens keretek között van jelen a társadalom és az egyén önértelmezésében, és így a publikus diskurzusban is. A nyilvános világból a vallásos világnézet kikopott (a kozmosz „varázstalanítódott”), a személyes elköteleződés a vallás irányában csökkent, a társadalmi rend és együttélés számára a vallás nem maradt mértékadó szempont. A szekuláris világfelfogás azonban nem jelent egy végleges hanyatlást, hanem egyike a világértelmezési alternatíváknak. Más szóval: csupán egyik fragmentuma az értelmezési lehetőségnek – idézi Taylor gondolatát Máté-Tóth András.⁹

Mint már említettem, Taylor „üzenete” sokat jelenthet korunkban az egyház helyzetéről való gondolkodást illetően úgy is, mint aki személyesen érintett ebben. Mert Taylor az egyházi életről mint gyakorló római katolikus is gondolkodott a szekuláris korszak összefüggésében.¹⁰

⁷ Taylor témánkat illető gondolatait másodlagos forrásokra hivatkozva idézem, mivel az eredeti munkáját (sajnos) csak így ismerem. Ezekre a másodlagos forrásokra hivatkozom a továbbiakban.

⁸ BAGYINSZKI Péter Ágoston (s. a.): *Charles Taylor a szekularitás és a hit kölcsönhatásáról*. Elérhető itt: <http://www.kuk.hu/hu/content/charles-taylor-szekularit%C3%A1s-%C3%A9s-hit-k%C3%B6lcs%C3%B6nhat%C3%A1s%C3%A1r%C3%B3l> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.01.10.).

⁹ MÁTÉ-TÓTH András: *Szekularizáción innen és túl*. Elérhető itt: <https://publicatio.bibl.u-szeged.hu/6444/1/korunk%20szekular%202014.pdf>. (utolsó megtekintés dátuma: 2025.01.10.). „A szekularizmusnak nem az a lényege, hogy tagadja Istent, hanem az, hogy olyan mértékben a transzcendenciába utalta, hogy Isten elveszítette illetékességét a társadalmi életre vonatkozóan.” – vélekedik Taylor.

¹⁰ *Átmeneti korunk teológiája és spiritualitása Charles Taylor nyomán*. Elérhető itt: https://jezsuita.blog.hu/2017/01/10/atmeneti_korunk_teologiaja_es_spiritualitasa_charles_taylor_nyoman (utolsó megtekintés dátuma: 2024.12.20.).

A német gyakorlati teológus H. Luther vetette fel a múlt század utolsó évtizedében a „fragmentált életvalóság” komolyan vételét.¹¹ Ebből kiindulva vetődhet fel a kérdés olyan módon is: kinek lesz még ideje és igénye egyházi, gyülekezeti „életfragmentumra” is odafigyelni? Vagy lesz-e még, akit érdekelni fog ez a „fragmentum” a sokféle másik között? Ezen a téren H. Luther és Ch. Taylor meglátásai számomra találkoznak egymással.

Ebben a globalizmus teremtette „vaskupola” alatt (itt értve a szekularizmus, individualizmus, pluralizmus hatását) mégis azt kell észrevennünk, hogy az ember a történelmi korok és kultúrák hozta hullámverések között is „gyógyíthatatlanul” vallásos maradt.¹² Szüksége van Istenre (vagy egy istenre), mert természetéből fakadóan vallásos lény.¹³ Ez így még nem jelenti automatikusan azt, hogy ez csak az általunk képviselt vallásos tartalmat, a keresztyén igazság követésének útját jelenti.¹⁴ De ennek értékét nem is csökkenti.

Egyházaink (felekezeteink) mai kulturális valóságunkban való helyzetfelismerése és értelmezése kapcsán felidéződik előttem egy másik, szintén a múlt század végén már megfogalmazott gondolatrendszer. Eszerint a keresztyén üzenet a relevancia → referencia → transzcendencia terén sokak számára vált kérdéssé. Ezért is lehetett keresztyén létünk számára egyik jelentős identitástisztázó kérdés a kik is vagyunk, és miben hiszünk? Ez a kérdés pedig visszaható kérdés az imént felvázolt fogalmakra és azok valós hátterére. Az általam nagyra becsült H. Küng is megélte számtalan helyzetben – az Istenbe vetett hitről folytatott diskurzusaiban – azt, amit így összegzett: Nem Isten létében kételkedtem, hanem létének (mai) bizonyítékaiban (referencia).¹⁵

¹¹ LUTHER, Henning (2023): *Leben als Fragment, Gesammelte Aufsätze, Bd. 1: Texte zu Religion und Kirche*. Stuttgart, Radius Verlag.

¹² HEITINK, Gerben (2011): *Golfslag van de tijd. Europa's niet te stillen verlangen naar God*. Utrecht, Uitgeverij Kok. 342.

¹³ HALÍK (2019), 181.

¹⁴ TUTU, Desmond (2012): *Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit*. Ostfildern, Patmos Verlag. Ezt mi magunk lassan kénytelenek voltunk itt Európában is tudomásul venni. Kétértelen persze, hogy másféle kontextusban tette ezt szavá Desmond Tutu, miszerint: Isten nem keresztyén. Értette ezalatt azt, hogy a tolerancia és az igazságosság keresése útján vannak velünk és mellettünk mások is.

¹⁵ KÜNG, Hans (2012): *Was ich glaube*. München – Zürich, Piper, 145. („Nicht an Gott, wohl aber an den Bewiesen für seine Existenz.”).

Ez azt is jelenti, hogy komolyan kell vennünk a „Történet” vigyázó továbbadása kapcsán azt, hogy ma már nem állhatunk oda az emberek elé azzal, hogy azért mondjuk a magunk „Történetét”, „mert, hogy igazunk van”, és azért kapcsolódik az igehallgató életéhez, mert „meg van írva”.¹⁶ Funkcionalitásalapúvá vált sokak gondolkodása. A funkcionális szempont pedig elválaszthatatlanul hozzátartozik a szekularizmus lényegéhez.¹⁷ A korszellem szereti az irányítható, kiszámítható és kézben tartható (uralható) mindennapi életvalóságot, azaz: jól funkcionál.

Ez a „mert, hogy igazunk van” pedig De Kruiff szavaival élve nem másból, mint egy „szervezeti többletérték”-tudatból fakadó megnyilatkozás.¹⁸ Ezzel a „többletértéktudattal” úgy tűnik, nem mindenkit, vagy pontosabban egyre kevesebb embert tudunk elérni. Főleg azt az embert nehezen, aki él a választás szabadságával és önállóan intézni tudja a saját életében azt is, hogy melyik történetet hallgassa.

Egyféle Erasmus+ analógia alapján fogalmazhatok úgy is, hogy a *korszellem*+ hatását tapasztalva sok minden – ami valamilyen okból embereket távol tart az egyháztól, vagy befolyásolja az egyházzal való véleményformálást – nem minden esetben múltott és múlik rajtunk. Egy folyamat eredménye adja a képlet összegét, amihez viszont az elmúlt években bőségesen hozzátettük mi is a magunkét. Ez a hozzáadott „értékhozam” azonban kijózanító. Egy saját maguknak is köszönhető „lejtmenetben” próbálunk kapaszkodni, hogy végleg el ne tűnjük a radarképről. Sok minden – ami ma meglehetősen aláásta a keresztyén egyház tekintélyét – önmagunk eddigi munkájának is „köszönhető”. Az eredmény nem túl biztató, de mindenképpen kijózanító. A józanság pedig lehet serkentő is arra, hogy mit ne és mit igen... a folytatásban.

A mindenkori ember önértelmezési folyamatának részét képezi az, ahogy saját létéről gondolkodik, ahogy másokhoz viszonyul és amilyen értékek és normák mentén éli az életét. Hogy ebben milyen szerep jut még a (keresztyén) hitnek, azt nehéz megmondani.

¹⁶ LANGE, Ernst (1976): *Predigen als Beruf. Aufsätze herausgegeben von Rüdiger Schloz*. Stuttgart, Kreuz Verlag. 56.

¹⁷ WILLIAMS (2017), 40.

¹⁸ DE KRUIFF, Gerrit, G. (1994): *Waakzaam en nuchter over christelijke ethiek in een democratie*. Baarn, Uitgeverij Ten Have. 246. („Ook in de kerk gaat om de argumenten en niet om een institutionele meerwaarde.”).

Főként, ha mostanság már nem a vallásos elköteleződés, hanem inkább a „spirituális identitás megélése” a kulcsszó.¹⁹ Ez pedig sokat sejtető abban a tekintetben, hogy milyen újabb utakat keres az ember a veleszületett vallásossága megéléséhez, amennyiben nem lusta erre. Ennek kapcsán azért Halik meglátását – miszerint némelyek a saját spiritualitásukra hivatkozva mentesítik magukat minden morális felelősségtől – fontosnak tartom.²⁰

Van-e ebben a történetmegőrző folyamatban helye, lehetősége a gyakorlati teológiának?

Sokat időztem a helyzetértelmezést és ebben keresztyén önmagunk elhelyezkedését illetően. Ebben lehet, benne van az is, hogy jobbra többet tudunk/tudok mondani arról, amiben vagyunk. Ez persze nem jelenti minden esetben azt, hogy jól is értelmezem(/-zük) azt, amiben vagyunk.

Viszont sokkal kevesebbet mondunk/mondok arról, ami ebben kapaszkodót és lehetőséget kínálhat. Mintha uralkodna rajtunk a vallásos szótlanság,²¹ és nehezen találjuk a szavakat – vagy meg sem tudunk szólalni – saját hitünk kapcsán úgy, hogy azt mások is értsék. Marad-e és van-e ebben a helyzetben bármilyen lehetősége, hozzájárulása a gyakorlati teológiai tudományterületnek a szekuláris korban való egyházlét és egyházi életgyakorlat számára?

A kérdésem természetesen csak abban az esetben releváns, ha az általános egyházi helyzetkép alapján²² valakinek igénye lenne valamilyen gyakorlati teológiai szempont figyelembevételére. Amennyiben ilyen igény nincs, akkor a továbbiak nélkülözhetők.

¹⁹ WILLIAMS (32017), 385.

²⁰ HALÍK (2019), 42. Halik az ilyen módon megélt spirituális gyakorlatban nem talál semmi előremutatót, biztatót egy sokszor zsákutcába jutott keresztyénség számára. Sokkal inkább tévútnak, hamis reménységnek, egyféle ópiumnak tartva ezt a fajta spirituális szabadságra való hivatkozást.

²¹ CORNEHL, Peter (2001): Wozu (noch) Predigt? Plädoyer für eine umstrittene Gattung nebst einer homiletischen E-Mail in drei Teilen für K-H. B., In: Engemann, Willfried (szerk.): *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 98.

²² Ernst Lange homiletikai elméletből vett gondolatának parafrázisával élve, a „kirchliche Großwetterlage”.

A válaszkeresést illetően szeretnék kiemelni a számomra fontos szempontokból néhányat, amelyek többnyire segítettek nekem eligazodni egyházi életünk mindennapjaiban.²³ Amikor gondolkodom a témánkat érintő lehetőségeket illetően, akkor igyekszem önmagam maradni. Komolyan venni azt, amit az élet egy bizonyos ideig a gyülekezeti munkában megértetett velem, bár ez is lassan esetemben idejétmúltnak tűnhet. Valamint komolyan venni azt is, ami elméleti síkon segített valamelyest tájékozódásban – mindkét háttér esetében nem kizárva a tévedés lehetőségét. Ahogy tévedhettem, vagy túl későn észleltem a valós élethelyzetet egy-egy gyülekezet, a lelkészképzés vagy a magánéletem kapcsán. Vagy olyan elméletekre építettem, amelyeknek nem volt releváns üzenete, amit csak később (vagy soha nem) láttam be.

A következőkben tehát azok az elméleti támpontok, amiket a témát illetően használni tudtam:

- a) Ha a gyakorlati teológia önmagát meghatározó elméleti tárházából próbálok kapcsolódási pontot keresni a „Történethez” és annak „vigyázását” illetően, akkor olyan meghatározás jut eszembe, amely természetesen nem hagyja figyelmen kívül azt a korszakot, amelyben élünk. Így gondolok pl. a J. Firet által adott definícióra, miszerint a teológia és ezen belül a gyakorlati teológia „ügye”, feladata segíteni Isten jövetelét az emberhez (a „Történeten”, az Ő Igéjén keresztül) az ő világába.

Firet szövegértelmezése szerint *kincs- és értékátadásáról* van szó abban a jézusi példázatban (Mt 25,14–30), amit a (gyakorlati) teológia feladatára, megbízatására vonatkozóan kézbe vesz. Így az evangéliumnak mint sajátos „értéknek, vagyonnak” az át/továbbadásáról kell gondolkodnunk, amit Isten ránk bízott, amikor magához hívott és átadta nekünk ezt a kincset. Hogy akiknek átadták – mint ahogy mi is kaptuk –, azok tudjanak vele bánni, használják a lehetőségeket.²⁴ A „kincs” a talentumaink szerint azért van a kezünkben, hogy azzal jól bánjunk, amikor annak továbbadásáról van szó. Nem más ez, mint az individuum felelőssége, közösségi keretekbe ágyazva. Ez az intermedier (közvetítő, továbbadó) szerep, amiben a keresztyén egyház és annak hivatásos képviselői (lelkészek,

²³ Az általam felsorolt néhány gyakorlati teológiai értelmezés természetesen nem teljes. Itt én elsősorban csak azokat szerettem volna kihangsúlyozni, amelyeket a magam részéről szívesen használok a témához kapcsolódva.

²⁴ FIRET, Jaap (1987): *Spreken als leerling. Praktisch theologische opstellen*. Kampen, Uitgeverij Kok Kampen. 29–31.

katechéták, diakónusok) vannak szolgálatban, egy nagyon felelős, közvetítő és vagyonkezelői szerep. A nekünk adotttal és a ránk bízott lehetőséggel tudnunk kell majd elszámolni. Ez a számadáspillanat nem fenyegetés, hanem a megtisztelő lehetőség megbecsülése és komolyan vétele. Mert a kincset mi is kapjuk, és egyben illő, hogy jól sáfárkodjunk vele. A kincssel való jó bánásmód „hozama” az odaszánt munka és a kincsforgatás folyamatában, a sáfárságban való bizalom eredménye. Ennek nagy valószínűséggel a tudatában vagyunk. De saját magunk érdekében szükség van arra, hogy a „kincset” elfogadó és továbbadó maga is rá legyen kötve arra a forrásra, akitől mindezt kapta. Hogy a számvetés pillanatában nyugodtan állhasson a kincset megosztó Tulajdonos elé.

A hangsúly Firtet értelmezésében a *közvetítőszerep-megélés elfogadó felelősségében* van: hogyan fogadjuk és bánunk a ránk bízott, nekünk átadott kincssel önmagunk és mások javára? A „szolgai” egészséges felelősségtudat minden időben a sáfárság alapmotívuma. Érték van a kezünkben; aki ezt nekünk adta megbecsült, méltónak (alkalmasnak és képesnek) talált arra, hogy ezzel jól bánjunk. Az egyház mint intézmény és az egyén mint az egyház által felhatalmazott és megbízott szolga feladatra való alkalmatlansága, munkakerülése vagy annak rosszul való értelmezése végzetes lehet szervezeti és személyi szinten egyaránt. Ez a helyzetre mért és felelősséggel végzett munka – ami a gyakorlati teológia művelőit különösen is érinti – az intermedier szerep lényege és a számvetés alapja. Szerepünket értékelhetjük magunk is, de egészen más értéke lehet annak, ha ezt azok teszik, akikért vagy akik között ezt végezzük.

b) Egy másik gyakorlati teológiai önértelmezés alapján a gyakorlati teológia alapjaiban akaratlanul is a „gyógyulási” folyamat elősegítője lehet egy adott helyzetben a megbetegedett, megbetegített vagy éppen megbetegítő (pályát tévesztett, kisiklott) egyházi közérzet és életgyakorlat esetében. Ha ehhez jól alkalmazzuk a nyugat-európai forrásból származó, szinte klasszikusnak mondható gyakorlati teológiai elméletláncolatot, akkor ez segítségünkre lehet.

- Azaz: legyen bennünk a valós helyzetet mellébeszélés nélkül *észlelő képesség* – amivel *megláttuk/meghallottuk*, hogy mi jellemzi az adott egyházi praxist az Igével való találkozás kapcsán (a gyakorlati teológia, mint az észlelés és megértés tudománya).
- Erre a megtapasztalt valóságra (a „Történet” megélésének egyházi életgyakorlatára) készek és képesek vagyunk egy *(ön)kritikus és konstruktív reflexiót adni* (a gyakorlati teológiai mint a vallás mindennapokba való közvetítésének kritikus tudománya).

- Akkor *cselekedni kell* a „Történet” megélésének jobbítása érdekében. Mondhatom azt is: a helyzet megértéséből fakadóan *investálni* egy jobb egyházi életpraxis érdekében (a gyakorlati teológia mint cselekvéstudomány).

Fogalmazhatok így is: a valós helyzetet észlelni, a szükséges korrekciókat önkritikusan átgondolni és a szükséges lépéseket a jobbítás érdekében megtenni.

Ha nagyon egyszerű képlettel szeretném ezt kifejezni, akkor a gyógyító orvostudomány mintája is segítségünkre lehet egyházi élethelyzetünk vonatkozásában: egy minden részletre kiterjedő anamnézissel → az ebből leszűrhető diagnózissal → és a terápia felvázolásával.

Az Egyesült Államok adta összefüggésekben megfogalmazott elmélete Osmernek – ami részben hasonló a nyugat-európai mintához – szintén alkalmazható lehet a helyzet adta egyházi állapotunk értelmezésében. Az Osmer által megfogalmazottak szerint a gyakorlati teológia egy: leíró (mi van, mi történik) – interpretáló/értelmező (miért történik úgy, milyen okból?) – normatív (milyennek kell/ene lenni) – pragmatikus (mit kell tenni a jobb egyházi életpraxis érdekében) tudomány.²⁵ Ennek az elméletnek minden sarokpontja hangsúlyosan vissza is kérdez.

Ha visszakérdez önmagunk érdekében, akkor kár lenne mellébeszélni. Helyette mindenféle hamis öntudat nélkül megérteni az engem is kritikus szemmel vizsgáló helyzetet, és *tenni, amit a „Norma” megkíván*, hogy azok lehessünk (vagy maradjunk), amire megbízatásunk van.

- c) Mint fentebb már utaltam rá, témám kapcsán feltehetően nem találok olyan mondanivalót, ami jelentősen átfogalmazna valamit is a nagy elméletalkotók munkáit illetően. Sokkal inkább egy alkalmi „szűrő” próbálok csak lenni egy bizonyos szinten és egy bizonyos olvasói kör számára. Így van ez ebben a pontban is, nem elengedve a korábban már különböző összefüggésekben megfogalmazott alapelvet: *törődni az üggyel – törődni az emberrel* annak érdekében, hogy mind az *ügy*, mind az *ember* helyi értéke megmaradjon. A gyakorlati teológia nem „együgyű” teológia, mert nem ezt tanulta Mesterétől.²⁶ Fogalmazhatom úgy is: minden érintett szubjektum a helyén marad. Ebben az őrző és vigyázó kapcsolatfolyamatban nem sérül sem az „Történet” (Isten), sem az ember. Azaz: a „Történettel való

²⁵ GRETHLEIN, Christian (2012): *Praktische Theologie*. Berlin/Boston, De Gruyter. 128–129.

