



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

2/2025

Studia

**Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica**

70/2

July – December 2025

Issue DOI: [10.24193/subbtref.70.2](https://doi.org/10.24193/subbtref.70.2)

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai

Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board:

EDITOR-IN-CHIEF:

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

EXECUTIVE EDITOR:

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 LÉVAI, Selye János University, Komarno, Slovakia

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

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

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

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

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

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

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

Lecturer Dr. 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

**The editorial team gratefully acknowledges the anonymous
reviewers who contributed to this issue.**

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

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
70/2

Content / Tartalomjegyzék / Sumar

BIBLICAL STUDIES – BIBLIAI TANULMÁNYOK – STUDII BIBLICE

CHIA Philip Suciadi: The Theology of “Clothing” in the Epistle of Colossians – A Social Identity Theory Approach * A „ruházat” teológiája a Kolossébeliekhez írt levélben – A társadalmi identitáselméleti megközelítés * Teologia „îmbrăcămintei” în Epistola către Coloseni – O abordare din perspectiva teoriei identității sociale 7

EGERESI László Sándor: „Mázlid van haver, nem bővli a szajré.” Hebrew and Yiddish Loanwords in Present-Day Hungarian Language * „Mázlid van haver, nem bővli a szajré.” A mai magyar nyelvben előforduló héber és jiddis jövevényszavak * „Mázlid van haver, nem bővli a szajré.” Cuvinte împrumutate din ebraică și idiș în limba maghiară contemporană 24

STEINER Fabienne: Dialectical Eschatology Using the Example of 1 John 1:1–4 * Schriftexegese als Voraussetzung für Emil Brunners frühe dialektische Eschatologie anhand des Beispiels 1. Joh 1,1–4 * Eshatologia dialectică folosind exemplul din 1 Ioan 1:1–4 53

SYSTEMATIC THEOLOGY – RENDSZERES TEOLÓGIA – TEOLOGIE SISTEMATICĂ

PÜSÖK Sarolta: Religious education as a sacred duty * Vallástanítás mint szent kötelesség * Educația religioasă ca datorie sacră 77

TÓDOR Csaba: Episteme as an Element of Relationality * Az episztémé, mint a kapcsolatiság eleme * Episteme ca element al relaționalității 104

RELIGIOUS PEDAGOGY – VALLÁSPEDAGÓGIA – PEDAGOGIA RELIGIOASĂ

- TOLNAI Ágnes – JÁKOB Hanna – MITEV Janka: Value Identity of the Students of the Faculty of Pedagogy * *A Pedagógiai Kar hallgatóinak értékidentitása* * *Identitatea valorică a studenților Facultății de Pedagogie* 121

CHURCH HISTORY – EGYHÁZTÖRTÉNELEM – ISTORIA BISERICII

- CSÜRÖS András: Zoltán Tildy and 1919* *Tildy Zoltán és 1919* * *Zoltán Tildy și 1919* 147

- HEGYI Ádám: *The Collective and Personal Memory of Reformed Peregrination in the Early Modern Period* * A református peregrináció kollektív és személyes emlékezete a kora újkorban * *Memoria colectivă și personală a peregrinării reformate în perioada modernă timpurie* 160

- LUKÁCS Olga: *The Confessional Landscape of Transylvania through the Eyes of a Travelling Jesuit at the End of the Sixteenth Century. An Interpretation of Antonio Possevino's Commentario di Transilvania* * Erdély felekezeti helyzete egy utazó jezsuita szemével a 16. század végén. Antonio Possevino *Commentario di Transilvania* című művének értelmezése * *Peisajul confesional al Transilvaniei prin ochii unui iezuit călător la sfârșitul secolului al XVI-lea. O interpretare a lucrării Commentario di Transilvania a lui Antonio Possevino* 183

- REIMER Johannes: Theology as Congregational Theology. Critical Evaluation of Experiences in Anabaptism * *A teológia mint gyülekezeti teológia. Az anabaptizmus tapasztalatainak kritikai értékelése* * *Teologia ca teologie congregațională. Evaluarea critică a experiențelor în anabaptism* 199

PASTORAL THEOLOGY – PASZTORÁLPSZICHOLÓGIA – TEOLOGIE PASTORALĂ

- BAKK-MIKLÓSI Kinga: (Re)interpreting Spirituality in Everyday Life – A Pastoral-Psychological Approach * *A spiritualitás (újra)értelmezése a mindennapi életben – Pásztori-pszichológiai megközelítés* * *(Re)interpretarea spiritualității în viața de zi cu zi – O abordare pastoral-psihologică* 213

- FERENCZI Andrea – RÓZSA Sándor: *“I Am Increasingly Interested in What Is Happening to Me”. The Psychological Significance of Gratitude in Old Age* * „Egyre jobban érdekel, hogy mi történik velem”. A hála pszichológiai jelentősége időskorban * „Sunt din ce în ce mai interesat de ceea ce mi se întâmplă”. *Semnificația psihologică a gratitudinii la bătrânețe* 229
- GORBAI Gabriella Márta: *Reflection as a Protective Factor in the Vocation of Religious Education Teachers* * A reflexió mint mentálhigiénés védőfaktor a vallásánárok hivatásvégzésében * *Reflecția ca factor protector în vocația profesorilor de educație religioasă* 267
- KÖVESDI Andrea – TAKÁCS Szabolcs – RÓZSA Sándor – KRIKOVSZKY Dóra – KOVÁCS Lajos – DEZSŐFI-GOTTL Antal – SZABÓ Attila: *Factors Supporting and Threatening the Adolescence of Transplanted Youth – Resilience, Well-Being, and Difficulty with Chronic Illness* * *A transzplantált fiatalok serdülőkoriát támogató és veszélyeztető tényezők – reziliencia, jóllét és a krónikus betegségekkel kapcsolatos nehézségek* * *Factori care susțin și amenință adolescența tinerilor transplantați – reziliență, bunăstare și dificultăți legate de bolile cronice* 287
- NYITRAI Erika: *Investigating Interpersonal Emotion Regulation and Attachment – Initial Findings on the Regulation of One’s Own Emotions by Others and on Insecure Attachment* * Az interperszonális érzelemszabályozás és kötődés vizsgálata – első eredmények a saját érzelmek mások általi szabályozása és a bizonytalan kötődés vizsgálatában * *Investigarea reglării emoțiilor interpersonale și a atașamentului – concluzii inițiale privind reglarea propriilor emoții de către alții și atașamentul nesigur* 316
- SIPOS Zsolt – TÖRÖK Gábor Pál – JÁKI-SZABÓ Zsuzsanna – BÓNÉ Veronika: *Outcome Studies in the Field of Pastoral Counselling: a Focused Review of Research Published between 1990 and 2020* * *A lelkigondozási tanácsadás területén végzett eredményvizsgálatok: a 1990 és 2020 között publikált kutatások áttekintése* * *Studii privind rezultatele în domeniul consilierii pastorale: o analiză concentrată a cercetărilor publicate între 1990 și 2020* 332

PRACTICAL THEOLOGY – GYAKORLATI TEOLÓGIA – TEOLOGIE PRACTICĂ

- SZABÓNÉ LÁSZLÓ Lilla: *The Path to the Source: The Natural History of Prayer* * Út a Forráshoz. Az imádság természetrajza * *Calea către sursă: Istoria naturală a rugăciunii* 372

BOOK REVIEWS – KÖNYVISMERTETŐK – RECENZII DE CARTE

BÍRÓ Endre: Zsigmond Attila, <i>Akadémita lelkipásztorok a szilágyi traktusban (16. század – 1821)</i> [<i>Academic pastors in the Szilágy tract (16th century – 1821)</i>]. Szeged–Debrecen: SZTE BTK Kulturális Örökség és Humán Információtudományi Tanszék – Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, 2024	391
ÚTMUTATÓ SZERZŐINKNEK	396
INSTRUCTIONS FOR AUTHORS	402

*Philip Suciadi CHIA*¹ 

The Theology of “Clothing” in the Epistle of Colossians – A Social Identity Theory Approach –

Abstract.

The epistle to the Colossians articulates a significant theological perspective on Christian identity through the metaphor of clothing. The author uses the concepts of clothing to illustrate the believer's transformation in Christ, framing it as both a decisive act (putting off the “old self”) and an ongoing process (putting on the “new self”). This research explores the theological significance of clothing in the Book of Colossians, where attire symbolized social standing, moral character, and religious affiliation. This article employs ancient cultural practices in conjunction with social identity theory.

Keywords: New Testament, biblical theology, clothing, Colossians, Greco-Roman context, social identity theory

¹ Research Associate at the Faculty of Theology and Religion of the Department of Old Testament and Hebrew Scriptures, University of Pretoria, Pretoria, South Africa, and Director of the Doctoral School of Theology at the Evangelical Theological Seminary of Indonesia; e-mail: pchia275@students.sbts.edu.



Introduction

Grasping the theological significance of clothing in Colossians necessitates an examination of the historical and cultural backdrop of the ancient Greco-Roman world and the early Christian communities. Colossae, a modest yet culturally rich city in the Roman province of Asia Minor (present-day Turkey), was a melting pot where philosophical ideas, pagan religions, Jewish customs, and nascent Christian beliefs converged.² In this cultural milieu, clothing served not only practical purposes but also held symbolic meaning. In Greco-Roman society, garments frequently indicated an individual's social standing, profession, ethnicity, or religious identity. The act of changing attire could symbolize a shift in status or identity such as during initiation into mystery religions or when taking on public office.³ The author utilizes this common cultural understanding by employing the metaphor of “stripping off” the old self and “donning” the new (Colossians 3:9–10), thereby portraying the Christian experience as a profound transformation that redefines both personal and communal identity.⁴

Methodology

This article uses the Greco-Roman context and social identity theory. The Greco-Roman context serves as an essential methodological framework in the study of the New Testament. It encompasses the historical, cultural, philosophical, and socio-political landscape of the Mediterranean region during the Roman Empire, approximately from the 1st century BC to the 2nd century AD, significantly influenced by Greek (Hellenistic) and Roman elements.⁵ The New Testament scholars utilize this context to achieve a

² WRIGHT, Nicholas Thomas (2008): *Colossians and Philemon*. Tyndale New Testament Commentaries. Downers Grove (Illinois), IVP Academic.

³ MARTIN, Dale Bertrand (1995): *The Corinthian Body*. New Haven, Yale University Press.

⁴ GILL, David (1993): Clothes. In: Hawthorne, Gerald F. – Martin, Ralph P. – Reid, Daniel G. (eds.): *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove (Illinois), IVP Academic. 144–146.

⁵ MALINA, Bruce (2001): *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville, Westminster John Knox Press; MEEKS, Wayne (1983): *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Yale University Press; FERGUSON, Everett (2003): *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing; WRIGHT 2008, 113.

more precise interpretation of the New Testament by comprehending the circumstances under which its texts were composed and first understood.

Social identity theory (SIT), formulated by psychologist Henri Tajfel in the 1970s and further developed with John Turner in the 1980s, elucidates the process by which individuals form their self-concept and self-esteem based on their affiliation with social groups. This theory examines intergroup dynamics, prejudice, and discrimination, highlighting the tendency of individuals to classify themselves and others into social categories, which results in favouritism towards their own group and bias against others.⁶ At the core of Henri Tajfel’s social identity theory are key processes that influence individual self-perception and perceptions of others in group settings. The initial process is social categorization, which denotes the inherent human inclination to organize oneself and others into specific social groups. These classifications may stem from diverse characteristics, including nationality, religion, or affiliations such as sports teams. Although this cognitive organization streamlines the intricacies of social interactions, it simultaneously establishes a foundation for stereotyping, as generalized categories frequently disregard individual variances.⁷ The subsequent categorization involves the process of social identification, wherein individuals assimilate the identity of their respective groups. For instance, a person who identifies as a Christian or an American starts to align their self-concept with the norms, values, and behaviours characteristic of that group. This identification not only affects personal conduct but also serves as a crucial element of self-esteem, as individuals gain a sense of belonging and purpose from their affiliation with the group.⁸ Once a group identity is formed, the process of social comparison begins. Individuals naturally evaluate their own group (the in-group) against other groups (out-groups), often in a manner that favours their own social category.⁹ This comparative evaluation boosts self-esteem but may also result in in-group favouritism, where individuals preferentially support fellow group members, and out-group derogation, where those outside the group are perceived negatively or discriminated

⁶ TAJFEL, Henri (1979): Individuals and Groups in Social Psychology. In: *British Journal of Social and Clinical Psychology*. 18, 2. 183–190.

⁷ TAJFEL, Henri (1981): *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press. 13–46.

⁸ Op. cit. 41–46.

⁹ Op. cit. 62–69.

against. Ultimately, the notion of positive distinctiveness elucidates how groups strive to uphold or enhance their status in relation to others. When a group's status is perceived to be at risk, members may react in one of two ways: they may actively endeavour to improve their group's standing, or they may choose to distance themselves from the group, either psychologically or physically – a phenomenon referred to as social mobility.¹⁰ This dynamic highlights the fluidity of social identity and the extent to which individuals will go to maintain a positive self-image. Collectively, these processes demonstrate the profound connection between group membership and personal identity, self-worth, and intergroup relations. Social identity theory thus offers a robust framework for comprehending the psychological mechanisms that drive group behaviour, ranging from everyday affiliations to broader societal conflicts.

Clothing in the Light of the Epistle of Colossians

This study will not delve into the extensive analysis of “clothing” as presented in the Epistle of Colossians, given that numerous scholars have extensively examined this topic over time and the focus of this article is Greco-Roman context and social identity theory. Rather, this article aims to encapsulate the key aspects of “clothing” within this text.

The Epistle to the Colossians does not emphasize clothing in a literal manner; however, it employs clothing imagery metaphorically to express spiritual truths in Colossians 2:11, 2:15, 3:9, 10, and 12. Both Colossians 2:15 (in singular) and 3:9 (in plural form) use the Greek word *ἀπεκδύομαι* in aorist participle middle nominative masculine, while Colossians 2:11 uses *ἀπεκδύσει* or a noun in dative case. In both Colossians 3:10 and 3:12, the Greek word *ἐνδύω* is used. However, it appears as a participle in 3:10, whereas in 3:12 it is presented in the imperative mood.

Colossians 2:15

The basic meaning of *ἀπεκδύομαι* is to strip off. Colossians 2:15 refers to it as stripping the rulers and the powers. F. F. Bruce, N. T. Wright, and Peter O'Brien relate *ἀπεκδύομαι* to the imagery of Roman triumph, depicting conquerors stripping their

¹⁰ Op. cit. 90–116.

foes of armour.¹¹ Although Louse and Käsemann interpret this verse as Christ stripped the powers off himself, as if they had tried to cling to him in the crucifixion.¹² The rationale of this interpretation is the usage of a middle voice that demonstrates personal involvement as both subject and object.¹³ In summary, the Greek verb ἀπεκδύομαι signifies the act of stripping, which can represent either a triumph or a display of humility.

Colossians 2:11 and 3:9

Colossians 2:11 has ἐν τῇ ἀπεκδύσει, in which the preposition ἐν with dative case has a manner function.¹⁴ The Greek noun ἀπεκδύσει metaphorically refers to the complete elimination of the “body of the flesh”. Such language heightens the depiction of conversion, portraying it as a definitive and irreversible expulsion of the former sinful identity.¹⁵ The term ἀπεκδύσει likely references early baptismal practices where candidates would remove their garments, symbolizing a renunciation of their previous life (cf. Col. 3:9–10; Gal. 3:27).¹⁶ In addition, the Greek term ἀπεκδύσει conjures baptismal imagery – believers, having shed their old life, are reborn in Christ. The

¹¹ BRUCE, Frederick Fyvie (1984): *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans Publishing. 237; O'BRIEN, Peter (1982): *Colossians, Philemon*. Waco (Texas), Word Press; WRIGHT, Nicholas Thomas (2013): *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis, Fortress Press. 1419–1421. Cf. Dunn prefers the “disarming” interpretation but situates it within a broader imperial and cosmic confrontation motif. DUNN, James (1996): *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. NIGTC. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing. 171.

¹² Eduard Lohse suggests that ἀπεκδύομαι could reflect Christ's personal struggle, shaking off hostile powers that sought to control him at the cross. See: LOHSE, Eduard (1971): *Colossians and Philemon* (Hermeneia). Philadelphia, Fortress Press. 107–108. Ernst Käsemann interprets this as Christ being liberated from cosmic constraints, which is a component of a wider apocalyptic theology. See: KÄSEMANN, Ernst (1964): *Essays on New Testament Themes*. London, SCM Press. 151–153.

¹³ BOAS, Emde Evert van – RIJKSBARON, Albert – HUITINK, Luuk – BAKKER, Mathieu de (2019): *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge (UK), Cambridge University Press.

¹⁴ WALLACE, Daniel (2000): *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan. 372.

¹⁵ MOO Douglas (2008): *The Letters to the Colossians and to Philemon*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans. 196.

¹⁶ BRUCE 1984, 102.

author employs this potent language of internal transformation to differentiate it from the external rituals advocated by false teachers (2:16–23).¹⁷

Colossians 3:9 repeats the Greek word *ἀπεκδύομαι*. This language is commonly linked by scholars to the early Christian practice of baptism, as evidenced in Romans 6:6 and Ephesians 4:22–24 as a physical sign of their new identity in Christ, where individuals would discard their old garments prior to immersion.¹⁸ The function of this participle is causal (cf. NAS and NET Bible). This causal function demonstrates that *ἀπεκδυσάμενοι* becomes a reason to put off all negative things (3:8) and not to lie to one another (3:9). The usage of a middle voice demonstrates personal involvement (or benefit) as both subject and object.

Colossians 3:8

The author of Colossians emphasizes that followers of Christ should adorn themselves in a unique manner that signifies their identity in Christ. This approach enables them to remain united as one body amidst various competing identities. Their primary reference point for identity is Christ, in whom they are deeply rooted. The manner in which they dress, which marks their affiliation with the body of Christ, is reminiscent of the visual identity construction seen in Augustus and later emperors. Paul uses *ἀπόθεσθε* in the imperative mood, which indicates removing behaviours incompatible with new life in Christ.¹⁹ Moo asserts that this aorist imperative demands a definitive renunciation akin to shedding old garments that are no longer appropriate for one's renewed existence. The author instructs believers to abandon a range of vices, similar to the way one would dispose of soiled attire.²⁰ The usage of the middle voice conveys an intentional action by the subject to benefit themselves.

¹⁷ Spiritual circumcision in Christ surpasses any human rite, as it entirely eradicates the influence of the flesh. See LOHSE 1971, 97–98.

¹⁸ Lohse interprets *ἀπεκδύομαι* as a baptismal metaphor, emphasizing the believer's break with the past. See LOHSE 1971, 139. Wright and Moo relate it to God's victory, with the believers participating in His triumph. See MOO 2008, 265.

¹⁹ Bdag states that *ἀποτίθημι* means 'take off'. In a literal sense, it is taking off clothes. In a figurative sense, it means to lay aside or to rid oneself of. BAUER, Walter – ARNDT, William (2000): *A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Ed. by Frederick W. Danker. Chicago, University of Chicago Press.

²⁰ MOO 2008, 276.

Colossians 3:10

This verse begins with the conjunction *καί* that has a connective function. This conjunction connects two reasons that are presented by *ἀπεκδυσάμενοι* (in 3:9) and *ἐνδυσάμενοι* (in 3:10). Thus, the function of this participle is causal. The imperatives found in verses 8–9 are grounded in two reasons presented in verses 9–10, articulated through a metaphor related to the act of dressing. The author asserts that they have discarded the old self and embraced the new self. Two aspects warrant discussion concerning the author’s assertion: (1) the significance of the clothing metaphor (i.e. the phrases “have put off” and “have been clothed”) and (2) the implications of the old self and the new self.²¹ The usage of a middle voice demonstrates personal involvement (or benefit) as both subject and object. The Greek participle *ἐνδυσάμενοι* serves as a clothing metaphor frequently employed by Paul (cf. Rom 13:14, Gal 3:27, Eph 4:24). It signifies a pivotal spiritual action linked to conversion, likely associated with baptism, during which early Christians would literally remove their old garments and don new ones. Paired with *ἀπεκδυσάμενοι* (3:9), the author articulates ethical transformation as the act of shedding the old self and embracing the new self. This indicates a transformation that transcends mere behavioural change, suggesting an ontological shift – a new

²¹ While some scholars interpret the participles “have put off” (3:9) and “have been clothed” (3:10) as imperatives (“put off!” and “put on!”), such a usage of participles is exceedingly rare in the New Testament and thus improbable in this context. It is more appropriate to understand them as indicative, thereby elucidating what transpired with the Colossians at their conversion – they had shed the old self and donned the new upon their faith in Christ (cf. 1:4). Although it remains challenging to definitively ascertain the origins of Paul’s “clothing” metaphor (whether it is predominantly Jewish, stemming from the Old Testament, or primarily Gentile, arising from aspects of the Greco-Roman religious context), it is evident from Paul’s application of the term that the old self signifies humanity as it exists in Adam, under the influence of sin (cf. Rom 6:6, Eph 4:22), while the new self denotes the Christian whose renewed existence is found in Christ. Although the clothing metaphor primarily reflects external actions, it also encompasses a significant internal dimension, as indicated in the latter part of verse 10: being renewed in knowledge in accordance with the image of the Creator. Therefore, Paul’s argument is that Christians ought to discard their soiled garments (representing inappropriate conduct) and don clean garments (representing behaviour aligned with the knowledge of Christ), as this transformation has already been realized in a positional sense at the moment of their conversion (cf. Gal 3:27 with Rom 13:14). See NET Bible notes.

identity established in Christ. The term *ἀπεκδυσάμενοι* denotes the shedding of a sinful identity, while *ἐνδυσάμενοι* signifies the acceptance of an identity shaped by Christ.²² Moo states that *ἐνδυσάμενοι* initiates a renewal process whereby believers are increasingly conformed to the image of Jesus Christ.²³ Thus, 3:11 illustrates the implications of *ἐνδυσάμενοι* ‘the new self’: in this new existence, no ethnic, religious, or social distinctions dictate one’s identity.²⁴ Each virtue is communal in focus, meant to foster unity in the new humanity created in Christ.²⁵ In other words, the act of *ἐνδυσάμενοι* is not solely an individual endeavour but a communal one, uniting believers into a new humanity in Christ (cf. Eph 2:14–16). In Paul’s view, ethics are rooted in identity: our actions stem from our identity in Christ rather than being a means to attain that status (or identity).

Colossians 3:12

The author continues the clothing metaphor used in earlier verses. Here, the author employs *ἐνδύσασθε* to introduce a list of Christlike virtues the believer must actively adopt. In the imperative mood, this command urges that the believers should mirror the qualities in 3:12–13. The use of the middle voice conveys an intentional action by the subject to benefit themselves. This involves not just outward actions but a deliberate internal embrace of virtues. It is not passive acceptance; individuals must intentionally decide to embody their new identity. O’Brien asserts that Paul draws from baptismal imagery to underscore the decisive ethical shift in identity, now visibly marked by putting on godly virtues.²⁶

²² WRIGHT, Nicholas Thomas (2004): *Paul for Everyone: The Prison Letters*. Louisville (KY), Westminster John Knox Press. 172.

²³ MOO 2008, 282.

²⁴ Peter T. O’Brien argues that the new man is not an isolated individual but the corporate new humanity, reconciled in Christ. See O’Brien 1982, 206.

²⁵ MOO 2008, 285.

²⁶ O’Brien 1982, 206.

Clothing in the Light of the Greco-Roman Context

Colossae gained renown for producing a striking dark red wool fabric called *colossinum*. This item significantly contributed to the city’s commercial success, establishing it as a prominent centre for the wool and weaving sectors in the area.²⁷ Paul uses the clothing imagery that suits the context of Colossae.

In Greco-Roman culture, attire represented one’s identity; donning new garments could indicate a change in status such as following manumission or military enlistment.²⁸ The conflicts arising from varying identities emerge as one group establishes its identity in contrast to another: Roman versus Greek, Greek versus barbarian, Greek versus Judean, and Roman versus Phrygian.²⁹ Attire served as a marker of ethnic background, gender, and political standing, and it was utilized symbolically by the Romans to express their cultural identity and ideology.³⁰ Firstly, particular garments signified Romans as

²⁷ Nevertheless, Colossae’s significance as a textile centre waned over the years, especially as Laodicea ascended in economic strength and influence. See: WILSON, Mark (2010): *Biblical Turkey: A Guide to the Jewish and Christian Sites of Asia Minor*. Istanbul (Turkey), Ege Yayınları. 242.

²⁸ Magistrates, priests, and soldiers were identifiable by their unique attire such as the official “tessera” badge, military armour, or the ceremonial flames worn by the Vestal Virgins. These distinctive uniforms and insignia not only fostered a sense of unity within their respective groups, such as the military’s collective identity, but also distinguished these elites from the general populace.

²⁹ The clothing of Archaic Greece, exemplified by garments such as the peplos and chiton, served as a marker of cultural and ethnic identity, particularly for Athenian female citizens, thereby differentiating Greeks from those deemed “barbarians”. In Hellenic city-states, attire also conveyed identity; freeborn Greeks typically donned woollen chitons and himations, while the dress of “barbarian” peoples varied significantly. For example, Greek men and women refrained from adopting Persian trousers or Eastern caftans, as wearing such foreign attire could suggest an ethnic or political affiliation with outsiders. As Rome gradually incorporated Greek territories, fashion began to blend, yet fundamental distinctions, such as the Roman citizen’s toga versus the Eastern robe, persisted as indicators of group identity.

³⁰ The term “Jew/ish” has become contentious when applied to first-century contexts. It denotes individuals with a deep connection to their homeland, Judea, particularly the temple in Jerusalem. However, it can be argued that those residing in Asia Minor during the first century did not perceive themselves as closely linked to Judea. Referring to them as Jewish implies a religious identity that is disconnected from their political and social realities, which does not align with the cultural context of that era. Therefore, this research prefers to use the

Romans: the *toga* represented Roman citizenship. The unique design of the *toga* set it apart from the Greek *himation* and the trousers or leggings of the barbarians. Secondly, for Romans, clothing denotes rank, status, office, and authority.³¹ Such distinctions included the addition of stripes on the tunic worn with the *toga*, which indicated that the wearer held the rank of equestrian or senator. Senatorial families were differentiated from equestrians by the width of the stripes (*clavi*) on their tunics.³² Wearing the *latus clavus* signified “becoming a senator”. The purple border of the *toga praetexta* identified the wearer as a holder of a magisterial office.³³ These clothing distinctions constituted a visual language that delineated the boundaries of identity and embodied the symbolic representation of power and values. For instance, Augustus (27 BC – 14 AD) formulated a strategy to concentrate the identity within the figure of the emperor.³⁴ This was executed through representations of the emperor adorned with the virtues of Rome. Augustus and his successors embodied Rome while donning the *toga* or cuirass. Initially, the creation of these representations was likely concentrated in Rome. However, the significant rise in demand led to the establishment of regional workshops throughout

term “Judean”, while acknowledging that this designation remains insufficient. HOLMBERG, Bengt (2008): Understanding the First Hundred Years of Christian Identity. In: *Exploring Early Christian Identity*. Tübingen, Mohr Siebeck. For additional insights and discussions, see: HOLMBERG 2008, 3–5. Cf. CANAVAN, Rosemary (2012): *Clothing the Body of Christ at Colossae: A Visual Construction of Identity*. Tübingen, Mohr Siebeck. 3.