²⁶ Jn 8,1–11. Az evangéliumi szakasz a gondolati forrása Jan Hendriks egyik munkájának.

törődés” nem zárja ki vagy fosztja meg a Biblia Istenét a teremtménnyel való találkozástól egy olyan életfolyamatban, ami fordított irányban is érvényes út kell legyen.

Azaz: ez a vigyázó és történetet őrző egyházi közösségi és egyéni igyekezet – az Ügy és az Ember érdekében – segíthet abban is, hogy az egyház ne tükör legyen egy adott társadalomban, azt visszaadva (egyházi felségjel alatt gyakorolva ugyanazt), ami abban látható és történik. Hanem legyen ablak, ami kilátást biztosít és teret nyit egy új panorámára. Hendriks több évtizedes – szekuláris társadalmi viszonyokban – összegző szempontjai szerint ez mint nagyobb szervezeti és helyi egyházi közösségi „ablak” az alábbi panorámát segítheti meglátni:

- egy társadalomban, amelyet a gyanakvás és az ebből fakadó félelmen jellemez – az adott egyházi közösség a bizalomra építve éli mindennapjait;
- egy olyan világban, ahol istenfogyatkozás van – abban az Isten-kapcsolat nem a „valamivel”, hanem a Valakivel (a Mi Atyánkkal) való kapcsolatot élő gyülekezet;
- egy olyan társadalomban, ahol az emberek közötti távolság csak egyre nagyobb lesz – az egyházi közösségben ez a távolság redukálódik (Distanzreduzierung), és így áthidalódik;
- egy félelmeivel küzdő élet, melynek kérdése a „Hogyan élem túl...?” – helyett inkább azzal foglalkozni: „Mit jelenthetünk a másik számára?”;
- egy nyugtalan, rossz életérzéssel szemben – a remény továbbadása;
- egy rideg és embertelen világ otthontalanságában – otthont kínálni mint fogadó egyház.²⁷

Ezzel megélve az egyház valóságának minden ismetető elemét a misztika–koinonia–diakónia hármasságában.

Az Egyház küldetésének tartópillérei nem tűnhetnek el a mindennapi létért folyó félelmek között. *Ha nem tud az Egyház a közélettel és általános világlátással és hangulattal szemben egy másféle perspektívát és lelkiséget kínálni* (hanem abba belesimulva tervezi jövőjét), *akkor* rosszul gazdálkodik a rá bízott kincssel, és *küldetése bukásra ítélt*.

Amikor ezt a három szempontot önmagam számára ismételten összegzem, akkor ez azt erősíti meg bennem, hogy:

²⁷ HENDRIKS, Jan (2014): *Goede wijn, Waarderende gemeenteopbouw*. Utrecht, Uitgeverij Kok. 121–122. Ők a mi vendégeink az „egyházi fogadóban”, ahol megosztjuk velük mint vendéglátók a mi Isten-történetünket úgy, hogy meghallgatjuk a vendégek (I)isten-történeteit is.

- Valamit ránk/rám bízott a „Történet” Tulajdonosa, ami nem a miénk. Ezért *számonkérhető, felelős és közvetítő sáfárok vagyunk* (még mielőtt a gőg elvenné a józan helyzetértelmezésünket). Ezért soha nem megelégedve arról, hogy a reánk bízott kincs nálunk csak cserépedényekben van.²⁸
- Az egyház helyzete – helyi közösségek szintjén is – *folyamatos és valós helyzetészlelést és értelmezést, majd szükség szerint előrevivő befektetést kíván*. Ezért a „pragmatikus” útra lépve (cselekvés) éljünk azokkal a lehetőségekkel, amelyek rendelkezésünkre állnak. Úgy éljünk ezzel, hogy az az adott kultúra számára is kovász lehessen, és a megsebzett emberi élet számára életértelmet, létbizonyosságot kínáljon.
- Ha nem tudunk közösségi és egyéni szinten egy keresztyén ellenkultúrát, egy *másféle létbizonyosságot felmutatni* és felkínálni, akkor lemondhatunk a só és világosság szerepéről. A csak szavakban felkínált ellenkultúra, amit a tetteiben meghazudtol az egyházi gyakorlat, az hamis és kiábrándító.

Így jutunk el vagy jutottunk már el régen ahhoz a sürgető ponthoz, ahol újra számvetést kell tenni abban a tekintetben, hogy mit is kínálunk mi korunk embere számára.²⁹ Ez a számvetés pedig lehet egy olyan „újratervezés”, ami elsősorban a szervezeti létre (az egyházra mint institúcióra), másodsorban annak tartalmára (mint közösségre) összpontosít.³⁰ Jelen helyzetünket látva feltehetően én magam úgy látom, hogy több sebet hordoz magán az egyház szervezeti megjelenésében, mint tartalmi üzenetében. Bár ez utóbbi esetében sem árt ébernek lenni. Nehogy egy kemény ortodox vonalat követve a szabályok fontosabbak legyenek, mint a valós élet.³¹ Vagy fundamentalistaként állandóan egy ellenséget keressünk, aki/ami mindennek az oka, így akár a keresztyén hitre nyitott létforma és egyházi élet hanyatlásának is.³²

²⁸ „Ez a kincsünk pedig cserépedényekben van, hogy ezt a rendkívüli erőt Istennek tulajdonítsuk, és ne magunknak” (2Kor 4,7).

²⁹ PLOMP, Nelleke (2024): (O)nherbergzaamheid in de samenleving, In: *Ouderlingenblad*. 102. 1164. 13.

³⁰ HEITINK, Gerben (2007): *Een kerk met karakter. Tijd voor herorientatie*. Kampen Uitgeverij Kok. 40. Heitink amikor az egyházról mint szervezetről beszél, akkor az *inkulturalizáció – integráció – evangelizáció – organizáció* négyesére utal. Amikor pedig a közösségről beszél, akkor a *kontempláció – kongregáció – participáció – iniciáció* négyesét tartja szem előtt.

³¹ HENDRIKS (2014), 96.

³² HALÍK (2019), 47.

Ezért sokkal inkább figyeljünk arra a Mesterre, aki dialóguskészen nyitott maradt az ellenségei felé is – ezen keresztül is tudatosítva, hogy nem vagyunk egyedül ezen az úton, mert figyelünk arra, Aki a „Történetet” előttünk megélte és „színpadra” vitte. Pontosan azért, mert nagyon jól tudta, mint jelent a korreláció fókuszpontjainak dialógusa: kapcsolatban tartani az Isten-ügyet az emberrel. (Némi áthallással a *credenda* és *agenda* dialógusa.)

Ha ezeket sorra vesszük, akkor feltehetően észlelhető, hogy a gyakorlati teológia is azon cselekvő, alkalmazott tudományok közé sorolható, amelyek fontosnak tartják, hogy milyen adott kor(szellem) valóságában próbálnak bármivel is előállni; ott és abban pedig helyzethez illő keresztyén üzenetet közvetíteni a „Történetre vigyázó” továbbadásával, figyelembe véve, hogy egy sokszínű világban élve jelentős a felkínált lehetőségek száma. A kérdés pedig ebben a kínálatban nem lesz más, mint hogy melyik az, amelyik az élet értelmét (az üdvösséget) segíti megtalálni ott és abban az élethelyzetben, amiben találkozunk az emberrel.

Hogy az Isten-történet el ne vesszen... morzsák, amelyek mégis fontosak, sőt...!

Az első „morzsa” indikálója bennem Stefan Paas missziói szempontokra koncentráló munkája, amiben próbálja képbe hozni azokat, akik az egyház „szőlőskertjében” valamilyen munkát vállalnak és végeznek.³³ Az utolsó idők munkásainak pedig nagyon össze kell szedni magukat akár a munkára való alkalmasságuk, akár képességük tekintetében, ha részt kívánnak venni a munkában. Lehet bárkit „felbérelni” a munkára, végig sem gondolva annak terhét, de ez egyben kockázatos is. Ugyanis sokszor komoly és súlyos teherré tudnak válni és nemcsak terheket cipelni azok az egyházban munkálkodók – legyen az idős vagy fiatal (szolga) –, akiknek munkába állásakor sem a képessége, sem az alkalmassága nem számított, csak az „elhívása”.

Ez számomra egyrészt azt jelenti, hogy az Egyház ma már csak egy *minőségi* vagy – a még bíborosként nyilatkozó Ratzinger szerint – „kreatív kisebbséggé” lesz. Másrészt jelenti azt is, hogy ezzel a helyzetével és az ebből fakadó szerepével az európai valóságban

³³ PAAS, Stefan (2018): *Az utolsó idők munkásai. Az újonnan érkezők beavatása a keresztyén hitbe és a keresztyén gyülekezetbe*. Kolozsvár, EXIT Kiadó. 72–73.

jól tud azonosulni és bánni.³⁴ Annak érdekében, hogy ez a minőségi és kreatív kisebbség tovább ne fogyjon, ahhoz a fentebb már említettek szerint, alkalmas szolgákra van szükség. Tudom jól, hogy ennek nem könnyű eleget tenni, hiszen a „minőséget és kreativitást” illetően én is ítélet alá esek.

Azt már egy ideje tudjuk, hogy hiteles személyes példa nélkül minőséget képviselni nem egyszerű. Természetesen lehet mintákat és jó személyes példákat találni, csak az nem biztos, hogy mindenki veszi a fáradságot ennek megkereséséhez, ha az mindjárt nem helyben lesz kínálva. Ha a helyi összegyházi benyomás kibillent, eltántorít bárkit is, ott maga a „Történet” is megrendül. Nemegyszer (sajnos) szinte velem – mint az „utolsó idők munkásával” – azonosítják az „Isten-történetet”, és ha ez csorbul, annak kiigazítása nem egyszerű.

Eddig megszerzett ismereteim és tapasztalataim alapján úgy látom, hogy a „könyvvallások” addig élnek, amíg lesznek olyan emberek, akik azonosulni tudnak az adott „Könyv” üzenetével. Ezért *identifikációs pontokra* (közösségekre és egyénekre) van és lesz szükség ahhoz, hogy a Szentírásban azonosulási pontot kínáló Isten-történet el ne vesszen. Olyan egyénekre és közösségekre van és lesz szükség, ahol a hitüket hitelesen megélők mintákká tudnak lenni a mindennapi kínálati és választási palettán azok számára, akik nem tudják, merre kellene indulni.

Hogy az Isten és ember közös története el ne vesszen, abban az óvó és vigyázó éber jelenlétnek fontos szerepe van. Vannak ismert régi vagy új szempontjaink, amelyek vigyázásra ösztönöznek bennünket. A régieket már ismerjük, de gyakran feltűnnek vagy éppen újra erősödnek olyan szempontok, amikben mégiscsak bízni lehet.

Így vált meglátásom szerint az elmúlt időben második „morzsává” a helyzetfelismerésből és annak értelmezéséből fakadó megszólalásunk mint *sajátos apológia*. A magam részéről viszont mindenképpen óvni szeretném azért a „Történetet” attól, hogy csak egyféle utat kínáljunk az apológia mint a legfontosabb és sokak szerint egyedüli kiútlehetőség számára. Gondolok itt arra, hogy hazai egyházi véleményformáló köreinktől nem idegen, hogy a „Történet” kapcsán elsősorban az igei tanítás a hangsúlyos szempont. Tanítani kell az embereket – ebben sok igazság van. Főleg egy olyan korban, mint a mostani, amikor a „Történetet” érintő alapismereteink nem minden esetben elegendőek.

³⁴ HALÍK (2019), 52.

De a csak tanítani akaró szándék számomra egy doktrínává változott ezekben a körökben, ami engem nem nyugtat meg. Mert ha csak a tantisztaság és tanigazság megfogalmazása áll küldetésünk középpontjában,³⁵ akkor emellett sok minden más elveszhet. Persze tudom, hogy egy „karakteres egyháznak” fel kell mutatni az erővonalait, amiben él és hisz. Ehhez persze alkalmas és nem nárcisztikus tanítókat kell nevelni. Olyanokat, akik nemcsak szolgálni akarnak – mert erre van „elhívásuk”, meg a „megmondásra” –, hanem tudnak is egy adott világ embere számára éltető „Történetet” közvetíteni, mivel képesek és alkalmasak erre. Egy olyan világban élünk, ahol a hiteles hang mögött többirányú ismeretnek, tapasztalatnak és dialóguskészségnek kell állni úgy, hogy az hidat verjen a „Történet” Tulajdonosa és annak olvasója közé.

Mind ehhez kapcsolódik részemről az is, hogy az MRE³⁶ mindennapjaiban a „tanítói hivatal” megerősödése mellett sajnálattal láttam az elmúlt években, hogy szervezeti (MRE) működésében nem sokban különbözik attól, amit a mindennapi közélet mutat.³⁷

Mintegy harmadik „morzszaszemet” látom magam előtt annak kérdését, hogy egy adott társadalmi és kulturális közegben milyen szerepe van, vagy milyent kíván betölteni az egyház? *Kikkel szövetkezik* ennek érdekében, ami alapján nemegyszer minősítik is létének lényegét és a munkáját. Azt gondolom, a politika nem lehet, mert nagyon kockázatos útítárs. Ezt eddig is tudtuk, de mintha néha elfelejtenénk. Szövetséget kötni kereszténydemokráciának tűnő politikai irányokkal nagyon megfontolandó, de inkább kerülendő. Egy önmagát keresztyén politikai pártként definiáló szervezet képviselhet keresztyén értékeket – mint fő irányvonal. De ez nem kell, hogy okot adjon egy szoros szövetségre, mert bármilyen területen való tévedése könnyen támadható lesz a legelső

³⁵ Taylor ezt egyféle keresztyén „utóvédharcként” értékeli. „Hiszen a »keresztyén társadalom« utóvédharcai egyfajta *donatizmushoz* vezetnek, miszerint minden igyekezetünkkel törekednünk kell a köreinken kívül tartani mindazt, ami tisztátalan.” *Átmeneti korunk teológiája és spiritualitása Charles Taylor nyomán*. Elérhető itt:

https://jezsuita.blog.hu/2017/01/10/atmeneti_korunk_teologiaja_es_spiritualitasa_charles_taylor_nyoman (utolsó megtekintés dátuma: 2024.12.20.).

³⁶ Magyarországi Református Egyház (a későbbiekben MRE).

³⁷ Gondolok itt olyan tartalmi, szervezeti változásokra, személyi mozgásokra, amelyek a közéletből vett minták adaptálása alapján nem biztos, hogy minden esetben a keresztyén hitünkben elvárható hitelességünket szolgálják.

botlásnál, egy a vele „szövetséges egyházzal” együtt. Isten szeretetének gyöngyei egy ilyen kapcsolatban gyorsan kárba veszhetnek.

Ebben a helyzetben tudom újragondolni – önmagam ismételve – az anglikán érsek, Desmond Tutu számomra sokatmondó szavait, amit a dél-afrikai helyzetben az egyház és egybaloldali politikai párt (ANC – Mandela vezetése alatt) összefüggésében megértett. Mi a feladatunk nekünk, egyháznak – teszi fel Tutu a kérdést: A szolidáris distancia? (*solidair, maar distantieert zijn?*) vagy a kritikus distancia útját járni? (*Of: overgaan naar het steeds meer kritische distantie?*).³⁸ Az egyház lehet a közélet, így a politika terén egy adott helyzetben a szolidáris distancia képviselője. De lehetnek olyan helyzetek, amikor a kritikus distancia gyakorlását kell képviselje.³⁹ A keresztyén egyháznak egy adott társadalmi közegben tudatosítania kell, melyik az a társadalmi vagy politikai közeg, amely vele együtt küzd a szociális igazságosságért, a békéért és a teremtet világ megőrzéséért? Ha talál ilyen, ott a szolidáris distanciának van helye. Ha ilyen társadalmi szereplő nincs, vagy a korábbi szimpátia értékvesztetté válik, akkor a kritikus distancia ideje érkezett el.

Apró morzsák, néha alig látszanak, de a teljes képben mégis ott vannak.

Végül

Mondanivalóm címében jeleztem, hogy ez nem lesz több, mint *egy személyes helyzetértelmezés a „Történetre való vigyázást”* illetően, amit a magyarországi – általam átlátható – összefüggések mentén eddig megértettem. Nem kívánt több lenni, mint egy nagyon személyes tűnődés és pillanatnyi összegzés. Nálam sokkal avatottabb hozzáértők feltehetően egészen más szempontokat fogalmaznak meg ennek kapcsán – legyenek azok egyházon belüli vagy kívüli helyzetértelmezők. Sőt az is lehetséges, hogy mire ezt valaki kézbe veszi, már egészen más helyzet lesz tűnődésem egyes pontjait illetően.

Így a magam részéről továbbra is a dialógus útját választom és nem a „megmondó” szerepét, ha valahol korrigálni kell az általam írtakat. Megmondók vannak úgy is elegenden, nemegyszer azért is vállalva egy ilyen szerepet, mert ezzel mindjárt meghatározó tényezőkké

³⁸ TUTU, Desmond (2012): *Gott ist kein Christ*. 155.

³⁹ Africanews: *South Africans Remember Desmond Tutu's Fearless Leadership Style*. Elérhető itt: <https://www.africanews.com/2021/12/30/south-africans-remember-desmond-tutu-s-fearless-leadership-style/>.

kívánnak válni; egyben pedig szolgálva azokat, akik lehetőséget adtak számukra ahhoz, hogy „megmondókká” válhassanak (akár helyettük is). De ezek szerint szükségük is van egymásra.

A „Történet vigyázása” a saját egyházi és világi köreink adta lehetőségek szerint azt gondolom, sokaknak fontos. Ugyanakkor szintén saját köreinkben – itt hangsúlyosan a keresztény egyházra gondolok – az ún. belső történetek (botrányok) meglehetősen aláássák azok igyekezetét, akik a történetre vigyázva élnek és szólnak. Mindannyian vesztesei vagyunk annak, ha a külső máz nem takar belső tartalmat; ha többet mondunk, mint ami a valóság, és azt szeretnénk elhitetni, ami nincs. Persze lehet magyarázni a helyzetet, így akár a jó szándékot is. De azzal is számolni kell, hogy a jó szándékból, a jó „Történetből” mit szűr le a hétköznapi ember (aki legyen tradicionális → modern → vagy posztmodern), és akinek hitbeli, egyházi affinitása nem igazán mérhető.⁴⁰

A legkisebb hiba is nagynak számít ebben a világban, ha azt a keresztyén közösség rovására lehet írni. Így véleményem szerint nem véletlen, hogy mintegy a hibáinkat felróva történnek olyan megrázó világpolitikai események is, amelyeknek a háttérben többnyire csak a terrorizmus fogalmát emlegetjük. Közben pedig nagy valószínűséggel tudjuk, hogy az ún. gonosz erők mozgatórugói nemegyszer éppen a mi „keresztyén viselkedésünk alkonyában” keresendők. Persze tudom, mi magyarok ebben nem vagyunk annyira érintettek.

Az elvett lépések nagyon kérdésessé teszik – legyen az egy „kispályás vagy nagypályás” szervezet, testület vagy egyén – a keresztyén egyház és szolgálattevői tekintélyét.

Ezért az „utolsó idők munkásainak” sajátos küldetésük van és lesz annak érdekében, hogy ne tegyék önmagukat feleslegessé. Hogy ezt elkerüljük, szükség van és lesz a hivatása gyakorlásában *hiteles* személyre, akinek szolgálatát annak *minősége* miatt a világ *megbecsüli*, és őt ezért *tiszteletre* méltónak tartja továbbra is;⁴¹ hogy az egyházi szolgálatot végző *személy* – a *tisztség*, amit betölt és a *hívatus*, amit gyakorol – illeszkedjen a krisztusi prófétai–királyi–főpapi képben mutatott hármasság mintájához.