³¹ In ancient Rome, the *toga* was exclusively worn by freeborn male citizens, while others were limited to simple tunics. The *toga*, being both costly and cumbersome, served as a distinct marker of social status. In parallel, respectable married women adorned themselves with the *stola*, a lengthy woollen garment, layered over a *peplos* or *chiton*, whereas women of lower social standing and slaves opted for shorter tunics.

³² CLELAND, Liza – DAVIES, Glenys – LLEWELLYN-JONES, Lloyd (2007): *Greek and Roman Dress from A to Z*. London, Routledge. 180.

³³ The *toga praetexta* was donned by magistrates and boys of free birth. Cf. CLELAND – DAVIES – LLEWELLYN-JONES 2007, 35.

³⁴ The use of purples and vibrant dyes indicated social status, with Tyrian purple dye, derived from murex shells, historically linked to royalty and divinity. Emperors and nobles often adorned themselves with purple stripes or entirely purple garments. Furthermore, the width of the stripes on a tunic, whether *laticlavus* or *angusticlavus*, served to differentiate senatorial patricians from the lower classes.

the first century AD, which would craft the portraits based on models produced in Rome, likely utilizing terracotta or plaster.³⁵ This intentional and systematic approach to identity formation, initiated by Augustus and further refined by the first century AD, provides a fresh perspective on the utilization of clothing imagery in Colossians 3:1–17.

In addition, attire possessed profound symbolic significance that extended beyond its practical use in the Greco-Roman era. It served as a potent indicator of social and cultural identity, reflecting one’s status, moral character, and personal evolution.³⁶ Certain philosophers, such as the Cynics, donned tattered cloaks as a means to denounce materialism. Musonius Rufus, a philosopher from the 1st century AD, articulated the concept of “putting on” virtue akin to donning fine clothing and virtue should be “worn” on a daily basis (Lectures 6). Seneca, in his *Epistles* 115, draws a parallel between moral decay and the act of wearing soiled rags. Lucian, in *The Runaways* 17, ridicules those philosophers who superficially “put on” wisdom like a garment without embodying it in their lives. Epictetus, in his *Discourses* 4.11, encourages the rejection of false personas, akin to shedding a mask. Plutarch, in *Mor.* 85F, refers to the idea of “clothing oneself in temperance”. The Stoics, on the other hand, advocated for attire that was modest yet dignified.³⁷ Stoics referred to the act of “putting on” self-control or reason akin to donning a garment. In short, philosophers and moral educators have often employed clothing metaphors to explore concepts of ethics and virtue.

Clothing in the Light of Social Identity Theory

As previously stated, this article employs the social identity theory introduced by Henri Tajfel. Henri Tajfel’s social identity theory (SIT) posits that individuals categorize

³⁵ ROSE, Charles Brian (1997): *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period*. Cambridge, Cambridge University Press. 57–58.

³⁶ HARLOW, Mary (2012): *Dress and Identity in the Ancient World*. Oxford: Oxbow Books; EDMONDSON, Jonathan – KEITH, Alison (eds.) (2008): *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*. Toronto, University of Toronto Press; SEBESTA, Judith Lynn – BONFANTE, Larissa (eds.) (1994): *The World of Roman Costume*. Madison, University of Wisconsin Press.

³⁷ STOWERS, Stanley Kent (1986): *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia, Westminster Press.

themselves into various groups, such as those based on religion, ethnicity, or social class, thereby fostering a sense of collective identity. In this context, clothing acts as a prominent indicator of group affiliation. According to SIT, distinctive attire not only signifies membership within a group but also establishes a clear distinction from those outside it.³⁸ Individuals often wear specific garments that are uniformly worn by all members of the group, thereby visually reinforcing their belonging. For instance, a sports jersey or uniform serves as an immediate identifier for fans or team members in contemporary society. Historically, clothing has similarly conveyed messages about religious or civic status, ethnicity, or social class. Thus, attire consistently plays a crucial role in reinforcing in-group solidarity while simultaneously marking the boundaries of out-groups.³⁹ SIT elucidates how such visible indicators like clothing enhance group cohesion and self-esteem by clarifying these distinctions.

Discussions

The section titled *Clothing in the Light of the Epistle of Colossians* provides several pieces of information. Firstly, the clothing imagery found in Colossians 2:15 serves as the basis for the clothing imagery in Colossians 3:8–12.⁴⁰

Table 1. Comparison

2:15 (Foundation)	Colossians 3:8–12 (Impact)
ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.	⁸ νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν· ⁹ μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ ¹⁰ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν,

³⁸ TAJFEL 1981, 152–183.

³⁹ Op. cit. 212–247.

⁴⁰ See Table 1.

	¹¹ ὅπου οὐκ ἔνι Ἑλλήν καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός. ¹² Ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἡγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ χρηστότητα ταπεινοφροσύνην πραύτητα μακροθυμίαν
--	---

Secondly, the structure of the clothing imagery in Colossians 3:8–12 is organized in a chiasitic structure.⁴¹ Thirdly, all instances of clothing imagery in Colossians 3:8–12 utilize a middle voice to highlight the intentional actions of believers for their own benefit. Fourthly, the author of the Epistle of Colossians employs two imperatives, ἀπόθεσθε (Col 3:8) and ἐνδύσασθε to indicate the desired action, while two participles, ἀπεκδυσάμενοι and ἐνδυσάμενοι, serve as the rationale behind these exhortations. These participles reflect actions completed in the past, whereas the imperatives focus on actions that should be undertaken in the present. This suggests the existence of multiple garments: two represented by the participles (ἀπεκδυσάμενοι and ἐνδυσάμενοι) and two represented by the imperatives (ἀπόθεσθε and ἐνδύσασθε).

Table 2. Literary structure

Chiasitic Structure of ‘Clothing’ in Colossians 3:8–12
A) Imperative: ἀπόθεσθε (3:8) B) Participle: ἀπεκδυσάμενοι (3:9) B') Participle: ἐνδυσάμενοι (3:10) A') Imperative: ἐνδύσασθε (3:12)

Furthermore, the section entitled *Clothing in the Light of the Greco-Roman Context* illustrates that the clothing imagery presented in Colossians serves multiple functions. Primarily, it symbolizes the original country or the believer’s heavenly citizenship (cf. Hebrew 11:9–10.13–16). For instance, the attires of Archaic Greece, including the peplos and chiton, were significant symbols of cultural and ethnic identity, especially

⁴¹ See Table 2.

among Athenian women, distinguishing Greeks from those labelled as barbarians. As per another example, Greek men and women avoided wearing Persian trousers or Eastern caftans, as adopting such foreign clothing could imply an association with outsiders, either ethnically or politically. As Rome gradually absorbed Greek regions, fashion began to merge, yet essential differences remained such as the toga worn by Roman citizens in contrast to the Eastern robe, which continued to signify group identity.

Additionally, this imagery highlights the new cultural identity and ideology of the believer. The author of Colossians stresses that Christ's followers should dress in a distinctive way that reflects their identity in Him. Their foremost reference for identity is Christ, in whom they are firmly established. The way they present themselves, which signifies their connection to the body of Christ, echoes the visual identity construction observed in Augustus and subsequent emperors. This symbolic attire aims to depict the significant ethical and spiritual transformation that accompanies a relationship with Christ.

Finally, the clothing imagery conveys notions of ethics and virtue, as the concept of adorning oneself with virtue was common in moral teachings, just as manifested by philosophers and Stoics. Paul reinterprets this clothing imagery within a Christian theological framework. In Colossians 3:12–14, he encourages believers to clothe themselves in compassion, kindness, humility, gentleness, and patience, culminating in love, which “binds everything together in perfect harmony”. This perspective not only aligns with but also redefines Stoic and moralist principles into a Christ-centred ethical framework grounded in the new creation. In summary, the symbolism of taking off and putting on clothing is intentional; it directly relates to a cultural framework in which altering one's attire frequently signified a shift in social identity or legal standing. In a culture where a liberated slave would ceremonially discard their slave tunic and don a new garment representing their freedom, Paul's choice of words would deeply resonate with his listeners. They were encouraged to perceive themselves as having experienced a profound change – similar to a transition in citizenship or social class – through their connection with Christ.

Henri Tajfel's social identity theory (SIT) provides a significant lens through which to understand the role of clothing as a symbol of social re-categorization. According to SIT, individuals shape their self-identity based on their group affiliations, which not only enhance self-esteem but also create a clear distinction between in-groups and out-groups. In various historical contexts, clothing has consistently served to reinforce

group unity and distinguish between different social groups. Social identity theory (SIT) posits that visible indicators such as attire enhance group cohesion and self-esteem by clearly defining boundaries. As social dynamics evolved, so too did clothing styles.⁴² These changes of the clothing illustrate ideological shifts: as Tajfel’s theory suggests, when a subgroup, such as Christians, solidifies a new identity, it often creates new dress codes to enhance a sense of belonging. Ultimately, ancient texts reveal that clothing was a powerful emblem of social identity, with Jews and later Christians using garments to signify their covenant and community, while Greeks and Romans categorized attire by class and ethnicity. These trends align with SIT, demonstrating that clothing not only separated in-groups from out-groups but also fostered group pride and adapted to social transformations, making garments far more than mere functional items; they were integral social symbols intricately linked to religious, ethnic, and political life. Applying SIT to the imagery clothing in Colossians 3, Paul encourages them to embrace the ethical attire of a new community. This transition from the “old self” to the “new self” as described in Colossians reflects the transformation of social identity outlined in SIT. The believers are no longer defined by their former associations – be they ethnic, civic, or moral – but are now integrated into the body of Christ, a community whose members embody the character of Christ himself (cf. Gal. 3:27). This newly formed community makes no distinctions, as it transcends divisions of Greek and Jew, circumcised and uncircumcised, Barbarian and Scythian, slave and free; in this community, Christ is everything and is present in everyone (Col 3:11). As Rosemary Canavan highlights, Paul utilizes clothing metaphor to articulate the identity of this new community, making their shared values and commitments visible.

Conclusions

The letter to the Colossians features some of the most striking metaphors found within the Pauline writings, with clothing imagery being particularly notable for its theological significance and cultural implications. This paper argues that the Apostle Paul

⁴² The adoption of Hellenistic culture by Jews during the intertestamental period prompted certain sects, like the Hasmoneans, to impose stricter dress codes.

deliberately utilizes the clothing metaphor in Colossians as a purposeful rhetorical and theological instrument. By examining this metaphor through the context of the Greco-Roman cultural environment and Henri Tajfel's social identity theory (SIT), it becomes clear that Paul's expressions of "putting off" and "putting on" clothing signify more than simple moral guidance. Instead, they embody concepts of citizenship, individual and collective identity, moral integrity, and the transition into a new social community.

References:

- BAUER, Walter – ARNDT, William (³2000): *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Edited by Frederick W. Danker. Chicago, University of Chicago Press.
- BRUCE, Frederick Fyvie (1984): *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing.
- BOAS, Emde Evert van – RIJKSBARON, Albert – HUITINK, Luuk – BAKKER, Mathieu de (2019): *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press.
- CANAVAN, Rosemary (2012): *Clothing the Body of Christ at Colossae: A Visual Construction of Identity*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- CLELAND, Liza – DAVIES, Glenys – LLEWELLYN-JONES, Lloyd (2007): *Greek and Roman Dress from A to Z*. London, Routledge.
- DUNN, James (1996): *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. NIGTC. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing.
- EDMONDSON, Jonathan – KEITH, Alison (eds.) (2008): *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*. Toronto, University of Toronto Press.
- FERGUSON, Everett (³2003): *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing.
- GILL, David (1993): Clothes. In: Hawthorne, Gerald F. – Martin, Ralph P. – Reid, Daniel G. (eds.): *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove (Illinois), IVP Academic.
- HARLOW, Mary (2012): *Dress and Identity in the Ancient World*. Oxford: Oxbow Books.
- HOLMBERG, Bengt (2008): Understanding the First Hundred Years of Christian Identity. In: *Exploring Early Christian Identity*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- KÄSEMANN, Ernst (1964): *Essays on New Testament Themes*. London, SCM Press.
- LOHSE, Eduard (1971): *Colossians and Philemon*. Hermeneia. Philadelphia, Fortress Press.

- MALINA, Bruce (³2001): *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville, Westminster John Knox Press.
- MARTIN, Dale Bertrand (1995): *The Corinthian Body*. New Haven, Yale University Press.
- MEEKS, Wayne (1983): *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Yale University Press.
- MOO, Douglas (2008): *The Letters to the Colossians and to Philemon*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.
- O'BRIEN, Peter (1982): *Colossians, Philemon*. Waco, Texas, Word Press.
- ROSE, Charles Brian (1997): *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SEBESTA, Judith Lynn – BONFANTE, Larissa (eds.) (1994): *The World of Roman Costume*. Madison, University of Wisconsin Press.
- STOWERS, Stanley Kent (¹1986): *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia, Westminster Press.
- TAJFEL, Henri (1979): Individuals and Groups in Social Psychology. In: *British Journal of Social and Clinical Psychology*. 18, 2. 183–190.
- (1981): *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WALLACE, Daniel (2000): *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan.
- WILSON, Mark (2010): *Biblical Turkey: A Guide to the Jewish and Christian Sites of Asia Minor*. Istanbul, Turkey, Ege Yayınları.
- WRIGHT, Nicholas Thomas (²2004): *Paul for Everyone: The Prison Letters*. Louisville (KY), Westminster John Knox Press.
- (2008): *Colossians and Philemon*. Tyndale New Testament Commentaries. Downers Grove, Illinois, IVP Academic.
- (2013): *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis, Fortress Press.

László Sándor EGERESI¹ 

„Mázlid van haver, nem bővli a szajré.”² Hebrew and Yiddish Loanwords in Present-Day Hungarian Language

Abstract.

The Jewish minority in the Hungarian population has been undergoing a kind of renaissance in the last decades: the financial and cultural support of the ruling governments met with the awakening power of Hungarian Jews, which has led to the revival of the Hungarian Jewry. As a result, the theme of “Hebrew and Yiddish loanwords in Hungarian” has reappeared. Several list, some simpler, some more detailed, were published either in printed or in electronic form.

Despite the lack of serious sociological and linguistic surveys, the author attempts to give an established and valid list of this segment of Hungarian vocabulary. After biblical onomasticon and international words (e.g. Amen, behemoth, bagel, goy, hallelujah, etc.), he then examined a third group as well, which consists of allegedly Hebrew and/or Yiddish loanwords in the recent usage of Hungarian.

¹ University Professor, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail: egeresi.laszlo@kre.hu.

² The English translation of the title is the following: “You are lucky, dude, the swag is not catchpenny.” – these Hebrew-originated slang words are used in everyday Hungarian to pinpoint the topic of the article.



Most of them belong to the realm of slang. This part of the vocabulary is well known, but some of the words seems to be new. To clarify this confused picture caused by the new, shorter or longer lists, we have introduced three categories: accepted loanwords, dubious loanwords, and refused loanwords. During the survey, we used all standard Biblical Hebrew dictionaries, workbooks and standard Hungarian linguistic reference books, too.

Because of the aforementioned Jewish revival, we believe that Jews would like to express their renewed dignity in linguistic terms as well. Yiddish has disappeared as a transmitter, but this does not mean they cannot create new lists, extending their loanwords together with their dignity. So, new lists are emerging *in* Budapest and *for* Budapest.

Keywords: Hebrew loanwords, Yiddish loanwords, Semitic loanwords in Hungarian, Hungarian vocabulary

The Jewish part of the Hungarian population has experienced a kind of renaissance in the last decades: the financial and cultural support of the ruling governments met with the awakening power of Hungarian Jews, which has led to the revival of the Hungarian Jewry. The Jewish festivals in the country, the cultural programmes, the renovated synagogues and other buildings, and the growing scholarly interest³ all point to this process.⁴As a result, the theme of “Hebrew and Yiddish loanwords in Hungarian”

³ The leading figure of this new scholarly interest is undoubtedly Géza Komoróczy, founder of The Centre of Jewish Studies at the Hungarian Academy of Sciences, which was established in 1987 as a teaching and scholarly research institution. The main goal of the Centre was to pursue research in Jewish culture, history, and tradition. Besides coordinating the research (with a special respect to the history of Jews in Hungary), the centre aimed to establish Jewish Studies on an academic (university) level, and in completing this pioneering task Komoróczy created a school with a new generation of young scholars devoted to unfolding the (Hungarian) Jewish heritage. The *Hungaria Judaica* series of the Centre is basically the Hungarian Jewish research in the country.

⁴ An additional might not be superfluous. In my opinion, this period covers more or less the renaissance of international interest in Yiddishkeit, too. The growing number of Yiddish grammars and anthologies, e.g., strongly reflects this tendency. Almost every well-known

has reappeared. Several lists, some simpler, some more detailed were published either in printed or in electronic form.

Though some of these are valuable, I cannot hide my disappointment upon reading the existing lists and publications, including the scholarly ones.⁵ Some of the problems are general and originate from the wider sociological, religious, linguistic background, while some others are more specific. We are faced with certain basic methodological problems. Estimating the loanword part of an average person's vocabulary poses various difficulties and limitations due to the different definitions and methods employed.⁶ First of all, it would be useful to separate two questions: how many Hebrew and Yiddish loanwords are used by the Hungarian Jews, and how many Hebrew and Yiddish loanwords are used by an average Hungarian? The vocabulary of Hungarian-speaking Jews not surprisingly includes mainly words specific to domains of Jewish culture and religion.⁷ But can we determine the context of loan usage in everyday speech among non-Jewish Hungarians? Moreover, can we distinguish between Hebrew and Yiddish origin and, if so, exactly how? Hebrew, German, or Yiddish – which of these

publisher realized this and released some kind of linguistic work on Yiddish, e.g. Oxford University Press, Cambridge University Press, Routledge, or de Gruyter. Just a few examples: a) OUP: J. C. Frakes: *Early Yiddish Texts 1100–1750* (2004); J. Baumgarten: *Introduction to Old Yiddish Literature* (2005 – revised edition of the original French edition); b) CUP: N. G. Jacobs: *Yiddish. A Linguistic Introduction* (2005); c) Routledge: R. Margolis: *Basic Yiddish: A Grammar and Workbook* (2011); d) de Gruyter: M. Aptroot, B. Hansen (eds.): *Yiddish Language Structures* (Empirical Approaches to Language Typology 52; 2013).

⁵ Except for T. Bíró's article, where the author outlines three possibilities following three case studies of weak interactions, representing in the first case the influence of Yiddish on Hungarian (so-called type *e* by Bíró). Cf. Bíró, T. (2004): Weak Interactions: Yiddish Influence in Hungarian, Esperanto and Modern Hebrew. In: Gilbers, D. et al. (eds.): *On the Boundaries of Phonology and Phonetics, a Festschrift Presented to Tjeerd de Graaf*. Groningen, University of Groningen. 123–145.

⁶ What is the word, what is to know a word, what sample dictionaries were used, or how tests were conducted? Even native speakers' vocabularies vary widely within a language and are dependent on the level of the speaker's education. Some of my questions are expressed in the first, second, and third chapter of M. Haspelmath and Uri Tadmor's handbook: *Loanwords in the World's Languages – A Comparative Handbook* (Berlin: De Gruyter Mouton, 2009).

⁷ Since the majority of these loanwords refer to customs and concepts specific to Jews, one can distinguish areas of borrowing, e.g. dietary laws, synagogue, Jewish laws, etc.

should be considered the lending language? Can we localize the territorial usage of these, meaning is there a specific region in the country where these loanwords are dominant? If so, can we draw a loanword geography map of Hebrew and Yiddish loanwords in recent Hungarian?⁸ Many of these problems are already researched or being searched in North America in connection with the new “Jewish English”, the so-called Yinglish, and could be used as a role model in Hungary.⁹

These are considered general methodological problems. But the problem may as well be just the opposite: besides the unclear definitions, the lack of linguistic and sociological surveys¹⁰ and of monitoring the change of loanwords in Hungarian results in a chaotic setting. Much more research could and should be done to offer a clearer picture of the Hebrew and Yiddish loanwords used in recent Hungarian.

The default Hungarian lexicon is usually estimated to comprise 60,000 to 100,000 words.¹¹ The largest dictionaries from Hungarian to another language contain 120,000 words and phrases,¹² but all the Hungarian lexemes collected from technical texts, dialects, etc. would altogether add up to 1,000,000 words.¹³ Loanwords in Hungarian

⁸ I believe so. Jews are definitely concentrated in the capital city of Hungary. An estimated 100,000-110,000 number is accepted for the Jewish minority as a general, but there is no official consensus. Most of them live in Budapest, and most of the Hebrew and Yiddish loanwords are used also in Budapest.

⁹ S. Benor of Stanford University is one of these linguists; cf. her important writing: BENOR, S. (1999): *Loan Words in the English of Modern Orthodox Jews: Yiddish or Hebrew?* In: CHANG, S. S. et al. (eds.): *Proceedings of the Twenty-Fifth Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society*. Berkeley, Berkeley Linguistic Society. 287–298. The process of borrowing can work in both directions: one language can accept and also give to the other (acceptor–sender roles). It is very interesting in this connection to mention the ongoing dialogue between Yinglish, or Yiddishized English, in which an English word is integrated into Yiddish usage (as in ‘allrightnik,’ or the expression ‘a Heifitz he isn’t), and Anglicized Yiddish, in which a Yiddish word is integrated into English usage (as in ‘shmo’ and ‘shmoozing’ – cf. in Hungarian *smúzol*). G. Bluestein provides an insightful glimpse into this dialogue in his introduction: *English/Yinglish: Yiddish in American Life and Literature* (Nebraska: University of Nebraska Press, ²1998).

¹⁰ Cf. BENOR 1999 – her research work is based on personal data collecting.

¹¹ An accurate estimate for the total word count is difficult, since it is hard to define what to call “a word” in agglutinating languages due to the existence of affixed and compound words.

¹² KENESEI, I. (ed.) (2004): *A nyelv és a nyelvek* [Language and Languages]. Budapest, Akadémiai Kiadó. 77.

¹³ Op. cit. 76, 86.

are held to constitute about 45% of the basic vocabulary. Although the lexical percentage of native words in Hungarian is 55%, their usage accounts for 88.4% of all words used (thus, the percentage of loanwords used being under 12%). According to recent research, an average Hungarian adult can understand approximately 200,000 words and uses roughly 10,000 words. The standard Hungarian linguistic monographs do not count more than two or three dozens of Yiddish loanwords.¹⁴ Comparing these data, the size of the Hungarian lexicon, and the extremely low percentage of loanwords used, the Hebrew and Yiddish segment of the loanwords in Hungarian language is not indispensable yet a very interesting part of our vocabulary.

Most of the Hebrew and Yiddish loanwords have always been in use in the capital city.¹⁵ I am convinced that, basically, the situation is not significantly different in today's Hungary, Jewish and Yiddish loanwords being overrepresented in the capital city in comparison with the other parts of the country.¹⁶ But the reasons are not the same: before World War II, the usage could spread among the colourful substrata of the city, in the everyday interaction, while today's Budapest simply reflects the shameful situation after the Holocaust: those Jews who have survived the death camps and remained in Hungary are concentrated in the capital city. Outside the capital city, only a few of them are in use – I would estimate the number of these words at no more than thirty.

Therefore, in this study, I have a very humble purpose: to examine some of the most often cited so-called Hebrew or Yiddish loanwords in Hungarian and take a look at their origin. I define a loanword as a lexeme that has been transferred from one language into another and is used as a word (rather than as an affix, for example) in the recipient language. The etymological survey will present a somewhat more nuanced

¹⁴ Komoróczy's opinion that "about one third of the vocabulary of slang in Central Europe is of Hebrew or Yiddish origin" is an exaggeration, but nevertheless it is only an estimated number. In: FROJIMOVICS, K. – KOMORÓCZY, G. – PUSZTAI [Bányai], V. – STRBIK, A. (1999): *Jewish Budapest: Monuments, Rites, History*. Ed. by Géza Komoróczy. Budapest, Central European University Press. 476.

¹⁵ BÁRCZI, Géza (1932): *A „pesti nyelv”*. Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság.

¹⁶ I accepted here Komoróczy's opinion: these loanwords are used in everyday Hungarian "first of all in the metropolitan centre, in Budapest" (FROJIMOVICS – KOMORÓCZY – PUSZTAI – STRBIK 1999, 476).

picture of these words: in some cases, I would like to underline their Semitic origin, while in other cases I try to prove that they are falsely considered to be of Hebrew or Yiddish origin. Of course, this linguistic picture is not a black and white one, as in some cases I cannot decide the origin, for which I have created a third category: allegedly Hebrew or Yiddish loanwords.¹⁷ Since Yiddish comes from Hebrew, I assign a Hebrew etymon to each word, while I assign a Yiddish etymon only to words that do not exist in Hebrew.¹⁸ To each word, I then try to assign the earliest date at which it was attested or could be reconstructed in the language.¹⁹

In this work, I follow and use the major etymological and general dictionaries of the Hebrew, Yiddish, and Hungarian languages. Standard Hebrew dictionaries continuously consulted in this paper are as follows:²⁰ 1) Gesenius's Hebrew dictionary (henceforth Gesenius),²¹ Brown–Driver–Briggs's still popular dictionary (henceforth

¹⁷ Haspelmath–Tadmor's handbook uses five degrees of certainty: 0) No evidence for borrowing; 1) Very little evidence for borrowing; 2) Perhaps borrowed; 3) Probably borrowed; 4) Clearly borrowed (cf. HASPELMATH, M. – TADMOR, Uri (2009): *Loanwords in the World's Languages – A Comparative Handbook*. Berlin, W. de Gruyter. 12 ff). However tempting to adopt these categories, I still do not see clear and firm basis for working with them.

¹⁸ Even this discrimination is far from being exact, since the ratio of Yiddish elements in Yiddish loanwords is unclear. The approach is detailed and applied consequently in WEISER, C. (1995): *FrumSpeak: The First Dictionary of Yeshivish*. Northvale, Jason Aronson. xx. The book examines the unique linguistic habits of Orthodox, native-born Americans.

¹⁹ Alfred Toth's *Etymological Dictionary of Hungarian* (Mikes International, 2007) is based on the assumption that the Hungarian language is a direct successor of the Sumerian. Though I do not lack imagination, I strongly doubt this hypothesis, and so I have ignored his work completely.

²⁰ Since I examine the Hebrew background of a given loanword and not the etymology of the Hebrew word, I have looked up also dictionaries, where one cannot find etymology. The first from this category is the final product of the Sheffield Hebrew dictionary project edited by D. J. A. Clines: *The Dictionary of Classical Hebrew* (8 vols., Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 1993–2011; henceforth DCH), which is not a user-friendly publication at all, but this is the first dictionary of the Classical Hebrew language ever to be published. The other linguistic work is KAHAL, probably the best existing Biblical Hebrew one-volume dictionary at this moment, which is the updated version of Köhler–Baumgartner's HALAT/HALOT, revised and corrected by W. Dietrich. KAHAL stands for *Konzise Aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons* (Leiden: Brill, 2013).

²¹ GESENIUS, W. (1949): *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Eerdmans.

BDB),²² Baumgartner's dictionary (henceforth HALAT/HALOT),²³ Klein's etymological dictionary (henceforth CEDHLRE).²⁴ From the Yiddish dictionaries, I used Abelson's three-volume dictionary,²⁵ Harkavy's dictionary,²⁶ and Weinrich's dictionary.²⁷ Some loanwords do not come from Biblical Hebrew but from later Mishnaic, Rabbinical Hebrew, so I decided on this solid linguistic base to use Jastrow's dictionary,²⁸ too (henceforth: Jastrow). These Semitic dictionaries were continuously used although I do not cite them herein, as it would have significantly expanded the length of the footnotes. I cite them only in very necessary cases. Major Hungarian dictionaries used in this article are as follows: 1) G. Bárczi and L. Országh (eds.): *A magyar nyelv értelmező szótára* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992) – henceforth: MNYÉS; 2) G. Tolcsvai Nagy: *Idegen szavak szótára* (Budapest: Osiris Kiadó, 2007) – henceforth: ISzSz; G. Zaicz (ed.): *Etimológiai szótár: a magyar szavak és toldalékok eredete* (Budapest: Tinta Kiadó, 2006) – henceforth: ESz.; Bárczi Géza: *Magyar szófejtő szótár* (Budapest: Trezor, 1991; following the original 1941 edition) – henceforth: MSzSz. In some cases, one cannot decide if the word originally comes from German through Yiddish mediation, or it is just the opposite.

²² F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs's *Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic* based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson (Peabody: Hendrickson, 1979, first edition: 1906).

²³ KÖHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter (1967–1995): *Hebräische und Aramäische Lexicon zum Alten Testament*. Leiden, Brill. The 5 volumes (the last one is Biblical Aramaic) were soon translated into English and published by Brill as *Hebrew and Aramaic Lexicon to the Old Testament* (1994–2000, henceforth HALOT), which was shortly followed by a two-volume study edition (2001) and a CD-ROM edition. Gesenius is accepted and followed by BDB, while BDB is usually followed by DCH – the German linguist seems to be more productive in Semitic lexicography in finding newer and more detailed meanings.

²⁴ KLEIN, E. (1987): *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem, Carta. (E. D. Klein was the son of a Hungarian rabbi, himself an ordained rabbi in a Hungarian-speaking town until 1944. After surviving the death camps of Auschwitz and Dachau, he immigrated and finally arrived in Toronto in 1951, where he became the spiritual leader of the local Hungarian-speaking community and also a respected linguist.).

²⁵ ABELSON, P. (1915): *English–Yiddish Encyclopedic Dictionary*. New York, The Jewish Press.

²⁶ HARKAVY, A. (1925): *Yiddish–English–Hebrew Dictionary*. New York, private edition.

²⁷ WEINRICH, U. (1968): *Modern English–Yiddish Yiddish–English Dictionary*. New York, YIVO.

²⁸ JASTROW, M. (1903): *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London, Luzac.

One aspect seems more or less clear: the Yiddish loanwords in German.²⁹

The study of loanwords has already a history in Hungarian linguistics, including Hebrew and Yiddish loanwords. Most of these loanwords come from the German argot employed by thieves, vagabonds in the German-speaking regions of Central Europe (so-called *Rotwelsch* or *Gaunersprache*).³⁰

Regarding the wordlists of loanwords, Géza Bárczy's excellent writing from 1932³¹ seemed like a good starting point considering the earlier publications – it was unfortunately dismissed by most of the researchers. Since up-to-date research and surveys are still missing, I essentially created another list. For this purpose, I simply collected every list I could access and made a list of my own. The solid basis of this new list is the personality of the writer of this paper: I was born and educated in the north-eastern part of the country (Sárospatak), obtained my first degree at a university in Debrecen (another geographical part of the country) and then another one in the northern part of Hungary (Eger). During my doctoral studies, I lived in Budapest for ten years, and presently I am living in the middle of the country. This offers a solid foundation for assessing what an average Hungarian vocabulary looks like today.

The recent shorter or longer lists can be found either in printed or digital format. Let me mention two authors from the latter category as an illustration. The first one is the Israeli writer Shacham Avri, who has compiled the following online list: *abrakadabra, balhé, cefet, dafke, gajd, hadova/haknizni, hapsi, herot, hücpe, jubileum, majré/majrés/majrészik, mószerol, paterol/elpaterol, pónem, srác, stika, szajré, tohuwabohu, tré, smúz/smúzol*.³² The other writer is Z. Radnóti, Hungarian chief rabbi and active blogger, who uploaded the following wordlist (the order follows the original):³³ *melák, haver, córesz, behemot, stika, bóvli, jatt, mázli, kóser, tréfli (tré), meló, srác, skac, kipaterol,*

²⁹ See Heidi Stern's outstanding book: *Wörterbuch zum jiddischen Lehnwortschatz in den deutschen Dialekten* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000).

³⁰ An excellent survey with a selected bibliography was written by Gary A. Rendsburg in: EHLL; see: RENDSBURG, Gary A. (2013): *Rotwelsch, Hebrew Loanwords*. In: Kahn, G. (ed.): *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. Vol. 3. Leiden, Brill. 431–434.

³¹ Ibid.

³² Source: http://itthonotthon.blog.hu/2011/04/13/heber_szavak_a_magyar_nyelvben (last accessed on: 20.11.2014).

³³ Source: <http://rabbi.zsinagoga.net/2013/12/03/10-teny-a-heber-nyelvrol-i/> (last accessed on: 28.05.2018).

mószér, kajak, smúzol, balhé, nebuló, betli, dafke, handlé, markec, télak [menekülés], *pacek, sámesz, smúz, szajré*, and finally he adds the term *abrakadabra*.³⁴ This list consist of 29 words, each of them used is everyday Hungarian language. The collection was later expanded with two additional phrases:³⁵ *dajdajozni* and *Kéz és lábtörést!* – the latter one being a popular saying, too. One must not forget that these are meant to be popularizing and not scholarly writings, so it is beyond the task of this paper to examine them.

Among recent scholarly wordlists of Hebrew and/or Yiddish loanwords in earlier Hungarian language, one can find several lists. Here I mention only the most important ones. a) The first of these was written in a monograph titled *Jewish Budapest*.³⁶ This long list is dubious, however. If it is meant to be a full collection of Yiddish and Hebrew words in the Hungarian language, then we understand the reason behind the long list. However, if it is intended as a summary of Yiddish and Hebrew loanwords used in today's Hungarian, this list is an exaggeration. At least part of this list (min. 10%) is not used at all, not even by the Hungarian Jewry, I would say. Since there was not any scientific research regarding this issue, the list, just like any opinion, is a speculation, nothing more.

The second list was collected by T. Dahn in his slang dictionary,³⁷ where he lists the following Yiddish loanwords in Hungarian:

áff, agler, áher, áhrem, ahrem, áhszor, ajser, ajvé, álmón, álmonoh, ámhórec, aureff, auszdeverol, auzor, ávle, ázesz; bájesz, bajesz, bajeszdin, bájzli, balbósz, baldóver, balhé, (balspísz), bárzli, bé, becam, behóved, besikerál, besmúzol, besóresz?, betli, bóher, bohur, boszhart, bóvli, bózer, böhöm, brahi?, brajgesz?, brennol?; córesz, csacsener?, csakliz?; dafke?, dálesz, dalesz, déli-, delles, delli, dölli, derek, déverol, dibbe, diró; éca, écesz, éceszgéber, ejdim, elknasszol, elpaterol, elpénecol, emesz, epli; gaj, gajdesz?, gajszesz, gálah, ganef, gebasz?, gój, gólesz; hajlak, (hajlakol), hajlem, hajs, hojsz, hajz, hajzó, halef, handlé, hargenol,

³⁴ The end of Radnóti's list (*stb.* 'etc.') indicates also that his list is incomplete.

³⁵ Source: <http://rabbi.zsinagoga.net/2014/08/27/harom-kozismert-magyar-kifejezes-ami-a-heber-nyelvbol-szarmazik/> (last accessed on: 28.05.2018).

³⁶ FROJMOVICS – KOMORÓCZY – PUSZTAI – STRBIK 1994, 476–481.

³⁷ DAHN, Thomas C. (1999): *Wörterbuch der ungarischen Umgangssprache: Ungarisch–Deutsch*. Hamburg, Helmut Buske Verlag. I could not get hold of this publication, so I cite his list from another source.

háring, hászvenül, haver, havrúsze, házer, héder, hesz, hevra, hilíroz, hirig, (hirigel),
hó, hóhem; illem. jád, jatt, jatty, jajem; kaffer, kaftliz, kakaj, kajle, kajmán, káli,
kaporész, kimli, knasz, knassz, kóbi, koffer, kóli, kóser, kóved, koveleff, kozás,
[kricsmi], kszivedli, ksziverli; lájle, leff, lenovné; mahlajka, májem, majré, makir,
márhec, márkec, markeccer, markecol, masefa?, mázli, mecie, medine, mejvin,
meló, (melóbajesz), menüsze?, meraglim, mesüge, mész, mezüme, miloch?,
mispohé, mész, mísmahol, mókem, mole, mólés, mószer, móz, mundér, muri;
nebih, nebuló, nevere? ojser, oszposz; pacef, pacek, paterol, (pikbajesz), pinka?,
planje, plédlizik, pólisi?, pónem, póter?; rahedli?, rebach, rebah, ruccl, rüfke?;
sábeszdekli, samesz, sé, sekerc, sem, sém, sejn, sén, sibbesz, sifli, siker, sikerál, siksze,
simon?, slamasztika, slapaj?, smonca, smúz, snorrer, sohér, sóher, soherol?, sojvet,
sólem, sovjet, srác, stika, stiké, stum(m)angol?, száh, szajre, szliácsol, szróre; tám,
tarhál, télakol, tóf, tofel, tré, tropa, [tüme?]; ulem; zóf, züfec?

Though this list is shorter, I have the same problems with it.

Finally, I mention V. Bányai and Sz. R. Komoróczy's list in EHLL.³⁸ This is a tenable list I think.

I) The Biblical Onomasticon³⁹

The first group of Hebrew and Yiddish loanwords in Hungarian is the Biblical onomasticon. Since proper nouns (a noun that identifies a particular person, place, or thing) are also part of the vocabulary, one cannot miss to mention these words.

The Battle of Mohács in 1526 signalled the beginning of a miserable period in Hungarian history: the Ottoman Empire could conquer but one part of the country (“Turkish Hungary”), while the western part had fallen into the hands of the Habsburgs (“Royal Hungary”), and only Transylvania provided a relatively secure way of life for its inhabitants (the Principality of Transylvania). With Mohács, the majority of the

³⁸ KAHN, G. (ed.) (2013): *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. Leiden, Brill.

³⁹ The term “Biblical” is used in this study in reference to both testaments, since the writer as well as the cultural and linguistic background of the Hungarian population is Christian. In other cases, I definitely use the Biblical Hebrew designation.

leadership of the Roman Catholic Church was lost, too. This paved the way for the new religious movement, Reformation, which had just begun a few years earlier (1517), and in the general turmoil following the Battle of Mohács, the new teachings were gaining ground against little opposition. The Reformation has brought the triumph of the vernacular: the sermons were kept in Hungarian, and the first complete Bible translation from Károli (1590) helped to form the Hungarian language. The Counter-Reformation kept the Bible in the focus, so the Biblical influence on Hungarian thinking, Hungarian literature continued. Many of the Old Testament personal names became part of the Hungarian onomasticon during these centuries, e.g. *Ádám* (*μd:a* – in English: ‘Adam’), *Éva* (*hW:j*) – in English: ‘Eve’), *Ábrahám* (*μh;r:bJa*) – in English: ‘Abraham’), *Sára* (*jr:c* – in English: ‘Sarah’), *Mózes* (*hv,mo* – in English: ‘Moses’), *Dávid* (*dwID*: – in English: ‘David’), *Sámuel* (*laeWmv*) – in English: ‘Samuel’), *Eszter* (*rTesJa* – in English: ‘Esther’).⁴⁰ Hebrew (and Aramaic) names from the New Testament are also used in the Hungarian name-giving tradition, e.g. *János* (in English: ‘John’), *Magdolna* (in English: ‘Magdalene’).⁴¹ Some of the Biblical personal names have been very popular for a long time, e.g. *Mózes* (in English: ‘Moses’) in Transylvania.⁴² Other loanwords had different syntactical functions originally, e.g. *tydIW*WhyÖ ‘Judahite woman’ (adverb in Hebrew) became the well-known personal noun *Judit* ‘Judith’. We know the opposite of the process, too, when a Hebrew personal name became part of a grammatical structure: *ar;sjysi* (in English: ‘Sisera’) is a personal noun in Hebrew, while it is used in Hungarian as *siserahad* in a fixed structure (it means ‘a disorderly, ragtag army’).

⁴⁰ The name “Esther” is originally not Hebrew, but it comes from the Babylonian *Ištar* via Persian; cf. HALAT/HALOT.

⁴¹ *Magdolna* is the Hungarian form of ‘Magdalene’, from ancient Greek *Μαγδαληνή*, byname of the biblical Mary Magdalene, ‘Mary of Magdala’, from Magdala (in Greek *Μαγδαλά*), the name of a village along the shores of Lake Galilee. Magdala derives from the Hebrew *ld”gÖmi* ‘tower’.

⁴² Officially, Transylvania belongs to the state of Romania, i.e. this is a Romanian region, but for centuries this was Hungarian territory, populated even today by the largest autochthonous minority in the EU (with cc. 1.2 million Hungarians).

II) International words

The second group of Hebrew and Yiddish loanwords in Hungarian belongs to the so-called “international words”. Most of these lexical items became part of the vocabulary via ecclesiastical Latin or Greek, and they appear usually in the sophisticated usage of intellectuals, though not without exception. These are the following:

1) **abrakadabra** (Hebrew *arbdk arba* ? Aramaic *ar:b]d"K] ad:b]['* ?; English, French ‘abracadabra’; German *Abrakadabra*)

The use of the mystical term “abracadabra” was supposed to work as part of a magical spell or of a healing charm, the word of magic. The etymology of the phrase is disputed (ÉTSZ/MÉK p. 2; ISzSz p. 23; Zaicz p. 3). There are two popular Semitic explanations. Either it derives from the Aramaic *ar:b]d"K] ad:b]['*, which means ‘it works as it was said’ or from the Hebrew *arbdk arba* ‘I create as the word [was said]’. Since practising magic through words has been known from ancient times, the phrase ideologically fits into the realm of magic. The collocation of the structure and keeping its original pronunciation all underline this. The potential source of the power of the words is their secrecy and exclusivity: a particularly sacred language that is incomprehensible to the majority of the population and that can only be used and interpreted by specialized practitioners (e.g. magicians, priests). However, there are other explanations, too. One of them suggests a relationship with the Gnostic deity Abraxas, while the other one regards it as some kind of educational tool used for helping students in learning the Latin alphabet. Its first documented use in Hungarian literature was by M. Tompa and M. Jókai (MNYÉSz vol. 1, p. 11).

2) **ámen** (÷*mea*; – English: ‘Amen’, German *amen*)

Often used in church liturgy, interestingly it is not so often attested in the Hebrew Bible (cf. Ges., BDB, DCH, HALOT – under forty occurrences). Originally used in oath forms in the Bible as a closing form (surely, indeed), it is also used in Hungarian slang meaning simply ‘yes’.

3) **behemót** (Hebrew *(t/mheB]* – in English: ‘behemoth’)

The phrase is usually explained as the plural of the Hebrew *hm;heB]* (meaning: ‘domestic animal’, usually cattle; also animal in general; and ‘beast’, cf. Ges., BDB, HALAT/HALOT, DCH, KAHAL). Notably, there is another etymological explanation for the word, according to which it derives from the Egyptian *p-ehe-man*, which means ‘hippopotamus’, literally ‘the horse of the water’. This etymology is also mentioned in an earlier Hungarian lexicon as a possible origin of the word.⁴³ To make things more complicated, this meaning (‘hippopotamus’) can be detected in Job 40:15. Here – despite its use in the plural form –, there is obviously only one animal, some kind of monster (hippopotamus?⁴⁴ crocodile?⁴⁵). I accepted the Hebrew etymology of the word.

4) **bejgli** (Yiddish: *lggyb*, English: ‘bagel’, Polish: *baygiel*, French and Spanish: *baquel*)

A bagel is a ring-shaped bakery product originating in the Jewish communities of Poland. The first known mention of the bagel was in 1610, in Jewish community ordinances in Krakow (Poland), and they were widely consumed in Ashkenazi Jewish communities from the 17th century on. Nevertheless, I am not convinced that the Hungarian *bejgli* and the Yiddish *baygl* have much in common because of the significant difference in the producing of *bejgli* and bagel. The original bagel was made by boiling or steaming and then baking the yeasted wheat dough. The boiling is the interesting part here because the result is a dense, chewy, doughy interior, which I feel far from the Hungarian *bejgli*. Yet again, one could argue against this by mentioning a very characteristic part of the bagel that is the poppy often used for topping it. Using such a

⁴³ Cf. ÁLDÁSSY, A. – ÁBRÁNYI, K. – ACZÉL, K. – ÁGOSTON, J. (1900): *Pallas Nagylexikon*. Vols. I–XVIII. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság.

⁴⁴ Contrary to popular belief, the hippopotamus is a more dangerous and aggressive animal, than the crocodile – the hunting scenes of the Egyptian pharaohs struggling with hippos on the wall paintings definitely make sense!

⁴⁵ This tradition is also followed in the Book of Enoch and later by church tradition: the mediaeval church Latin uses here “Behemoth”, just like many modern translations (e.g. NRSV, ZB). From this phase on, it lives its own life in the literature (cf. Thomas Hobbes’s Leviathan or one of the main characters in Bulgakov’s masterpiece). Note, that German has even plural for behemoth: *die Behemot(h)s!*

specific ingredient cannot be accidental. According to some others,⁴⁶ it derives from the Austrian German *beugel*, *beugl*, *beigel*, which is a bended, baked food filled with either poppy or nut (originally from the German *beugen* ‘to bend’). The etymology is uncertain.

5) **gettó** (English: ‘ghetto’)

A ghetto is a part of a city where members of a minority group live, typically as a result of social, legal, or economic pressure. The etymology of the word is uncertain, as there is no agreement among etymologists. Theories include: a) it comes from the Venetian *ghèto* ‘foundry’; b) from the Hebrew *tG< get* ‘official document of divorce, separation’; c) from the Yiddish *gehektes* ‘enclosed’; d) from the Latin *Giudaicetum* ‘Jewish’; e) from the Italian *borghetto* ‘little town’, ‘small section of a town’; f) from the Old French *guct* ‘guard’; g) from the Latin *Aegyptus* (in memory of exile). To sum up, the Hebrew origin is uncertain.

6) **gój** (Hebrew *y/G*, Yiddish *ywg*, plural *μyywg* or *μywg* *goyim*, adjective *goyische*; from the plural of the Hebrew; English, Portuguese ‘goy’)

The word is attested in the Hebrew Bible more than five hundred times. It means ‘nation’, often ‘the pagan peoples’ as opposed to Israel, and ‘swarm of animals’. The exclusive “non-Jewish” meaning is of post-Biblical origin and widely used in later times and other languages, including Yiddish. In the Jewish context, it often has a pejorative meaning, generally used in argot.⁴⁷

7) **gólem** (*μl,Go*; English, Spanish, Afrikaans ‘golem’)

The noun is attested only once in the Hebrew Bible (*hapax legomenon*), in Psalm 139:16. It is suffixed ‘my golem’ i.e. my formless body, my embryo (cf. Gesenius, DCH, HALAT/HALOT, KAHAL; BDB: imperfect substance). In Aramaic, it means unfinished vessel. In today’s usage, it means a man-made humanoid, a kind of android.

⁴⁶ ZAICZ, Gábor (2006): *Etimológiai szótár: a magyar szavak és toldalékok eredete*. Budapest, Tinta Kiadó. 62.

⁴⁷ ZAICZ 2006, 254.

This meaning is based on the well-known story of Jewish folklore.⁴⁸ In later Hebrew, it had another meaning: ‘rude, impolite man’.

8) **gyehenna** (Hebrew *μNohi (a)yGe*, *μ/NhiyGe*; Greek: *γέεννα*; Latin *gehenna*; Czech, English, Portuguese ‘[G]ehenna’)

The original Hebrew phrase designates the Valley of Hinnom outside Jerusalem. The place is associated with terrible cultist practices like burning the dead bodies or even child sacrifice. The structure later became a fixed collocation, in Hellenistic times already meaning the place of fiery punishment (1Enoch 10:13; 48:8–10; Judith 16:17; etc.).⁴⁹ In Judaism and in the New Testament, it is definitely the place where some or all of the spirits are believed to leave after death. The twelve loci except for James 3:6 can be found in the Synoptic tradition, all in Jesus’s sayings. The metaphorical meaning is reflected also in the Talmud. In today’s usage, it means simply ‘hell’.⁵⁰

9) **hallelujah** (*Hy:Wlljh*’; English and many others languages: ‘hallelujah’)

This is an exclamation in the Hebrew Bible used in songs of praise or thanksgiving to God (Praise Yah! Praise the Lord!). The phrase appears several times in the superscriptions of the psalms (Ps. 106; 111–113; 135; 146–150) and also as a closing formula (Ps. 104–106; 113; 115–117; 146–150).⁵¹ It is a well-known phrase in Christian liturgies all over the world as a general expression of gratitude or adoration.

⁴⁸ The story of the golem is connected to the famous rabbi, Maharal (Rabbi Judah Loew ben Bezalel, 1513–1609). He created a golem out of clay to protect the Jewish community in Prague and to help them out in doing physical labour. He put a paper into its mouth with the Tetragrammaton on it, and using his Kabbalistic knowledge he brought the golem to life. Otherwise, the creation of man from clay is a millennia-old literary topos in the ancient Near East, known already from the Sumerian creation story, where Enkidu creates Kurgarru and Kalaturru to work instead of him.

⁴⁹ The Greek form of the phrase is not attested neither in the Septuagint nor in Josephus’s writings.

⁵⁰ ZAICZ 2006, 269.

⁵¹ In the Septuagint, it is interestingly attested only in the superscriptions.

10) **héderel** (Hebrew *rd,j*; Danish, English, Spanish, Swedish: ‘heder’)

Héderel means in Hungarian ‘to stay somewhere’. The verbal form comes from the Hebrew noun *rd,j*, which means ‘room’, ‘inner room’.

11) **hozsánna** (an: [vʰh; English and many other languages: ‘hosana’, ‘hosannah’)

The Hebrew [vy root is well attested in the Hebrew onomasticon. The phrase from this root is based on Psalm 118:25, where one can read *aN: h[;yvi/h hw:hyÒ* ‘JHWH please save me’. This became later a cry of praise or adoration to God in liturgical use among the Jews (Sukkoth). In the New Testament, Jesus is welcomed by these words upon his entry into Jerusalem. Since then, it has been used in the Christian churches in liturgy and in the psalmody of the church.

12) **jubileum** (Hebrew *lbe/y*; Greek *ἰόβηλος*; Latin *jubilaeus*; English,⁵² French, and Spanish ‘jubile(e)’)

The word designates a special year of emancipation in the Bible, presumed to be kept every fifty years, when farming was abandoned and Hebrew slaves were set free. In mediaeval Roman Catholic religion, it designates a special year in which remission from sin could be granted, as well as indulgences upon making a pilgrimage to Rome. Generally speaking, it designated first a period of fifty years, half a century and later simply a time of celebration or rejoicing.⁵³ The Hungarian usage follows perfectly these outlined traditions – derivative verb: *jubilál* ‘celebrates an anniversary’.

13) **kérub** (Hebrew *bWrK*]; Latin *cherub*; Dutch, English ‘cherub’)

The word *bWrK*] is attested nearly hundred times in the Hebrew Bible, the first being in Gen. 3:24. Often used in Biblical books, especially the *mybiWrK]h' bvey* phrase (‘who sits on the cherubim’). The cherub is a winged creature who attends on God, later seen as the second highest order of angels.⁵⁴

⁵² Orthographic variant: *jubilee*.

⁵³ Derived terms: silver jubilee, ruby jubilee, golden jubilee, diamond jubilee, platinum jubilee.

⁵⁴ The picture of winged creatures is deeply rooted in the religious beliefs of the ancient Near East – e.g. one can mention the *kuribu/karibu* in the Assyrian-Babylonian religion.

14) **kibic** (German *kiebitzen* ‘to look on’; Yiddish $\div x[byq$ (*kibeytzn*); English ‘kibitz/kibbitz’)

Kibic is a person who offers unwanted advice, e.g. to someone playing cards or chess. The phrase is not rooted in the Bible, it derives from the German via Yiddish and used in everyday language frequently.⁵⁵ The English meaning ‘to chat, to gossip’ is missing from the Hungarian.

15) **kóser** (Hebrew *rvK*; English, Portuguese, Spanish ‘kosher’)

The Hungarian *kóser* has the same double meaning as in English: a) correct according to Jewish law, normally used in reference to Jewish dietary laws; b) appropriate, legitimate (slang). The Hebrew root *rvK* occurs only three times in the Bible (Est. 8:5; Qoh. 11:6.10), and only this verb used in Biblical Hebrew, *rvK*;, is not attested. Besides, it has a somewhat different meaning: ‘it is proper in his view’, ‘he is pleased with’ (HALAT/HALOT, KAHAL) or ‘to succeed’, ‘to be an advantage’ (Ges., BDB, DCH). In present-day Hungarian, the ‘not kosher’ phrase is also used, meaning ‘something suspicious, wrong’.⁵⁶

16) **manna** (Hebrew $\div m$; Greek *man/manna*; English, Finnish, Greenlandic, Icelandic, Italian ‘manna’)

Despite its modern currency, the Hebrew $\div m$; is not an often used word at all (Ex. 16:31.33.35; Num. 11:6–7.9; Deut. 8:3, 16; Josh. 5:12; Neh. 9:20; Ps. 78:24–25, 105:40). It is a food in the Bible, miraculously produced⁵⁷ for the Israelites in the desert during the wandering. By extension, it means any good thing (not just food) that comes into someone’s hand.

⁵⁵ According to Zaicz, it was borrowed from German used in Vienna; he ignores the role of Yiddish (ZAICZ 2006, 407).

⁵⁶ Op. cit. 438.

⁵⁷ Earlier explained as a secretion of a tamarisk (*Tamarisk mannifera*) after damage from the shield louse but now known as originating from the insect itself (cf. HALAT/HALOT with selected bibliography). KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter – RICHARDSON, M. E. J. (transl.) (1994–2000): *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden (The Netherlands), Koninklijke Brill, NV. CD-ROM edition.

17) **macesz** (*hX;m'*; English 'matzo', 'matza(h)')

Matzo is a Biblical term for unleavened flatbread, and it forms an integral element of the Passover festival. It is mentioned in the Hebrew Bible several times in relation to the Exodus from Egypt (Ex. 12:8.18; Deut. 16:3.8).

18) **mesüge** (Hebrew *ḥg:Wvm*]; English 'meshuga', 'meshugah', 'meshuggah')

Another *hapax legomenon* from the Bible (Job 19:4), attested only in suffixed form (*ytigÉWvm*]). The meaning of the presumed (hypothetical) lexeme is 'inadvertent sin, mistake'. In Yiddish, it is spelt *mesüge*, and it means 'fool', which is the widely spread meaning of the word.⁵⁸ This is its everyday Hungarian use, too.