Ennek az egyházi jelenléttartalomnak korunkban nagyon éberen kell őriznie saját ismérveit. Vigyázni a történetre a gyakorlati teológiai megélésének – folyjon az akár az igehirdetés, a lelkipozítás, a katekézis, a liturgia, a diakónia vagy más egyházi életgyakorlatot javító, minőségi javulást segítő – számos színterén. Egy önmagát is több szinten megsebző egyház nagyon magas szinten kell művelje ma azt, ami a sajátja.

⁴⁰ PAAS (2018), 72–74.

⁴¹ HEITINK, Gerben (2001): *Biografie van de dominee*. Baarn, Ten Have. 266.

Ami a mondanivalóm lényegét illeti, látnom kell azt is, hogy nincs könnyű helyzetben a keresztyénség, miközben vigyáz a Történetre. Fogalmazhatok H. Küng fél évszázados gondolatainak újraértelmezésével is, amikor feltette a kérdést: *Mi az, aminek az egyházban maradnia kell* nehéz időkben? Nem másnak, mint egy ökumenikus konszenzus alapján *hinni és élni egy „hibátlan” egyházban*, amit Jézus Krisztus alapított. Hinni abban a Jézusban, követni azt, Aki Istent hitelesen képviselte.⁴²

Számomra azt is magába foglalja ez, hogy foglalkozzunk azzal a kérdéssel, ami a tanításunk, hitvallásunk alapján (úgy tűnik) nehezen illeszthető egybe a posztmodern kor kihívásaiból fakadó válaszkényszerrel. Gondolva itt a fiatal és középkorú lelkész-nemzedékre, akiknek majd választ kell adni valószínűleg olyan kérdésekre, amiket eddig a „falon és kerítéson kívül” tartottunk. Így gondolok például az azonos neműek házassági megáldásának vagy életvégi kérdéseknek a megválaszolására a meglévő egyházi állásfoglalásaink ismeretében. Ezzel persze nem is említettem mindent, ami van, vagy kérdéssé válhat, miközben „vigyázzuk a Történetet”.

Azaz: a „Történet” mögött lévő tanítás megoldást fog-e jelenteni azokra a kérdésekre, amelyeket egyelőre próbálunk elhessegetni magunktól, mintha ez bennünket nem is érintene. Nem is szólva arról, hogy a társadalmi folyamatok egyik mai értelmezése alapján („likvid társadalom”) a hit eltűnésével lehet számolni⁴³ – ezzel előrevetítve azt is, hogy a „Történet” őrzése mintha valamilyen okból erőtlenné válna kezünkben.

⁴² KÜNG, Hans (1974): *Wat blijven moet in de kerk*. Hilversum, Gooi en Sticht Bv. 113.

⁴³ „A likvid társadalom fogalmát Zygmunt Bauman vezette be, aki szerint az a folyamat, amikor a közösségek egyénekre hullanak szét, az intézmények meggyengüléséhez is vezet. A korábbi szilárd társadalmi rendet felváltja egyfajta likvid társadalom, ahol a nagybetűs egyéni szabadságban minden perc adott arra, hogy az individuum kifejezze saját vágyait és igényeit. Bauman a hit eltűnéséről is beszél – ahogy arra már az első bekezdésben is utaltam –, de kérdéses, hogy valóban eltűnik-e a hit, vagy csak a hit helyett egyfajta újpogány többhit korában élünk. Hiszen lehet hinni a klímapokalipszisben, a mesés egyenlőségeket megvalósító társadalmak utópiájában és abban, hogy a nők tulajdonképpen férfiak, csak jól titkolják... Bauman még azt is állítja: nem igazán lehet tudni, hogy a hit eltűnését, mi fogja felváltani, de egy bizonyos, amíg erre fény derül, addig is ebbe a légüres térbe benyomul az állandó felháborodás. Erre a leginkább az jellemző – mondja ezt már Umberto Eco –, hogy míg azzal tisztában van az indignáltság, hogy mi az, ami nem tetszik neki, de fogalma sincs arról, hogy mit szeretne helyette.” MAGYARY Ágnes (2024): *Likvid társadalom likvid egyháza*. Elérhető itt: <https://confessio.reformatus.hu/v/1145/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. január 10.).

Halik szerint minden betegség és krízis nagy valószínűséggel egy lelki kérdés is. De, mint minden betegség, így akár az egyház „Történetre vigyázó” létének betegsége is lehet egy új lehetőség, egy *Isten-vizitáció, ami egy radikális transzformációvá* válhat.⁴⁴

És ha komolyan vesszük Taylor szavait, aki szerint a keresztények a történelem „kalandjában” való sokkal aktívabb és kreatívabb részvételre hivatottak,⁴⁵ akkor lehet, hogy még van mit keresnünk a teremtett világban, és van értelme „vigyázni a Történetre”.

*„Ha a metafizikai valóság eltűnik,
akkor csak te maradsz egyedül önmagad számára.”⁴⁶*

Felhasznált irodalom:

Africanews: *South Africans Remember Desmond Tutu's Fearless Leadership Style*. Elérhető itt: <https://www.africanews.com/2021/12/30/south-africans-remember-desmond-tutu-s-fearless-leadership-style/>.

Átmeneti korunk teológiája és spiritualitása Charles Taylor nyomán. Elérhető itt: https://jezsuita.blog.hu/2017/01/10/atmeneti_korunk_teologiaja_es_spiritualitasa_charles_taylor_nyoman (utolsó megtekintés dátuma: 2024.12.20.).

BAGYINSZKI Péter Ágoston (2010): Charles Taylor a szekularitás és a hit kölcsönhatásáról, In: *Kultúra & Kritika. A PPKE Esztétikai Tanszékének kritikai portálja*. 2010. október 15.

⁴⁴ HALÍK (2019), 36.

⁴⁵ GALAGHER, Michael, P. (2014): Charles M. Taylor: *Útjelzők a mai világban való keresztény tájékozódáshoz*. Elérhető itt: https://real.mtak.hu/43518/1/BA_Gallagher_Taylor_Szisztematikus_Vigilia_2014_okt_u.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2024. december 10.).

⁴⁶ PEKELDER, Willem (2025): *Als kind speelde Antoine Bodar twee spelletjes: schooltje of prietertje. 'Eigenlijk ben ik daar mijn hele leven mee doorgestaan'*. Elérhető itt: <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/als-kind-speelde-antoine-bodar-twee-spelletjes-schooltje-of-prietertje-eigenlijk-ben-ik-daar-mijn-hele-leven-mee-doorgestaan-b462d0b6/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. január 21.).

- CORNEHL, Peter (2001): Wozu (noch) Predigt? Plädoyer für eine umstrittene Gattung nebst einer homiletischen E-Mail in drei Teilen für K-H. B., In: Engemann, Willfried (szerk.): *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- DE KRUIJF, Gerrit, G. (1994): *Waakzaam en nuchter over christelijke ethiek in een democratie*. Baarn, Uitgeverij Ten Have.
- FIRET, Jaap (1987): *Spreeken als leerling. Praktisch theologische opstellen*. Kampen, Uitgeverij Kok Kampen.
- GANZEVOORT, Ruard – VISSER, Jan (2007): *Zorg voor het verhaal, Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*. Utrecht, Uitgeverij Meinema.
- GRETHLEIN, Christian (2012): *Praktische Theologie*. Berlin/Boston, De Gruyter.
- HALÍK, Tomáš (2019): *Niet zonder hoop, Religieuze crisis als kans*. Utrecht, Uitgeverij KokBoekencentrum.
- HEITINK, Gerben (2001): *Biografie van de dominee*. Baarn, Ten Have.
- (2007): *Een kerk met karakter. Tijd voor herorientatie*. Kampen, Uitgeverij Kok Kampen.
- (2011): *Golfslag van de tijd. Europa's niet te stillen verlangen naar God*. Utrecht, UitgeverijKok.
- HENDRIKS, Jan (2014): *Goede wijn, Waarderende gemeenteopbouw*. Utrecht, Uitgeverij Kok.
- KÜNG, Hans (1974): *Wat blijven moet in de kerk*. Hilversum, Gooi en Sticht Bv.
- (2012): *Was ich glaube*. München – Zürich, Piper.
- LANGE, Ernst (1976): *Predigen als Beruf. Aufsätze herausgegeben von Rüdiger Schloz*. Stuttgart, Kreuz Verlag.
- LUTHER, Henning (2023): *Leben als Fragment, Gesammelte Aufsätze, Bd. 1: Texte zu Religion und Kirche*. Stuttgart, Radius Verlag.
- MAGYARY Ágnes (2024): *Likvid társadalom likvid egyháza*. Elérhető itt: <https://confessio.reformatus.hu/v/1145/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. január 10.).
- MÁTÉ-TÓTH András: *Szekularizáció innen és túl*. Elérhető itt: <https://publicatio.bibl.u-szeged.hu/6444/1/korunk%20szekular%202014.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.01.10.).
- PAAS, Stefan (2018): *Az utolsó idők munkásai. Az újonnan érkezők beavatása a keresztyén hitbe és a keresztyén gyülekezetbe*. Kolozsvár, EXIT Kiadó.
- PEKELDER, Willem (2025): *Als kind speelde Antoine Bodar twee spelletjes: schooltje of priestertje. 'Eigenlijk ben ik daar mijn hele leven mee doorgedaan'*. Elérhető itt: <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/als-kind-speelde-antoine-bodar-twee-spelletjes-schooltje-of-priestertje-eigenlijk-ben-ik-daar-mijn-hele-leven-mee-doorgedaan-b462d0b6/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025 január 21.).
- PLOMP, Nelleke (2024): (O)nherbergzaamheid in de samenleving, In: *Ouderlingenblad*. 102. 1164.

SCHWEITZER, Friedrich (2006): *Het leven is niet meer als vroeger. De postmoderne levensloop als uitdaging voor kerk en theologie*. Kampen, Kok Kampen.

TUTU, Desmond (2012): *Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit*. Patmos Verlag, Ostfildern.

WILLIAMS, Rowan (³2017): *Geloof in de publieke ruimte*. Middelburg, Uitgeverij Skandalon.

KULCSÁR Árpád¹: 

Ecclesiastics as the Physiology of the Reformed Church in the Perception of László Ravasz

Abstract.

László Ravasz (1882–1975), former professor of practical theology (1907–1921) at the Transylvanian Reformed Faculty, Cluj, as a young professor introduced a new subject in the preparation and education of prospective Reformed pastors. Ecclesiastics appears in his works in the early 20th century and persists over the decades in the scientific discussions of Reformed theologians. In this paper, I examine László Ravasz's perception of ecclesiastics and Reformed practical theology. In its early years, the subject struggles with the lack of proper terminology and needs to clarify several issues. László Ravasz proves and justifies that practical theology needs ecclesiastics as a prolegomenon. The most important questions, such as how? what? why? who? where?, can only be answered through a theoretical clarification by ecclesiastics. With the help of mostly Dutch practical theological literature, I also examine how relevant László Ravasz's thoughts are nowadays, and my conclusion is that by pioneering the issue of ecclesiastics László Ravasz formed generations of pastors in their profession.

Keywords: ecclesiastics, practical theology, Reformed Church, László Ravasz

¹ Assistant Professor, Partium Christian University, Oradea; e-mail: kulcsarpad@partium.ro.



In February 1934, at the National Reformed Theological Professors' Conference held in Debrecen, the attending professors discussed the state of Hungarian Reformed theological literature and the most pressing tasks ahead.² The speakers reviewed over three decades of theological literature since the turn of the century, categorizing and evaluating the works by subject-matter. In his presentation on general religious studies, Béla Vasady expressed his view that until the emergence of neo-Reformation theology (1925), religious studies had essentially absorbed Reformed theology.³ Distinguished theologians, who expounded on their respective fields in essays and books of varying lengths, were essentially engaging in religious studies rather than Christian theology in the classical sense. At this point, the author mentioned notable figures such as Károly Nagy, György Bartók Jr., Sándor Makkai, Lajos Imre, and László Ravasz. In his view, which was firmly rooted in neo-Reformation theology, the practice of treating theology as a branch of religious studies had not been beneficial for Reformed theology.⁴

We cannot but agree with him that Christian theology as a scientific discipline should be distinguished and separated from religious studies; that anthropocentric religiosity evident in the writings reviewed by Vasady, as well as in the theological thinking of their authors, constitutes only a part of Christian faith and spirituality – it does not represent their entirety. However, one significant advantage of the scholars who approached theology as a scientific discipline must be acknowledged: they pursued theology academically and remained scholars in the truest sense all along. Despite certain losses, they successfully integrated Reformed theology into the 19th-century academic framework and maintained its place there.

Within Reformed theology, practical theology particularly required this scientific recognition. One of the key strengths of László Ravasz's 1907 habilitation dissertation, *Introduction to Practical Theology*, was exactly that it elevated this field from the marginal status to which it had inadvertently been relegated compared to other areas of theology.

² [no author] (1933–1934): A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői. In: *Theologiai Szemle*. IX–X. 124–142.

³ VASADY, Béla (1934): Az általános vallástudomány. In: *Theologiai Szemle*. IX–X. 124.

⁴ TAVASZY, Sándor (1925): Tudomány és világnézet. A theologiai tudomány helye a tudományok mai rendszerében. In: *Az Út*. VIII, 1. 20–23.

Lajos Novák, in his appraisal of the dissertation, remarked, “With this work, he has rendered greater and better service to the practical theological literature of the Hungarian Reformed Church and to the scientific credibility of the discipline itself than any of his predecessors taken altogether.”⁵

Through his work, László Ravasz aimed to lay down the theoretical foundations, as someone fully aware of their significance. In doing so, he established the groundwork for practical theology as an independent discipline. It was no coincidence that at the 1934 professors’ conference, Sándor Csikesz asserted that this work had rendered all previous publications on the subject obsolete.⁶ Similarly, in 1938, Sándor Czeglédý noted the following: since László Ravasz’s dissertation, Hungarian Protestant practical theology had been pursued as a legitimate science. At the same time, he recognized the challenge inherent in this shift and rightly grasped the urgency of analysing, evaluating, and further developing Ravasz’s work.⁷

A portion of the nearly 100-page-long dissertation had already been published in serial form in *Erdélyi Protestáns Lap* [Transylvanian Protestant Journal] in 1906. Regular readers of the journal were already familiar with the first of its four major chapters, which provided a brief, outline history of practical theology. Upon its publication, Károly Nagy assessed its significance in a rather biased tone:

A gem of our meagre Hungarian theological literature, and “it is evident that this is not merely doctrine but a lived, vitalizing, and enriching truth, a reality” that the dissertation echoes, in connection with which “when we think of our Elisha who has been taken up to heaven, our dear departed Albert Molnár, whose spirit and mantle this young Elisha has inherited. Where will he wear this mantle: in congregational work or in the academic lecture hall? That remains a mystery of divine providence. One thing is certain: whether here or there, he will belong to the privileged company of the chosen.”⁸

⁵ NOVÁK, Lajos (1907): Vélemény Ravasz László magántanári dolgozatáról. In: *Ellenzék*. Független politikai napilap. XXVIII, 118. 3. [Unless otherwise stated, the translations of all, originally non-English quotations belong to the author of this article.]

⁶ CSIKESZ, Sándor (1934): A magyar református gyakorlati teológia. In: *Theológiai Szemle*. IX–X. 142.

⁷ CZEGLÉDY, Sándor (1938): *A prédikáció gyűlekezettszerűsége*. A Pápai Református Theológiai Akadémia Kiadványai, 25. Budapest. 7–8.

⁸ Op. cit. 167.

Lajos Novák, professor of practical theology in Sárospatak, saw in Ravasz's work a clear intent to establish a system. Contrary to previous approaches dominating practical theology, the author paid less attention to its everyday, applied aspects and instead focused rigorously on its theoretical foundations. His approach was deeply rooted in philosophy of religion and religious history, presenting what could be described as the metaphysics of practical theology.⁹

At the time, Ravasz had to complete the dissertation in great haste, managing to write it in just three weeks – a fact that inevitably affected the quality of the text. His critics did not fail noting: "It is heavily laden with foreign terminology, its dialectics is highly abstract, at times obscure, and even somewhat awkward."¹⁰ In a review published in *Protestáns Szemle* [Protestant Review], his critic compiled phrases and expressions that should have been used more cautiously or omitted altogether,¹¹ also pointing out a few minor factual errors.¹² Lajos Novák opines that the entire work was written in a philosophical and academic language that was not well received in ecclesiastical circles, nevertheless acknowledging, "...an author possessing such literary qualities is equally suited to serving theology both as a literary discipline and as a vocation on the academic lectern".¹³

Some ideas from the dissertation reappeared in Ravasz's inaugural lecture at the theological faculty and in a few minor studies, which extended beyond theoretical

⁹ NOVÁK 1907, 2.

¹⁰ RAVASZ, László (1907a): *Bevezetés a gyakorlati teológiába*. Kolozsvár, Ellenzék Nyomda. 94.

¹¹ "Examples of this include: stereotypical wisdom; hoary old chestnut; soul-crushing, barren orthodoxy; a magician from the top hat; a highly cultured causeur; the stock-market value of religious studies; the Pharisees of rigid dogmatism; materialism – this great harlot; tumult of witches; the blanket-weed of traditions; buffalo meat softened under the saddle; hoops around a barrel, etc." SZ. M. (1907): Ravasz László: *Bevezetés a gyakorlati teológiába*. Kolozsvár. 1907. 96. In: *Protestáns Szemle*. XIX, 8. 548.

¹² "The distinction between 'fact complex' and 'church community versus public' feels somewhat farfetched. Lastly, it is a factual error to state that Lipsius, the great Jena-based dogmatic theologian, was a disciple of Ritschl, and I can accept his claim regarding practical theology alone that 'the Reformed spirit was the muse of Germany's free theology'." Op. cit. 548.

¹³ NOVÁK 1907, 3.

questions of practical theology into the field of homiletics.¹⁴ Certain passages were eventually incorporated into his textbook on homiletics – these textual overlaps are indicated in the footnotes of my paper.

Since the early 19th century, Reformed theological professors teaching practical theology had consistently advocated for the greater recognition of their field within theological science. Albert Kovács dedicated a separate chapter to this issue in his *Homiletika 1904* [Homiletics 1904], arguing that it was not enough to be merely a practical person: those sent forth to minister also needed solid academic knowledge, ensuring that practical work was underpinned by theoretical foundations: “Some tend to overestimate the value of practical theology in contrast to theoretical theology, expecting nothing more from a theologian than to be a capable, hands-on minister. [...] without theological knowledge, no one can be a good pastor.”¹⁵

Accordingly, in the introduction to his habilitation dissertation, László Ravasz first addresses the question of whether practical theology is a science and whether it requires a separate prolegomenon. Should we be satisfied with the view held by some earlier scholars that it is merely “a collection of various practical rules”?¹⁶ Géza Boross, in his short but substantial study on the significance of László Ravasz’s practical theological work, once again highlighted how crucial this question was in Ravasz’s time – and we can say that it remains just as relevant today. Neo-Reformation theology regarded this entire issue as a systematic theological and ecclesiological topic, and thus deemed it as appropriate to clarify its theoretical foundations within this domain.¹⁷ However, from the second half of the 20th century onwards, practical theological thought began to re-evaluate its orientation. By the late 1960s, the question arose as to whether practical theology would continue under the

¹⁴ RAVASZ, László (1907b): Az igehirdetés megújódása. In: PÉTER, Károly Jr. (ed.): *Református Prédikátori Tár*. Székelyudvarhely, Becsek D. fia könyvnyomdája. V–XVI; RAVASZ, László (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.