19) **pöcs** (Yiddish *ÄaP*; 'pots'; English 'putz'; Portuguese *putz*⁵⁹)

The term is not attested in the Bible. It means penis, the word being used as an insult (vulgar usage).⁶⁰ In Hungarian, the word is also a rude, impolite term. Note that Hungarian has a derivative verb from the noun: *pöcsöl*, which means someone spending too much time with doing something ('dawdle'). Official Hungarian handbooks have not recognized its Yiddish origin yet.⁶¹

20) **sabbat** (Hebrew *tB:v'*; English 'Sabbath' / 'Shabbat'; French *sabbat* / *chabbat*; Portuguese, Norwegian, Swedish *sabbat*)

Sabbath is the seventh day of the week in the Bible.⁶² Though the observance of Sabbath is reasoned differently in the Bible,⁶³ the custom has become general, and today it is seen as one of the fundamentals of Judaism. The term is also used in the education in compound words like *sabbat év*, cf. English 'sabbatical year'. In Hungarian, the Yiddish form *sábesz* is also used for Sabbath, at least in Budapest (cf. *sábeszdekli* in the following part of this study).

⁵⁸ The word is used all over the world, from I. B. Singer's novel to a Swedish heavy metal band.

⁵⁹ With slightly modified meaning: to emphasize something that has gone wrong.

⁶⁰ I kindly ask the readership not to be scandalized at these lines. Since this is a linguistic paper, I cannot ignore vulgar phrases, as they also make part of the language.

⁶¹ E.g. ZAICZ 2006, 660.

⁶² In modern Hebrew, the days of the week do not have names, except for Sabbath (first day, second day, third day, etc.).

⁶³ Compare Ex. 20 to Deut. 5, where the observance of Sabbath is explained in different ways.

21) **smúzol** (Hebrew *t[/mv]* ‘reports, gossip’; Yiddish *÷s[wmv shmuesn* ‘converse’; English ‘schmoose’ / ‘schmooze’)

Smúzol: to converse informally, make small talk or chat.

22) **spricc** (German *spritzen*; Yiddish *÷xyrPv*; English ‘spritz’)

A sprinkling or spray of liquid; a small amount of liquid. The derivative *spriccelni* ‘to spray’, ‘sprinkle’, or ‘squirt lightly’ is also used. Officially, the Yiddish origin is not mentioned in Hungarian literature.⁶⁴ Its origin is disputed.

23) **tréfli** (Hebrew *hp;r]f]*; Yiddish *’yyrf treyf*; English ‘tref’ / ‘trayf’ / ‘traif’ / ‘treif’; Dutch *tref*)

The Biblical term *hp;r]f]* literally means ‘animal torn by beasts’, and therefore it is unfit to be eaten, not kosher. Out of the nine occurrences (Gen. 31:39; Ex. 22:12.30; Lev. 7:24; 17:15; 22:8; Ez. 4:14; 44:31; Nah. 2:13), the laws of Leviticus are especially important, where the meat of the torn animal is declared to be unclean. In everyday usage, it means not acceptable, not good, usually in argot.⁶⁵

III) Hebrew and/or Yiddish Loanwords (Outside the Biblical Onomasticon and International Loanwords) in Present-Day Hungarian

The third group consists of the allegedly thought Hebrew and/or Yiddish loanwords in the recent usage of Hungarian. Most of them belong to the realm of slang. Even Bárczy noted two important things in his excellent article on the language of Budapest. First: the language of the Hungarian capital city differs significantly from the other parts of the country. The average citizen of Budapest uses many words, phrases, and idioms that sound strange, mistakenly used, and broken Hungarian. The designation *pesti nyelv* ‘the language Budapest’ is still well founded in this connection as somehow strange and

⁶⁴ ZAICZ 2006, 749: Bavarian-Austrian loanword.

⁶⁵ MÉK p. 1371; ISzSz p. 1042.

sarcastic. That is why I stressed the importance of Budapest in our linguistic survey. The other still relevant point of Bárczy is that the Hebrew and Yiddish loanwords of the Hungarian language mainly used in this stratum, in Budapest, are getting fewer and fewer.⁶⁶ In my opinion, the situation is more or less very similar to that of the 1930s though the reasons are different. The German part of the population of Budapest is not a significant cultural or financial factor anymore, and, painfully, this is true for the Budapest Jewry, too. Despite that, as earlier mentioned, 80-90% of the Hungarian Jews can be found here, this is still a very weak factor considering the lifeblood of the city and the pace at which these loanwords are falling into disuse. There are no significant minorities at all, I think. One cannot hear Chinese loanwords or newer Gipsy words despite the growing number of these groups, and no new Jewish or Yiddish loanwords knocking at the door. Here, I would like to articulate and add a significant observation to this general picture after having examined all allegedly Hebrew and Yiddish loanwords.

For this reason, I have carefully chosen the words: those that cannot be understood outside Budapest were left out from my list. Of course, this is just another hypothetical and subjective list without carrying out any in-depth research and surveys; all referenced words and opinions are mine, and so does the responsibility.

balek

Balek means ‘looser’, ‘dupe’ in Hungarian, and the Turkish-Yiddish origin is often expressed in etymological lists. According to this, the Turkish-Yiddish *balik* means ‘fish’.⁶⁷ The ÉTSZ details only the Turkish origin. Another explanation links the term to the Venetian Italian *balocco* ‘idler’. The etymology is debated and uncertain; some of the linguistic works simply ignore to mention anything at all.⁶⁸ The first use of the word in Hungarian literature was documented in the works of the writer Kálmán Mikszáth.⁶⁹

⁶⁶ BÁRCZY 1932, 19.

⁶⁷ MSzSz p. 14.

⁶⁸ E.g. ISzSz.

⁶⁹ MNyÉS vol. 1. 396.

balhé (Hebrew *hl;h;Bj*; Yiddish *beholo*; German *balhe*?)

Balhé means ‘hoopla’, ‘sudden disaster’, ‘dispute’. According to several Hungarian etymological dictionaries,⁷⁰ the word was borrowed from German, which derives from Yiddish. The Yiddish word originates from the Hebrew *hl;h;Bj* ‘sudden disaster’, ‘horror’, a rarely attested phrase in the Bible (Lev. 26:16; Ps. 78:33; Is. 65:23; Jer. 15:8). Unfortunately, I could not find the suspected word (*balhe*) in German dictionaries. Yiddish comes from Hebrew without doubt, but how can one explain the change from *beholo* to *balhe*? Even with metathesis, this is rather unlikely, so I think the origin of the word is dubious.

barkochba / barkóba⁷¹

This is a well-known and popular game in Hungary named after the Jewish freedom fighter Simon bar Kokhba. One person thinks of an object (animal, plant, person, etc.), and the other players can ask questions in an effort to guess what it is. In the English version, this is limited to twenty questions, therefore it is called *20 Questions*. According to a Jewish legend, a blind and mutilated man was brought to Bar Kochba. Even his tongue was cut out to prevent him from testifying against them. But Bar Kochba was determined to reveal the truth, so he asked yes-or-no questions, and thus the victim could answer with either nodding or shaking his head. It turned out that his own elder brothers had committed some terrible crimes involving financial interests. The guilty were punished, and the method of investigation became world famous and also played as a game in many countries. However, the naming “barkochba” remains a Hungarian speciality.

bóvli (Hebrew *lb,B; Ā ylibjB*; Yiddish *ylbb*)

Bóvli means worthless, not qualitative, catchpenny. The Hebrew origin of the phrase is generally accepted by Hungarian dictionaries. The Hebrew *lb,B* means ‘Babel’, the ancient metropolis in Mesopotamia. Following the prophets’ critical assessment, the name of the city became associated with worthlessness, so *ylibjB*; ‘Babylonian’ equals worthlessness, something that has no real value. However, there is another explanation.

⁷⁰ ÉTSZ; ZaicZ; ISzSz p. 110.

⁷¹ According to MÉK, the latter form is incorrect (p. 90).

The word is a German loanword (German *Bovel*, *Bofel*, *Bafel*) that derives from Yiddish *lbb* ‘bowel’.⁷² This latter explanation is preferred by the writer of this paper, the former one supposedly being just a reflection of a Hebraizing intention.

böhöm (*behemót?*)

The word probably derives from the above-mentioned *behemót* as a derivative. It is used in everyday Hungarian.

cefet

The origin of the word is uncertain.⁷³ The basic form *cefet* is rarely used, and it means bitch, harlot, a shameful person. It was first attested in Hungarian in 1874.⁷⁴ Much more common is the derivative adverb *cefetül*, always in this fixed collocation: *cefetül érzi magát*, which means ‘feeling sick’, ‘feeling unwell’. It is more appropriate to consider it as a variant of the word *cafát*.

córesz (Hebrew *hr;x*; *Ā* – construct state *tr’x*; with Ashkenazi pronunciation: *córesz*)

There are two *hr;x* lexemes that can be found in Biblical Hebrew dictionaries. The first means concubine, second wife, or enemy, these words occurring only a few times in the Bible (1Sam. 1:6; Ps. 54:9; 138:7; 143:11). The second one is more common, and it means ‘need’. We are in need = we are in *córesz* (direct, friendly speaking).

dajdajozik

Dajdajozik = ‘having fun and singing’. One of the most beloved Jewish songs in the Passover Seder is *Dayenu*. The word means ‘it would have been enough’. The singing takes place after the participants have finished eating, often late at night. So, the neighbourhood could hear the celebrating Jews singing the refrain *day-dayenu*, *day-dayenu*, *dayenu*, *dayenu*, i.e. the Jews *dajdajoztak*.

⁷² ZAICZ 2006, 82.

⁷³ ÉTSZ, ISzSz.

⁷⁴ ZAICZ 2006, 97.

éca, écesz, éceszgéber

There are three *hx;[e]* lexemes according to modern dictionaries (HALAT/ HALOT, KAHAL). The most often attested meanings are ‘plan’, ‘advice’. This word is used in Hungarian in the original meaning: *van egy écám* ‘I have an idea’. It is also used in the *écesz* form, which comes from the *status absolutus* form (*tx;[e]*). This latter one is also used in a combination with the German *geben* ‘to give’ as *éceszgeber* ‘the one who gives advice, who has an idea’.

gajdol

The original form was *gajdos*, which means ‘a drunken, noisy person’. From this was created artificially the term *gajd* with the meaning ‘funny song, cheerful noise’ – this form is not used anymore, while the derived verb *gajdol* is still in use,⁷⁵ meaning ‘one that caterwauls’. Unofficial lists often explain the etymology from the Hebrew *dG*: ‘fortune’, pronounced *god* and in Ashkenazi *gajd*. Though the etymology is missing in several of the Hungarian works,⁷⁶ it is probably yet another Hebraizing attempt in an effort to find more Hebrew elements in the Hungarian vocabulary.

hakni

Hakni means ‘appearance’ (of actors, singers). A popular but probably wrong etymology sees the Hebrew expression *lKoh* ‘all’, ‘every’ behind the Hungarian phrase. The German verb *haken* offers a much better solution. It means ‘to hook’, ‘to catch with a hook’. When someone put in an appearance, he or she could easily say that he or she tried to catch someone (figurative meaning).

haver

The Hebrew noun *rbej*; means ‘friend’, ‘dude’. Used in everyday Hungarian, it derives unambiguously from the Biblical Hebrew.

⁷⁵ MNyÉSz vol. 2. 987; also used by famous Hungarian writers and poets like Dezső Kosztolányi, Zsigmond Móricz, or Endre Ady.

⁷⁶ E.g. MÉK p. 432.

hirigel

The Hebrew *grh* root means ‘to kill someone’; it is used in the same way in Hungarian.

jatt, jattol

The Hebrew noun *dy*: (*jád*) means ‘hand’. In Yiddish, *geben jad/jatt* means ‘to give hand’, ‘to give a tip’, and from this comes that *jatt* means tip in Hungarian; also the derived verb *jattol* means that ‘someone gives a tip’. In prison slang, it also means ‘to bribe’. The Hebrew origin is certain behind the Yiddish usage.

majré

The Hebrew verb *arey*: means ‘to fear’, the derived noun is *ar:/m* ‘fear’, in Yiddish *moyre, mayre*.⁷⁷ *Majrés, majrézik* means ‘to be worried’.

mázli (lZ:m')

The Hebrew term ‘lZ:m’ is an ancient Semitic loanword, and it means ‘the position of the stars’, ‘constellations of the zodiac’. It appears only once in the Hebrew Bible (*hapax legomenon*), in 2Kings 23:5. From the ‘constellation’ came the general meaning ‘luck’; therefore, *mázli* as a suffixed form actually means ‘my luck’. But the Hungarian cannot perceive the suffix in this form, so it adds a Hungarian suffix and uses it in a highly clichéd expression: *Mázlim van!* ‘I am lucky’. An adverbial form is also formed and often used *Mázlista!* ‘he has luck’, ‘he is lucky’. It appears relatively late in Hungarian, its first attestation being from 1956, and it belongs to the realm of friendly, direct speaking.⁷⁸

melák

Melák means ‘a huge, big, ungainly man’ in Hungarian. One can find it in several modern lists, with the presumed Hebrew etymology *l,m*, ‘king’. In fact, the adverb possibly comes from a personal name, Ezéchiél de Mélac (1630–1704), who was a soldier of Louis XIV. Mélac became notorious for being extremely merciless and brutal; under

⁷⁷ ISzSz p. 645.

⁷⁸ ZAICZ 2006, 522.

his command, many German towns and villages were set on fire. Even in present-day southwest Germany, *Mélac*'s name is a synonym for 'murderer' and 'arsonist', and one can hear the harsh judgement: *Du melak!* Moreover, *Mélac* turned into a dog's name, designating a huge, big, ungainly type of dog. This meaning was also attested in Hungarian though the term is out of date.⁷⁹ Nevertheless, it became common to designate a huge, big, ungainly man. And this etymology has nothing to do with the Hebrew 'king'.

meló

The noun *hk;al;m]* is well attested in Biblical Hebrew, with several meanings: 1) trade mission, business journey; 2) business, work; 3) handiwork, craftsmanship; 4) service; 5) service in the cult, duty. Later the 'work' meaning displaced all the other meanings, and this simplified meaning was pronounced as *melóchá* in Yiddish, this being the source of the abbreviated Hungarian form *meló*.

mismásol

The verb means 'to gloss over', 'to keep off the work'. Obviously, the Hebrew *pilpel* pattern must have been in someone's mind when trying to see a Hebrew verb behind this. Instead of this, we better look up a German dictionary where one will come across the German *Mischmasch* 'hotchpotch', 'hodgepodge'. However, we cannot exclude that the phrase was transmitted through Yiddish into Hungarian. The etymology is disputed,⁸⁰ only one thing is clear: there is no Biblical background here.

mószzerol, bemószzerol

The meaning of the verb 'to tell on'. The Biblical Hebrew root *rsm* occurs twice in the Bible, in Num. 31:16 (*qal*) and Num. 31:5 (*niphal*); its meaning as *qal* is 'to become an occasion for apostasy' (debated: as *niphal*, it means 'selected', 'to be picked out'. Both of them are *hapax legomenon*, but for 'betray', one would expect the *dgB* root.

pacák

Morvay: Yiddish *pacek*, from the Hebrew *ponem* (??)

⁷⁹ Op. cit. 526.

⁸⁰ ISzSz p. 685: 1. *zagyalék, vegyes dolog v. holmi*; 2. *limlom, értéktelen dolgok [ném., jid.]*.

(el)paterol

Elpaterol means ‘to clear away’, ‘to set aside’, and it is explained as a loanword from the Hebrew *PTR* root. *PTR* with *tav* (*rtP*) is a terminus technicus used for explaining, interpreting a dream. This cannot be our candidate obviously. The other *PTR* with the *tet* consonant (*rfP*) in *nifal* could mean ‘to take one’s leave’, ‘say goodbye’, ‘pass away’ – this fits well into the etymological explanation.

séro

Séro means hairstyle, the Gipsy origin of the word being generally accepted.⁸¹ Nevertheless, here one can find again a Hebraizing attempt that deduces it from the Hebrew *r[;ce*. The etymology cannot be verified.

srác

‘Little/young boy’ – from the Biblical Hebrew *ʾAr,v*, which means ‘swarm, a mass of small animals or reptiles which naturally occur in large numbers’, from which in Yiddish: ‘something that bustles, swarms’ and in figurative meaning the creature (= little boy) who always bustles. It is a Yiddish loanword in Hungarian.⁸²

stika, stikában

If someone does something *stikában*, that means he ‘does something quietly, secretly’. The Hungarian etymologies presume the Hebrew *shetikah* behind this. But where exactly can this word be found? The Biblical Hebrew has the *fqv* root (*sqt*), which means ‘to be peaceful’, ‘to be quiet’, ‘to maintain a quiet attitude’. The derivative noun *fq,v*, ‘rest’ is a *hapax legomenon* (1Chron. 22:9). We can assume a hypothetical female form *ʾhf;qev*] (*sheketah* – well attested in modern Hebrew), and with metathesis the *hqfv* (*shtikah*) form. The etymology is not certain, however.

szajré

Szajré means ‘swag’, ‘loot’, ‘stolen or plundered things’. *rjs* is a well attested verb in Biblical Hebrew, which means to pass through, to trade.

⁸¹ MÉK p. 1179; ISzSz p. 923.

⁸² ISzSz p. 944.

To sum up, most of the examined words from the second (international words) and third group (non-international words) have real Hebrew and/or Yiddish origins. Some of them are debatable, and in a few cases I have refused to accept the Semitic background.

Table 1. *International and non-international words*

Accepted Hebrew/ Yiddish origin		Debated Hebrew/ Yiddish origin		Refused Hebrew/ Yiddish origin	
<i>Group II</i>	<i>Group III</i>	<i>Group II</i>	<i>Group III</i>	<i>Group II</i>	<i>Group III</i>
ámen	barkochba	abrakadabra	balek	gettó	cefet
behemót	böhöm	bejgli	balhé		gajdol
gój	bóvli		mismásol		hakni
gólem	córesz		mószeros, be~		melák
gyehenna	éca, écesz, éceszgéber		stika, stikában		séró
hallelujah	haver				
héderel	hirigel				
hozsánna	jatt, jattol				
jubileum	majré				
kérub	mázli				
kibic	meló				
kóser	pacák				
manna	paterol, el~				
mesüge	srác				
pöcs	szajré				
sabbat					
smúzol					
spricc					
tréfli					

We mention a peculiar phenomenon: among the refused loanwords, there are “new” ones as well – I mean loanwords whose Hebrew origins have not been considered earlier. Presuming a Semitic background for the words *cefet*, *gajdol*, *hakni*, *melák*, and

séró probably has to do with the earlier mentioned cultural revival of the Hungarian, especially Budapest Jewry. Though the mediating role of Yiddish has gone forever and the Jewish population in Hungary has a much smaller role, they still would like to express their renewed dignity in a linguistic way.

References:

- ABELSON, P. (1915): *English–Yiddish Encyclopedic Dictionary*. New York, The Jewish Press.
- APTROOT, M. – HANSEN, B. (2013): *Yiddish Language Structures*. Berlin, W. de Gruyter.
- ÁLDÁSSY, A. – ÁBRÁNYI, K. – ACZÉL, K. – ÁGOSTON, J. (1900): *Pallas Nagylexikon*. Vols. I–XVIII. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság.
- BÁRCZY, Géza (1932): *A „pesti nyelv”*. Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság.
- (1991 [1941]): *Magyar szófejtő szótár*. Budapest, Trezor.
- BÁRCZY, G. – ORSZÁGH, L. (1992): *A magyar nyelv értelmező szótára*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BAUMGARTEN, J. (2005): *Introduction to Old Yiddish Literature*. Oxford, Oxford University Press.
- BENOR, S. (1999): Loanwords in the English of Modern Orthodox Jews: Yiddish or Hebrew? In: Chang, S. S. et al. (ed.): *Proceedings of the Twenty-Fifth Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society*. Berkeley, Berkeley Linguistic Society. 287–298.
- BIRÓ, Tamás (2004): Weak Interactions: Yiddish Influence in Hungarian, Esperanto and Modern Hebrew. In: Gilbers, D. et al. (eds.): *On the Boundaries of Phonology and Phonetics, a Festschrift Presented to Tjeerd de Graaf*. Groningen, University of Groningen. 123–145.
- BLUESTEIN, G. (?1998): *English/Yinglish: Yiddish in American Life and Literature*. Nebraska, University of Nebraska Press.
- BROWN, F. – DRIVER, S. R. – and BRIGGS, C. A. (1979 [1906]): *Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson. Peabody, Hendrickson.
- CLINES, D. J. A. (1993–2011): *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield, Sheffield Phoenix Press.
- DAHN, Thomas C. (1999): *Wörterbuch der ungarischen Umgangssprache: Ungarisch–Deutsch*. Hamburg, Helmut Buske Verlag.
- DIETRICH, W. (2013). *Konzise Aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons*. Leiden, Brill.
- FRAKES, J. C. (2004): *Early Yiddish Texts 1100–1750*. Oxford, Oxford University Press.
- FROJIMOVICS, Kinga – KOMORÓCZY, Géza – PUSZTAI [Bányai], Viktória – STRBIK, Andrea (1999): *Jewish Budapest: Monuments, Rites, History*. Budapest, Central European University Press.
- GESENIUS, W. (1949): *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids, Eerdmans.

- HARKAVY, A. (1925): *Yiddish–English–Hebrew Dictionary*. New York, private edition.
- HASPELMATH, M. – TADMOR, Uri (2009): *Loanwords in the World's Languages – A Comparative Handbook*. Berlin, W. de Gruyter.
- JACOBS, N. G. (2005): *Yiddish. A Linguistic Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JASTROW, Marcus (1903): *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London, Luzac.
- KAHN, Geoffrey (2013): *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. Leiden, Brill.
- KENESEI, I. (2004): *A nyelv és a nyelvek*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KLEIN, E. (1987): *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem, Carta.
- KÖHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter (1967–1995): *Hebräische und Aramäische Lexicon zum Alten Testament*. Leiden, Brill.
- (1994–2000): *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden, Brill. CD-ROM edition.
- MARGOLIS, R. (2011): *Basic Yiddish: A Grammar and Workbook*. London, Routledge.
- RENDSEBURG, Gary A. (2013): Rotwelsch, Hebrew Loanwords. In: Kahn, G. (ed.): *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. Vol. 3. Leiden, Brill. 431–434.
- STERN, Heidi (2000): *Wörterbuch zum jiddischen Lehnwortschatz in den deutschen Dialekten*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- TOLCSVAI NAGY, Gábor (2007): *Idegen szavak szótára*. Budapest, Osiris Kiadó.
- WEINRICH, U. (1968): *Modern English–Yiddish Yiddish–English Dictionary*. New York, YIVO.
- WEISER, C. (1995): *FrumSpeak: The First Dictionary of Yeshivish*. Northvale, Jason Aronson.
- ZAICZ, Gábor (2006): *Etimológiai szótár: a magyar szavak és toldalékok eredete*. Budapest, Tinta Kiadó.

Fabienne STEINER¹ 

Schriftexegese als Voraussetzung für Emil Brunners frühe dialektische Eschatologie anhand des Beispiels 1. Joh 1,1–4

Abstract. Dialectical Eschatology Using the Example of 1 John 1:1–4.

In my article, I would like to show Emil Brunner's thoughts and central statements that he makes in his unpublished sermons, mainly in *Obstalten Etc.*, between 1912 and 1924 about dialectical theology. As early as 1916, Brunner uses, for example, dialectical eschatology based on 1 John 1:1–4, and not only in the later discussion with his opposing colleague Karl Barth (1934). A detailed exegesis results in the resolution of what was the scope of this central New Testament text in the early Brunner view. In his sermons, he reflects several modern arguments for his time and defines, for example, the old person now, in this time, as thesis, the new person in eternity as antithesis, and the "Ewigkeitsmensch" in the present time as synthesis.

Keywords: John, Brunner and Barth, dialectical theology, time and eternity, "Ewigkeitsmensch"

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



1. Einleitung

In vorliegendem Artikel möchte ich einen Zentraltext des 1. Johannesbriefes (1. Joh 1,1–4) in Übersetzung, Textkritik, Literarkritik, Motivgeschichte, Traditionsgeschichte, Religionsgeschichte, Überlieferungsgeschichte, Formgeschichte, historischem Ort, Redaktionsgeschichte und Interpretation anhand von Brunners frühen Aussagen in Obstdalen u. a. (1912–1924) zur Sprache bringen. Bisherigen Studien wie etwa die umfangreiche von Lüdemann vermittelt den Eindruck,³ Brunner sei ausschliesslich durch die Auseinandersetzung mit Karl Barths Römerbrief (1. Fassung) um 1919 in eine dialektische Phase eingetreten. In diesem Sinn wird gesagt, Barths Aussagen seien der eigentliche Anlass für Brunners damalige, theologische Reflexion. Ohne weitere Kenntnis zu dieser Zeitspanne wird behauptet, dass „nach der Dissertation [...] fünf Jahre der Unterbrechung in der literarischen Produktion Brunners festzustellen“ ist.⁴ Roessler spricht gar von einer „vorkritischen Periode“ bis 1920, die forschungsmässig ganz „ohne Bedeutung“ ist,⁵ da Brunner sich in dieser Zeit ausschliesslich „seiner Aufgabe als Pfarrer“ gewidmet habe.⁶ Der vorliegende Artikel zeichnet ein anderes Bild und widmet sich der Untersuchung der sogenannten Periode, da Brunner sich bereits ab 1912 in seinen Predigten moderne Gedanken um Rede und Gegenrede in dialektischer Form macht,⁷ und Barth 1909 in einem kurzen Artikel „moderne Theologie und Reichsgottesarbeit“ beschreibt.⁸ Wo andere zeitlebens die Abwesenheit des ewigen Lebens im Jetzt postulieren,⁹ vermittelt Brunner bereits 1915 „die ewige Welt Gottes“. ¹⁰ Weniger als ein Jahr später, am 19. März 1916, überschreibt er seine Predigt zu Apk 21,5 mit „Siehe, ich mache alles neu“. Am

³ LÜDEMANN (1998), 71–117.

⁴ LÜDEMANN (1998), 71.

⁵ RÖSSLER (1965), 19

⁶ LÜDEMANN (1998), 71.

⁷ Vgl. BRUNNER (1912), 5.

⁸ „Das Wesen der ‚modernen‘ Theologie ist der religiöse Individualismus. [...] Nicht Gehorsam gegen Normen, die von aussen an den Menschen herantreten, sondern Besinnung und Willensrichtung auf eine Wahrheit und Autorität, die in ihm selber sich kundtut“. – BARTH (1909), 317.

⁹ „Leider erfährt man nicht viel über die Realisierung des ewigen Lebens in der Gegenwart“. – KLAUCK (1991), 66.

¹⁰ Vgl. BRUNNER (1915c), 1.