¹⁵ KOVÁCS, Albert (1904): *Homiletika vagy egyházi ékesszólástan*. Budapest, Hornyánszky Viktor Császári és Királyi Udvari Könyvnyomdája. 2.

¹⁶ RAVASZ 1907, 4.

¹⁷ BOROSS, Géza (1997): Ravasz László, a gyakorlati teológus. In: *Református Szemle*. XC, 2. 142–143.

authority of Karl Barth's doctrine of the Word of God, invariably subordinating church practice to it – on an exclusive basis –, or it would take a different direction.¹⁸

Those advocating change argued for the need of the scientific independence of practical theology, asserting that its scope of inquiry should encompass subjects that can be examined through empirical methods. This excludes God, as He does not need to be researched, as He has revealed Himself in His Word; therefore, through the Pronouncement, He is knowable to all who seek Him. If practical theology is to have a legitimate place among theological disciplines, then its primary field of study must be the human being. Its task should be to understand man as thoroughly as possible – for instance, by examining the context of human lives.¹⁹ In this sense, practical theology studies both the person of the listener and that of the preacher of the Word of God, exploring their individual characteristics, the influences they experience and that continuously change and transform them throughout their lives.

Thus, the aim of practical theology is to prepare future pastors for their ministry and to provide ongoing personal support to practising clergy, helping them to make their work more effective and fruitful. In fulfilling this role, practical theology intersects with various fields of the humanities (e.g. psychology, sociology, religious studies), correlates with them, places their methodologies under examination, and incorporates their research findings wherever deemed necessary and beneficial. This, however, is not merely about investigating the components of everyday life but also about searching for “traces” of God – meaning that, alongside addressing societal relevance, it also engages with the question of religious identity.²⁰ This does not entail turning away from the Word or ecclesiastical traditions; rather, it opens up space for the scientific human attitudes of inquiry, research, evaluation, deduction, and action.

¹⁸ LAAN, Jaap H. van der (2001): *Hoge woorden over de preek*. Uitgebreide tekst van het afscheidscollege, uitgesproken op vrijdag 2 november, 2001. Kampen Oraties 17. Kampen, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland. 14.

¹⁹ HEITINK, Gerben (2003): *Tussen 'oprit 57' en 'afslag 03' de weg, het landschap en de praktische theologie*. Rede in verkorte vorm uitgesproken bij zijn afscheid als hoogleraar Praktische Theologie aan de faculteit de Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam op mei 2003. Amsterdam, VU Boekhandel/Uitgeverij. 5–6.

²⁰ Ibid.

In the latter half of the 20th century, Protestant churches in Western Europe and scholars of practical theology became acutely aware of the process known as secularization within society.²¹ The same was true in Eastern Europe, though with a crucial difference in the lives of individuals: while Western Europeans, on the basis of their religious and Christian identity, could freely choose to reject secularization without significant consequences, in the East, due to dictatorial regimes, such a decision carried much greater risks. Nevertheless, a strong resistance to secularization was evident in Eastern Europe – an attitude that not only earned the respect of Western Christians but also fuelled an optimism about the region's future following the fall of communist regimes. All the same, this optimism ultimately proved misguided. During the era of dictatorship, standing by the Christian faith and the church signified both loyalty to God and outright political dissent (or, in some cases, only the latter one). Yet, in the face of Western-style secularization, the earlier resistance failed to provide a sufficient barrier. The atomization of society, the rise of subjectivity, and the spread of individualism inevitably took hold in Eastern Europe as well.

Western European theologians and social scientists had already described the symptoms of secularization in great detail, and these became clearly observable: the rise of the “Self” led to an increasingly fragmented world. The promotion of the individual, subjective interests of the “Self” reinforced a rational approach to life, while human relationships became more loosely defined and their duration shortened. This rationality, on the one hand, pushed emotions into the background, but, on the other, it also fostered a deep spiritual thirst, reigniting and further stimulating interest in spirituality, religion, and faith. Recognizing this, those engaged in practical theology saw the necessity of reassessing their field's mission, re-examining earlier theories, and adapting their methodology and perspective.²² In some ways, this even led to a return to the liberal theological tendencies that predated Barth's influence, once again emphasizing the anthropocentric aspect of practical theology. With this in mind, I intend to look into

²¹ HEITINK, Gerben (1993): *Praktische Theologie. Geschiedenis-theorie-handelingsvelden*. Kok Kampen. 46.

²² DINGEMANS, G. D. J. (1996): *Manieren van doen. Inleiding tot de studie van de praktische theologie*. Uitgeverij Kok Kampen. 16–35.

László Ravasz's practical theological thought, highlighting his contributions and their significance in his time while also seeking their contemporary relevance – thus evaluating their present-day applicability.

Drawing on the works of renowned 19th-century German theologians, Ravasz sought to establish the theoretical foundations of Hungarian Reformed practical theology, clearly recognizing that in order for this field to claim its rightful place among theological disciplines, it could not avoid engaging in theoretical discourse. Following in the footsteps of Carl Immanuel Nitzsch²³ and Ernst Christian Achelis,²⁴ he viewed the Church as a “living organism that exists and is realized through its various functions”,²⁵ this way believing that practical theology described the physiology of the Church. However, he went beyond mere description when he saw practical theology not only as a descriptive but also a prescriptive discipline, one that must answer both the question *what is there?* and *what is needed?*

Similarly, Gerben Heitink, a Dutch practical theologian, structured his analysis of the self-defining processes within 20th-century practical theology around key questions. According to his assessment, practical theology has always needed to respond to specific inquiries, which, in the latter half of the 20th century, unfolded as follows:

- a) 1950s – *how?* (How should I conduct pastoral work?);
- b) 1960s – *what?* (What do I still have to say?);
- c) 1970s – *why?* (Why am I doing this, and who does it matter to?);
- d) 1980s – *who?* (Who am I?);
- e) 1990s–present days – *where?* (Where should I be looking for it?).²⁶

It appears so that these questions are applicable to the late 19th and early 20th centuries as well, and the above five points can be condensed into the two fundamental questions I quoted earlier in László Ravasz's case: *how*, *what*, and *why?* can be summarized as *what is?* while *who* and *where?* as *what is needed?* Examining László Ravasz's entire dissertation, we can also conclude that the optimism of the late 19th and early 20th centuries

²³ NITZSCH, Carl Immanuel (1847–1848): *Praktische Theologie* I–II. Bonn, Adolf Marcus.

²⁴ ACHELIS, Ernst Christian (1890): *Lehrbuch der Praktischen Theologie* I. Freiburg, Mohr.

²⁵ RAVASZ 1907, 4.

²⁶ HEITINK 2003, 18–19.

– also rooted in faith in the spectacular advancements of science – already carried within it the inclination to disregard answering *how?* and *what?* and instead to shift the focus towards *why?* Based on these, we can agree with Johannes van der Ven’s standpoint, who argues that practical theology has sought to define its field over the past two hundred years through three main themes: the practice of pastoral vocation, the fulfilment of the Church, and human action in the perspective of the Kingdom of God.²⁷ As we shall see, all three of these questions appear in László Ravasz’s prolegomena to practical theology, albeit with differing emphases.

Géza Boross later refined the definition of practical theology established by Ravasz, stating, “practical theology is the theology of the life and service of the Church”.²⁸ When using the word “life” in the context of the Church, it can be understood in the most general sense to mean that life = service. However, Géza Boross’s explicit formulation provides a more precise orientation regarding the Church’s essential nature, mission, purpose, and task beyond mere existence (self-preservation, self-activity).

Anthropocentric traits can be observed in both of these Hungarian Reformed definitions, though László Ravasz’s approach is far more pronounced in this regard (being ahead of Barthian theology) when he rejects external factors in answering the question what *is needed?* – be it Scripture, the ecclesiastical life of the early Christians, or any kind of idea or factual material, as these proclaim “the truth of authority”. Instead, he considers “the authority of truth” to be the sole standard, arguing, “Subjective perception bears the finest and richest fruit in the field of theology, for here it develops into personal life experience, and this science is thus endowed not only with truth but also with prophetic momentum.”²⁹

At first glance, László Ravasz’s claim on this matter may appear bold. However, he does not intend to speak against Scripture, church tradition, or dogma; rather, his perspective reflects a distinctive interpretation of the Reformed tradition and Calvinist

²⁷ VEN, Johannes A. van der (1985): Wat is pastoraaltheologie? Een analyse van het werk van F. Haarsma. In: VEN, J. A. van der (ed.): *Toekomst van de kerk. Studies voor F. Haarsma*. Kok Kampen. 13–14.

²⁸ BOROSS, Géza (1995): *Bevezetés a gyakorlati teológiába*. Budapest, A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Gyakorlati Teológiai Tanszéke. 6.

²⁹ RAVASZ 1907, 7.

teachings when his emphasis on subjective perception is firmly rooted in liberal theological principles. The Reformers themselves stressed that faith must be personal, that turning to God, personal conversion must involve individual commitment, the subject's active participation, which implies that responsibility for one's faith shifts from the Church as institution to the individual believer.

Protestant Church history demonstrates that this personal responsibility did not develop uniformly or simultaneously everywhere, yet – where it did emerge – it virtually led to Church members becoming actively engaged in the life and work of the Church and congregation, increasing their sense of responsibility. By allowing for individualization, the Reformation sought to make Church members personally involved, essentially sharing responsibility by involving congregants in action, at the same time taking a risk: that processes could be successful, but there was also the possibility of failure or deviation.³⁰

For Church members, this form of engagement no longer meant passive participation but rather the conscious assumption of responsibility for what happens in the Church and the congregation. They had to make this engagement personal, recognizing that their involvement was voluntary and based on free will, that the Church needed their participation and allowed them a say in events. Consequently, subjective perception strengthened a critical attitude but also opened up the perspective that God is a personal God who interacts directly with His children, not solely through intermediaries. However, this also entails direct responsibility before God for the individual.³¹

³⁰ DEKKER, G. – HEITINK, G. (2002): *Samen op de goede weg? Een pleidooi voor een eigentijdse kerk*. Ten Have Baarn. 67–68.

³¹ In 1899, Abraham Kuyper, based on a similar principle and building on subjective decisions, provided space for believing church members in congregational life according to three aspects: they must be confessing church members based on a conscious, personal decision; their personal presence must be manifested in a sense of personal responsibility for themselves and for one another, as well as in voluntary financial contributions; a “mature” church member must be capable of expressing their faith in words and holding a personal opinion regarding church matters. KUYPER, Abraham (1899): *The L. P. Stone Lectures for 1898–1899 Calvinism. Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*. New York – Chicago – Toronto, Fleming H. Revell Company. Published in Hungarian language: KUYPER, Ábrahám (1914): *A kálvinizmus lényege*. Nagybánya, Nánásy István Könyvnyomdája; KUYPER, Ábrahám (2001): *Kálvinizmus és modernitás*. Cluj-Napoca, Koinonia. For a more detailed discussion of the matter, see: KULCSÁR, Árpád (2018): *Kálvin reneszánsz. Mit tanult Ravasz László Kálvintól?*

László Ravasz placed great emphasis on personal life experience as a key concept in his inaugural lecture titled *The Truth of Life*: "...to make Christianity personal, lest it soon become merely a historical memory or a pious tradition; to transform what has been mere expression into life, to exalt institutions and doctrines to the level of the subjective. *Personal life*: this is my ideal, the fundamental truth of my spiritual world and scientific conviction – would that my career bear witness to it."³²

In his perspective, personal life is directly proportional to subjectivism. However, he does not clarify how subjective truth finds its place within the Church and theology. Dingemans even describes practical theology as the praxis of the individual, suggesting that not only does practical theology seek new paths for itself, but the subject also searches for their own way with the help of practical theology.³³ Heitink, in one of his studies, traces the philosophical roots of the subject all the way back to René Descartes (1596–1650), exploring the issue in detail. According to Heitink, the well-known phrase "I think, therefore I am" marks the birth of the subject – the point at which the subject separates from the object by engaging in rational analysis and reflection, thereby positioning itself in opposition to the surrounding world. From that point onwards, the individual no longer automatically accepts everything that has been inherited from tradition.³⁴

We must agree with László Ravasz in that Christian faith must be personal; it is insufficient for the collective faith of a given community to be imposed upon the individual as a passive "recipient". When faith becomes personal, a spontaneous personal life experience emerges, containing undeniable subjective elements. This perspective opens the way for the idea that an external, objective, a priori fact cannot be truth in itself – only once filtered through subjectivism. In this sense, individuals accept from

In: Kulcsár, Árpád (ed.): *Reformáció 500. A Partiumi Keresztény Egyetem által 2017. október 5–6. között szervezett konferencia előadásainak gyűjteménye*. Oradea – Komárno, Partium Christian University – J. Selye University, J. Calvin Theological Institute, Partium Press. 260–270.

³² [no author] (1907): *Emléklapok Dr. Ravasz Lászlónak, a Kolozsvári Református Theológiai Fakultáson a Gyakorlati Theológia nyilvános, rendes tanárának 1907. évi szeptember 15-én tartott Székfoglalójáról*. Kolozsvár, „Ellenzék” nyomda. 23.

³³ DINGEMANS 1996, 31.

³⁴ HEITINK, Gerben (ed.) (1998): *Het gemeentelid als subject*. In: *Een gezamenlijke trektocht. Meedenken met Jan Hendricks over gemeenteopbouw*. Kampen, Kok. 19–20.

the teachings of the Holy Scriptures, from doctrinal statements formulated in creeds, and from general theological assertions only what aligns with their own subjective truth while rejecting what does not. This substantially extends beyond the general, theoretical concerns of practical theology, touching on hermeneutical, dogmatic, and ethical boundaries. Klaus Douglass expresses this concept as follows: "...truth does not belong to us. We only know the truth! [...] We do not possess the truth; rather, the truth possesses us."³⁵

Let us add that by "truth" we mean Jesus Christ.

From the above, it appears that while Ravasz strives to remain grounded in academic theology, his scope is narrowed by his rejection of external, objective factors and his exclusive focus on direct religious experiences. His reasoning leaves open certain questions when he suggests that if an individual belongs to the Church, they automatically become a subject of Church life, and from this, it follows that they inherently know what the Church should be.³⁶

The first part of the assertion does not necessarily lead to the second; actually, there is no guarantee that someone, merely by being a member of the Church, already knows what the Church should be – as if arriving at this understanding entirely on their own. In fact, the whole question is not entirely ecclesiastical but rather ecclesiological. As Ferenc Kádár observes, Ravasz has "not yet clarified the relationship between practical theology's ecclesiology and ecclesiology itself".³⁷ This is attributable to the fact that Ravasz's work essentially laid the foundation for ecclesiastics as an independent discipline of practical theology within Hungarian Reformed theology, whereas his work is more of a draft than a polished, definitive piece. Despite its sketchiness, we must agree with Géza Boross when he refers to László Ravasz as the creator of Hungarian Reformed practical theology.³⁸

³⁵ DOUGLASS, Klaus (2002): *Az új reformáció. 96 tétel az egyház jövőjéről*. Budapest, Kálvin Kiadó. 88.

³⁶ "...in fact, this entitles me to establish ideals and set a guiding star towards the universal development of church life." RAVASZ 1907, 6.

³⁷ KÁDÁR, Ferenc (2006): *Egyház itt és most. Az ekleziásztika művelésének alapjai, eredményei és mai lehetőségei* [doctoral thesis in the field of practical theological studies]. Sátoraljaújhely. 45.

³⁸ BOROSS 1997, 142.

Practical theology must always maintain a close connection with real life, as theological disciplines inherently risk becoming overly philosophical or philological in their abstraction. Practicality, a theology that lives within the reality of everyday life must counterbalance this tendency while ensuring that its objective foundational norms are not merely subjected to continuously shifting, transient subjective perspectives. Lajos Szabó approaches the definition of practical theology from a different angle, neither as descriptive nor prescriptive but rather stating, “The contemporary commitment of practical theology is the continuous study of the current way of life, piety practices, and the societal role of church communities.”³⁹

Rather than absolutizing practical theology, he assigns it a deliberative, advisory, and suggestive role, as opposed to a declarative, instructive, or critical approach. He perceives its essence in guiding life and deepening the understanding of existence. Considering this aspect, he views interdisciplinarity as one of the greatest allies of practical theology, whereas the refusal to engage in interdisciplinary dialogue, building walls instead of bridges is seen as a fundamentalist threat. His perspective even extends to endorsing experimental approaches in practical theology, which have emerged over recent decades; accordingly: “This shift also entails a structural transformation, whereby practical theology no longer rigidly adheres to old classifications or insists on traditional methodologies but predominantly operates in an *experimental* manner. Alongside experimentation, the processing of experiences, observations, and reflections has become an accepted practice.”⁴⁰

At this point, it becomes evident that this approach fundamentally aligns with the Schleiermacherian tradition, emphasizing experimentation, experiences, and observations, which, albeit in a different – essentially more open – wording, reinforce the same anthropocentric, subjective perspective that Ravasz spoke of a century earlier. It is no exaggeration to suggest that, following Barthian theology, we are witnessing a renaissance of practical theology in the new millennium. Zsolt Kozma reminds us that neo-Reformation theology lacked a separate practical theology because it maintained that theology as a whole must be practical: “Ultimately, both dogmatics and homiletics seek to answer the same question: *what* should we preach? The difference is merely that dogmatics also addresses the question of *from where* by referring back to biblical theology,

³⁹ SZABÓ, Lajos (2004): *Alapozó ismeretek a gyakorlati teológiában*. Budapest, Luther Kiadó. 9.

⁴⁰ Op. cit. 12.

while practical theology looks forward to the reality of the Church in answering the *how* question.”⁴¹

Although this statement does not equate homiletics with the entirety of practical theology, it remains a fundamental element thereof. This neo-Reformation insight – that theology as a whole must become practical – would be difficult to replace with anything else. In the 1960s, during the paradigm shift in Dutch practical theology, Jacob Firet argued that practical theology perceives and conveys God’s approach to man through His word within the human world. His widely published understanding of practical theology can be summarized succinctly as follows: *relationship* (what is God’s word, and what does He do?); *community* (through what structural form does God approach us?); *diaconia* (what results from stepping into the sphere of God’s word?). In his interpretation, God’s approach is realized not only through kerygma but also through *didaché* and *paraklēsís*.⁴²

From Firet’s approach, I wish to highlight the aspect that relates to the question of *from where?* formulated by Zsolt Kozma. As the previous quotation illustrates, interrogatives once again emerge in his interpretation; in addition to the previously mentioned *what?* and *how?*, the question of *from where?* also appears, serving as a valuable addition within the spirit of Barthian theology. He takes this to remind practical theological thought that the question of *from where?* should not be neglected, as it constitutes the very link between practical theology and other theological disciplines, bringing it closer to Firet’s already expounded viewpoint. In other words, it is important that practical theology can define itself not only in relation to the social sciences but also maintain organic connections within the realm of theological disciplines. Accordingly, by rearranging the aforementioned questions [(a) from where? (b) what? (c) how?], a “theological minimum” can be established, prompting further considerations.

I have previously alluded to the fact that, in the second half of the 20th century, the shift away from the position designated by neo-Reformation theology within practical theology emerged precisely along the argument for the free practice of science. As a recurring motif, this surfaces in the revival and execution of practical theology,

⁴¹ KOZMA, Zsolt (2000): *Ekléziasztika. Az egyház a mai helyzetben*. Egyetemi jegyzet 1980–2000. Cluj-Napoca, Protestáns Teológiai Intézet. 3.

⁴² FIRET, Jacob (1982): *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*. Kampen, Kok. 54.

aligning with László Ravasz's liberal theological perspective: "...the truth and strength of practical theology are directly proportional to the intensity of religious life and the freedom of theological thought".⁴³

Lajos Szabó shares a similar view: "...[practical theology] best serves contemporary church practice when it also ensures the necessary freedom essential for scientific activity."⁴⁴

It might be worth briefly addressing the clear-cut distinction in practical theology between European and American thought. Gerben Heitink pointed out that European theologians tend to adopt an encyclopaedic approach even when it comes to practical theology, which entails precise and appropriate distinctions, the clear separation of things. In contrast, American theologians emphasize correlations, adopting a rather hermeneutic approach, seeking connecting points through which understanding the Word simultaneously facilitates its comprehension, acquisition, and lived experience. This perspective fosters reciprocity and incorporates the possibility of reflection. Heitink's work also demonstrates this latter approach to practical theology.⁴⁵

In the case of László Ravasz, it is clear that European theological thought serves as the inspiration for his practical theological views. This is understandable considering that his approach is characterized by a process of searching for direction.

In concluding this exploration, I refer to Firet's position, which finds the scientific nature of practical theology in a threefold task: developing and teaching a fundamental theory of practical theology; developing and teaching various practical theories; conducting practical training in different specialized areas of practical theology.⁴⁶ At the beginning of the 20th century, László Ravasz's principles of practical theology already met these general expectations. In his habilitation dissertation, he not only questioned the practical nature of theology as a whole but also provided relevant answers that have proven enduring. His perspective reveals his awareness of the tension between everyday faith practice and the Church's institutional practice.

⁴³ RAVASZ 1907, 7.

⁴⁴ SZABÓ 2004, 14 [insertion mine].

⁴⁵ HEITNIK 1993, 113.

⁴⁶ FIRET, Jacob (1987): De plaats van de Praktische Theologie binnen de theologische faculteit. In: *Spreken als leerling. Praktisch-theologische opstellen*. Artikelen van de emeritus-hoogleraar theologie, verschenen ter gelegenheid van zijn afscheid. Kampen, Kok.

Furthermore, he recognized that contemporary questions could no longer be answered solely by appealing to the authority of Scripture, to creeds or dogmas. Liberal theology, in the realm of practical theology, “must set itself in motion”, transcend its previous stance, and engage with both scientific discoveries and the rapidly evolving insights of the humanities. He did not perceive these developments as “threats” but as profound sources of assistance. His aim was not to detach practical theology from theological scholarship, nor to criticize ecclesiastical traditions outright, but rather to refine theoretical interpretations of tradition in a way that aligned with both the Reformation spirit and contemporary modern thought.

Thus, it can be established that practical theology must be interpreted within the framework of the Christian Church – or, if you will, within its boundaries – where norms withstanding subjective criticism must provide guidance in the development of its activities, as Géza Boross aptly formulates:

... the mystery of ecclesiastical ministry can only be grasped in a meaningful way from the Church itself, from the miracle of the Church, and from the biblical teaching concerning the Church’s service and mission. Practical theology is essentially the presentation, explication, interpretation, and application of this biblical teaching regarding the Church’s present-day activities. [...] within the Church, discussions about its tasks (its ministry) can only meaningfully take place theologically. That is, scientifically – systematically and methodologically –, in the manner in which theological science operates in all its branches.⁴⁷

Following the line of thought expressed by Géza Boross, by “norms” I understand Holy Scripture, as well as the confessions and dogmas that have crystallized and been refined over the centuries, and which must be regarded as authoritative in the Church’s self-understanding, its interpretation of the world – even its worldview –, and its theological and, within that, practical theological positions. This is the framework that can set the directions and limits of interdisciplinarity and place practical theology within the realm of “faith-based science open towards the transcendent”.⁴⁸

⁴⁷ BOROSS 1995, 6.

⁴⁸ The following formulation is cited from a lecture delivered by DSc Dr Botond Gaál, Professor Emeritus of Dogmatics, on the occasion of his being conferred the title of Honorary Professor at the Protestant Theological Institute in Cluj-Napoca, on 14 October 2015. A report of the

The interdisciplinary orientation of practical theology was also advocated by László Ravasz, following Heinrich Bassermann,⁴⁹ professor at Heidelberg, and he believed that a major turning point was necessary.⁵⁰ Looking back over the development of practical theology in the twentieth century, it is clear that this major turning point did not occur with the emergence of neo-Reformation theology but rather in the decades that followed – and it continues to this day. Taking into account even the insights of neo-Reformation theology, Lajos Imre⁵¹ and Zsolt Kozma reached similar conclusions: that we are in need of practical theology as a specialized field in order to clarify fundamental theoretical questions because “...if we have declared that biblical, systematic, and even church-historical theology must be practical, then we must now add that practical theology, too, must be theoretical”.⁵²

Thus, in answer to the three questions formulated earlier, I would now seek to give my own response: *from where?* – from the revelation of God, who discloses Himself (Holy Scripture); *what?* – the Word (Jesus Christ); *how?* – through the guidance of the Holy Spirit (as the doctrine of the Church’s physiology and ministry prescribes for the needs of the here and now).

event was published in BALOGH, Csaba (2015): *Felekezeti teológia, egyetemes tudomány. Ünnepi szimpózium a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet épületének 120. évfordulóján*. In: *Református Szemle*. CVIII, 6. 712–716. Following the bestowal of the honour, Professor Gaál kindly provided the full text of his lecture, for which I also extend my gratitude herein. The complete version of the lecture has subsequently appeared in print: GAÁL, Botond (2018): *A teológia mint „fölfelé nyitott hittudomány”*. In: *Református Szemle*. CXI, 5. 509–522.

⁴⁹ BASSERMANN, Gustav Heinrich (1879): *Die Bedeutung der Praktischen Theologie in der Gegenwart*. In: *Zeitschrift für Praktische Theologie*. I. 11.

⁵⁰ “Without psychology, we cannot attain a true understanding of the religious person; without ethnology, we cannot approach our own people; without sociology, we are incapable of establishing charitable institutions or engaging in humanitarian work; and the great task of pastoral care cannot be fulfilled without competence in economics, jurisprudence, and public administration – in short, without a formation in legal and civic disciplines.” RAVASZ 1907, 34.

⁵¹ IMRE, Lajos (1941): *Ekleziásztika. Az egyház élete és szolgálata*. A Coetus Theologorum Reformátusok Theologusok Munkaközösségének kiadványsorozata 2. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság. 14.

⁵² Kozma 2000, 4.

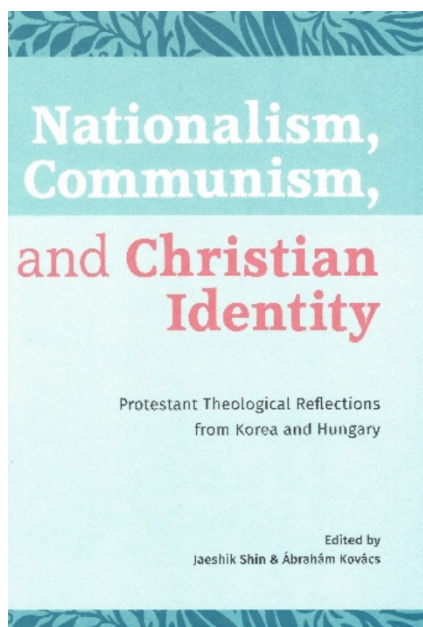
References:

- ACHELIS, Ernst Christian (1890): *Lehrbuch der Praktischen Theologie* I. Freiburg, Mohr.
- BALOGH, Csaba (2015): Felekezeti teológia, egyetemes tudomány. Ünnepi szimpózium a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet épületének 120. évfordulóján. In: *Református Szemle*. CVIII, 6. 712–716.
- BASSERMANN, Gustav Heinrich (1879): *Die Bedeutung der Praktischen Theologie in der Gegenwart*. In: *Zeitschrift für Praktische Theologie*. I.
- BOROSS, Géza (1995): *Bevezetés a gyakorlati teológiába*. Budapest, A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Gyakorlati Teológiai Tanszéke.
- (1997): Ravasz László, a gyakorlati teológus. In: *Református Szemle*. XC, 2. 142–145.
- CSIKESZ, Sándor (1934): A magyar református gyakorlati teológia. In: *Theológiai Szemle*. IX–X. 141–152.
- CZEGLÉDY, Sándor (1938): *A prédikáció gyülekezetszerűsége*. A Pápai Református Theológiai Akadémia Kiadványai, 25. Budapest.
- DEKKER, G. – HEITINK, G. (2002): *Samen op de goede weg? Een pleidooi voor een eigentijdse kerk*. Ten Have Baarn.
- DINGEMANS, G. D. J. (1996): *Manieren van doen. Inleiding tot de studie van de praktische theologie*. Uitgeverij Kok Kampen.
- DOUGLASS, Klaus (2002): *Az új reformáció. 96 tétel az egyház jövőjéről*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- FIRET, Jacob (1982): *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*. Kampen, Kok.
- GAÁL, Botond (2018): A teológia mint „fölfelé nyitott hittudomány”. In: *Református Szemle*. CXI, 5. 509–522.
- HEITINK, Gerben (1993): *Praktische Theologie. Geschiedenis-theorie-handelingsvelden*. Kok Kampen.
- (ed.) (1998): Het gemeentelid als subject. In: *Een gezamenlijke trektocht. Meedenken met Jan Hendricks over gemeenteopbouw*. Kampen, Kok.
- (2003): *Tussen 'oprit 57' en 'afslag 03' de weg, het landschap en de praktische theologie*. Rede in verkorte vorm uitgesproken bij zijn afscheid als hoogleraar Praktische Theologie aan de faculteit de Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam op mei 2003. Amsterdam, VU Boekhandel/Uitgeverij.
- IMRE, Lajos (1941): *Ekklesiásztika. Az egyház élete és szolgálata*. A Coetus Theologorum Reformátusok Theologusok Munkaközösségének kiadványsorozata 2. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság.
- KÁDÁR, Ferenc (2006): *Egyház itt és most. Az ekklesiásztika művelésének alapjai, eredményei és mai lehetőségei* [doctoral thesis in the field of practical theological studies]. Sátoraljaújhely.

- KOVÁCS, Albert (1904): *Homiletika vagy egyházi ékesszólástan*. Budapest, Hornyánszky Viktor Császári és Királyi Udvari Könyvnyomdája.
- KOZMA, Zsolt (2000): *Ekleziasztika. Az egyház a mai helyzetben*. Egyetemi jegyzet 1980–2000. Cluj-Napoca, Protestáns Teológiai Intézet.
- KULCSÁR, Árpád (2018): Kálvin reneszánsz. Mit tanult Ravasz László Kálvintól? In: Kulcsár, Árpád (ed.): *Reformáció 500. A Partiumi Keresztény Egyetem által 2017. október 5–6. között szervezett konferencia előadásainak gyűjteménye*. Oradea – Komárno, Partium Christian University – J. Selye University, J. Calvin Theological Institute, Partium Press. 245–272.
- KUYPER, Abraham (1899): *The L. P. Stone Lectures for 1898–1899 Calvinism. Six Lectures Delivered in the Theological Seminary at Princeton*. New York – Chicago – Toronto, Fleming H. Revell Company.
- LAAN, Jaap H. van der (2001): *Hoge woorden over de preek*. Uitgebreide tekst van het afscheidscollege, uitgesproken o vrijdag 2 november, 2001. Kampen Oraties 17. Kampen, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland.
- NITZSCH, Carl Immanuel (1847–1848): *Praktische Theologie* I–II. Bonn, Adolf Marcus.
- NOVÁK, Lajos (1907): Vélemény Ravasz László magántanári dolgozatáról. In: *Ellenzék*. Független politikai napilap. XXVIII, 118. 2–3.
- RAVASZ, László (1907a): *Bevezetés a gyakorlati teológiába*. Kolozsvár, Ellenzék Nyomda.
(1907b): Az igehirdetés megújhodása. In: PÉTER, Károly Jr. (ed.): *Református Prédikatori Tár*. Székelyudvarhely, Becsek D. fia könyvnyomdája. V–XVI.
(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.
- SZABÓ, Lajos (2004): *Alapozó ismeretek a gyakorlati teológiában*. Budapest, Luther Kiadó.
- TAVASZY, Sándor (1925): Tudomány és világnézet. A theologiai tudomány helye a tudományok mai rendszerében. In: *Az Út*. VIII, 1. 20–23.
- VASADY, Béla (1934): Az általános vallástudomány. In: *Theologiai Szemle*. IX–X. 124–131.
- VEN, Johannes A. van der (1985): Wat is pastoraaltheologie? Een analyse van het werk van F. Haarsma. In: VEN, J. A. van der (ed.): *Toekomst van de kerk. Studies voor F. Haarsma*. Kok Kampen.
- [no author] (1933–1934): A magyar református theologiai irodalom helyzetképe és legközelebbi teendői. In: *Theologiai Szemle*. IX–X. 124–142.
- [no author] (1907): *Emléklapok Dr. Ravasz Lászlónak, a Kolozsvári Református Theologiai Fakultáson a Gyakorlati Theologia nyilvános, rendes tanárának 1907. évi szeptember 15-én tartott Székfoglalójáról*. Kolozsvár, „Ellenzék” nyomda.

KULCSÁR Árpád¹: 

Kovács Ábrahám – Jaeshik Shin (szerk.)
Nationalism, Communism, and Christian Identity.
Protestant Theological Reflections from Korea and Hungary.
Studies in Hungarian and Korean Protestant Theology. Vol. 2.



Debrecen – Gwangju (Dél-Korea),
Debreceni Református
Hittudományi Egyetem – Honam
Theological University and
Seminary (Gwangju), 2019, 178 old.

A dél-koreai–magyar protestáns teológiai kapcsolatok egyre élénkebb, rendszeres jellegét hivatott képviselni a HUN-HAN Teológiai Fórum, amely két évente megrendezésre kerülő konferenciák formájában erősíti a két nép protestáns egyházai és teológusai között a köteléket. Ennek első állomása volt a 2015-ben, a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen (DRHE) megrendezett konferencia, melynek előadásait

Kovács Ábrahám (DRHE, Dogmatika Tanszék) és Jaeshik Shin (Honam Teológiai Egyetem és Szeminárium, Gwangju, Dél-Korea) professzorok, a konferencia szervezői

¹ E-mail: kulcsarpad@partium.ro.

szerkesztették kötetbe.²

A második konferenciára közel két év múlva, 2016 októberében került sor a Honam Teológiai Egyetem és Szemináriumon (HTUS – Gwangju, Dél-Korea), a harmadikra pedig 2018 januárjában, melynek a Sárospataki Református Teológiai Akadémia adott otthont. E két konferencia előadásaiból válogatva szerkesztették meg Kovács Ábrahám és Jaeshik Shin professzorok a *Magyar és Koreai Protestáns Teológiai Tanulmányok* sorozat második darabját, mely tíz tanulmányt foglal magába. Ezek egyenlő arányban oszlanak meg a magyar és a koreai szerzők között. A sorozat jelentőségét az adja, hogy egyszerre jelenik meg Európában (Magyarországon), és Ázsiában (Dél-Koreában) angol nyelven, így mindkét olvasótábor számára releváns, kurrens információk révén ismerteti meg az adott egyházi közeg életét, teológiáját: a magyart a koreaiival, a koreait a magyarral.

A tanulmányok fókuszában, ahogy a kötet címéből is kiderül, ismét igen jelentős témák állnak: a nacionalizmus, a kommunizmus és a keresztyén identitás. A könyv szerkesztői elve szerint, ahogyan tartalma is szorosan kapcsolódik a kiadványsorozat előző kötetéhez, két részben találunk benne öt-öt tanulmányt. Az elsőben koreai szerzők értekeznek a koreai protestáns egyházak sorsáról a japán kolonizáció előtti és alatti időszakról, míg a másodikban magyar szerzők értekeznek a magyar reformátusság sorsáról, teológiájáról, meghatározó személyiségeiről a kommunista évtizedekben. A szerkesztők a kötet előszavában jó reménységüket fejezik ki a felől, hogy a kiadványban szereplő összes tanulmány mindkét oldalról (magyar–koreai) továbbgondolásra, eszmecserére fogja készíteni a kötet olvasóit, teológus-hallgatók pedig tankönyvszerűen is forgathatják a kiadványt.

A kötet első tanulmányát Jihoon Hong, a gwangju HTUS egyháztörténet professzora jegyzi. *A koreai protestáns nacionalizmus a japán kolonizáció idején* című értekezésében a protestantizmus elterjedése idején fennálló politikai helyzetből kiindulva tekinti át közel fél évszázad fejleményeit, kidomborítva a protestáns nacionalizmus 19. század végi karakterét, „...a japánok alatt elszenvedett elnyomás (1910-1919) küzdelmes időszakát, felidézve az 1919. március 1-i függetlenségi mozgalom jelentőségét. Írásában arra a következtetésre jut, hogy a protestantizmus elterjedése Koreában jelentős fejlődést

² A kötet ismertetését lásd itt: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 69. 2[2024]. 323–331.

eredményezett, a japán elnyomás pedig azt az eredményt is magával hozta a koreai keresztyénség számára, hogy sokan a vallásos mellett a nemzeti karakterét is felismerték a keresztyénségnek. Azzal, hogy a koreai identitásban a keresztyénség meghatározóvá lett, a japán elnyomás elleni kiállásban is helyet foglaltak a maguk számára.

Chang-Uk Byun, a szöuli Presbiteriánus Egyetem és Teológiai Szeminárium missziológia professzora írásában a nacionalizmus és a bibliai szimbólumok összefüggéséről értekezik, a koreai presbiteriánus egyház 1884 és 1919 közötti Japán-ellenes mozgalmi időszakát elemezve. Vázlatát adja annak a társadalmi-politikai miliőnek, melyben a Japán-ellenesség megjelent, kibontakozott és felerősödött a koreai keresztyének között. A Koreában megjelenő presbiteriánus és metodista misszió politikamentes volt, de a túlvilágiság küldetéspolitikájával konzervatív, evangélikál teológiai álláspontot képviselt. Ennek az álláspontnak az 1905-ben bekövetkező, Koreának Japán protektorátusa alá kerülő új társadalmi klímája adott lényegi impulzusokat. A japán kolonizációs törekvések, a sintoizmus erőltetése ellenére a misszió megőrizte korábbi felfogását, melyet a Mt 22,21 és Rom 13,1 igeszakaszokra építettek.

A misszionáriusok törekvéseinek ellenére a koreai keresztyénség története másképp alakult. A japán elnyomás alatt egyre nyilvánvalóbb lett, hogy azok, akik a 20. század elején csatlakoztak valamelyik keresztyén egyházhoz, azt elsősorban az evilági kérdéseikre keresett válaszok miatt tették, és kevésbé a távolinak tűnő túlvilági reménység miatt. Sokaknak, akikben a létbizonytalanság egyre erősödött, melyet főleg a koreaiaknak mint nemzetnek a folyamatos eltiprása és elnyomása váltott ki, az evilági megváltottság nyújtott reményt és adott erőt. Ezek az élmények, tapasztalatok halmozódtak fel és járultak hozzá idővel az *1919. március 1-i függetlenségi mozgalom* eszkalációjához.