3. September 1916 titelt er zu 1. Kor 15,55 „Ewiges Leben“ und stellt die „Ewigkeitsfrage“.¹¹ Am darauffolgenden Sonntag, dem 10. September 1916, hält er seine Predigt über 1. Joh 1,1–4 und überschreibt sie mit „Wort des Lebens“. Über das Zeitliche kann man nicht reden, meint er, wenn nicht vom Ewigen ausgegangen wird.¹² In diesem Jahr 1916 scheint das Sagbare an gewisse Grenze zu stossen, da Wittgenstein seine „wortlose Religiosität“ postuliert,¹³ und Hugo Ball das Café Voltaire in Zürich unter dem Aspekt des Dadaismus von der Bezeichnung „dada“ aus der Kindersprache abgeleitet gründet,¹⁴ um auf eine vermeintliche Unlogik zu verweisen. Brunners exegetische Vorarbeit ab 1912 wird später grundlegend, zunächst für einen 1947 publizierten Vortrag mit dem Titel „Zeitliche Ordnung und Ewigkeitshoffnung“,¹⁵ und 1953 für ein Buch mit dem Titel „Das Ewige als Zukunft und Gegenwart“. Darin beschreibt er diese „revolutionäre Existenz“ im Glauben,¹⁶ welche die Ewigkeitshoffnung voraussetzt und an die er ohne Beweise glaubt.¹⁷ Wie zum ersten Mal darf seiner Meinung nach Ewigkeitstheologie vernommen werden,¹⁸ die im Gegensatz zu einer „unter dem Einfluss einer idealistischen Geschichtsphilosophie im Sinn eines innergeschichtlichen Utopismus oder Chiliasmus“ steht.¹⁹ Man erfährt dabei aufgrund vom ewigen Wort Gottes, was es bedeutet, „im Ewigen, aus dem Ewigen, für das Ewige (zu) leben“.²⁰ Dabei geht es ihm um die Dialektik in Menschen, „die in

¹¹ BRUNNER (3.9.1916), 11.

¹² „Erst wenn wir Gott suchen, fangen wir an unser eigenes Leben zu leben“. – BRUNNER (12.8.1917), 16.

¹³ ESTERBAUER (1989), 17.

¹⁴ „Homo homini dada“. – ARP (1925), 55.

¹⁵ BRUNNER (1981), Bd. 2, 201–220. Brunner betont, dass die „Predigt vom ewigen Leben verdunkelt“ ist. Es geht darum, „den Blick freizumachen für die Erkenntnis, dass das Evangelium von Jesus Christus das Evangelium vom ewigen Leben ist“. – Ebda, 208.

¹⁶ BRUNNER (1953), 67.

¹⁷ „Gott beweist sich selber in uns, es bedarf keines Beweises. Und wer diesen lebendigen Gott kennen gelernt hat, der weiss, Gott ist ein Gott des Lebens und nicht des Todes, der Lebendige (vgl. Lk 20,38)“. – BRUNNER (20.1.1917), 10.

¹⁸ „Das ist ja etwas Unerhörtes, unglaublich Grosses. [...] Und nun hörtet ihr zum ersten Mal in eurem Leben von der Kanzel herab das Gotteswort: Auferstehung, ewiges Leben, Gottes ewige Welt“. – BRUNNER (14.1.1917), 4–6.

¹⁹ BRUNNER (1981), Bd. 2, 207.

²⁰ Vgl. BRUNNER (1915e), 17.

keiner Lage des Lebens den Mut verlieren, die auch Unglück und Elend fröhlich ertragen können” (These).²¹ „Weil sie wissen, all diese Leiden sind nichts gegenüber der Freude, dass ich bei Gott bin und er bei mir. Weil er alleine ewiger, guter Gott ist” (Antithese).²² Auch Alltagsbilder können eine Quelle der Hoffnung sein,²³ und ein Hauch von Ewigkeit entspricht dem Gefühl in freier Natur.²⁴ Brunner spricht dabei v. a. die menschliche Seele an, die durch den Glauben an Jesus Christus bereits jetzt „im Ewigen lebt” (Synthese).²⁵ Wer im Glauben hofft, lebt zwar im Jetzt, jedoch „schon in dem, was kommen wird”.²⁶

2. Übersetzung 1. Joh 1,1–4

¹ }O hn ap' archj o akhkoamen
o ewrakamen toij ofqalmoij hmwn,
o eqeasameqa kai ai ceirej hmwn
eyhlafhsan peri tou logou
thj zwhj

Was von Anfang²⁷ war, was wir gehört²⁸,
was wir mit unsren Augen gesehen haben²⁹,
was wir beschaut³⁰ und was unsre Hände
betastet haben³¹, vom Wort des Lebens³² –

²¹ BRUNNER (1912), 5.

²² Ebda.

²³ Wir kennen die „Freude an einem munter sprudelnden Brunnen, an einem klaren, frischen Quellbächlein. Es gehört so sehr zu uns, dieses helle, quellende, klare Element, das uns den brennenden Durst stillt und unser heisses, dickes Blut kühlt und belebt”. – BRUNNER (4.8.1918), 1.

²⁴ „Vielleicht standest du des Nachts alleine auf weitem Felde, über dir die ewig schweisgsamen Gestirne, rings um dich tiefe, feierliche Stille”. – BRUNNER (1915a), 4.

²⁵ BRUNNER (22.8.1920), 11.

²⁶ Vgl. FINZE–MICHAELSEN (2011), 145.

²⁷ Gen. f. sg.

²⁸ Ind. Perf. akt. 1. pl.

²⁹ Ind. Perf. akt. 1. pl.

³⁰ Ind. Aor. med. dep. 1. pl.

³¹ Ind. Aor. akt. 3. pl.

³² Gen. f. sg.

² kai h zwh efanerwqh kai.
ewrakamen kai martouroumen
kai apaggellomen umin
thn zwhn thn aiwnion
htij hn proj ton patera
kai efanerwqh hmin
³ o ewrakamen kai akhkoamen
apaggellomen kai umin
ina kai umeij koinwnian echte meq'
hmwn
kai h koinwnia de h hmeta meta
tou patroj
kai meta tou uiou autou Ihsou Cristou
⁴ kai tauta grafomen hmeij ina
h cara hmwn h peplhrwmenh.

und das Leben ist erschienen³³, und
wir haben gesehen³⁴ und bezeugen³⁵
und verkündigen³⁶ euch
das ewige³⁷ Leben,
welches³⁸ bei dem Vater war
und uns erschienen ist³⁹ –
was wir gesehen⁴⁰ und gehört haben⁴¹,
das verkündigen wir⁴² auch euch,
damit auch ihr Gemeinschaft mit uns
habet⁴³.
Und unsere Gemeinschaft ist auch
mit dem Vater
und mit seinem Sohn Jesus Christus.
Und solches schreiben wir⁴⁴, damit
unsere Freude vollkommen sei⁴⁵.

³³ Ind. Aor. pass. 3. sg.

³⁴ Ind. Präs. akt. 1. pl.

³⁵ Ind. Präs. akt. 1. pl.

³⁶ Ind. Präs. akt. 1. pl.

³⁷ Adj. Akk. f. sg.

³⁸ Pron. rel. f. sg.

³⁹ Ind. Aor. pass. 3. sg.

⁴⁰ Ind. Perf. akt. 1. pl.

⁴¹ Ind. Perf. akt. 1. pl.

⁴² Ind. Präs. akt. 1. pl.

⁴³ Subj. Präs. akt. 2. pl.

⁴⁴ Ind. Präs. akt. 1. pl.

⁴⁵ Part. Perf. pass. Nom. f. sg.

3. Textkritik

3.1. Varianten in Vers 1–2

In Vers 1 erscheint zunächst keine erwähnenswerte Variante.⁴⁶ In Vers 2 ergänzt die ältere Handschrift B sowie wenige andere (pc) kai + o ewrakamen und das, was wir gesehen haben. Dies soll wohl der Verdeutlichung dienen. Aufgrund der lectio brevior entscheide ich mich jedoch für M, da dieser ursprünglicher zu sein scheint.

3.2. Varianten in Vers 3

Das umin in Vers 3 wird von M t vg^{cl.w.w.} sa^{ms} und bo bezeugt, was mit das verkündigen wir euch wiedergegeben werden kann. Dieser Variante folgen sowohl die Lutherübersetzung von 1545, die Übersetzung von King James von 1611 und die Zürcher Übersetzung von 2007.⁴⁷ Das kai umin auch euch wird hingegen von a A B C P Y 33 81 945 1241 1739 pc bezeugt. Es wird als et und in der vgst bezeugt. Als @a auch wird es in der Peschita sy^{p.h.**} sa^{mss} und bo bezeugt, was mit à vous aussi resp. an euch auch mit einer gewissen Betonung wiedergegeben wird. Dieser Variante folgen die Neue Genfer Übersetzung von 1979 sowie die American Standardübersetzung von 1995. Da die längere Fassung als lectio longior dasteht, obwohl diese besser bezeugt ist, ist sie wohl doch nicht ursprünglich. Ebenfalls in Vers 3 erscheint die Variante koinwnia de h hmeta aber unsere Gemeinschaft, was von C* P 33 81 323 630 945 1241 1505 1739 al et vg **!yd** sy^h und sa bezeugt wird. Schliesslich wird koinwnia h hmeta unsere Gemeinschaft von a A B Y M und t bezeugt. Da diese lectio brevior wohl älter ist, gilt sie m. E. als ursprünglich.

⁴⁶ Der griechische Grundtext ist von Nestle – Aland. Die Ausgabe eines synthetischen Textes durch Nestle–Aland oder durch andere Herausgaben wie beispielsweise Westcott and Hort im 19. Jh. machen „den Eindruck, als habe man es bei der Textkritik mit einer exakten Wissenschaft zu tun“, was nicht in jedem Fall evident ist. Vielmehr gibt es immer wieder Raum für Interpretationen. – RÜEGG (1890), 65.

⁴⁷ Vgl. KLAUCK (1991), 54, Anm 4. Dieser denkt an „ein Überlesen“ (Haplografie) als stilistische Verbesserung.

3.3. Varianten in Vers 4

In Vers 4 erscheint die Variante grafomen hmeij was als wir schreiben euch wiedergegeben werden kann. Dies wird von $\mathfrak{a}^{*vid}$ B P Y z* und sa^{mss} bezeugt. Weil an dieser Stelle der erste Textzeuge jedoch als unsicher gilt, ist die nächste Variante grafomen umin als schreiben wir euch etwa gleichwertig bezeugt, und wird in A^c C 1739 **M** t vg sy sa^{ms} und bo erwähnt. Die American Standartübersetzung von 1977 sowie die Neue Genfer Übersetzung von 1979 wählen diese Variante. Da jedoch das betonte euch auch an dieser Stelle als sekundär gelten kann, erscheint mir die erste Variante ursprünglicher zu sein. Als weiterführende Variante erscheint cara hmwn als Freude von uns, was von $\mathfrak{a}$ B L Y 49 69 1241 pm z vg^{st.w.w} sy^p und sa bezeugt wird. cara umwn als Freude von euch bezeugen hingegen A C K P 33 81 323 614 630 945 1505 1739 pm vg sy sa^{ms} bo. An dieser Stelle wird wohl performativ zwischen dem schreibenden Zeugen und der Freude seines Gegenübers unterschieden. Da diese Zeugenreihe auch in 2. Joh 12 ähnlich übersetzt, kann mit den zwei folgenden Varianten gerechnet werden: 1) Solches schreiben wir, damit unsere Freude vollkommen sei, und 2) solches schreiben wir euch, damit eure Freude vollkommen sei. Da die zweite Variante der Situation in Joh 15,11 und 16,24 wohl besser entspricht, wo der Sohn in seiner Freude eure Freude vollkommen macht, erscheint die Lesart 1) als difficilior und primär.⁴⁸

4. Literarkritik

Vers 1 endet als unvollständiger Satz in einer Ellipse mit dem Subjekt peri tou logou thj zwhj, was als Aussage in Vers 3 wieder aufgenommen wird. Vers 2 kann deshalb als indikativischer Einschub gelten, der sekundär ist und „als Interpolation“ bezeichnet werden kann.⁴⁹ Der Vers erweitert das Lebenswort ausserdem um das Thema des ewigen Lebens. An dieser Stelle werden vier weitere Prädikate genannt, von welchen das letzte apaggellomen in einem Relativsatz hinzugefügt ist. Vers 3 nimmt das Sehen und Hören aus Vers 1 wieder auf, um die Ellipse zu vollenden, und kann mit wir

⁴⁸ Vgl. KLAUCK (1991), 54, Anm 5.

⁴⁹ KLAUCK (1991), 56.

verkünden es übersetzt werden. In Vers 4 wird *grafomen* durch eine Absicht, nämlich um diejenige der Gemeinschaft und Freude erweitert. Dass an dieser Stelle die neutestamentliche Gottesgemeinschaft des Einzelnen und nicht ein vordergründiges Miteinander der Anwesenden im hellenistischen Sinn verstanden wird, ist mit dem zunächst noch unverbundenen Einschub *kai h koinwnia h hmeta meta tou patroj kai meta tou uiou autou Ihsou Cristou*, einer vielleicht sekundären Glosse in V 3b, betont.⁵⁰ Eine frühere Teilungshypothese in der Grundschrift mit Erweiterungen wird kaum noch vertreten.⁵¹

5. Motivgeschichte

5.1. Leben

zwh bedeutet einerseits das Lebendigsein und nimmt andererseits auch auf die aktuelle Lebenszeit Bezug. Das synonyme *bioj*⁵² steht gleichzeitig mit *ousia* auch für das Vermögen (Lk 15,12–13), welches das Leben erst ermöglicht. Dabei deckt der griechische Ausdruck ein weiteres semantisches Feld ab als der deutsche.

5.2. Ewigkeit

Ausserhalb des Neuen Testaments bedeutet *aiwn* zunächst Lebenskraft oder gar Leben. Erst seit „Heraklit [...] bedienen die Philosophen sich des Wortes *aiwn* bei der Erörterung des Zeitproblems“.⁵³ Neutestamentlich tendiert der Ewigkeitsbegriff deshalb primär auf das Zeitliche hin und dient auch als Epochenbegriff.⁵⁴ Seit dem 1. Jh. wird die gegenwärtige Weltzeit ausserdem von der kommenden Weltzeit unterschieden.⁵⁵

⁵⁰ „Sukzessiv in drei Anläufen redaktionell ausgestaltet“. – KLAUCK (1991), 56.

⁵¹ SCHUNACK (1982), 11.

⁵² Unter dem Stichwort *Leben/ Tod* benennt – COENEN (²2010), 1227–1254 zuerst das Stichwort *bioj* *Leben*, dann das Stichwort *zwh*. *Leben* und im Gegensatz zu beiden das Antonym *Tod*.

⁵³ Vgl. SASSE (1933), 197.

⁵⁴ Der Begriff wird als „relative Zeit, die einem Wesen zukommt“ verstanden. Bei Plato erhält er auch die Bedeutung der „zeitlosen, ideellen Ewigkeit“. – SASSE (1933), 197.

⁵⁵ Es wird dem gegenwärtigen *Leben* „gegenübergestellt als die *zwh aiwnioj*“. – BULTMANN (1935), 860.

5.3. Ewiges Leben

Ewiges Leben *zwh aiwnioj* meint wohl eine Zeitspanne, die in der kommenden Weltzeit stattfindet.⁵⁶ Diese lässt sich von der jetzigen Weltzeit unterscheiden. Wer glaubt, ist mit dem gekreuzigt und auferstandenen Christus vom Tod bereits zum Leben durchgedrungen (Joh 5,21.24).⁵⁷ Ausgangspunkt ist die „Erweckung Jesu Christi von den Toten“.⁵⁸ Diese steht am Satzende als Objekt bei allen drei Verben *ewrakamen marturoumen apagellomen* und ist „Gegenstand der eschatologischen Erwartung [...] *zwh aiwnioj*“,⁵⁹ was „den vollen Begriff der göttlichen Ewigkeit“ evoziert.⁶⁰ Dabei zeigt sich, „dass auch hier das rein zeitliche Verständnis nicht ausreicht“.⁶¹ Damit wird neutestamentlich „die palästinische Auferstehungsvorstellung vom hellenistischen Judentum nur teilweise übernommen [...], mehrfach wird sie ersetzt durch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele“.⁶²

6. Traditionsgeschichte

Traditionsgeschichtlich kann eine Orientierung des Abschnitts am Johannesevangelium beziehungsweise am mündlich überlieferten Johannesprolog festgestellt werden (1. Joh 1,1–4~Joh 1,1–18). Hinzu kommt, „dass der Verfasser die Art und Weise andeutet, wie der Inhalt der Botschaft ‚gegeben‘ worden ist.“⁶³ In dieser Zeit wird „nicht nur niveauvolle Literatur vorgelesen und gelesen“,⁶⁴ sondern es wird deutlich, dass „die neue Bewegung

⁵⁶ Anders SCHNELLE (2024b), 618.

⁵⁷ „Dass er, der tot war, lebt, ist [...] das Kernstück [...] und zwar ist dies Leben ein ewiges, unzerstörbares. [...] Die Hoffnung gründet sich daher auf den Glauben an diese Heilstat“. – BULTMANN (1935), 866.

⁵⁸ BULTMANN (1935), 866.

⁵⁹ SASSE (1933), 209.

⁶⁰ Ebda.

⁶¹ Ebda.

⁶² BULTMANN (1935), 860–861.

⁶³ SCHUNACK (1982), 17.

⁶⁴ SCHNELLE (2024a), 173.

in den ersten 50 Jahren ihres Bestehens zahlreiche mündliche und schriftliche Traditionen kreativ sammelt” und dadurch „so viel Literatur wie keine andere Religion in ihrer Entstehungsphase” hinterlässt.⁶⁵ Beabsichtigt ist jedoch nicht nur eine Beschreibung des bald hereinbrechenden Reiches Gottes, sondern das Festhalten an der Freude als endzeitlichem Gut, das „schon jetzt” für Hörende und Schreibende gegenwärtig ist.⁶⁶ Der traditionsgeschichtliche Inhalt des ewigen Lebens (1. Joh 5,13~Joh 20,31) vermittelt sich dabei in einem Geschehen oder in einer Bewegung,⁶⁷ die ihren Anhaltspunkt am geschichtlich überlieferten Zeugnis hat, die beim Vater anfängt und sich als Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohn darstellt.⁶⁸ Dies wird in der johanneischen Tradition in „Auseinandersetzung zum entscheidenden Inhalt des Christusbekenntnisses” gegen Irrlehrer verteidigt, nämlich „dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist (4,2f.)’ – [...] ‚im Wasser und Blut’ (5,6)”.⁶⁹

7. Religionsgeschichte

Religionsgeschichtlich ist wohl das mündlich vorhandene, präexistente Sein Christi und seine geschichtliche Inkarnation als „göttliches Leben” vorausgesetzt.⁷⁰ Von daher kann von einem gemeinsamen „Traditions hintergrund”, d. h. von einer ähnlichen Basis wie in Qumran und bei den Essenern gesprochen werden.⁷¹ Als traditionell wird auch die Zusammenstellung von Vater und Sohn als Vorstufe der späteren Trinitätslehre verstanden.⁷² Dabei gilt v. a. „die Einheit Gottes mit Jesus als die ‚Mitte’ neutestamentlicher Theo-logie”.⁷³ Dieses „frühe Christentum kann als Bildungsreligion bezeichnet werden”,⁷⁴

⁶⁵ SCHNELLE (2024a), 173.

⁶⁶ Vgl. SCHNEIDER (1961), 143.

⁶⁷ SCHUNACK (1982), 14.

⁶⁸ SCHUNACK (1982), 14.

⁶⁹ SCHUNACK (1982), 12.

⁷⁰ Vgl. SCHNEIDER (1961), 142.

⁷¹ KLAUCK (1991), 36.

⁷² Vgl. SCHNEIDER (1961), 140.

⁷³ WILCKENS (2007), 20–21.

⁷⁴ SCHNELLE (2024a), 173.

welches sich gegen eine Häresie wie beispielsweise den Doketismus durchsetzt,⁷⁵ oder auch die Gnosis verwirft.⁷⁶ Denn der „gnostische Heilsweg, der auch heute in verschiedenartiger Gestalt auftritt, muss von dem christlichen Glauben abgelehnt“ werden,⁷⁷ um Person und Werk Christi vollständig zur Geltung zu bringen. 1. Joh 1,1–4 stellt wohl deshalb die „Eröffnung des Schreibens“ zu diesem Thema dar,⁷⁸ das durch die „Gemeinschaft mit Gott und [...] Erkenntnis Gottes im Licht der Bruderliebe (1,5–2,17)“ ergänzt wird.⁷⁹ Das Postulat eines johanneischen Schismas kann als eher unwahrscheinlich betrachtet werden, da dieses eine (nach) paulinische neben einer johanneischen Gemeinde innerhalb der Stadt Ephesus um die Jahrhundertwende annimmt.⁸⁰

8. Überlieferungsgeschichte

Eine besondere Überlieferung bezeichnet den „Uranfang (des Offenbarungsgeschehens bei Gott) und den [...] Beginn des Christseins, in diesem ‚historischen‘ Anfang”.⁸¹ Diese aus der Apokalyptik abgeleitete Überlieferung (vgl. Dan 7,13) ist in 1. Joh 1,1–4 durch eine weitere, nomistische Überlieferung des (doppelten) Liebesgebotes ergänzt, denn „das Gebot der Bruderliebe ist zugleich ein altes und ein neues Gebot”.⁸² Hinzu kommt als drittes der Akt der Freude: „Im Kontext johanneischer Überlieferung“ ist Freude „eindeutig Erfahrung eschatologischen Heils”.⁸³ Themaworte des Schreibens sind somit „ewiges Leben”,⁸⁴ „Gemeinschaft”⁸⁵ und „diese Bestimmtheit”⁸⁶ der

⁷⁵ Es geht gegen die „doketischen Irrlehrern, die erstmals in 2 Joh 7 in den Blick kommen”. – Mit SCHNELLE (2024b), 620.

⁷⁶ Gegen eine Häresie wie die Gnosis richtet sich auch Irenäus von Lyon, der aus Smyrna stammt. – Vgl. KLAUCK (1991), 48.

⁷⁷ SCHNEIDER (1961), 140.

⁷⁸ SCHUNACK (1982), 14.

⁷⁹ Ebda.

⁸⁰ Anders KLAUCK (1991), 48.

⁸¹ SCHUNACK (1982), 13.

⁸² Ebda.

⁸³ SCHUNACK (1982), 22.

⁸⁴ SCHUNACK (1982), 14.

⁸⁵ SCHUNACK (1982), 14.

⁸⁶ SCHUNACK (1982), 22. Die angesprochene Freude „gibt es nur in der Verbundenheit mit Christus”.

Freude.⁸⁸ Der Text 1. Joh 1,1–4 mit apostolischer Autorität ist deshalb wohl ein Ausdruck „einzigartiger und massgeblicher Zeugnisse christlicher Verkündigung“,⁸⁹ der ausserdem als einziger im NT ohne (in)direkte Zitate aus dem Alten Testament auskommt.⁹⁰

9. Formgeschichte

Die formgeschichtliche Betrachtung des Textes zeigt, dass dem Text 1. Joh 1,1–4 ein spezifisches und charakteristisches Formmerkmal wie beispielsweise das einer Diatribe fehlt, und dass er auch fast keine Merkmale eines neutestamentlichen Briefes aufweist. Nur „die Schlussformel im Eingangsgross des üblichen griechisch–hellenistischen Briefes ‚Freude zuvor‘“ findet in Vers 4 Erwähnung.⁹¹ Daraus kann geschlossen werden, „dass V. 4 vorwegnehmend Ziel und Inhalt des ganzen Schreibens“ bespricht,⁹² und dass der Schreiber wohl den „wahren Glauben von falschem zu unterscheiden“ versucht.⁹³ Der bevorzugte „Beweggrund seines Schreibens“ ist wohl aber die Freude an der gewonnenen Erkenntnis durch diese johanneische Überlieferung.⁹⁴

9.1. Sitz im Leben

Aufgrund der vorgegebenen Form können die paulinischen Briefe als Vorbild für apostolische Schreiben bestimmt werden,⁹⁵ zu denen auch der Text 1. Joh 1,1–4 zuzuordnen ist.⁹⁶ Als Funktionsbestimmung könnte die „Lesehilfe für das Verständnis des Johannesevangeliums“ im Umfang von Joh 1,1–20 im Raum stehen.⁹⁷ Es besteht

⁸⁸ SCHNEIDER (1961), 143.

⁸⁹ SCHUNACK (1982), 7.

⁹⁰ Dazu passt die nicht kultische „Symposion–Hypothese“. – WICK (2002), 203.

⁹¹ SCHNEIDER (1961), 143.

⁹² SCHUNACK (1982), 22.

⁹³ SCHUNACK (1982), 12.

⁹⁴ Vgl. SCHUNACK (1982), 22.

⁹⁵ Vgl. SCHUNACK (1982), 7.

⁹⁶ Form– und „Gattungsbestimmungen erfordern immer auch einen Textvergleich“. – KLAUCK (1991), 31.

⁹⁷ KLAUCK (1991), 31.

ausserdem die Absicht, dass der Text während den Gemeindeversammlungen verlesen wird, „um die Gewissheit des Heils oder des ewigen Lebens füreinander [...] zu vergegenwärtigen“.⁹⁸ Propheten ziehen umher und verbreiten solche und andere Botschaften, deren Geist zu prüfen ist (1. Joh 4,1).

10. Historischer Ort

Als Entstehungsort für 1. Joh 1,1–4 kann Kleinasien angenommen werden,⁹⁹ wobei die dadurch eingeschlossenen Orte von Ephesus bis Antiochia reichen.¹⁰⁰ Die Verschriftlichung könnte in den Zeitraum von 100–110 n. Chr. fallen,¹⁰¹ oder auf das Jahr 95 n. Chr. datiert werden.¹⁰² Da eine johanneische Verkündigung um die Jahrhundertwende dezentral und im westkleinasiatischen Raum verbreitet ist, könnte es sich um damals entstehenden kleinasiatischen Hausgemeinden handeln,¹⁰³ denen sich die „Johannestradiation“ widmet.¹⁰⁴ Religionssoziologisch betrachtet sind die Johannesbriefe wohl eher eine paränetische Korrespondenz von und für Gemeinde(leiter), die den Wandermissionaren mitgegeben wird.¹⁰⁵ Beim Verfasser kann es sich um den historischen Apostel Johannes handeln, um den Bruder des Jakobus und Sohn des Zebedäus (Mt 4,21), der damals wohl nah des türkischen Ismir lebt, und eventuell bis ins hohe Alter als Apostel in nachapostolischer Zeit wirkt (Joh 21,22).¹⁰⁶ Johannes der Lieblingsjünger könnte ca. 12 n. Chr. in Galiläa geboren und ca. 105 n. Chr.

⁹⁸ SCHUNACK (1982), 8.

⁹⁹ „Der 1 Joh ist schon bald nach seiner Entstehung in Kleinasien bezeugt“. – SCHNELLE (2024b), 615.

¹⁰⁰ KLAUCK (1991), 48, Anm 135. Allerdings ist Ephesus in der johanneischen Literatur (vgl. Apk 2–3) wenig erwähnt.

¹⁰¹ Vgl. KLAUCK (1991), 49.

¹⁰² SCHNELLE (2024b), (639–)642.

¹⁰³ „Die joh Gemeinden dürften sich überwiegend als Hausgemeinden organisiert haben“. – SCHNELLE (2024b), 615, Anm 16.

¹⁰⁴ SCHNELLE (2024b), 615.

¹⁰⁵ Es kann gezeigt werden, „dass es einen Austausch von Wandermissionaren zwischen den einzelnen Gemeinden gegeben haben muss“. – SCHNELLE (2024b), 615, Anm 16.

¹⁰⁶ Vgl. SCHUNACK (1982), 7

in Kleinasien verstorben sein.¹⁰⁷ Auch deshalb ist mit einer Abfassung von 1. Joh 1,1–4 zu Beginn „des 2. Jahrhunderts in Syrien, der Heimat des Johannesevangeliums, vielleicht aber auch im westlichen Kleinasien“ zu rechnen.¹⁰⁸ Jedenfalls kann festgestellt werden: „Mit dem 1. Johannesbrief ist die Formatierungsphase der johanneischen Theologie eindeutig beendet“.¹⁰⁹

11. Redaktionsgeschichte

Es kann angenommen werden, dass der (Brief-)anfang 1. Joh 1,1–4 aufgrund des schriftlich vorliegenden Johannesprologs redigiert ist,¹¹⁰ da immerhin sechs Übereinstimmungen in Wortlaut und Reihenfolge wie Anfang – Wort – wir haben geschaut – Leben – Fülle – Licht + Finsternis konstatiert werden können.¹¹¹ Neu eingeführt wird u. a. „die Koinoniabegrifflichkeit“ in Vers 3.¹¹² Nicht übereinstimmen die Abschnitte über Johannes der Täuflers (Joh 1,6–8.15), die Schöpfungsmittlerschaft des Wortes (Joh 1,1–3.10) und das Mosesgesetz (Joh 1,17). Am ehesten ist deshalb auch an eine Fortschreibung oder eine bewusste Aufnahme des früheren Textes wie im Johannesevangelium denkbar,¹¹³ wobei Unterschiede im Text aus der damals veränderten Gemeindesituation stammen können. „Ein brieflicher Rahmen fehlt völlig“,¹¹⁴ woraus sich die Annahme des Bestehens einer johanneischen Schule ergibt,¹¹⁵ die den Text „als einzigartig kostbares, theologisches Zeugnis johanneisch verstandenen Christenseins“ verfasst.¹¹⁶

¹⁰⁷ „Einen typischen Alterstil“ diskutiert – KLAUCK (1991), 21.

¹⁰⁸ SCHUNACK (1982), 14.

¹⁰⁹ SCHNELLE (2024), 620.

¹¹⁰ Vgl. KLAUCK (1991), 58.

¹¹¹ Anders KLAUCK (1991), 56–57.

¹¹² KLAUCK (1991) 57.

¹¹³ Vgl. KLAUCK (1991), 44.

¹¹⁴ SCHUNACK, (1982), 8.

¹¹⁵ KLAUCK (1991), 45.

¹¹⁶ SCHUNACK (1982), 7.

12. Interpretation

12.1. „Wunder der [...] Ewigkeit“

Eine Untersuchung von Brunners früher Predigtstätigkeit ab 1912 und die Lektüre seiner publizierten Schriften zeigt eine Betonung der Wirklichkeit Gottes,¹¹⁷ wovon der moderne Ewigkeitsgedanke abgeleitet ist. „Was en atomw| stattfindet und über alle Kausalität erhaben ist, das Wunder der Freiheit und Ewigkeit“,¹¹⁸ leitet Brunner aus 1. Kor 15,52 vom griech. *atomoj* (wörtlich Atom) ab,¹¹⁹ welches dort mit dem Momentum der jüdischen Apokalyptik als *salpigx* dem Blasen der Gerichtsposaune, verbunden ist. Theologisches Reden schliesst deshalb seiner Meinung nach immer Ewigkeit und die „Unsterblichkeit“ mit ein.¹²⁰ In „die Mystik und das Wort“ von 1924 beschreibt er deshalb das „eschatologische Loch“,¹²¹ das beispielsweise in Schleiermachers Schule entsteht, wenn das Historische und Unmythologische überbetont werden und „ob ihrem geschichtlichen Denken“ das Endgeschichtliche vergessen wird.¹²² In Brunners „Werk des Heiligen Geistes“ von 1935 wird deutlich, „dass die Gewissheit jeder christlichen Aussage von der Gewissheit der Zukunftsverheissung abhängt“. ¹²³ In diesem Sinne steht das Endgültige auch im Vordergrund seines Buches „Wahrheit als Begegnung“ von 1938, und zwar als abschliessendes Schauen der Gegenwart Gottes.¹²⁴ In der dritten Auflage seines Büchleins „Unser Glaube“ von 1935 erscheinen dazu vier Kapitel, die einen Bezug zum Ewigen herstellen und die christliche Zukunft,¹²⁵ das

¹¹⁷ Vgl. BRUNNER (1912), 5.

¹¹⁸ BRUNNER (^{2./3.}1923), 104.

¹¹⁹ Von etwas, das zu klein ist, um geteilt zu werden und deshalb die kleinstmögliche Zeitspanne meint.

¹²⁰ BRUNNER (1924), 274.

¹²¹ BRUNNER (1924), 268–287.

¹²² BRUNNER (1924), 269.

¹²³ BRUNNER (1935), 64.

¹²⁴ „Nicht bloss ist der Leib, ‚der Leib der Sünde‘, da, nicht bloss im physischen, sondern auch im sozialen Sinne des Wortes. Noch leben wir als Gemeinschaft der Gläubigen in einer sündigen und verkehrten Welt. [...] Der Glaube selbst wartet, als Hoffnung eines anderen, des Letzten, des Schauens, da wir Gott schauen werden von Angesicht zu Angesicht“. – BRUNNER (1938), 125–127.

¹²⁵ BRUNNER (¹⁵1983), 138–141.

Nachher,¹²⁶ das Gericht¹²⁷ und das ewige Leben¹²⁸ thematisieren. Dabei ist zu betonen, dass niemand den Zeitpunkt des Kommens des Reiches Gottes kennt (Mt 24,36),¹²⁹ dass dieses jedoch im Glauben schon jetzt Wirklichkeit ist (Lk 17,21).¹³⁰ Brunner redet darauf bezogen im Du-Stil und meint, dass es dir fast unmöglich ist, deswegen „kühl und interesselos“ daran zu denken. „Du möchtest es ergreifen, dir zu eigen machen, leben in der Welt der Ewigkeit“.¹³¹ Zwar könnte in der Auseinandersetzung mit dem Unglauben jemand behaupten: „Es gibt kein Leben nach dem Tode, es gibt keine Ewigkeit, es gibt keine Seele, keinen Geist“,¹³² denn „das Gerede von Menschenwürde ist Einbildung“¹³³. In solcher Auseinandersetzung könnte sich auch die Stimme des Zweifels melden, die fragt: „Wer gibt uns Gewissheit darüber, wer beweist es uns?“¹³⁴ Brunners Antwort erscheint an dieser Stelle konzis: „Für das ewige Leben gibt es keinen anderen Beweis als Gott“¹³⁵. Wenn wir zweifeln, so sind wir „nicht im Ewigen drin, sondern ‚verbringen unsere Jahre wie ein Geschwätz‘“ (Ps 90,9).¹³⁶ Alles muss deshalb „anders werden, wenn es wahr ist, dass es ein ewiges Leben gibt“.¹³⁷ Dieses spezifisch „christliche Verständnis der Zeit und der Ewigkeit“ wird in seinem späteren Werken vertieft behandelt.¹³⁸ Dabei bleibt die „Weltzeit ausgespannt [...] zwischen den Anfang der Schöpfung und das Ende der Erlösung“.¹³⁹

¹²⁶ BRUNNER (1983), 142–145.

¹²⁷ BRUNNER (1983), 146.

¹²⁸ BRUNNER (1983), 150–153.

¹²⁹ Vgl. BRUNNER (23.1.1916), 23.

¹³⁰ „Zeit und Ewigkeit“. – WILCKENS (2009), 336–339.

¹³¹ BRUNNER (1915b), 20.

¹³² BRUNNER (20.8.1916), 12.

¹³³ BRUNNER (20.8.1916), 12.

¹³⁴ BRUNNER (27.8.1916), 16.

¹³⁵ BRUNNER (27.8.1916), 18.

¹³⁶ BRUNNER (31.12.1923), 5.

¹³⁷ BRUNNER (27.8.1916), 16.

¹³⁸ BRUNNER (1953), 46(–52).

¹³⁹ BRUNNER (1953), 52.

12.2. Hoffnung auf die Ewigkeit

Zwar wissen „wir nicht, was Ewigkeit ist, und doch hungern und dürsten wir nach ihr. Unser eigenes Leben ist zwischen Zeit und Ewigkeit eingespannt“.¹⁴⁰ Diese existentielle Wahrheit wird durch eine gewisse Glaubenserfahrung erkannt,¹⁴¹ und bewirkt jene moderne Hoffnung, die auf Jesus Christus bezogen ist.¹⁴² elpij ist in altrömischen Quellen v. a. negativ besetzt und bezeichnet eine flüchtige, ja trügerische Hoffnung,¹⁴³ wo hingegen das hellenistisch-jüdische Objektiv auf Gott und die Wiederherstellung Israels gerichtet ist (Ps 60,1; 80,3.7.19; Jes 58,12; Jer 30,20; Sach 14,16; Amos 9,11; Lk 24,21). Neutestamentlich wird elpij als apokalyptische Auferstehungshoffnung verstanden,¹⁴⁴ die v. a. in der Geduld des Wartens auf die Wiederkunft des Herrn Jesus Christus besteht (Mt 24,3; Mk 13,4.32–33; Lk 21,9). Sie erfährt gegenüber dem hellenistisch-heidnischen Verständnis diese Konkretisierung und bezieht den Aspekt des endzeitlichen Strafgerichtes mit ein.¹⁴⁵ Bereits „Religion als Erlebnis“ übertrifft jede spekulative Wahrheitstheorie als zuverlässige Erkenntnisquelle solcher Hoffnung, wie er in seiner Habilitationsschrift darlegt.¹⁴⁶ Es liegt allerdings noch im Bereich der Halbwahrheit.¹⁴⁷ Erst durch den Glauben wird eine „reine Sachlichkeit“ erlangt,¹⁴⁸ die abschliessende Gewissheit über die Existenz gibt, „was die Bibel ewiges Leben, göttliches, seliges, himmlisches Leben nennt“.¹⁴⁹ Brunner schreibt im Ich-Stil und meint: Ich darf gerade „jetzt glauben: Ich bin Gottes, mir gehört die Ewigkeit durch Gott, ich habe eine ewige Seele“.¹⁵⁰ Solch erlangte Hoffnung ist auch in geschichtlichen

¹⁴⁰ BRUNNER (31.12.1923), 5.

¹⁴¹ „Wer Gott erfahren hat, wem Gottes Wirklichkeit ganz gewiss ist, wer davon erfüllt ist und darin lebt, dem kann auch der Glaube an ein ewiges Leben nicht genommen werden“. – BRUNNER (3.9.1916), 18.

¹⁴² Vgl. SCHUNACK (1982), 12.

¹⁴³ CICERO (2007), 312–113.

¹⁴⁴ Vgl. SÖDING (1992), 98.

¹⁴⁵ Vgl. WEDER (1986), 486.

¹⁴⁶ BRUNNER (^{2/3}1923), 6–20.

¹⁴⁷ Ebda.

¹⁴⁸ BRUNNER (^{2/3}1923), 89–99.

¹⁴⁹ BRUNNER (18.6.1916), 16.

¹⁵⁰ BRUNNER (22.8.1920), 17.

Ereignissen erkennbar, wenn sich beispielsweise politische Zeiten ändern.¹⁵¹ Denn „der Tod ist etwas Entsetzliches, Unmenschliches, Grausames, Unbegreifliches, aller Tod, alles Vergehen“,¹⁵² konstatiert er. „Wie sehnt sich unser Herz nach dem Gegenteil von Sterben, nach Leben, das nicht alt, nicht gebrechlich, nicht hinfällig, krank und nicht nichtig wird, Leben, das nicht stirbt, ewiges Leben – ist nicht das die Sehnsucht des vergehenden Menschen?“¹⁵³ Diese Sehnsucht ist entscheidend und führt zum rechten Ewigkeitsernst im Jetzt.¹⁵⁴ Schon in diesen frühen Texten ist die Ewigkeitshoffnung personalisiert: „Meine Vergangenheit“, „meine Zukunft“, „meine Gegenwart“.¹⁵⁵

12.3. „Ewigkeitsmensch“

Von Anfang an gehört der Mensch „eigentlich dem Ewigen zu“,¹⁵⁶ da ein „Ewigkeitskeim“ dem menschlichen Wesen innewohnt.¹⁵⁷ Die Existenz in eschatologischer Hoffnung überwindet den Gedanken an die ausschliessliche, physische Endlichkeit und ist weder auf das Zeitliche noch auf das Irdische begrenzt.¹⁵⁸ In diesem Sinn steht sie „der Ewigkeit gegenüber; jeder hat sein eigenes Leben zu gewinnen oder zu verlieren. Darum ist ein Menschenleben so ernst, das Leben eines Tieres ist nie ernst, denn ein Mensch kann in Tiefen stürzen, die um eine Unendlichkeit tiefer sind als alle Tiernöte“.¹⁵⁹ Hier stellt sich die Frage nach der eigenen Entscheidung, denn „wer kann sich selber und seine Gedanken und Worte neben Jesus Christus und das Ewige stellen und dann sagen: Das stimmt zusammen?“¹⁶⁰ Lebt man in diesem Bewusstsein mit eschatologischer

¹⁵¹ „Darin zeigt sich die erhabene Weisheit des Weltenlenkers, dass er auch den grössten Fluch in Segen verwandeln kann. Aus dem Schrecken des Weltkrieges lässt er hervorgehen einen neuen Glauben und eine neue Hoffnung“. – BRUNNER (10.12.1916), 13.

¹⁵² BRUNNER (5.3.1922), 10.

¹⁵³ Ebda.

¹⁵⁴ Vgl. BRUNNER (2.7.1916), 3.

¹⁵⁵ BRUNNER (1953), 52.54.(54–)59.

¹⁵⁶ BRUNNER (31.12.1923), 5.

¹⁵⁷ Vgl. BRUNNER (14.1.1917), 14.

¹⁵⁸ Wir sind „sein Volk, er der Vater, und wir seine Söhne und Töchter. Darum gibt es für uns keinen Tod“. – BRUNNER (3.9.1916), 18.

¹⁵⁹ BRUNNER (22.8.1920), 12.

¹⁶⁰ BRUNNER (7.1.1923), 12.

Dimension, bewirkt das eine Umwertung der gängigen Werte in moderner Zeit,¹⁶¹ denn „nur weil ein Gott ist, hat das Leben einen Wert, nur weil’s eine Ewigkeit gibt, gibt’s ein Ziel“:¹⁶² „Gott, der Ewige ist zu uns gekommen in Jesus Christus“,¹⁶³ Jesus Christus „ist gekommen, um uns, die wir herausgefallen sind, wieder hineinzunehmen in die Ewigkeit“.¹⁶⁴ „Ich bin ein Ewigkeitsmensch“ (Synthese),¹⁶⁵ ist Brunner deshalb überzeugt, und zwar als „Bürger jener Welt, der Gottesstadt“.¹⁶⁶ Welche Bedeutung hat also die eigene Stellung im Jetzt, „ob ich auf einem Königsthron sitze oder als Tagelöhner mein Brot verdiene?“¹⁶⁷ Zentraler Punkt ist dabei die eigene Erkenntnis, die weiss, „dass man im Unendlichen, im Ewigen lebt und mit Ewigem zu tun hat“.¹⁶⁸ In solcher Auseinandersetzung gewinnt er ausserdem den Begriff des alten und des neuen Menschen. Der „neue Mensch aber ist der, der zur Ewigkeit Gottes bestimmt ist“ (Antithese).¹⁶⁹ „Nur zum alten gehört das Sterben, gehören Leid und Plagen, Kummer und Sorgen, Krankheit und Tod“ (These).¹⁷⁰ Folglich besteht die Möglichkeit zu sagen, „da will ich sein für immer und ewig“,¹⁷¹ denn „ob wir uns der Ewigkeit des Heils oder des Unheils zuordnen, ist einzig und allein unsere Sache“.¹⁷² Solch diesseitige Hoffnung ist in gleicher Weise entscheidbar wie der Glaube,¹⁷³ und sie kann auch verloren gehen wie beispielsweise die Hoffnung auf den Fortschritt.¹⁷⁴ Diese gilt es deshalb trotz

¹⁶¹ „Ehrenstellen, Bedeutung, Macht. [...] Eine lächerliche Kleinigkeit gegenüber dem: Dir ist eine Erbschaft zugefallen, ewige Freude, ewiges Leben, Erlösung von all deiner Erdenmühe, Erlösung von aller Schuld und Sünde und es liegt bereit für dich, es in Empfang zu nehmen“. – BRUNNER (22.8.1920), 14.

¹⁶² BRUNNER (23.6.1918), 13–14.

¹⁶³ BRUNNER (31.12.1923), 7.

¹⁶⁴ Ebda.

¹⁶⁵ BRUNNER (4.3.1917), 14.

¹⁶⁶ BRUNNER (3.9.1916), 13.

¹⁶⁷ BRUNNER (4.3.1917), 14.

¹⁶⁸ BRUNNER (22.8.1920), 11.

¹⁶⁹ BRUNNER (1.1.1924), 14.

¹⁷⁰ Ebda.

¹⁷¹ BRUNNER (21.4.1918), 4.

¹⁷² BRUNNER (22.8.1920), 12–13.

¹⁷³ Vgl. BRUNNER (22.4.1917), 6.

¹⁷⁴ Vgl. BRUNNER (22.10.1916), 15.

alltäglichen Widrigkeiten befürwortend festzuhalten.¹⁷⁵ Der dialektisch Denkende glaubt nämlich nicht umsonst, sondern ist sich im Alltäglichen gewiss, dass ein ewiges Leben kommt,¹⁷⁶ ein Leben nach dem Tod,¹⁷⁷ ein „Reich der Ewigkeit“.¹⁷⁸ Denn „trotzdem wir selber nur Stümper sind, gehören wir zu Gott und gibt's für uns Ewigkeit, Vollkommenheit, Leben, das nicht stirbt, Freude, die nicht verleidet“.¹⁷⁹

13. Zusammenfassendes Fazit

„Dass Gott lebt“, begründet jede moderne, diesseitige Hoffnung auf ein ewiges, himmlisches Reich.¹⁸⁰ Brunner thematisiert damit die Ewigkeitshoffnung bereits in seiner frühen Predigtstätigkeit in Obstdalen u. a. und nimmt später darauf Bezug. Früh verwendet er den Ewigkeitsbegriff beispielsweise im Zusammenhang mit den Gestirnen¹⁸¹ und vergleicht sie mit „Gottes Ewigkeit“.¹⁸² Durch die Beschreibung des Wortes Gottes als „ewige Wahrheit“¹⁸³ klingt 1916 wohl bereits die moderne Wort–Gottes–Theologie an,¹⁸⁴ da Brunners Ausführungen zur dialektischen Eschatologie parallel zum Bibeltext

¹⁷⁵ „Wo sind die Christen, die sich durch Sorgen nicht niederdrücken lassen, die ein jäher Todesfall nicht zur Verzweiflung bringt, die, wenn alles drunter und drüber geht, die Hoffnung nicht verlieren?“ – BRUNNER (22.10.1916), 13.

¹⁷⁶ „Ob so alles Menschenleben wie ein Strom in der Wüste einfach im Sand verläuft und vertrocknet, oder ob das wahr ist, was uns die Männer der Bibel verkünden von einem Leben jenseits des Grabes, das ist eine Frage, die wir nicht mit kaltem Gleichmut bei Seite schieben können“. – BRUNNER (3.9.1916), 2–3.

¹⁷⁷ „Wenn der Tod das Ende von allem ist, dann sind alle Menschenleben gleichsam Rechnungen, deren aller Resultat Null ist“. – BRUNNER (3.9.1916), 8.

¹⁷⁸ BRUNNER (3.9.1916), 13.

¹⁷⁹ BRUNNER (5.3.1922), 16.

¹⁸⁰ „Das ist ja das Evangelium: Dass Gott lebt, und dass es drum eine Hoffnung gibt, ‚eine gewisse feste Zuversicht dessen, was man hofft‘, dass das Leben, alles Leben auf einmal eingezeichnet ist in eine grosse Hoffnung und Freude“. – BRUNNER (11.5.1922), 9.

¹⁸¹ BRUNNER (1915a), 4.

¹⁸² BRUNNER (1915b), 4.

¹⁸³ BRUNNER (19.11.1916), 9.

¹⁸⁴ „Jesus befiehlt nicht: Seid keine Egoisten, ich dein Gott will es nicht haben, sondern er spricht ganz einfach die ewige Wahrheit aus, dass, wer sein Leben mehrt, es nicht finden wird“. – BRUNNER (1915d), 9.

verlaufen. In diesem Zusammenhang plädiert er für den Glauben an „Gottes ewige Welt“, ¹⁸⁵ und verweist auf die Existenz eines „ewigen Geistes“. ¹⁸⁶ In diesem Sinn ist er überzeugt: „Es gibt ein ewiges Leben, eine Ewigkeit, eine Welt jenseits des Grabes, eine Welt der Vollendung, ein Endziel des Menschenlebens“, ¹⁸⁷ ein neuer Mensch versus des alten, der durch den Glauben an Jesus Christus kommt. ¹⁸⁸ Durch solche Erkenntnis wird das volle Leben im Diesseits erst ermöglicht, ¹⁸⁹ da christliche Hoffnung, „so sehr sie auf das Endgültige gerichtet ist, intensiv auf das Jetzt und die Welt bezogen“ bleibt. ¹⁹⁰ Brunner betont, dass „alles Zeitliche, auch die Jahrmillionen vergehen, Zeit ist ein immerwährendes Auffressen, wo nichts übrigbleibt“ (These). ¹⁹¹ „Göttliche Ewigkeit aber ist das Nichtvergehen, das Bewahren“, ¹⁹² und „ewig ist nicht eine sehr lange Zeit, sondern etwas ganz anderes als Zeit“ (Antithese). ¹⁹³ Dieses „Ewige, das wir nicht uns selbst beschaffen können, will Gott uns schenken“. ¹⁹⁴ In dieses wird der neue Mensch im Glauben jetzt schon „eingesetzt durch Christus“ (Synthese). ¹⁹⁵ Dabei handelt es sich um den „Ewigkeitsmensch“en, ¹⁹⁶ der sich im Jetzt entfaltet. Solche Realität bedarf keines Beweises, sondern erschliesst sich durch den Glauben in einer je individuellen Entscheidung. ¹⁹⁷ Auf diese Art und Weise wird in jenen frühen Predigten Brunners wohl das Fundament seiner späteren Gedanken und Überzeugungen ab 1920 gelegt, die er aus Exegese und Predigtstätigkeit seiner Schrifttexte ab 1912 gewinnt.

¹⁸⁵ BRUNNER (20.1.1917), 6.

¹⁸⁶ BRUNNER (30.9.1917), 3.

¹⁸⁷ BRUNNER (14.1.1917), 4.

¹⁸⁸ Vgl. BRUNNER (4.8.1918), 20.

¹⁸⁹ BRUNNER (1953), 7. Vergleiche dazu „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“. – Bonhoeffer (2015), 135.

¹⁹⁰ WEDER (1986), 487.

¹⁹¹ BRUNNER (31.12.1923), 5.

¹⁹² Ebda.

¹⁹³ BRUNNER (31.12.1923), 5.

¹⁹⁴ BRUNNER (31.12.1923), 7.

¹⁹⁵ BRUNNER (1.1.1924), 14.

¹⁹⁶ BRUNNER (4.3.1917), 14.

¹⁹⁷ „Lässt sich dieser Glaube beweisen? Dann wär's nicht Glaube, nicht freie Tat der Entscheidung. Dann würde man ja nicht Gott glauben, sondern einem Beweis“. – BRUNNER (5.3.1922), 14.

Literaturverzeichnis:

- ARP, Hans – LISSITZKY, El (1925): *Die Kunstismen*. Erlenbach–Zürich, Rentsch Verlag.
- BARTH, Karl (1999): *Predigten 1917*. Hrsg. von Hermann Schmidt. Zürich, Theologischer Verlag.
- BARTH, Karl (1909): *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit* (ZThK 39). Tübingen, Mohr Siebeck Verlag.
- BONHOEFFER, Dietrich (2015): *Widerstand und Ergebung* (DBW 8). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- BRUNNER, Emil (1912): *Predigt in Leutwil* 22.9.1912. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915a): *Predigt in Baden* 3.1.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915b): *Predigt im Neumünster* 18.4.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915c): *Predigt im Neumünster* 23.7.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915d): *Predigt im Neumünster* 1.8.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1915e): *Predigt im Neumünster* 7.11.1915. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 63. Zürich, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (1916–1924): *Predigten in Obstalden* 1916–1924. Zürich Staatsarchiv, W I 55, 64–71.115. Obstalden, unpubliziert.
- BRUNNER, Emil (^{2./3.}1923): *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*. Tübingen, Mohr Siebeck Verlag.
- BRUNNER, Emil (1924): *Die Mystik und das Wort – der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*. Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag.
- BRUNNER, Emil (1935): *Vom Werk des Heiligen Geistes*. Tübingen, Mohr Siebeck Verlag.
- BRUNNER, Emil (³1935): *Unser Glaube – eine christliche Unterweisung*. Zürich (etc.), Gotthelf – Verlag
- BRUNNER, Emil (¹⁵1983): *Unser Glaube – eine christliche Unterweisung*. Zürich, Theologischer Verlag.
- BRUNNER, Emil (1938): *Wahrheit als Begegnung – Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*. Zürich, Zwingli Verlag.

- BRUNNER, Emil (1947): *Zeitliche Ordnung und Ewigkeitshoffnung* – Vortrag gehalten am 9. April 1947 in Stuttgart und am 11. April auf der theologischen Woche in Willingen/ Waldeck. Stuttgart, Kreuz-Verlag.
- BRUNNER, Emil (1953): *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Zürich, Zwingli-Verlag.
- BRUNNER, Emil (1981): *Ein offenes Wort*. Eingeführt und ausgewählt von Rudolf Wehrli, Werke. Zürich, Theologischer Verlag. Bd. 2.
- BULTMANN, Rudolf (1935): Art. „*za,w D. Lebensbegriff des Judentums*“ und „*E. Der Lebensbegriff des NT*“. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag. Bd. 2, 856–877.
- BUSCH, Eberhard (1975): *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*. München, C. Kaiser.
- CICERO, Marcus T. (2007): *De oratore – lateinisch-deutsch = Über den Redner*. Hrsg. und übersetzt von Theodor Nüsslein (Sammlung Tusculum). Düsseldorf, Artemis & Winkler Verlag.
- COENEN, Lothar – HAACKER, Klaus (2010): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Witten, Brockhaus Verlag.
- ESTERBAUER, Reinhold (1989): *Kontingenz und Religion – Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks* (Dissertationen der Universität Wien 193). Wien, Verband Der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs (VWGÖ).
- FINZE-MICHAELSEN, Holger (2011): *Ohne Liebe – nichts: Roter Faden für das Leben (1. Korinther 13)*. Zürich, Theologischer Verlag.
- JÜNGEL, Eberhard (1999): Art. „*Ewigkeit III. Dogmatisch*“. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG⁴)*. Tübingen, Mohr Siebeck Verlag. Bd. 2, Sp. 1774–1776.
- KLAUCK, Hans-Josef (1991): *Der erste Johannesbrief (EKK 23/1)*. Zürich, Benziger Verlag.
- LÜDEMANN, Uwe (1998): *Denken – Glauben – Predigen. Eine kritische Auseinandersetzung mit Emil Brunners Lehre vom Mensch im Widerspruch* (Forschungen zur praktischen Theologie Bd. 17). Frankfurt/ Main (etc.), P. Langverlag.
- NESTLE, Erwin, ALAND, Kurt (et al.) (2019): *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- RÖSSLER, Roman (1965): *Person und Glaube – Der Personalismus der Gottesbeziehung bei Emil Brunner* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus Reihe 10, Bd. 30). München, Kaiser Verlag.
- RÜEGG, Arnold (hrsg.) (1890): *Die textkritischen Grundsätze von Westcott und Hort bei ihrer Ausgabe des griechischen Neuen Testaments*. Zürich, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 7.
- SASSE, Hermann (1933): Art. „*aivw,n, aivw,nioj. A. Der ausserbiblische Sprachgebrauch*“ bis „*D. Personenhaft gedachter Aivw,n*“. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag. Bd. 1, 197–209.