Az ószövetségi nép egyiptomi rabszolgaságából való szabadulás és Izráel babiloni fogsága meghatározó erővel hatottak a keresztyének gondolkodására ezekben az években. A koreai nép sorsának az ószövetségi néppel való azonosítása visszatérő gondolata lett a korabeli igehirdetéseknek. Az egyházak növekedésének az is lendületet adott ekkor, hogy sokan úgy gondolták: ha Istenhez térnek, Ő meg fogja szabadítani őket az idegen elnyomók zsarnoksága alól. Ilyen értelemben a 2Móz könyvének metaforái és szimbolikus nyelvezte egy az egyben került alkalmazásra a koreai keresztyének *Sitz im Leben*-jében. De hasonló jelentőséggel bírt a Jelenések könyve is, mert a szenvedő lelke reménységet és vigasztalást tudott meríteni belőle.

Byun professzor tanulmánya még egy különösen érdekes aspektusára hívja fel a figyelmet a keresztyén misszióknak Koreában. Míg a világ számos pontján a keresztyénség elterjedését szoros összefüggésbe hozzák a nyugat-európai kolonizáció kevésbé áldásos tevékenységével, vagyis negatív megítélés alá esik, addig Koreában a japán elnyomás miatt épp ellenkező megítélés alá esik a nyugati misszió, és annak áldásait értékelik.

A harmadik tanulmányt *Jaeshik Shin*, a gwangju-i HTUS dogmatikaprofesszora jegyzi, melyben a szerző a keresztyén nacionalizmus formálódásáról értekezik, Korea japán uralom alóli felszabadulását követően. Ebben az időszakban az Egyesült Államok meghatározó szerepet játszott abban, hogy a kifosztottság, megalázottság állapotából egy gazdaságilag fejletlen, harmadik világbeli országot támogasson a fejlődés útján. Ez természetesen a kapitalizmus kibontakozását eredményezte, az oktatási színvonal fejlődését, mellyel párhuzamosan a protestánsok létszámának további növekedését is meg lehetett figyelni.

Byung-Joon Chung, a szöuli Jangsin Egyetem egyháztörténet-professzorának értekezése szorosan kapcsolódik Shin professzor írásához, mivel vizsgálódásainak tárgyául a koreai protestáns egyház növekedését és hanyatlását teszi. Fontos tisztázni, hogy amikor a hanyatlás kifejezést használja a szerző, akkor nem egy drámai létszámcsökkenést kell értenünk alatta, hanem sokkal inkább azt, hogy az a lendület, mely stabil növekedést hozott a koreai keresztyénség számára a II. világháborút követő évtizedekben, a 21. századra lelassult, vagy szinte teljesen megállt. Ez azzal a fejleménnyel járt, hogy a természetes fogyatkozást új tagokkal nem sikerül pótolniuk. A szerző állításainak alátámasztására írását gazdag adatbázissal adja közre.

A kötet első részét *Sangdo Choi*, a gwangju-i HTUS rendszeres teológia tanárának tanulmánya zárja. Dolgozatában a japán gyarmati elnyomás idején működő koreai Nemzeti Függetlenségi Mozgalomban résztvevő keresztyének erkölcsi viszonyulásával foglalkozik. Először egy rövid egyháztörténeti áttekintést ad a szerző a korai keresztyénség időszakáról, amikor a római üldöztetések idején a „Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek titeket.” (Mt 5,44) igeszakasz meghatározó volt. Ebből ugyanis az az alapelv származott, hogy vállalni a mártíromságot, Istenért meghalni az erőszakmentes ellenállás nemes cselekedete. Az elnyomás megszűnését követően azonban ez a viszonyulás idővel eltűnt, és az államilag üldözött keresztyénség státuszából az állam által támogatott státuszba átkerülve megerősödött az a felfogás, hogy a hitért

akár mások életének a kioltása is megengedhető. A szerző párhuzamot von a korai keresztyénség üldöztetéseinek időszaka, és a japán elnyomás alatt a koreaiak által elszenvedett mártíromságok között, rámutatva arra, hogy a Mt 5,44 igeszakasza és a korai keresztyének példája miképpen inspirálta az emberpróbáló időkben a koreai népet.

A kötet második részét, mely a magyar reformátusság helyzetét mutatja be a kommunizmus évtizedeiben (1948–1989), *Füsti-Molnár Szilveszter*, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia dogmatikatanárának írása nyitja. A szerző tanulmányában a Magyar Református Egyház II. világháború utáni „hivatalos teológiájának” áttekintését adja. 1948-at követően jelent meg a „szolgáló egyház” gondolata mint teológiai álláspont, amely egy felszínes, tartalmában kidolgozatlan felfogás volt, fő célja pedig, hogy a hatalomra jutó szovjet típusú szocialista diktatúrát legitimálja, elvtelenül kiszolgálja. Ez a „teológia” segítette a kollektivizálás „zökkenőmentes” megvalósítását, melynek során a magántulajdonban lévő termőföldeket megmunkálók „önként” kellett a szocialista államhatalom rendelkezésére bocsásni, azért, hogy miután mindenükből ki lettek forgatva, elkezdhessenek újra azokon a földeken dolgozni, amelyek korábban az övéik voltak.

A szerző kitér a korszak azon aspektusára is, amikor a korabeli egyházvezetés teljes hűséggel viszonyult az államhatalom irányába, kollaboránsokká lettek és azokká tettek más lelkipásztorokat is. A „Papi Békemozgalom”-ba tömörülők a kommunista-marxista ideológia propagálására kaptak „átképzést” azzal a céllal, hogy ideológiai agy- és lélekmosást végezzenek a gyülekezetekben. Cserébe az elnyomó hatalom kiváltságokat, kedvezményeket, előnyöket biztosított nekik, elérve ezzel azt is, hogy mindenki tartott tőlük. Azok a lelkipásztorok, akik mégis ellenálltak, súlyos megtorlásban részesültek: folyamatos végzásoknak, zaklatásoknak, gáncsoskodásoknak voltak kitéve, bebörtönözték őket, és az is előfordult, hogy a mártírok sorsára jutottak.

A korszakot meghatározó másik kulcsfogalmat, a „keskeny út” teológiáját Bereczky Albert püspökkel hozzák összefüggésbe. Bereczky felfogása az volt, hogy Isten felfedi magát a történelemben. A szocialista történeti és szociológiai valóság a II. világháború után került felfedésre Isten által. Bereczky Isten ítéletét látta a háború katasztrófaiban (a régi feudális társadalmi rend és a nácizmus ítéletét) és Isten kegyelmi aktusát a felszabadulásban és a szocializmusban. Szerinte Isten kegyelmének kifejeződése, hogy a Magyar Református Egyház a keleti blokkhoz (a Szovjetunió politikai, katonai, gazdasági, szellemi és ideológiai protektorátusa alá) tartozhat.

A II. világháború után időszak teológiai gondolkodásának feltalálásakor Victor János (1888–1954) írásait is tudatosan elkezdtek fel- és kihasználni, hogy a „szolgáló egyház” üres tömlőjét valahogy tartalommal feltöltsék. A múlt század 50-es éveiben azonban – épp a diktatúra napról napra súlyosbodó helyzete miatt – olyasmi történt, amire a Szovjetunióban kevesen számítottak: 1956. október 23-án forradalom tört ki Magyarországon, amely nem hagyta érintetlenül a református egyházat sem. Egy nagyon rövid, átmeneti időszak erejéig jelentős változást hozott. A forradalom leverését követően azonban a súlyos megtorlások után a korábbi diktatórikus rend gyors visszarendeződése ment végbe.

A szerző gondolatainak végén arra a következtetésre jut, hogy 1948-at követően a Magyar Református Egyházban egy elkerülhetetlen identitáskrizis állt be, melyet a kommunista évtizedek alatt nem sikerült meghaladnia senkinek, bár törekvések, próbálkozások előfordultak különféle megközelítésekben. A teljes krisztológia (annak teológiai ekkleziológiai értelmében) áldozatául esett a „hivatalos teológiának.”

Bölcskei Gusztáv, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem dogmatikatanára tanulmányában a magyar református közösség identitásának kérdésével foglalkozik. Dolgozatában visszanyúl a klasszikus reformátori hagyományokhoz, és sorra görcső alá veszi a 21. század szemüvegén keresztül, mennyire relevánsak ezek a mai világban, van-e helyük, és ha van, akkor hol a mai társadalomban. Meglátása szerint a mai pluralista világban, a felekezeti sokszínűség közepette a magyar református identitás is felmutatható, amely nem más, mint a tudatos reformált hit. A reformátori hagyomány az egyház klasszikus vonásai mellett hangsúlyozza az egyház egyetemességét, a közös tanúskodás szükségességét, de a szerző jól érzékeli, hogy bár hiszünk az egyetemes szolgálat elvében, amikor arról van szó, hogy gyakoroljuk is, könnyen bajban érezhetjük magunkat. A szükséges és helyes kritikai észrevételek mellett a tanulmányt optimista hangvétel jellemzi, a szerző hitet tesz a református identitás relevanciája mellett.

Lányi Gábornak, a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem egyháztörténet-tanárának írása szorosan kapcsolódik az előző, Füsti-Molnár Szilveszter által jegyzet munkához. Dolgozatában Bereczky Albert (1893–1966) püspök életével foglalkozik, mellyel kapcsolatban a tanulmány alcímében a szerző így fogalmaz: egy élet tele kérdésekkel. Lányi írásában bevezetést ad Bereczky Albert élettörténetébe, születési, nevelkedési körülményeibe. Pápán töltött évei alatt kötött barátságot Tildy Zoltánnal és ismerkedett meg Victor Jánossal, aki lelki gyermekeként tekintett rá még akkor is,

amikor Bereczky már püspökként működött. Pápai teológiai tanulmányait követően egy rövid ideig Bázelen tanult, majd lelkészi szolgálatának stációi következtek életében: Salgótarján, ahol gyülekezetet alapított Petri Elek püspök megbízásából, Dunabogdány, Pécel, ahol közeli kapcsolatba került a Forgács Gyula nevével fémjelzett Péceli-körrel, ezt követően pedig Budapesten, a Sylvester Nyomda és Kiadóvállalat vezetését vállalta el, mely főleg evangéliumi traktátusokat és ébredési irodalmat adott ki. A nyomdai vállalkozás végül csődbe ment, Bereczky Albert pedig Ravasz László püspöktől azt a megbízatást kapta, hogy a budapesti Tutaj utcai missziói gyülekezetet pásztorolja, építse. Ez a gyülekezet később a Pozsonyi utcába költözött el. Néhány évvel később egy impozáns egyházi komplexum magasodott a Duna partjainál, az ő áldozatos munkájának eredményeképpen. A II. világháború idején, 1944-ben csatlakozott az ellenállási mozgalomhoz, régi barátja, Tildy Zoltán oldalán, és komoly szerepet játszott a budapesti zsidóság mentésében. Ezt a küldetést a Jó Pásztor Missziói Bizottság égisze alatt végezte, melyet 1942-ben Ravasz László alapított. Barátjának, Tildy Zoltánnak miniszterelnökké választásával maga is egyre közelebb került a politikához, a II. világháborút követően különféle tisztségeket és pozíciókat töltve be.

1948-ban, Rákosi Mátyás és a Magyar Kommunista Párt hatalomra jutását követően Ravasz László helyét vette át a Dunamelléki Református Egyházkerület püspöki székében, majd a rákövetkező évtől, Révész Imre debreceni püspök lemondását követően a Református Zsinat és Konvent elnöki tisztségét is megkapta. Mozgástere ezekben a tisztségekben szinte elhanyagolhatónak volt mondható. Feladata a kommunista államhatalom feltétel nélküli kiszolgálása lett, amely megmutatkozott az egyházi iskolák államosításában, a centralizálódó, központosított egyházhatalmi gyakorlatban, a misszió társaságok jelentős részének megszüntetésében, az egyházi sajtó szinte teljes leépítésében. Az államhatalom iránti hűség arra a szintre jutott, hogy már önként, mintegy kitalálva az elnyomók gondolatát, azt is megtette, amit nem kértek tőle. Püspökségének ideje alatt lett elvárás az, hogy az egyház azokban a világpolitikai kérdésekben is hallassa a hangját a legjelentősebb nemzetközi egyházi fórumokon egybehangzóan a kommunista állásponttal, amelyek szinte semmilyen módon nem érintették az egyház életét. Ezeken a fórumokon a propagandisztikus, a valóságot teljes mértékben eltorzító megnyilatkozások kötelezőek lettek. Bereczky számos ilyen európai és tengeren túli eseményen teljesítette az elvárást.

Az 1956-os események Bereczky Albert személyét is érintették. A forradalom hevében a Református Megújulási Mozgalom visszahozta a püspöki székbe Ravasz Lászlót. A forradalom leverése után azonban visszaállt a régi rend, és közel két évig újra püspökként működött. 1958-ban az időközben konszolidálódott helyzetben a kommunista vezetés már nem tarott ígényt rá, hatvanöt esztendő korában nyugalomba vonult.

1945 előtti tevékenysége sokakban elismerést szült, a jeruzsálemi Jad Vasem Intézet a Világ Igaza kitüntető címmel tisztelte meg emlékét 1996-ban, de a világháborút követő időszak mindmáig viták tárgyát képezi, melyek nem jutottak nyugvópontra.

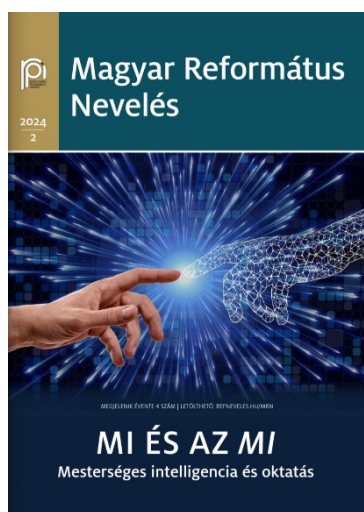
Kovács Ábrahám, a DRHE dogmatikatanára tanulmányában kritikai vizsgálat tárgyává teszi azt, hogy a II. világháború után mi lehetett az oka annak a különös jelenségnek, hogy több ismert személy, akik a református ébredési mozgalmakban részt vettek, nemcsak szimpatizáltak a szocializmus eszméivel, hanem keresztyénből „áttértek” marxistáknak, és együtt tudtak működni az ateista, egyház- és vallásellenes kommunizmussal. A szerző írásából kiderül, hogy tisztában van a kutatás nehézségeivel, de kísérletet tesz egy értelmezési keret kidolgozására témájával kapcsolatban. Előbb a belső kategóriákat (gondolkodási modelleket, a vallási dimenziókat) veszi górcső alá, majd a külső kategóriákra (történelmi, politikai és szociális elemek) tér ki elemzésében. Különösen érdekes, amikor a pszichológiai-élettrajzi vetületek is figyelembe vételnek az értelmezési keret megalkotásában, valamint, hogy a szerző a vallástudományi kontextust is beemeli kutatási mezőjébe olyan formában, hogy a kommunizmust egy nagyon sajátos vallásossághoz hasonlóként kezeli. Az írás azzal a következtetéssel zárul, hogy a felállított értelmezési keret minden aspektusa együttesen eredményezhette azt, hogy gondolkodásukban és hitükben mind a keresztyénség, mind a marxizmus elfért, és készek voltak együttműködni a kommunistákkal.

A tanulmánykötetet *Pásztori-Kupán István*, a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem professzorának munkája zárja, melyben a szerző metsző pontossággal tárja fel azt a kényes kérdést, ahogyan a 20. század egyik legismertebb teológusa, Karl Barth viszonyult az 1956-os forradalomhoz. Egy túlságosan ékesszóló csend volt ez inkább, nehezen magyarázható vagy védhető, hogy Barth mindenféle megszólalástól vagy kommentártól vonakodott ebben a kérdésben, miközben más kérdésekben elánnal nyilvánult meg. Barth hallgatását először Reinhold Niebuhr amerikai etikus tette szóvá egy 1957. január 23-án, a *The Christian Century* folyóiratban megjelent cikkében.

Kérdés, hogy Barthnak mi volt az oka a hallgatásra: semlegesség?, kettős mérce? A hallgatás számos magyar református teológusban döbbenetet, értetlenséget, csalódottságot váltott ki. Amikor Barth számára kényelmetlenné váltak azok a korábbi magyar tanítványai, akik leveleikben a lehető legudvariasabban törekedtek megtudni és megérteni egykori mesterük viszonyulását, ő leveleikre többet nem válaszolt, a személyes találkozást pedig igyekezett elkerülni. Így nem maradt más, mintsem a jelen kutatóinak a feladat, hogy következtetéseket vonjanak le ebből a beszédes hallgatásból, annak árán is, hogy ezzel akár jelentősen árnyalják azt a nagyon pozitív képet, amely Bathról korábban élt a magyar református teológiai köztudatban.

*BOGYÓ Zsófia*¹:

***A Magyar Református Nevelés 2024-es évfolyam 2. száma:
MI és az MI – Mesterséges intelligencia és oktatás, 66 o.***



A *Magyar Református Nevelés* folyóirat felépítése nem szokványos. Tanulmányok füzére helyett az adott szám egyetlen tanulmányra helyezi a hangsúlyt, amelyre aztán gyakorlatias műhelyírások hol szoros, hol laza kötődéssel kapcsolódnak. Végezetül egy-egy konferenciabeszámoló, rövid recenzió zárják a sort. A műfaji sajátosság összhangban áll az olvasóközönség igényeivel, hiszen nemcsak kutatók, közoktatási szakemberek, hanem javarészt a mindennapokhoz támogatást és inspirációt váró református pedagógusok forgatják a folyóirat digitális lapjait. Ebből adódóan recenzióm sem követi a megszokott mintákat, amikor a *Magyar Református Nevelés* 2024-es évfolyam 2.

számának bátor témavállalásával, a mesterséges intelligencia (MI) oktatásában betöltött szerepével foglalkozom. Figyelmem nagyobb részét a számban feltüntetett tanulmányra fordítom, és a műhelyírásokból olyan gondolatokat emelek ki, amelyek érdekes dinamikát alakítanak ki a tanulmánnyal összefüggésben.

¹ Doktorandusz, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának Doktori Iskolája;
e-mail: bzs9903@gmail.com.

Bokor Tamás tanulmányának a megjelenése a *Magyar Református Nevelés* c. folyóiratban² az MI publikus térnyerésének társadalomra gyakorolt hatásáról kiváló időzítésnek bizonyult, még ha a körülmények, amelyek még megosztóbbá és fokozottan aktuálissá tették a témakört, nem is lehettek előre láthatóak a tanulmány megszületése és a folyóirat tervezése során.

2024. június 10-én került benyújtásra egy törvényjavaslat a telefonok közoktatási intézményekben való használatának korlátozásáról,³ amely a közvélemény heves reakcióját váltotta ki. Meglátásom szerint tovább növekedhetett a technológiai újítások irányába nyitottabb hozzáállást képviselők és a fenntartásokkal, akár némi félelemmel viszonyulók közötti szakadék. Utóbbi csoport számára a 2024. szeptember elsején hatályba lévő kormányrendelet⁴ indokoltnak és megalapozottnak tűnhet, míg az előbbieket nézőpontjából drasztikus túlkapásként is értékelhető a „telekommunikációs eszközök – különösen mobiltelefonok – a kép- vagy hangrögzítésre alkalmas eszközök és az internetelérésre alkalmas okoseszközök”⁵ használatának korlátozása, azaz tanítási idő alatti tiltása és az eszközök elzárása. A pedagógus oktatási célból kivételes helyzetekben kérheti az igazgató engedélyét. Ez az a társadalmi kontextus, amelyben végül Bokor Tamás tanulmánya 2024. július 29-én megjelent, és amelyben a *Magyar Református Nevelés* folyóirat az MI oktatásban betöltött szerepének tematikáját felvállalta a 2024-es évfolyam 2. számában. Vajon a telefonhasználat háttérbe szorítása, a változott oktatási helyzet a tanulmány megjelenésének idejében milyen további nézőpontokat, kérdéseket rendel hozzá Bokor Tamás írásához?