- SCHNEIDER, Johannes (1961): *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes – Die Katholischen Briefe* (NTD 10). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHNELLE, Udo (2024a): *Die Entstehung des frühen Christentums – Neue Studien*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- SCHNELLE, Udo (¹⁰2024b): *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHUNACK, Gerd (1982): *Die Briefe des Johannes*. Zürcher Bibelkommentare (N.T. 17). Zürich, Theologischer Verlag.
- SÖDING, Thomas (1992): *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus – Eine exegetische Studie* (Stuttgarter Bibelstudien 150). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk.
- WEDER, Hans (1986): Art. „Hoffnung II. Neues Testament“. In: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE). Berlin, De Gruyter Verlag. Bd. 15, 484–491.
- WICK, Peter (2002): *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 150). Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
- WILCKENS, Ulrich (2007): *Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre*. Das Fundament (Theologie des Neuen Testaments Bd. II). Neukirchen, Neukirchener Verlag. Teilbd. 1.
- WILCKENS, Ulrich (2009): *Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre*. Der Aufbau (Theologie des Neuen Testaments Bd. II), Neukirchen, Neukirchener Verlag. Teilbd. 2.

Sarolta PÜSÖK¹ 

Vallástanítás mint szent kötelesség

Abstract. Religious Education as a Sacred Duty.

The following study deals with one of the most important tasks of the Christian community, namely conveying Christ's message of joy to children, with particular reference to the situation of the Reformed Church in Romania. The first half of the study looks back on three and a half decades of religious education in schools since the change of regime, focusing in particular on the initial period, which was marked by a kind of crisis intervention, with the rapid reorganization of activities that had been banned during the communist era, despite the lack of even the most basic resources. The second subchapter discusses issues related to the development of infrastructure, teacher training, and the development of religious education curricula. The third subchapter primarily reflects on the major changes occurring at the societal level and how intergenerational differences and postmodern challenges affect education. The second half of the study analyses the closely related areas of religious education separately for the sake of clarity: family, congregation, and school. It attempts to outline the future directions of current experiences.

In addition to social changes affecting families, the vulnerability of families must also be taken into account. Despite all this, the family remains the most important arena for religious education, which young parents need to be made aware of.

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



Congregations have an ancient tradition of religious education for children, but recent worrying trends should not be ignored. Among these, the study highlights the phenomenon that many parents no longer require the children's programmes offered by the congregation because they are satisfied with religious education in school. Following this diagnosis, the only viable path forward is to make these opportunities more attractive, not least through improvements in the marketing of spiritual values.

The third area seeks answers to the question of what constitutes a good denominational school, while also reflecting on religious education in state schools. In Romania, everyone has the right to raise and educate their children according to their own traditions. Beyond the legal framework, the goal remains to ensure the quality of education, to promote acceptance of others and to encourage children to stand up for their own beliefs, in such a way that religious education is both child-friendly and Christ-centred.

Keywords: religious education at school and church, confessional marketing, Reformed tradition

Bevezetés

Életünk színtere olyan kérdésekkel szembesít, amelyeket érdemes tisztázni, ha nem szeretnénk, hogy mások válaszai legyenek mérvadóak a református közösség számára is. A posztmodern utáni társadalmakban gyakran megkérdőjelezzük az addig elfogadott intézmények, eljárások, gyakorlatok létjogosultságát. A feleletek során nagyon komolyan oda kell figyelni arra is, hogy a kérdőjelek egy része nem is a dolgok eredeti formáját és lényegét illeti, hanem inkább azokat a torzókat, amivé időközben lettek, s így egyben önvizsgálatra is készítetik a válaszadót. A vallástanítás esetében is kérdések özöne separt végig az egész kontinensen, amelyből Románia sem maradt ki. Kíméletlen kritikák³ és válaszreakciók fémjelzik azt az időszakot, amely az uniós csatlakozást követően, a 2015-ös tanügyi rendeletet megelőzően bontakozott ki, és egyes felekezeteknek voltak

³ ENACHE, Smaranda (szerk.) (2007): *Educația religioasă în școlile publice, promovarea interesului superior al copilului în educația religioasă. Monitorizarea educației religioase în școlile publice din România*. Târgu-Mureș, Editura Pro Europa. https://biblioteca-digitala.ro/reviste/carte/liga-pro-europa/educatia-religioasa-scolile-publice_2007.pdf.

is olyan visszás eljárásai, amelyek még indokolttá is tették a bírálatot. A módszertani és pszichopedagógiai kérdéseket a gyakorlati teológia tárgyalja, de a rendszeres teológia sem maradhat adós azzal, hogy az új nemzedékek Istenhez vezetésének feladatát újraértelmezze a kortársak számára.

Az iskolaügyi kérdések talán sohasem voltak egyértelműek. Ha minden nemzedéknek nem is, de a korszakváltóknak mindenképp időt kellett szánniuk arra, hogy sokrétű elemzéssel próbálják világossá tenni ezirányú teendőiket. A világ változásai mindig szükségessé teszik, hogy a felnövekvő nemzedék képzése a változásokból eredő újabb kihívásokra is felkészítsen. A tizenhetedik század közepén a nagy kolozsvári pedagógus előd, Apáczai Csere János, kollégiumi székfoglaló beszédében elsősorban a minőségi oktatást nyújtó iskolák felállítását, a szélesebb néprétegek művelését sürgeti. Beszédének címe azóta is számos oktatásügyi kiadványban visszaköszön; a jelen tanulmány szempontjából is kézenfekvő volna, hogy a régi címet parafrázálva a „vallásoktatás fölöttébb szükséges voltáról” értekezzünk. A hajdani református iskolaszervező gondolataitól ez sem lenne távol, hiszen számára még egyértelmű, hogy iskola és vallástanítás elválaszthatatlanul egybe tartoznak. Értekezésében sajnálattal állapítja meg a reformációt megelőző századokról az iskolák elhanyagolását, amely a nép tudatlanságához vezetett, olyannyira, hogy amiként egyik magasrangú római főpap fogalmazott, ha nem jön a reformáció, „arra is rávették volna a népet, hogy szénát egyék”. Apáczai következő mondatai nem pusztán a nagy reformátor érdemeiről szólnak, hanem a protestáns művelődéspolitikai alapjaira mutatnak rá: „Mit tett tehát Luther, mit tettek a mi reformátoraink, hogy ezt a barbárságot elűzzék és kiirtsák saját hazájukból? Ugye hogy iskolákat nyitottak mindenfelé, megszervezték a katekizmustanítást: ezt aztán utódaik nagy szorgalommal folytatták mind a mai napig.”⁴ A betűvetés elsajátításának elsődleges célja pedig a katekézis lehetővé tétele volt – ezáltal mindenki számára hozzáférést kívántak biztosítani a hit alapelveihez, azaz létfontosságúnak tartották, hogy minden embert Istenhez vezessenek.

Az alábbi tanulmány első része három alfejezetre bontva felidézi az utóbbi ennek a vallástanítással kapcsolatos főbb irányvonalait, kihívásait, elsősorban a romániai reformátusság helyzetére vonatkozóan. További témaszűkítés azon a ponton is jelentkezik,

⁴ APÁCZAI CSERE János (1656): *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról és a magyaroknál való barbár állapotuk okairól*. Kolozsvár, 1656. november 20. <https://mek.oszk.hu/05000/05038/html/gmapaczai0002.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).

hogy az intézménytörténeti részeknél csak a jelenleg egyetlen romániai református vallásánárképző intézményre vonatkozó adatok jelennek meg tétélesen. A második rész próbál az időszerű kihívásokra néhány jövőre mutató válaszkísérletet felmutatni a vallásos nevelés hármasszintjén (család–gyülekezet–iskola), amely túlmutat a regionális és felekezeti sajátosságokon.

1. A református vallásnevelés helyzete az utóbbi három és fél évtizedben

1.1. Első szakasz, a krízisintervenció időszaka

Az 1989-es változásokat követően a lakosságot Románia-szerte eufórikus hangulat, a tenni akarás vágya jellemezte. Évtizedes elnyomás, cenzúrázás után végre elérkezettnek érezték a pillanatot a reformátusok is, hogy az évszázados múltra visszatekintő iskolahálózatukat visszaszerezzék, és az állami iskolák tanterveibe is visszakerüljön a közel negyven évig száműzött vallásóra. Az előbbieken terén csak félsikerrel jártak, mert pusztán kilenc kollégiumot sikerült újraindítani, az elején azokat is csak az ortodox középszintű papi szemináriumok analógiájára.⁵ Számos iskolaépületet, több más elkobzott ingatlanhoz hasonlóan máig nem kapott vissza a Romániai Református Egyház. Az iskolai vallásnevelés tekintetében azonban a kisebbségi egyházak és a többségi ortodox közösség akarata egybecsengett, egyhangúan kiálltak a vallásnevelés visszavezetése mellett. A közös hang részben azzal is magyarázható, hogy az iskolai vallásnevelés egy nyugati modellnek számított, még akkor is, ha a vasfüggöny⁶ innenső oldaláról akkor még nem látszott, hogy időközben a nyugati társadalmakban maga a vallásnevelés folyamata is nagymértékben szekularizálódott, és csak töredékeiben azonos egykori önmagával. A felszabadult posztkommunista ország annyira hasonlítani akart a nyugati világgal, hogy az illetékes

⁵ A görögkeleti (ortodox) térségben kevésbé voltak elterjedve a nem egyházi személyzet képzésére szánt oktatási intézmények, nem volt jellemző a nyugati keresztyénységben annyira megszokott világiak számára kiépített egyházi fenntartású iskolarendszer.

⁶ A vasfüggöny mintegy 260 km hosszan húzódó kerítés volt, összetett határvédelmi rendszer Magyarország és Ausztria között, amely megakadályozta az országok közötti szabad határátkelést. Sopronban és környékén több múzeum is őrzi a sötét korszak emlékét. Lásd: <https://www.sopronikirandulas.hu/sopron/paneuropai-piknik-emlekhely.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).

döntéshozó testületek közvita és magyarázkodások nélkül, azonnali hatállyal bevezették a romániai iskolákban a kötelező tantárgycsomag részeként a vallástanítást. A vallásórákat kezdettől a tanulók felekezeti hovatartozása szerint szervezték, legalábbis ahol a gyereklétszám lehetővé tette külön felekezeti csoportok kialakítását.

Az első éveket egyfajta bizakodó naivság is jellemezte, hiszen különösen azok az iskolaszervezők, akik a II. világháború előtti vallástanítási modellt személyesen is megtapasztalhatták, paradigmaváltás nélkül próbálták ott folytatni, ahol abbamaradt. Az elején senki nem számolt azzal, hogy a kommunista „örökség” 40 éve feldolgozatlanul hever, és közben óriási sebességgel érkeznek a felbomló határokon túli posztmodern világ impulzusai is. Ugyanakkor nagyfokú lélekjelenlétet tanúsítottak dacára annak, hogy a változásokkal érkező lehetőségek szinte eszköztelenül találták őket; az erőforrásaik átcsoportosításával, krízisintervenciószerűen cselekedtek.

Mára már történelem az a sok ötlettel, néhol vakmerő megoldás, amelyek segítségével az új lehetőségek kibontakozhattak. Kolozsváron például a Református Kollégium újraindítása végett, a bezárás előtti gyakorlat szerint, szinte az egész Erdélyre és Partiumra kiterjedő felhívással toborozták a hajdan egyik legrangosabbnak számító iskolaközpontba a tanulni vágyó ifjakat, de csak az ódon, szinte használhatatlanságig lelakott iskolaépületet kapták vissza, a hozzá tartozó bentlakás, tágas udvar és kiadásokat fedezni tudó ingatlanok nélkül. Ősszel a tanítást mégis elkezdték, a távolról érkező diákok egy része a püspöki lakosztály tágasabb szalonjának a földjére helyezett matracokon aludt, majd még sokáig bérelt épületekben. Az infrastruktúra hiányát a Református Tanárképző Kar első évtizedének nomád élete is jól tükrözi.⁷

Az infrastrukturális nehézségeken túl a humán erőforrás, azaz a szakképzett tanerő hiányával is szembe kellett néznie a vallástanítás beindítóinak. 1990 első hónapjaiban mindennek ellenére szinte minden magyar református gyermek számára biztosítani tudták a vallásórát. Az első időszakban lehet, hogy kissé hályogkovács módra jártak el,

⁷ Kezdetben a Protestáns Teológiai Intézet három első emeleti tantermében tarthattak órákat, miután a lelkészképzés órarendje szerint azok délután felszabadultak. A titkárság az első dékánnak az ugyanabban az épületben levő tanári szobájából alakult át, és közel egy évtizedig ott is működött. A kínos helyhiányt a szomszéd egyházi épület nagyobb méretű tanterme sem oldotta meg, míg 2000-ben az állami egyetem költségvetése tette lehetővé, hogy más egyetemi karokkal osztozva egy több tantermet és dolgozószobát biztosító belvárosi ingatlanba költözhessen a Horea útra.

hiszen az iskolai vallásórákat elvállaló lelkipásztoroknak nem volt pedagógiai végzettségük, a lelkes fiatal papnékból, paplányokból és ifisekből verbuválódott tanerők pedig a formális teológiai képzésnek is híjával voltak, de bevállalták, hogy a teológiai tanárok és képzettebb lelkipásztorok által négy helyszínen elindított tömbösített, zömében hétvégi kurzusokra eljárnak.⁸ Mi volt a siker titka? Felismerték, hogy krízishelyzetben gyorsan kell cselekedni, és ehhez társult egy olyan elkötelezett odaszánás mind a tanárok, mind a gyerekeket iskolába küldő szülők részéről, amely csodákra volt képes, és kialakította a vallásórák többi tantárgyhoz hasonló szervezési ritmusát, módszertani felépítését, tartalmi gazdagságát, hiszen a folyamat alanyai is állandóan képződtek és fejlődtek. Mindennek a protestáns vallásitanítási hagyományokhoz való ragaszkodáson túl a missziói parancs „...tegyetek tanítvánnyá minden népet” (Mt 28,19) lendülete és a minden élethelyzetre kiterjedő érvényessége adta meg a teológiai alapját.

1.2. Második szakasz, az intézményépítés, szakmai megerősödés korszaka.

Sarokszámok: (1993/2005/2019)

Az alábbiakban ideális lenne egy részletesebb iskolatörténeti kitekintő, amely az összes romániai református tanintézményt magába foglalja, de erre egyfelől azért sincs lehetőség, mert a jelen tanulmánynak nem is célja egy ilyen jellegű átfogó leírás, másfelől a református vallásanárképzésnek a szerző által személyesen is megtapasztalt folyamataira a hitelesség jegyében és az *oral history* adta lehetőségek miatt tudatosan több teret szánunk.

A színvonalas iskolai vallásoktatás biztosítása érdekében egy pillanatig sem volt kérdés az iskolaügyben döntéseket hozó egyházi vezetők számára, hogy ehhez elsősorban a megfelelő tanárképzést kell biztosítani. Egyházunkban régi modell, hogy a teológusképzés és az általános egyetemi képzés szétválását követően sem szabad az egyházi és a világi pályára készülőknek túlzottan eltávolodniuk egymástól. A 19. század végén Szász Domokos püspök is azzal a szándékkal hozta fel Kolozsvárra és helyezte központi helyen megépített, korszerű épületbe a teológusképzést, hogy a hallgatónak módjuk legyen az akkor indult Ferencz

⁸ Kezdetben Kolozsvárt, Nagyváradon, Marosvásárhelyen és Zilahon tartottak képzéseket. A két utóbbi hamarosan beleolvadt az első két helyszínen elindított képzésekbe. Kolozsvár az állami egyetemhez csatlakozás, Nagyvárad az egyházi egyetem (Partiumi Keresztyén Egyetem) létrehozása által tudta biztosítani a vallásanárképzés állami akkreditálását.

József Tudományegyetem által kínált képzéseket részben vagy egészben igénybe venni.⁹ Az alapgondolat nagyszerű, hiszen a mindenkori lelkésznek és a vallástanárnak a világi értelmiségiekkel vállvetve kell dolgozniuk ugyanabban a közegben, ugyanannak a népnek a körében. Protestáns körökben mindig is mérvadónak számított a krisztusi főpapi imájának az a szakasza, amely szerint az övéit nem akarja a világból kivenni, hanem az ottani helytállásukért könyörög (Jn 17,15). Ideális helyzetben, szabad világban a teológia és tudomány párbeszéde már az egyetem falai között elkezdődött, és a két terület kölcsönösen megtermékenyítette egymást.

A rendszerváltást követően egy ideig mégis felülkerekedett a református egyházban az a kiábrándulásból fakadó elképzelés, hogy jobb lesz az utánpótlásképzést mind a lelkészek, mind a vallástanárok esetében saját intézményben végezni, mert nem tudtak bízni abban az államban, amely a kommunista elnyomás éveiben a lelkészképzésbe túlságosan beleszólt. A vallástanárok képzésére létrehozott fakultás vezetői azonban érzékelték, hogy a tanárjelöltek számára rendkívüli lehetőséget jelentene az állami egyetemhez való csatlakozás, hiszen a dupla szakképesítés sokkal nagyobb elhelyezkedési lehetőséget kínálna a végzettek számára. Utólag az is bebizonyosodott, hogy érdemes volt ilyen szempontból bizalmat szavazni az akkor még törekeny új demokratikus rendnek.

Korszakalkotó lépés volt, amikor 1993-ban a kolozsvári református vallástanárképzés csatlakozott a Babeş–Bolyai Tudományegyetemhez,¹⁰ létrehozva ezzel az egyetem negyedik karát teológiai domíniumban, amely a többi felekezetéhez hasonlóan kettős szubordonációval működik, azaz egyszerre tartozik a rektor és a püspök vezetett intézmény felügyelete alá. A hallgatók részére, a második szakon túl, kezdettől biztosítva volt az egyetem minden hallgatója számára felkínált ún. pedagógiai modul elvégzése, amely folyamatosan lépést tart a nevelés-oktatás területét érintő változásokkal. Az első évtized végére a vallástanárképzés tanmenetében a teológia domíniumában is számos olyan pszicho-pedagógiai tantárgy jelent meg,¹¹ amelyek többletet jelentettek a közös pedagógiai tantárgycsomaghoz képest.

⁹ LUKÁCS Olga (2023): A vallástanár változásainak századai: lelkész–iskolamester–kántortanító, In: Lukács Olga (szerk.): *HITTEL és TYUDOMÁNNYAL, A Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar 30 éve a Babeş–Bolyai Tudományegyetem keretében*. Kolozsvár, Multiradix. 21.

¹⁰ Az intézmény történetéhez lásd bővebben: PÉTER István (2023): Visszatekintő az elmúlt harminc évre, In: Lukács Olga (szerk.): *HITTEL és TYUDOMÁNNYAL, A Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar 30 éve a Babeş–Bolyai Tudományegyetem keretében*. Kolozsvár, Multiradix. 25–38.

¹¹ Az addig is tanított Katekétikán túl külön Neveléstörténet, Neveléstudomány, Pszichopedagógia.

Az újabb sorsdöntő korszakváltást a bolognai rendszere való áttérés jelentette 2005-ben. Az új rendszer által előírt szerkezeti változást (a képzések három szakaszra osztása) aránylag könnyen sikerült bevezetni, de a kettős képzések megszüntetése óriási érvágást jelentett minden vallásdidaktikai szaknak, hiszen épp ez volt a legvonzóbb a tanári pályára készülő ifjak számára. Az új felsőoktatási rendszerhez kapcsolódó pedagógiai szemlélet nem volt teljesen ismeretlen a Református Tanárképző Kar oktatói és hallgatói számára. A holland testvérkapcsolatok révén a zwollei Gereformeerde Hogeschool által biztosított képzések jóvoltából a fiatal oktatók egy része már évek óta gyakorolta a kompetenciaalapú oktatási tervek kidolgozását, és ezt általában sikerült úgy megvalósítani, hogy a fontos tartalmak, kognitív ismeretek se sikkadjanak el. Maga a rendszer is megkövetelte, de a tapasztalati tények is igazolták, hogy a tanárközpontú oktatásról fokozatosan át kell térni a diákközpontú oktatásra. Egyfelől azért, mert a bejövő hallgatók évről évre sokat változnak, másfelől azért, mert a korábbi évekhez képest a tanár immár nem az egyetlen információforrás, mivel azonban nem veszíti el jelenlétének fontosságát, amennyiben képes átvenni egy újabb szerepkört, az edző, a facilitátorszerepet, amely segít eligazodni a hallgatónak a minden irányból rázúduló információk tömkelegében. Ezeknek a képzéseknek köszönhetően a hallgatók már az egyetemi évek alatt gyakorolhatták a csoportmunka fontos elemeit, amelyeknek később az osztályteremben óriási hasznát vették. Ilyenként a kar által biztosított képzéseken és továbbképzéseken résztvevő protestáns vallásatanárokat sem érte váratlanul a maguk helyén a közoktatási törvények, rendelkezések által bevezetett számos változás, és a nemzeti kerettantervek kidolgozásánál mindig példásan jó munkát tudtak az asztalra tenni. Ennek talán a legnagyobb hozadéka, hogy ezek a tantervek egyszerre tudnak megfelelni a tanügyi elvárásoknak (kompetenciafejlesztés, a gyermekek aktuális életkori sajátosságainak megfelelő, gerekszerű oktatási módszerek, gamifikálás) és annak az egyházi elvárásnak, hogy a tanórák továbbra se mellőzzék a bibliai alapokat, és legyenek egyszerre gerekszerűek és Krisztusközpontúak.

A legutóbbi sarokszám kétségkívül a 2019-es Covid járvány. A világjárvány globális kihívása a tanárok számára az volt, hogy miként haladjanak a tananyaggal a karantén idején. A felsőoktatásra és közoktatásra egyaránt vonatkozó rendeletek kész tények elé állították mind a tanárokat, mind a diákokat, hiszen egyik napról a másikra kellett áttérni az online oktatásra. A technikai eszközök, az otthonokban kialakított munkaterek csak az érem egyik oldala voltak, de nyilván a legnagyobb kihívást az eszközök használata

jelentette. A szintén online tartott továbbképzések, szakmai megbeszélések már az első hónapokban igazolták, hogy vallástanáraink példás gyorsasággal tudtak alkalmazkodni az új helyzethez, és a Covid utáni időszakban is megőrizték az online tanítás jó gyakorlatait. Az első időszak bosszantó nehézségei végül is eltörpülnek ahhoz képest, hogy a gyerekek, de a felnőttek is körében végzett missziónak milyen új lehetőségei tárultak fel, és váltak gyakorlattá. Természetesen az elzártaságból fakadó lelki traumákat is látnunk kell, ezeket nem szabad bagatellizálni. Végso soron ebből is érdemes tanulságként azt az általános tapasztalatot tovább vinni, hogy az online felületek egyoldalú előrenyomulása, a személyes kapcsolatok hiánya nem jó út, amelynek ellensúlyozására éppen a vallásórák közösségépítésre irányuló tevékenységei, spirituális többletet nyújtó alkalmi jelenthetnek kiutat.

1.3. Reflektálás – az elemzés, újratervezés, finomra hangolás ideje

A rendszerváltás után három és fél évtizeddel a vallástanításhoz kapcsolódó intézményrendszer kiépítését követően megérett az idő a reflektálásra, a megtett út elemzésére, az esetleges fiaskók tanulságainak a levonására és a kevésbé járható utak újratervezésére. A minisztériumi rendeletek nyomán a vallástantervek állandó frissítése és a tanerő képzésére hivatott felsőoktatási intézmények periodikus újraakkreditálási folyamatai kötelezik is az illetékeseket, hogy a fenti lépéseket megtegyék. Az alábbiakban elméleti síkon próbálunk rámutatni néhány olyan társadalmi szintű változásra, amelyek a legjobban működő oktatási stratégiák esetében is szükségessé teszik az újragondolást, a finomra hangolás mozdulatait.

Az elsőszámú kihívást az iskolába érkező tanulók körében jelentkező változások jelentik. Az előző század második felében és századunk első negyedében olyan gyors iramban fejlődött a világ, különösképpen a technika terén, hogy az emberek életmódja radikálisan megváltozott, ami maga után vonta az egyes nemzedékek közötti különbségeket. Korábban évszázadok teltek el úgy, hogy egyik nemzedék mit sem különbözött a másiktól, a valóban nagy horderejű változások azonban (pl. a tűzcsiholás felfedezése, nomád életmódról a letelepedett életmódra való áttérés vagy a társadalom szerkezeti változásai) mindig is a generációk közötti szakadékhoz vezettek, amelynek talán a legelső lenyomatai a mítoszok

által megörökített istennemzedékek közötti harcok.¹² Míg az iskolákban a II. világháború előtti nemzedék még palatáblán tanult írni, addig a mai gyermekek okostáblák, táblagépek segítségével ismerkednek az ábécével. Amazoknak pislogó lámpás vagy a tűz lángja mellett mondták el nevelőik mind a tündérmeséket, mind a közkincként kezelt bölcs tudnivalókat, mind a saját maguk által átélt élményeket, és ezek meseszerűen olvadtak össze tudatukban egy bizonyos mértékig szent világgá. A mai gyerekek sokszor a felnőttek nélkül, okostelefonnal a kezükben navigálnak világokon át a virtuális térben, ahol bármilyen információt elérhetnek. Mára a generációkutatás egyik komoly kutatási ágga vált, és már azzal nagy szolgálatot tett a pedagógia számára, hogy a hangsúlyozottan eltérő vonásokat mutató nemzedékeket néven nevezte (csendes vagy veterán generáció, a baby boomerek, az X, az Y, a Z, az alfa- és béta-generáció). Jelen tanulmánynak nem tárgya ezek jellemzése, de témánk szempontjából is fontos tudni, hogy az utóbbi három nemzedék már ún. „digitális bennszülött”-nek minősül, aminek főként abban jelentkezik a pedagógiai vonzata, hogy teljesen más munkamódszereket igényelnek ahhoz, hogy odafigyeljenek, és a tananyagot elsajátítsák. A hatékony kommunikációnak mindig is alapfeltétele volt a beszélgető társ ismerete, és ha alapvetően nem is közös nyelvet beszélnek, az üzenetközvetítőnek ismernie kell azt a beszédmodot, amelyet a másik fél megért. Teológiai síkon ennek a lényegéről Pál apostol akként vall, hogy missziós munkája, az evangélium közvetítése érdekében *hébernek héber, görögnek görög lett*. Ennek egyik szép bizonyítéka az athéni Areopágoszon elmondott beszéde (ApCsel 17,16–34), amely mind a korabeli sztoikusok, mind a politeizmus keretében az „ismeretlen isten” iránt is vallási nyitottságot mutató polgárok fülének ismerősen csengett, pedig egy új tartalomra irányította figyelmüket. Bátorítóak azok a friss kutatások, amelyeket Bereczki Enikő generációs szakember a nemzedékkutatással foglalkozó honlapján ismertet,¹³ amelyek szerint az újabb generációk valóban jobban idegenkednek az egyházi keretektől, a formális vallási tartalmaktól az előzőeknél, de spirituális éhség szempontjából növekedés figyelhető meg

¹² A görög mitológiában lásd a kezdeti, kaotikus korszak ősiszteneinek detronizálását Kronosz, a rendezett idő megtestesítője által, majd a fiainak hatalomátvételét Zeusz vezetésével. Hasonló történik a kánaáni és a mezopotámiai térségben is a régi és a fiatal istenek között. Bővebben erről lásd: ELIADE, Mircea (1995): *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* Budapest, Osiris Kiadó. 55–78., 125–143., 216–230.