A tanulmány szerzője kommunikációkutatóként közelít az MI és az oktatás kapcsolatához mint a Budapesti Corvinus Egyetem Kommunikáció- és Médiatudomány Tanszékének docense.⁶ Írásának középpontjában az áll, hogy a médiatudományokban

² BOKOR Tamás (2024): A mesterséges intelligencia társadalmi fogadtatása: morális pánik vagy félelem az ismeretlentől?, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 5–14.

³ Törvényjavaslat: <https://www.parlament.hu/irom42/08560/08560.pdf> (utolsó megtekintési dátum: 2024.11.20.).

⁴ Hatályos jogszabály: <https://njt.hu/jogszabaly/2024-245-20-22> (utolsó megtekintési dátum: 2024.11.20.).

⁵ Uo.

⁶ Bokor Tamásról: <https://www.digitalhungary.hu/ki-kicsoda/Bokor-Tamas/4345/> (utolsó megtekintési dátum: 2024.11.20.).

ismert morálistánc-jelenség milyen mértékben képes megmagyarázni az MI oktatásban betöltött szerepe körül kialakuló negatív társadalmi hozzáállást. A téma iránti megnövekedett figyelem háttéréként a szerző a 2023 elején megjelent openAI által fejlesztett ChatGPT-t és egyéb képgeneráló programok megjelenését tekinti. Ekler Péter műhelyírásában⁷ a kezdeti pontot 2022 novemberére datálja, amikor csak az első öt napon egymillió felhasználó élt a kipróbálás lehetőségével. Hogy milyen méreteket ölt a használata, jól szemlélteti az Ekler által közölt adat: havonta megközelítőleg 1,7 milliárd alkalommal látogatnak a ChatGP felületére. Bokor hangsúlyozza, hogy a széleskörű elterjedés megváltoztatta az emberek asszociációit az MI kapcsán: robotok helyett már applikációkra gondolunk. Habár mindez előrelépés, de továbbra sem a valóságra, önfejlesztésre képes algoritmusokra asszociálunk. Az asszociációk márpedig hozzájárulnak az MI-hez kapcsolódó viszonyulások kialakulásához. Azonban egy elfogadó körülmény megszületése külön igyekezetet igényel.⁸ Ehhez Bokor az innovációk terjedésének klasszikus modelljét alkalmazza az MI alapú technológiák iskolákban való integrálása vagy elutasítása mentén zajló folyamatok vizsgálatára. Az első kísérletezők és elfogadók körét innovátoroknak nevezik, akiket a korai elfogadók, majd egy kora többség, kései többség és a lemaradók követnek, amíg a ciklus újra nem kezdődik egy újabb fejlesztés megjelenése révén.⁹

Bokor megállapítása a diákok szerepéről az MI technológia oktatási integrációja kapcsán különösen figyelemre méltó szem előtt tartva a 2024. szeptember elsején hatályba lépett törvényt a telefonok korlátozott használatáról az intézményekben. Ez egy érdekes helyzetet teremt, ha komolyan vesszük Bokor megállapítását, hogy az MI oktatásban betöltött szerepének fő formálói a diákok maguk. Így fogalmaz: „elsősorban nem pedagógusokra kell itt gondolni: az innovátorok és korai elfogadók körében jellemzően diákokat találunk”.¹⁰ Meglátása szerint a diákok MI-hez való viszonyulását monitorozni szükséges, mert ők azok, akik végül arra sarkallják az intézményeket, hogy kialakítsák saját hozzáállásukat az MI technológiákhoz és az azokból eredő kérdéskörök

⁷ EKLER Péter (2024): Alkalmazott mesterséges intelligencia körkép, valamint annak hatásai az oktatásra és a munkaerőpiacra, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 16–26.

⁸ BOKOR (2024), 5–6.

⁹ I. m. 6.

¹⁰ Uo.

megtárgyalásához, mint például az önálló szellemi termék, plágium és szerzőség problémakörei. Vajon a telefonok és okoseszközök kitiltása a közoktatási intézményekből, az „innovátor” diákok kezéből milyen MI-hez kapcsolódó személyes és intézményi attitűd kialakulásához fog vezetni hosszú távon? Mert az MI technológiák a házi feladatok megírásánál, az élet különböző területein továbbra is jelen vannak a diákok életében.

Bokor szempontjait figyelembe véve két irányt látok kidomborodni. Az egyik, hogy egy adott intézmény a telefonok kitiltása miatt fokozott figyelmet szentel a diákok mint „innovátorok” MI-hez kapcsolódó szokásaira azért, hogy megfelelő használati protokoll és korszerű oktatási módszerek alakulhassanak ki az intézményben. A másik, hogy a telefonhasználat iskolai megszűnése lelassítja, akár az elutasítás irányába is vezetheti az intézményeket az MI technológiák kapcsán. Ilyen helyzetekben a Bokor által említett társadalmi félelmek domborodnak ki, és félelemvezérelt reakciók születnek: az MI kiiktatása a legbiztonságosabb lépés. Ez esetben ki fogja megtanítani a felnövekvő generációt a kreatív, ésszerű és etikus MI használatára? Tanár és diák között itt egy összefogásra van szükség: a tanár az innovátoroktól tanul a fejlesztésekről, ugyanakkor a diák a tanár révén kaphat visszajelzést a helyes használatról. Közös kísérletezésként írható le ez a folyamat, amely valóban új irányokba terelheti a megszokott elképzelést a tanárok szerepéről az oktatásban.

Bokor tanulmányában kulcsszóként határozza meg a tanárszerep témakörét, mégis csak említés szintjén kerül tárgyalásra írásában, amikor az MI-hez kapcsolódó társadalmi félelmek közé sorolja a tanárszerep változását, feleslegessé válásának riadalmát. Azonban a pedagógus és valláspedagógia végzettséggel rendelkező olvasóközönség körében felvetődhet az igény a mélyebb megértésre. Mint például: vajon a meglévő (vallás)pedagógia-irányzatok közül melyek működőképesek egy MI-hez kapcsolódó negatív és egy pozitív attitűd esetén? Tovább formálva a kérdést: mely pedagógiairányzatok tanárfogalma támogatja az MI technológiák integrációját az oktatási rendszerben, szem előtt tartva a diákok meghatározó szerepét a fejlesztések terjedése kapcsán? Vagy egy teljesen új irányzat megszületésének leszünk alkotói és/vagy szemtanúi? Ehhez a valláspedagógia területére szűkítve a kört, ígéretes vizsgálat lenne a XX. századi vallásdidaktikai koncepciók¹¹ tanár és diák szerepére vonatkozó

¹¹ Mint például liberális, kérügmatis, hermeneutikai, problémaorientált vallásdidaktika, szimbólumdidaktika és szubjektumorientált vallásdidaktikák. NÉMETH Dávid (2017):

nézeteik összevetése az MI generálta attitűdváltással a tanteremben. Vajon működőképes lehet-e valamelyik XX. századi koncepció vagy alapját adhatja-e egy mai irányzat megszületéséhez? Vagy valami egészen másra és újra van szükségünk? Mivel Bokor írása nagy hangsúlyt fektet a diákok oktatásban betöltött szerepére, a szubjektumorientált vallásdidaktikák konstruktivista és performatív jelentősége felértékelődhetnek a tudományterületek közös útkeresésében. Aux Eliza műhelyírásában érintőlegesen tesz is egy állásfoglalást ebben a témakörben, amikor a konstruktivista pedagógiai irányzatot nevezi a legalkalmasabbnak az MI használat elterjedésében, ugyanakkor felhívja a figyelmet Aux a pozitív hozományok mellett a veszélyek tudatosításának fontosságára is.¹² Mindent összevetve még így is szükségét érezhetjük egy tanulmány vagy műhelyírás megszületésének a pedagógiai irányzatok és az MI kapcsolatának megtárgyalására.

Habár a megjelenést biztosító *Magyar Református Nevelés* c. folyóirat a tanulmányt követő rövidebb műhelyírások egyikében, Miklya Luzsányi Mónika gondolataival kitér arra, hogy vajon pótolhatja-e a mesterséges intelligencia a pedagógust,¹³ mégis a tanulmány egy pedagógiai szakfolyóiratban hiányérzetet hagy maga után. Egy, a pedagógia szakterületéről származó társszerzővel való együttműködés erre megoldást nyújthatott volna – akár a műhelyírás szerzőjével, Miklya Luzsányi Mónikával, aki szerint az MI chatrobotok nem tudják helyettesíteni a pedagógusi hivatást, mert munkájuk túlmutat az oktatási feladatok összességén.¹⁴ Miklya az MI elterjedésének korszakában a partneri pedagógia mellett foglal állást, amely szerint a pedagógus facilitátor és folyamatsegítő a tanulásban,¹⁵ és Magyar Gábor szóhasználatával él, amikor elutasítja a parancsírányítású pedagógiát működésképtelensége miatt.¹⁶ Jól megragadja Miklya a tanárszerep megváltozását, amikor így fogalmaz: „A pedagógus

Vallásdidaktikai koncepciók a XX. században, In: *Vallásdidaktika: A hit- és erkölcsstan tanítása az 5–12. osztályban*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 211–232.

¹² AUX Eliza (2024): Ádám és Éva bűnbeesésének szemléltetése a mesterséges intelligenciával, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 28.

¹³ MIKLYA LUZSÁNYI MÓNIKA (2024): Pótolhatja-e a mesterséges intelligencia a pedagógust?, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 35–40.

¹⁴ I. m. 35.

¹⁵ I. m. 38.

¹⁶ I. m. 39.

tekintélye a digitális korban nem adódik magától, hanem meg kell érte küzdeni.”¹⁷ Írásának végén a szerző felveti, hogy az MI szerepének megtalálását a diákokkal együtt lehetne kialakítani, amely folyamatot a „rakétamérnökök” munkájához hasonlítja egy új földrész felfedezése előtt. Így írja körül ebben a facilitátorpedagógus szerepét: „Diákjaival csapatot épít, helyzetmeghatározást végez, és virtuális felfedezőútra indul, amivel nemcsak szimulálja az életfunkciókat, hanem a szimulációs képességek beépítésével új szintre emel(het)i magát az életfolyamatot is.”¹⁸

A kollaboráció Bokor és Miklya között már csak ezért is indokolt lenne, hiszen Bokor az MI fejlesztések elterjedésében innovátorokként a diákokat azonosítja. Ezen a ponton a két tudományterület: kommunikáció- és médiatudomány és a pedagógia szorosan összekapcsolódik, és kölcsönösen épülhetne a diákokkal való foglalkozás és a köztük elvégzendő kvalitatív és kvantitatív kutatások eredményei által. Ebből a szempontból a mobiltelefonok korlátozott használatáról szóló törvény megglátásom szerint hátráltatja a folyamatokat, mert kétféle lehetőségre szűkíti a kísérletezést. Az egyik forgatókönyv szerint a telefonhasználat teljesen kizorul a tanóráról, és egyedül az otthoni használat beszámolóira hagyatkozhatunk, esetleg kiegészítve a tanár tanórai okostáblánál levő közös foglalkozással. A másik út, hogy kivételes esetekben az intézmény pedagógusa vagy igazgatója engedélyezheti egy-egy tanóra erejéig az eszközhasználatot. Ez azonban – saját tapasztalatom szerint is – rengeteg többletadminisztrációs terhet jelent a pedagógus számára, akinek a Kréta-rendszerében minden egyes diáknál egyesével kell többlepcsős írásos engedélyt hozzárendelni a tanulókhöz az adott tanóránál a rendszerben.

Bokor tanulmányának középpontjában álló kérdés, hogy az MI elterjedése körül kialakuló társadalmi reakciók morális pániknak tekinthetők-e, kommunikációelméleti kérdés és vizsgálat, eredményét azonban mégis fontos szempontnak tekintem a hittanoktatás tananyagának átgondolása kapcsán. Az MI fejlesztések alakulása nem belátható, mit hoznak még magukkal, és ez Bokor írása szerint félelmet kelt bizonyos emberekben, a médiaüzenetek negatív torzításai pedig könnyen generálhatnak egyéni félelmekből intézményes pánikot.¹⁹ Ennek pedig morális töltete van, mert a társadalomban a mélyen rögzült értékrendszereket érinti az MI. A szerző Stanley Cohen

¹⁷ I. m. 37.

¹⁸ I. m. 40.

¹⁹ BOKOR (2024), 8.

morális pánikról alkotott teóriájának öt feltételét alkalmazza (a közvélemény széles rétegei érintettek, ellenséges hangulat jelenléte és dominanciája, aránytalan reakciók, konkrét eseményhez kapcsolódó jelenség),²⁰ amikor a kérdés megválaszolására tesz kísérletet: Morális pánik-e az MI az oktatásban?

Bokor arra az eredményre jut, hogy Stanley morálispanik-elmélete csak részben alkalmazható, mivel az MI eltérő intenzitású szakaszok váltakozásával került előtérbe, és az sem bizonyított, hogy a társadalom többsége egyetértene az ellenséges véleményekkel. Megállapítása az MI körül gyűrűző társadalmi jelenségről, hogy „a félelem nem pánik, de morális”, és a helyzet súlyos morális kérdéseket feszeget.²¹ Ezek alapján egy (vallás)pedagógia területéről érkező társszerző vagy egy, a tanulmányra reflektáló írás célkeresztjébe kerülhetne az RPI által 2014-ben kiadott *Etika Alapmodul: A keresztyén élet alapkérdései* elnevezést viselő református etika tananyag²² felülvizsgálata, amely a jézusi etikával és a Tízparancsolattal foglalkozik. Hogyan lehetne beépíthető az MI körül tornyosuló morális kérdések sorozata, amelyek a diákok nagy százalékát érinti? Milyen mondanivalója van a keresztyén hitrendszernek az MI etikus használata kapcsán? Ebben különösképpen érvényes lehet az innovátor diákok és az élettapasztalattal rendelkező tanárok összefogása a közös megismerés és felfedezés érdekében. Márpedig, ha komolyan vesszük Bokor következtetését arról, hogy súlyos morális kérdések várnak megválaszolásra, meggyőződésem, hogy a reformátusetika-órán nem lehet szó nélkül, tudomást nem véve elmenni a téma mellett és csak haladni az előírt tananyaggal. Habár nem az etikatankönyv átdolgozásán keresztül közelít Aux műhelyírásában, figyelemfelkeltő összefüggésre mutat rá Ádám és Éva bűnbeesésének története és az MI által generált tartalmak etikus megítélése között. Metaforikus párhuzamról beszél az emberi tudásvágy és az MI sokszor megtévesztő információi között. A kígyó a történetben etikusnak tüntet fel valamit, amiről később kiderül, hamis ígéret volt. Aux kidolgozott óratervet is kínál, nemcsak hittanórai alkalmazásra, hiszen, ahogyan említi is, a bűneset története a Nemzeti Alaptanterv anyagát képezi. Az Aux által közreadott segédlet bemutatja, hogy az MI-t alkalmazva hogyan gondolkodhatnak el a diákok az etikusság kérdésköréről.²³ A szerző megoldása

²⁰ Uo. 8.

²¹ I. m. 12.

²² THOMA László (2014): *A keresztyén élet alapkérdései*. Budapest, Református Pedagógiai Intézet.

²³ AUX (2024), 27–34.

minden pedagógus számára inspiráló lehet, ugyanakkor az óratervből nehéz megállapítani, hogy elkerülhető-e az MI démonizálása, amely ellen Aux önmaga is küzd.

A félelmeket mindig az informáltság és személyes megtapasztalások tudják felülírni. Bokor az MI kipróbálása és tapasztalatszerzése mellett teszi le voksát, amelyek képesek megváltoztatni a morális pánikok kialakulását támogató torzító médiareprezentációk hatásait. A szerző elírása ellenére (közvetett helyett közvetlent ír a 11. oldal alján) a kontextusból érthető az üzenet: a közvetlen személyes tapasztalat erősebb a közvetettekénél.²⁴ Ekler műhelyírása, amelyben az olvasó elé tárja a jelenleg legnépszerűbb MI eszközök repertoárját és használhatóságuk lehetőségét, gyakorlati módon járul hozzá az informáltság és tapasztaltság növeléséhez.²⁵ Aux írásában pedig amellet teszi le a voksát, hogy az MI kitiltása nem lehet megoldás, hiszen: „A tanulási folyamat támogatásának kompetenciájában sok hasznára lehet a pedagógusnak.” Erre gyakorlati példákat is találhatunk műhelyírásában.²⁶

Kétségtelen, hogy Bokor Tamás nem a pedagógia szakterületéről érkezik, mégis tanulmánya a *Magyar Református Nevelés* c. szakfolyóiratban egy megkerülhetetlen és gondolatébresztő felütés minden pedagógus számára. Ki az, aki ne találkozna diákjai mesterséges fogalmazásaival, amelyek nagyon szépek, összeszedettek, de semmiben sem tartalmazzák a diák kreativitását, személyiségét és kritikai gondolkodását? Ki az, aki ne gondolkodna azon, hogyan lehetnének a diák és tanár hasznára a megindult MI körül zajló folyamatok, mintsem visszafordíthatatlan károk sorozatává?

A folyóirat olvasói sokszínűségét gazdagítja Oláh Katalinnak a műhelyírása,²⁷ amely meglátásom szerint a leglazábban kapcsolódik a tematikus számba, ugyanakkor jelentős metodológiai impulzusokat adhat azoknak a kutatóknak, akik kvalitatív vagy vegyes vizsgálatokat végeznek a pedagógusok motiváló tevékenységeinek megismerése kapcsán.

A tanulmány és a megjelent műhelyírások olvasása óta nem egy beszélgetést folytattam diákjaimmal hittanóra keretei között, mert az írás arra sarkalt, hogy kezdjem el monitorozni a tanulók MI használati szokásait. Meggyőződésem, hogy hosszú távon a bizalmi kapcsolat kiépítése és megléte, mintsem a retorziók sorozata lesz eredményes abban a felfedező feladatban, amely tanár és diák generációjára vár ebben az új korszakban.

²⁴ BOKOR (2024), 11.

²⁵ EKLER (2024), 16–26.

²⁶ AUX (2024), 29–30.

²⁷ OLÁH Katalin (2024): „Egyébként...” kutatás és a metodológiai implicit információk – a kutatási folyamaton kívül eső adatok, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 42–51.

És hogy ebben a folyamatban a telefonok elzárásának milyen pozitív és negatív hozadéka lesznek, reméljük, éveken belül tisztábban fogjuk látni. Egy biztos, hogy a *Magyar Református Nevelés* MI-vel foglalkozó száma minden pedagógiával foglalkozó számára tartogat elmélyülésre és megvitatásra alkalmas aktuális írásokat tanulási folyamatainkhoz.

Felhasznált irodalom:

- *** Hatályos jogszabály: <https://njt.hu/jogszabaly/2024-245-20-22> (utolsó megtekintés dátuma: 2024.11.20.).
- *** Törvényjavaslat: <https://www.parlament.hu/irom42/08560/08560.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2024.11.20.).
- AUX, Eliza (2024): Ádám és Éva bűnbeesésének szemléltetése a mesterséges intelligenciával, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 27–34.
- BOKOR, Tamás (2024): A mesterséges intelligencia társadalmi fogadtatása: morális pánik vagy félelem az ismeretlentől?, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 5–14.
- EKLER, Péter (2024): Alkalmazott mesterséges intelligencia körkép, valamint annak hatásai az oktatásra és a munkaerőpiacra, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 16–26.
- MIKLYA LUZSÁNYI, Mónika (2024): Pótolhatja-e a mesterséges intelligencia a pedagógust?, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 35–40.
- NÉMETH, Dávid (2017): Vallásdidaktikai koncepciók a XX. században, In: *Vallásdidaktika: A hit- és erkölcs tanítása az 5–12. osztályban*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 211–232.
- OLÁH, Katalin (2024): „Egyébként...” kutatás és a metodológiai implicit információk – a kutatási folyamaton kívül eső adatok, In: *Magyar Református Nevelés*. 2024/2. 42–50.
- THOMA, László (2014): *A keresztyén élet alapkérdései*. Budapest, Református Pedagógiai Intézet.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat. Csak első közlésre szánt kéziratokat fogadunk el (amelyek korábban más nyelven sem jelentek meg).

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak abból a számból, amelyben írásuk megjelent.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studiatrt@gmail.com**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tüntessék fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírási-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveghez legalább ezerháromszáz betűs (karakteres) **angol nyelvű kivonatot kell csatolni**, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót. Amennyiben először közöl lapunkban, a kivonat mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.
- b. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címeket úgy kell feltüntetni, hogy abból logikusan következtetni lehessen azok rangjára (javasoljuk, hogy a címeket arab számokkal lássák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb., de a számozás nem fog megjelenni a lapban).
- c. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címeket nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.

- d. A magyar főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljük. Használják a magyar idézőjeleket: „ ”. Az öt sornál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb-és baloldali behúzással kiemelve közölni. Az idézeteken belüli idézetek jelölése » « jelekkel történik.
- e. A cikk végén az irodalomjegyzék csak azokat a műveket tartalmazza, amelyekre a szerző az írásában valóban hivatkozott. A bibliográfiában a művek a szerzők vezetéknévének magyar ábécé szerinti betűrendjében követik egymást. Ugyanannak a szerzőnek a nevét valamennyi írása előtt ki kell írni, az egyes művek a publikálásuk éve sorrendjében követik egymást, és az ugyanabban az évben megjelent műveket az ábécé betűivel jelzik (pl. 2008a, 2008b stb.). Az egyes műveket a következőképpen kell jegyezni:

A szerzők vezetéknéve áll az első helyen KISKAPITÁLIS betűkkel¹, majd a keresztnéve, amelyet nem magyar szerzők esetén vessző választ el egymástól. Több szerző közös publikációja esetén a szerzők nevét nagyköötőjellel kapcsoljuk² egymáshoz, amit szóköz előz meg és szóköz követ (pl.: TÖRÖK István – KOCSIS Elemér – SZÜCS Ferenc). Ezt követi a mű első közlésének éve zárójelben.

A név és zárójel után kettőspont áll, majd a mű címe és esetleges alcíme dőlt betűszedéssel, amit pont követ. Jön a kiadás helye, ettől vesszővel elválasztva a kiadó neve. A hivatkozást ponttal zárjuk. Általános mintaként szolgál a következő példa, ahol az írásjelek és egyes szavak szerkesztése pontosan tükrözi a leírtakat: CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*, Kiadás Helye, Kiadó Neve.

- Önálló kötet esetén CSALÁDNÉV Keresztnév (évszám): *Cím, Alcím*. Kiadás Helye, Kiadó Neve. Oldalszámok. pl.: BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag.
- Önálló kötet esetén, ha reprint kiadvány, akkor a fenti módon tüntetjük fel az eredeti kiadás adatait, és zárójelben a reprint: formula bevezetésével

¹ Formátum – Betűtípus – KISKAPITÁLIS, tehát NEM csupa nagybetű!

² Alkalmazás módja: Ctrl + a Mínsz jel a billentyűkészlet számai között, illetve Beszúrás – Szimbólumok – Különleges karakterek – Gondolatjel.

- az új kiadás adatait kiemelés nélkül pl.: HALASY-NAGY József (1944): *A Filozófia*, Budapest, Pantheon (reprint: Budapest, Akadémiai Kiadó, 1991.)
- Önálló kötet esetén, ha nem első kiadás, a használt kiadás számát a megjelenés éve előtt kisebb, megemelt arab számmal kell jelezni. Az első kiadás évszámát nem kell feltüntetni pl.: NAGY Barna (²1999): *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*. Budapest, Kálvin Kiadó.
 - Önálló kötet esetén, ha az fordítás, a szerző után a megjelenés évét, és lehetőleg azt is feltüntetjük az előzőek szerint, hogy hányadik kiadás, a cím után zárójelben az eredeti címet, maj a fordító nevét és az új kiadás adatait tüntetjük fel, pl.: SOGGIN, J. Alberto (⁴1987): *Bevezetés az Ószövetségbe* (Eredeti címe: *Introduzione all'Antico Testamento*). Fordította: Hoffmann Béla – Víg István, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999.
 - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén nem az idézett közlemény, hanem a folyóirat címét írjuk dőlt betűkkel, amelyet az „In” szóval vezetünk fel, és közöljük a folyóirat fontosabb adatait (évfolyam, kötet), valamint az idézett közlemény teljes terjedelmének pontos oldalszámát. Pl.: MOLNÁR János (2008): A Tízparancsolat, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. 1–2.
 - Tanulmánykötetben szereplő írás esetén, vagy közös kötetben megjelent fejezet esetén a folyóiratban megjelent közleményhez hasonlóan jegyezzük, ezúttal a szerkesztő/k feltüntetésével. A szerzők vezetéknévét kiskapitálissal írjuk, a szerkesztőkét viszont nem. pl.: PÜSÖK Sarolta (2019): Interplay of Tradition and Innovation in the Transylvanian Reformed Church after 1989, In: Lukács Olga – Nagy Alpár – Péter István (szerk.): *From Movement to Inheritance – Hidden Assets from the Treasury of Hungarian Reformation*, (Refo500 Academic Studies, Volume 59, Edited by Herman J. Selderhuis). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 185–192.
 - Lexikonban szereplő szócikk esetén: PÉTER Katalin (1999): *Francisc David (szócikk)*, In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. New York – London, Oxford University Press, I., 148.

- Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén az idézett dokumentum azonosításához szükséges adatokat az illető lelőhely (levéltár és irattár) saját hivatkozási módja szerint kell feltüntetni. Egy levéltári hivatkozásnak mindenképp tartalmaznia kell a hivatkozott irat szerzőjét, címét vagy legalább rövid leírását (pl. XY jelentése), a levéltár nevét, a levéltári fond számát, azon belül a tétel és a doboz vagy köteg számát, illetve a kötegen belüli oldalszámot. Pl.: NAGY Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.
- Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén a kiadványra vonatkozó előzőekben megadott összes elérhető adatot követően fel kell tüntetni a honlap adatait és az utolsó letöltés időpontját: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944, http://www.xxszasadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemutato/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés dátuma: 2009. július 31.).

Az esetleges hiányzó, az adott publikációban fel nem tüntetett bibliográfiai adatot a megfelelő helyen [szögletes] zárójelben kell jelölni teljes kiírással vagy rövidítve, pl. [hely nélkül/ h.n.], [kiadó nélkül/ k.n.], [évszám nélkül/ é.n.].

- f. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
10 pont betűméret, normál sortávolság, sorkizárt. Minden lábjegyzetet egy mondatvégi írásjel zár le.
A *lábjegyzet-szám* és az utána következő szöveg közé egy nem törhető szóköz kerül.³

³ Alkalmazás módja: Shift + Ctrl + szóköz, vagy: Beszúrás – Szimbólumok – Különleges Karakterek – Nonbreaking Space

Az első hivatkozás alkalmával közöljük az irodalomjegyzékben szereplő teljes adatot, végül az idézet, hivatkozás pontos oldalszáma következik. Ha az idézet szövege a forrásmunkának nem egyetlen oldalán olvasható, akkor az idézet kezdő és záró oldalszámát is meg kell adni, mindig teljesen kiírva, a két oldalszám között szóközők nélkül nagyköötőjel áll. (pl. 237–238.)

A második és következő hivatkozás alkalmával elég vesszővel elválasztva jegyezni a szerző vezetéknévét kiskapitálissal, zárójelben az első közlés évét, majd az oldalszámot.

Egymást követő lábjegyzetekben ugyanannak a szerzőnek ugyanazon munkája esetében megengedett az i.m. (idézett mű) rövidítés és oldalszám, amennyiben az oldalszám is azonos, egyszerűen uo. (ugyanott) jegyezhető.

- g. A bibliai idézetek helyét nem lábjegyzetben, hanem a főszövegben, egyszerű zárójelben kell jelölni. A bibliai könyveket a protestáns új fordítású Biblia függelékében (első kiadás: 1975, legfrissebb kiadás: 2014) felsoroltak szerint rövidítjük.

A számozott bibliai könyvek esetében az arab könyvszám és a rövidítés között nincs szóköző, a bibliai könyv nevének rövidítése után nem áll pont (2Móz). A fejezet- és versszámok arab számok, a kettő között szóköző nélkül vessző áll, a versszám mögött nincsen pont (Ézs 1,9). Több, nem ugyanabból a fejezetből származó igehelyet pontosvessző és mögötte szóköző választ el (Lk 3,12; 12,11). Egy fejezeten belül több vers számát szóköző 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 nagyköötőjel áll, sem a nagyköötőjel előtt, sem mögötte nem áll szóköző (Róma 8,1–12; Jel 2,2–14).

- h. A közölni kívánt cikkek legkevesebb 10, legtöbb 20 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).
- i. Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (javasolt érték 600 dpi, de legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

- j. Ha a szövegben táblázatot vagy ábrát szeretnének közölni, ezeket szerkeszthető formában, külön is szíveskedjenek csatolni. A táblázatokhoz és / vagy ábrákhoz leírást kell csatolni a következő minták szerint:

1. táblázat: *A táblázat adataira vonatkozó rövid elnevezés.*

1. ábra: *Az ábra megnevezése.*

- k. A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkipozítás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a könyv borítóképét.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket az egyetemünk kiadványaira vonatkozó belső szabályozás értelmében előbb megvizsgáljuk plágiumteszten, és a megfelelő kéziratokat elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 14 napon belül kell visszaérkeznie. Amennyiben a szerző túllépi a megengedett határidőt, a cikk már csak a következő számban jelenhet meg.

A lektorálás után a cikkeket betördeljük és korrektúrázzuk, a nyomtatás előtt a szerzők PDF formátumban kefélenyomatot 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 <https://studia.reviste.ubbcluj.ro/index.php/subbtheologiareformata/issue/archive> címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers pertaining to the fields of theology, religious education or pastoral care. We only accept manuscripts for first publication (not previously published in any other language).

The financial status of the journal does not allow for payments to the authors for their contributions, but every contributor receives a free copy of the issue in which his/her article was published. *Studia* is issued twice a year, namely in June and in December. There is no fixed deadline for the submission of the articles, but please be advised that every contribution sent to the board before February 1 will be published in the first issue, and articles sent until September 1 will appear in the second one.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: **studiartt@gmail.com**. We kindly request our authors not to mention their names in the article. Please do a proofreading of the text sent in for review, and adhere to the following format and content parameters:

- a. The language of the article should be English (United Kingdom). Most common issues of using this language are: -ise v. -ize: Use the ending -ize, -ization, -izing (not -ise, -isation, -ising) as in the so-called Oxford (English Dictionary) spelling. (Note that the use of -ize instead of -ise does not include the spelling of words in British English that end in -yse such as analyse or paralyse, which come from Greek.)
- b. Submitted text should have an at least one thousand three hundred characters English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. The editorial board welcomes a Hungarian

translation of the title and the keywords, yet this is discretionary. First-time authors should provide a one-line presentation that includes their profession, occupation, workplace and contact email.

- c. The division of the text should be logical and consequent. Headings should be marked by the author in a way that the editors may differentiate them easily (numbering with Arabic numerals like 1., 1.1 etc. is an option, but will not appear in the journal).
- d. The initials of the main words (except prepositions, articles, and coordinating conjunctions) in (sub)titles used/mentioned in the article as well as in the reference list should be capitalized.
- e. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their heading level can be deduced from the numbering or other type of marking.
- f. The submitted text should only contain citations that have been translated into English. Provide the original reference in the source language in the footnotes. Citations exceeding 5 lines in length should be written in a separate paragraph and indented from left and right. Use typographers' quotes: “ ” for every citation.
- g. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article, which includes only the references you have actually cited in your paper. These should be arranged in alphabetical order according to the main authors' last name. Should you cite several works of the same author, the sorting is done by the year of publication. The year of publication should be mentioned right after the name of the author. If your article references works from the same author published in the same year, please arrange them in alphabetical order with a small letter after the year (for instance: 2008a, 2008b, 2008c etc.)

References should be provided by applying the following guidelines:

Start with the last name of the first author, which should be written in SMALL CAPS¹. Add a comma after the last name, then add the first author's first name followed by the year of publication in parentheses, and a colon.

If an article has multiple authors, the full names of the authors (LAST NAME written in small caps followed by a comma and the First Name in regular formatting having each word capitalised) are separated by an en dash preceded and followed by a blank, i.e.: ANDREWS, Dale – HEITINK, Gerben – JENNINGS, Theodore Wesley (2006): .

The name(s) of the author(s) is followed by the year of publication in parentheses and a colon, then all subsequent elements should be written as it can be seen in the examples below:

Referencing books

- Referencing an individual volume, that has one author:
BARTH, Karl (1924): *Wort Gottes und die Theologie*. München, Kaiser Verlag. 75–79
- Referencing a reprint edition of a volume requires citing the original edition as presented above, followed by the data of the reprint in parentheses:
LAST NAME, First Name (publishing year A): *Title*. Place of publishing A, publisher A (reprint: place of Publishing B, publisher B, 2010). page range.

¹ Please note that writing everything in UPPERCASE is not equivalent to using SMALL CAPS.

- Referencing a later edition of a volume requires noting the number of the edition in superscript formatting right before the year of publishing. There is no need for mentioning the publishing year of the first edition. I.e.:

LAST NAME, First Name (^{number if edition} year of publication): *Title*. Place of publishing, publisher. Page numbers.

- Referencing a translation of an individual volume requires indicating the following citation data of the original work in parentheses: original title and the number of the edition (if applicable)

LAST NAME, First Name (^{number if edition} year of publication): *Title* (Original Title: Title in the Original Language). Transl. by: name of translator. Place of publishing, publisher, year of publication of the translation. Page range.

Referencing a journal or conference proceedings

- Upon citing a journal article, the title of the article is not italicised. This is followed by the “In” preposition, then a colon, and the name of the journal formatted in italics, which in turn is followed by the most important citation data pertaining to the journal (volume, issue) as well as the exact page range of the article cited:

LAST NAME, First Name (year of publishing): Title of Article. In: *Journal Name*. Volume number, issue number. Page range.

- Upon citing conference proceedings, the pattern is similar to that of citing scientific journals, but in this case the editors of the volume have to be noted. The last name of the author is written in small caps, whereas the last name of the editors has regular formatting.

LAST NAME A, First Name A (year of publication): Title of Proceeding. In: Last Name B, First Name B –Last Name C, First Name C (eds.): *Name of Conference Proceedings*. Place of publishing, publisher. Page range.

- Upon citing an entry from an encyclopaedia, dictionary, lexicon, or concordance:
LASTNAME A, Firstname A (year of publication): *The Topic* (entry). In:
Last Name B, First Name B (ed.): *Name of Encyclopaedia*. Place of
Publishing, Publisher, Volume. Page range.

Referencing a primary source from an archive

LAST NAME, First Name: *Specific Item Title*. Name of Archive (ABBREVIATION),
Box, Folder, Collection, Folio or page number. Please note that authors shall use
the specific referencing system of the particular archive in order to identify the
source of their work. The personnel of the specific archives is always the most
competent to mark the exact way of referring to the archives.

Referencing an online source

LAST NAME, First Name: Title of the article published online. [http:// correct link](http://correct link)
to the source (last accessed: date in DD.Month.YEAR format).

In case of missing citation data, these pieces of information should be substituted by square brackets in their respective places and they should include the category of the missing data. I.e.: [Publisher Missing], [Place of Publishing Missing], [Year Missing]

h. Footnotes

Use 10 pt font size, normal line spacing, justified formatting. Each footnote ends with a full stop.

The number of the footnote and the subsequent text providing the reference are separated by a nonbreaking space, which is a special character that can be inserted via the Insert–Symbol–Special Characters–Nonbreaking Space command, or the Shift + Ctrl + Space bar keyboard shortcut sequence.

When citing a source for the first time in the footnotes, you have to add the complete citation data of that specific reference followed by the exact page number of the cited excerpt. If you reference several parts of a work that has multiple pages, note the first and the last page of the work's range joined by an en dash (i.e.: 237–238.).

When citing a source for the second time, it is enough to note the last name of the author in small caps followed by the year of publication, a comma and the page number, ending in a full stop. (i.e. LAST NAME year of publication, 55.) If your article refers to several works by the same author from the same year, the last name of the author in small caps and the year of publication is followed by a small latter (i.e. 2008a), by a comma, the page number, and ended with a full stop. (i.e.: LAST NAME 2008a, 55.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, you may use the Op. cit.² standing in for repetition of the full title of the work, followed by the page number, ending with a full stop. (i.e.: Op. cit. 22.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, and the very same place in that specific work, you may use Ibid.³ This footnote also ends with a full stop. (i.e.: Ibid.)

i. When citing a passage of scripture, include the abbreviated name of the book, the chapter number, and the verse number in round parentheses in the body of the text, and not in the footnotes. Books that

² It is an abbreviation of the Latin phrase *opus citatum*, meaning the work cited.

³ It is an abbreviation of the Latin adverb *ibidem*, meaning in the same place.

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).

- j. Submitted papers should have the length at least 10, at most 20 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font Times New Roman with size of 12 pt and line spacing of 1,5).
- k. If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email.
- l. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (preferably 600 dpi, but at least 150 dpi) JPEG format.
- m. Tables and figures should be attached also separately and provided with a description following these patterns:

Table 1. *The environmental and relational characteristics and institutional network*

Figure 6. *Diagram of local characteristics regarding outsourcing companies*

The journal also accepts book reviews for publication, which should not be longer than 5 pages. Book reviews regarding new publications, which present recent results in the field of theology, religious education or pastoral care. The book review should start with the details of the presented publication (author(s), editor(s), title, publisher, place, year, number of pages) and the scanned image of the cover should be attached.

After we receive the submitted papers, we send them to the reviewers (see their list on the inside cover page). The board uses blind reviewing, one article is reviewed by 2 reviewers. It is possible that reviewers would request the author to improve the article, their suggestions will be sent to the author, and the revised version of the article should arrive back to the editors in 14 days. If the author misses this deadline and does not send the revised version back, the article will not be published in the upcoming issue, yet it may be published in a future one.

After reviewing the texts in accordance with our university's internal policy on publications, we will first carry out a plagiarism test and identify the appropriate manuscripts, and only thereafter will they be edited and proofread, following which the final version of the text is sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link:

<https://studia.reviste.ubbcluj.ro/index.php/subbtheologiareformata/issue/archive>