¹³ https://panpeterstop.blog.hu/2019/03/05/generaciok_es_a_hit.

náluk. A történelmi egyházak vallástanítással, ifjúsági munkával megbízott szakembereinek érdemes odafigyelnünk ezekre a jelzésekre. A tét óriási, nem elég a nemes, értékes tartalmakat birtokolni, hanem létfontosságú, hogy miként csomagolják, tálalják, kínálják ezeket, mert a szabad piacgazdaság működési mechanizmusainak értelmében az nyer, aki hatékonyabb, aki gyorsabban és színvonalasabban kínálja a portékáját. Már rég nem egyoldalú igazság, hogy „jó bornak nem kell cégér”, mert a kínálatok kavalkádjában igenis fontos az értékes lelki tartalmak közvetítése szempontjából is a vallásdidaktikai marketing. Egyházi oldalról sokszor nem is az ebbéli képességek hiánya okozza a legnagyobb akadályt, mert fejleszthető humán erőforrás éppenséggel volna, de a Szentlélek munkájának félreértelmezése gyakran káros tétlenséget eredményez. Változatlanul egyik hitigazság marad az a meggyőződés, hogy az ember Istenhez vezetésében a másik ember csak egy „hitvány szolgál”, mert ennek a munkának az igazi alanya az Ige és a Szentlélek.¹⁴ Isten szolgálja azonban nem háríthatja saját feladatait a Szentlélekre, aki történetesen pont őt bízta meg azzal, hogy legjobb tudása szerint cselekedjen, minden talentumát kamatoztassa a gyermekek Istenhez vezetésében.

A generációs változások okozta kihívások mellett oda kell figyelnünk az össztársadalmi szinten jelentkező, szülőket-tanárokat-diákokat egyaránt átformáló folyamatokra is. Európának ebben a szegletében egyszerre kell szembenézni a posztkommunista társadalom káros/kóros örökségeivel, és a posztmodern utáni társadalom ide is elérkezett sajátosságaival, amelyek egyszerre hatnak. Ebbe a tanulmányba még vázlatosan sem fér bele egy átfogó korrajz, így a teljesség igénye nélkül csak egy olyan vonást emelünk ki, amely rendkívüli jelentőségű nevelésügyi kérdésekben. A poszt-posztmodern társadalom egyik feltűnő vonása az emberközpontúság előtérbe nyomulása, „a mai európai ember az egót (»én«) állítja középpontba, a világhoz csak a ma közkeletű »What's in it for me?« (Mire jó ez nekem?) kérdéssel tud közeledni. Fő érvelése a »Nekem jogom van...« mondattal kezdődik.”¹⁵ Az előbbi sorok írója tanulmányában egy közel száz évvel korábbi műből idéz: a spanyol José Ortega Y Gasset *Tömegek lázadása* című írásából veszi át a tömegember két alapvonását, amely közül „az egyik vitális vágyainak, tehát személyiségének korlátlan kiterjesztése, a

¹⁴ WELKER, Michael (2018): *Isten Lelke. A Szentlélek teológiája*. Debrecen – Kolozsvár, Exit Kiadó. 230–238.

¹⁵ ILLIK Péter (2018): *Európa alkonyi fényben – A „poszt-posztmodern” öreg földrészt*. Budapest, Unicus Kiadó. 57.

másik a teljes hálátlanság mindaz iránt, ami megteremtette számára a gondtalan létét”.¹⁶ A spanyol publicista magyarázatát is közli, nevezetesen azt a megállapítást, hogy ennek az eredője az elkényeztetés, hiszen az elkényeztetett gyermeknél, akiben azt a benyomást keltik, hogy mindent szabad neki kötelességek nélkül, ugyanezeket a kóros elváltozásokat tapasztalni, mert képtelenné válik önnön határai felismerésére.

Az önzőség, a másik ember szükségleteinek figyelmen kívül hagyása nem újkeletű jelenség – a bibliai első testvérpár ikonikus példája jelzi, hogy az énközpontúság csírája ott lapul Ádám és Éva minden ivadékában, és kérdés, hogy mit kezd vele. Az őstörténetben Káinnak nem sikerült úrrá lenni a romlásba döntő érzésein; a figyelmeztetés ellenére, amikor Isten számon kéri tőle testvérét, a másik ember hollétét, akkor pimaszul azt válaszolja, hogy: „Hát őrzője vagyok én a Testvéremnek?” (1Móz 4,9). Korunk nagy nyomorúsága, hogy olyan nagy iramban távolodnak el az emberek egymástól, hogy a káini viszonyulás már nem egyedi, hanem általánosan jellemző. Önzőségét táplálja az oly sokat hangoztatott önmegvalósítás igénye, a mindenhol hangzó és fennén védett jogok sokasága, miközben a másokért érzett felelősség eltölpül vagy feloldódik távoli célok, hangzatos projektek gondolatában („mentsük meg a bolygót, a kihaltó állatfajokat”, miközben a szomszédjának jószerevével már a nevét sem ismeri). A pozitív pszichológia által javallott dicséret, bátorítás hatására és a Maslow-piramis legalján elhelyezkedő dolgok aránylag könnyen elérhetővé válásának következtében ez az embertípus valóban erősnek érzi magát. Ereje tudatában már csak azért sem próbál másoknak segíteni, mert úgy véli, hogy ő sem szorul mások segítségére. A valóságban persze ez az erő felettebb ingatag. Az online térben például sokan egészen felbátorodnak, különféle blogokban merész, esetenként sértő, mások becsületébe galádul belegázoló megjegyzéseket tesznek. Ugyanezeknek az embereknek inába szállna a bátorság, ha szemtől szemben találkoznának vitapartnereikkel, akik visszakérdeznek, ha mások valós jelenlétében kellene meg is indokolniuk, észérvekkel alátámasztaniuk légből kapott véleményüket. Nemcsak szellemi, de fizikai értelemben is oly törekeny a kor emberének az ereje, hiszen a víz- és gázvezeték, az áramhuzalok és műholdsugarak, az élelemszállító hálózatok olyan kényelmet biztosítanak számára, amilyen régen a királyoknak sem járt ki, de mindez koldusi nélkülözésbe fordulna át, ha valamilyen külső erő hatására a csapatok elzárnák. A hőzőngő, önmaga körül forgó ember vélt ereje csak olyan, mint annak az ötéves gyermeknek a bátorsága, aki születésnapja

¹⁶ I. m. 59.

alkalmából elhatározza, hogy immár elég nagy ahhoz, hogy külön szobába költözzön, de naplemente után félóránként különféle ürüggyel hívja magához az édesanyját (egyszer éhes, aztán szomjas, fázik, majd a takaró esett le, rág valami a falban stb.), mígnem a bölcs szülő saját kényelmére hivatkozva ajánlja fel a visszaköltözést, és tapintatosan nem emlékezteti gyermekét a kicsinységére. Az elkényeztetett, a bátorság álcája mögül elő-előlépő sérülékeny ember megtorpanásai alkalmával nem szívesen vallja be, hogy mennyire rá van utalva másokra, de szíve mélyén ilyenkor alig várja, hogy felé hajoljon valaki. A vallásórák többek között éppen erre az odahajlásra, az egymás iránti felebaráti szeretet begyakorlására tanítanak, és megértetik az emberrel, hogy nem kell magára vennie a világ által kínált fenyegetésszerepet, nem kell mindig tökéletesnek és erősnek látszani, mert Isten pont olyannak fogadja el, amilyen, és a Tőle jövő segítség csodáját akkor élheti át, ha lemond az egoja köré épített hősszerepről, és akkor Pálhoz hasonlóan elmondhatja: „amikor erőtlenség vagyok, akkor vagyok erős” (2Kor 12,10). Az iráni származású kortárs keresztyén író a vallási hagyomány átadásának gátjairól töprengve megállapítja, hogy „a modern világ végül is annyira végletesen magabiztosnak tűnhet”, ezért az önátadást, alázatot hirdető hagyományok számára csak akkor nyerhet teret, ha előbb kritikusként felvállalja „a modern bizonyosságok megkérdőjelezőjének szerepét”.¹⁷ A vallásórák kínálta lelki út sem elfogadható addig, ameddig valaki túlságosan bízik a világ töretlen fejlődésében és saját vágyainak feltétel nélküli kielégítésében.

A korábban idézett spanyol író által megrajzolt arckép kapcsán nem az a tragikus, hogy a száz évvel ezelőtt rögzített vonások, az ego túlfeszítése és a hálátlanság még mindig jellemzőek, hanem az, hogy eredetileg csak a tömegemberre vonatkoztak, de mára a vezetőket, a magukat értelmiségiként meghatározó személyeket is egyre nagyobb mértékben áthatja ez a magatartásforma. Naivság volna azt hinni, hogy ez a keresztyén közösségeket nem érinti, azzal pedig mindenképp számolni kell, hogy az iskolai vallásórákra érkező gyermekek zöme ilyen közegből érkezik, tehát felettébb ellenszenves lesz számára egy olyan Isten, aki jogot formál arra, hogy határt szabjon neki. A korábbi valláspedagógiai kézikönyvek elsősorban a fejlődéslélektani sajátosságok miatt hangsúlyozták, hogy előbb Isten szerető arcát kell megismertetni a gyermekekkel, és semmiképp sem szabad a kegyetlen

¹⁷ AHMARI, Sohrab (2023): *Szakadatlan szál – A hagyomány bölcsessége korunk káoszában*. Budapest, MCC Press. 33–35.

szigort sugalló történetekkel kezdeni.¹⁸ Az „elkényeztetett”, a környező világ által önzővé torzított gyermekeknek még nagyobb körültekintéssel kell bemutatni előbb azt, hogy Isten kicsoda, mit tett a világért, hogy azt is megértsék, a normák, a határainkat kijelölő törvények nem felesleges, önkényesen felállított korlátok, hanem ezek az igazi „szabadság útjelzői”.¹⁹

2. Quo vadis vallástanítás/hitoktatás? Gondolatok a vallástanítás színterei mentén

A tanulmány első része egy visszatekintés és elemzés kívánt lenni, de nem maradhatunk adósok a jövőre mutató tervekkel, cselekvési stratégiák felvázolásával sem, amelynek a jelenlegi helyzet mérlegeléséből kell kiindulnia.

Mindhárom szintéren leolvasható az a számos rombolás, amit a kommunista diktatúra évei jelentettek. Ami a rendszerváltáskor még csak hajszálrepedések formájában jelentkezett, az mára mély szakadékként tátong. Közel negyven éven át árgus szemekkel figyelte a besúgóhálózat az embereket, és a szabad vallásgyakorlás korlátozása, a megfélemlítések és az antiklerikális propaganda odáig hatottak, hogy ki megfélemlítésből, ki a többség által sodortan, de egyre többen távolodtak el Istentől és a vallási közösségektől. A kontraszelekció következtében a nevelők, a jobb időkben jó példát mutató értelmiségiek zömmel kicserélődtek olyanokra, akik szakmai szempontból sem voltak mindig hozzáértőek, de emberi tartás szempontjából inkább a meghunyászkodás, mások boldogsága árán feltörekvő emberek rossz példáit mutatták. A kommunista laza munkamorál és a magántulajdonhoz való áligazságos viszonyulás beidegződései még évek múlva is kísértenek.

A posztmodern világot csak művészeti alkotások révén, mozivásznakról és holmi közvetett forrásokból – s ilyenként csak madártávlatból – szemlélő kelet-közép-európai ember szédületes gyorsasággal került olyan helyzetbe, hogy a saját múltját még nem dolgozta ugyan fel, de már az eddig még ismeretlen gyökerekből eredő nyugati valóság hatja át az életét. Jóléti társadalmat óhajtott, amit többé-kevésbé meg is kapott, de annak minden

¹⁸ GYÖKÖSSY Endre (2001): Pszichokatechetikai problémák, In: Bodó Sára – ifj. Fekete Károly (szerk.): *Katechetikai és Valláspedagógiai szöveggyűjtemény*. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 125.

¹⁹ A kifejezést lásd: LOCHMAN, Jan Milic (1993): *A szabadság útjelzői*. Budapest, Kálvin Kiadó. 1., 17., 18.

működési mechanizmusával együtt. Elsőként a milliós nagyságrendű vendégmunkásréteg találkozott az újszerű valósággal, de a média és a határokon átívelő intézményhálózatok, kapcsolathálók révén hamarosan mindenki érintetté válik.

Az átalakulások előnyeit és hátrányait egyaránt látnunk kell, és mindez nem maradhat feldolgozatlanul, ha nem szeretnénk bármilyen sodrás áldozatai lenni, hanem a számunkra igazán fontos értékek mentén szeretnénk folytatni a jövőt. A keresztyén közösségek ennél egy lépéssel mindig többet is akarnak, nevezetesen az értékeiket szeretnék a következő nemzedéknek is továbbadni.

A továbbiakban a vallásos nevelés egymásba fonódó három színterét a gondolatkörök világosabb megjelenítése végett külön alfejezetben tárgyaljuk.

2.1. Első színtér: a család

A család a társadalom legkisebb egységeként néhány egyedi vonástól eltekintve leképezi azt, amit a saját korának társadalma mutat. Az előbb említett átalakulási folyamatok, kihívások tehát a református családokat is érintik. A vallásos nevelés ebből az olyan-amilyen családból indul ki, hiszen a gyermekek Istenhez vezetésének bizonyítottan a leghatékonyabb mesterei a szülők, nagyszülők. Ilyenként a vallásos nevelés tökéletesebbé tétele érdekében a család nevelésével kellene kezdeni, hiszen vak nem vezethet világtalant. Fontos volna tehát, ha családi szinten minél több szülő jó példával tudna elől járni az Istenszerető életmód tekintetében, és a szülők tudatosan készülnének a családi szerepkörök keresztyén mérce szerinti betöltésében. Az egyház ebben a tekintetben nem eszköztelen, hiszen az ifjúsági alkalmak, felnőtt bibliaórák, belmissziós szövetségek munkája és az esküvőket közvetlenül megelőző jegyesbeszélgetések mind áldott lehetőségek arra, hogy a keresztyén családmódellet tudatosan felvállalók száma növekedjen. Ugyanakkor számolni kell azzal a ténnyel is, hogy nő a válások, az egyszülős vagy a mozaikcsaládok száma. Anyagilag bizonyos nagyobb haszonnal jár a külföldi vendégmunka, de a gyermeke-nevelés szempontjából akár végzetes félresiklásokhoz is vezethet az egyik vagy akár mindkét szülő tartós hiánya.

2.2. Második színtér: a gyülekezet

A keresztyén vallásgyakorlat sohasem volt magánügy, mert a felfele mutató Istenkapcsolat mindenkor a vízszintes irányban kibontakozó emberközi kapcsolatok, a koinónia letéteményezője volt. A gyermekek Istenhez vezetésének második fontos színtere

is a gyülekezeti közösség. A közösség által együtt átélt istentiszteleti alkalmakon ideális esetben a gyermek már magzati korában részt vesz, az anyaméhből bekapcsolódik a közös éneklésbe, imádságba. Születését követően a legősibb bibliai előírások szerint is ott a helye – már a választott nép gyakorlatából ismerjük ezt: ezért vitték fel Jézust már nyolcnapos korában a templomba, hogy bemutassák őt Istennek és a gyülekezeti közösségnek, és végrehajtsák az Istennel kötött szövetségbe való betagozódás jeleként a körülmetélési szertartást. Az újszövetségi kortól kezdve a keresztség jelenti a szövetségbe való bekapcsolódást. Az utóbbi sákramentum alkalmával a református egyház szertartási rendje szerint nemcsak a gyermek lelki neveléséért közvetlenül felelő szülők és a keresztszülők, de az egész gyülekezeti közösség fogadalmat tesz arról, hogy a gyermek vallásos neveléséhez tevőlegesen is hozzájárul.²⁰

A gyermekeknek szánt vallásórák, bibliahetek, táborok stb. komoly humán erőforrást és infrastrukturális háttérrel igényelnek, amelynek biztosítására a gyülekezeti tagok által fizetett fenntartói járuléknak egy bizonyos hányadát szokás elkülöníteni. Ideális esetben a gyülekezeti tagok azt is bevállalják, hogy bizonyos helyzetekben ugyanúgy rászólnak a rakoncátlankodó gyermekekre, mint sajátjaikra, ugyanúgy elbeszélgetnek velük, mint saját gyerekeikkel, unokáikkal. Nagyobb egyházközösségekben empirikus mérésekkel is igazolták, hogy milyen jótékonyan hat mindkét célcsoportra, ha egy egyházközösség felügyelete alatt óvoda és öregotthon is működik, és időnként a gyerekek átlátogatnak az idősekhez.

Évszázadokon át magától értetődően működött az, amit Ady gyermekkori karácsonyairól feljegyzett, hogy „a templomba hosszú sorba’ indulnak el, ifjak vénék...”,²¹ azaz a szülők gyermekeiket karon ülve, kézen fogva hozták magukkal a templomba. Kevésbé szerencsés, de még mindig örömdetes, ha a kedves szülők legalább elküldik a gyereket a vallásórára, de ilyen esetekben nagyon gyakori jelenség, hogy amit a vallásórán felépítenek, az leomlik estére, mint magas Déva vára, hiszen nincs meg az építménynek az a masszív alapja, amit csak a család adhatott volna meg. Sajnos a

²⁰ „Most pedig a gyülekezetet kérdezem: Ígértek-e, fogadjátok-e, hogy gyülekezetünk gyermekeinek hitbéli nevelése érdekében minden töletek telhetőt megtesztek? Ígértek-e, fogadjátok-e?” A gyülekezet felel: „Ígérjük és fogadjuk.” In: [név nélkül] (2010): *A Magyar Református Egyház istentiszteleti rendtartása*. Kolozsvár, A Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata. 43.

²¹ ADY Endre (é. n.): *Karácsony*. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Verstar-verstar-otven-kolto-osszes-verse-2/ady-endre-13441/versek-14C48/karacsony-14C64/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).

harmadik eset is egy létező valóság immár saját köreinkben is, és pedig hogy a gyülekezeti alkalmakra sem a szülők nem mennek el, sem a gyerekeket nem küldik.

Akár szüleikkel, akár nélkülük érkeznek a gyermekek, és annak dacára is, hogy sokan egyáltalán nem érkeznek meg oda, az egyházközségeknek kötelességük megszervezni a gyermekek számára a gyülekezeti vallásórákat. A régi rendszerben erre hetente mindössze néhány órás időszavat szabtak meg az állami hatóságok, arra hivatkozva, hogy az iskolákban folyó szocialista nevelői munkát nem szabad megzavarni, s így kizárólag szombat du. 16 órától vasárnap délig szabadott vallásórákat és konfirmációi előkészítőket tartani. Akkoriban sokszor kiállították az iskolai tanárokat a templom felé vezető útra, hogy megfélemlítésként jegyezzék fel a vallásórára, templomba menő gyerekek nevét. Romániában, nem utolsósorban az ortodox többség merészségének az ernyője alatt, legtöbbször ezeknek a tanároknak a gyermekei is elmentek legalább a konfirmációi előkészítőkre.

Sajnálatos módon, amikor már minden szabaddá vált, az utóbbi időszakban napvilágra kerültek olyan esetek is, amikor az egyházközség a gyerekek kis létszáma vagy az iskolai vallásoktatásra hivatkozva elmulasztotta ezeknek az alkalmaknak a megtartását, ezért az esetek orvoslására külön is felhívta az egyházkerület vezetőisége a figyelmet.

Tény, hogy a korábban is említett szekularizálódási folyamat hatásaként a családok részéről egyre gyakoribb, hogy a gyermekeket hagyják kimaradni a vallásórákról olyan helyeken is, ahol a gyülekezet egyébként példás rendben igyekszik megszervezni a gyerekeknek szánt alkalmakat. Székely József, kolozsvár-alsóvárosi lelkipásztor a lelkeszi szolgálatról, és elsősorban az igehirdetési gyakorlatról írt könyvében a gyülekezeti vallásórák sikertelenségét egyértelműen az iskolai vallásórák rovására írja: „A gyülekezeti életre, és ezen belül a vallásoktatásra, konfirmációi felkészítőre határozottan negatív hatással van az iskolai vallásoktatás, mert a valamennyire még vallásos szülők is elintéztnek vélnek ezzel minden vallással kapcsolatos kérdést. Tehát már nem tartják fontosnak azt, hogy a gyermekeiket a gyülekezetbe küldjék, esetleg, hogy ők maguk hozzák el őket...”²² Az Istentől és egyházi közösségtől eltávolodott szülők körében kétségtelenül bőven akadnak olyanok, akik egybemoszák a kettőt, sőt, ha rajtuk múlna, akkor az iskolai vallásórák helyett is valami szerintük hasznosabb órára járatnák csemetéiket, hiszen ízlések tekintetében a pompontáncról kezdve a nyelvórákig széles a kívánságlista. A Debrecenben megvédett, és egyébként ragyogó doktori dolgozatnak a fogalmazásmódja mégis rendkívül sértő és

²² SZÉKELY József (2019): *Hivatás a hivatal árnyékában*. Kolozsvár, Exit. 109–110.

bántó annak a folyamatnak az ismeretében, amely az iskolai vallásoktatás létjogosultságának a visszaállításától a mai minőségi tanterveink kidolgozásáig tartott. Neves és névtelenségbe burkolózott, elkötelezett iskolaépítők tucatjainak éjszakákba nyúló türelmes munkájának köszönhetően mindeddig az iskolai vallásoktatást ért támadásokat is sikerült kivédeni, és a tanárutánpótlásról is gondoskodni. Mindezt abból a szent meggyőződésből végezték, hogy az evangéliumot mindenki felé közvetíteni kell „akár alkalmas, akár alkalmatlan az idő” (2Tim 4,2). Nagyon erős az a kijelentés, hogy „határozottan negatív hatással van az iskolai vallásoktatás”, hiszen az iskolai vallásoktatás pillanatnyilag az egyetlen olyan lehetőség, amely által szinte minden református gyereket el lehet érni, még azokat is, akik formailag már egy református gyülekezetbe sem tartoznak.²³ Elgondolkodtató, hogy a népszámlálási adatok szerint Kolozsváron tízezerrel több református él, mint ahányat a gyülekezetek számon tartanak. Jó indulattal ezeknek egy részét Erdély valamelyik szegletében, a szülőhelyükön számon tartják, és fizetik is haza az egyházfenntartói járulékot. Vajon ki másnak van alkalma megszólítani a sehova sem tartozó családok gyerekeit? Persze köztudott, hogy a hitét nem gyakorló családok gyermekeinek a szívébe hullajtott Igemagok olyanok, mint a bibliai példázatban a tövisek közé hulló mag: szárba szökken, de megfojtják a gyomok. Elméletileg azonban annak az esélye is megvan, hogy némely gyermek esetében az a vallásórán elhangzó törekeny Igemag a szívének egy olyan szegletébe esik, ahol csíráképes marad mindaddig, ameddig épp olyan életkörülmények közé nem kerül, hogy az ő életében is kibontakozhat a hit. Ezek már Isten titkai, és ahogyan Dávid királynak tilos népszámlálást tartani azzal a céllal, hogy a saját tulajdonát számba vegye, mert a nép az Istené, így a vallásóra hatékonyságát, az elvégzett munka eredményét sem szabadna ilyen bátran méricskélni, és főleg nem leminősíteni mások munkáját.

A szerző által megfogalmazott kritikák között az is szerepel, hogy az iskolai vallásórákon elvárt magas osztályzatok csorbítják a tantárgy tekintélyét. El lehet játszani azzal a gondolattal is, hogy a csupa kognitív ismeret nem tudása alapján beírt negatív osztályzatok vajon mit eredményeznek? A tantárgy rangjának, súlyának az emelkedését biztosan nem. A kritika azzal folytatódik, hogy „pozitív hatással lenne az iskolai

²³ Németországi vonatkozásban is olvashatunk hasonló helyzetről, azaz olyan gyerekekről, akik számára az iskolai vallásórák jelentik az egyetlen kapcsolódási pontot az egyházzal. Lásd: HUBER, Wolfgang (2002): *Az egyház korszakváltás idején – Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása*. Budapest, Kálvin Kiadó. 264.

vallásoktatásra, ha a gyülekezeti lelkipásztorok, gyülekezeti vallásoktatók és az iskolai vallásoktatók között lenne valamiféle kapcsolat, esetleg a gyermekek vallásos nevelése érdekében történő együttműködés”.²⁴ A megállapítása helytálló, de ezzel valójában nyitott kapukat dönget. Országszerte számos olyan iskolai vallástanár dolgozik, aki valamelyik gyülekezet elkötelezett tagjaként együttműködik a helyi közösséggel. Ugyanakkor be kell látnunk, hogy a tanári katedra olyan sok tanórából áll, amit csupán néhány óriási városi iskolában lehet egy helyen teljesíteni, így a vallástanárok zöme több iskola és település között ingázik, és ezek közül csupán egy egyházközségben képes a gyülekezeti életben is aktív szerepet vállalni.

Együttműködésért kiált akár intézményesített szinten is a két típusú vallásóra összehangolása. Az összehangolás esetében nem feltétlenül a tananyagban mutatkozó átfedések kiküszöbölésére kell gondolnunk, sőt bizonyos ismétlődő tanegységek határozottan jótkönyen hatnak. Az iskolai és a gyülekezeti vallásórák műfajilag is különbözőek. Jóllehet a romániai iskolákban a felekezeti alapon megszervezett vallásórákon magától értetődőnek számít, hogy az óra imádsággal indul és végződik, azért az iskolai munkamódszerek és óraserkezet az iskolai tanórák sajátosságait hordozzák. A gyülekezeti gyerekfoglalkozások azonban zömmel istentiszteleti jellegűek, csak a gyermekek szintjére hozottan. Ezek egyik célja a gyermek bekapcsolása a gyülekezeti élet körforgásába. Mindkét vallásóra esetében azonban elengedhetetlen az alapos tervezés, amiben az iskolák jelenleg lépéselőnyben vannak. Az iskolai vallásórák számára a tanügyminisztériumi rendeletek megkövetelik a nagyon alapos munkaterv szerinti oktatói munkát. A nemzeti kerettanterven túl a pedagógusok egyéni munkaterve is alaposan kidolgozott, átlátható tervezést mutat. A gyülekezeti gyerekmunka terén is szükség volna sokkal átfogóbb munkatervekre; erre jó példák a nyári vakációs bibliahetek, amelyek rendkívüli sikerességének nyitja az alapos előkészítő munka, a mindenki számára elérhető munkafüzetek, amelyek előkészítésében több iskolai vallástanár is oroszlánrészt vállal, és nagyszerűen dolgoznak együtt a gyülekezeti lelkipásztorokkal.

Az „egyház hívogató hangját” süketül fogadó szülők miatt joggal aggodalmaskodik minden gyülekezeti vezető. Akármire is hivatkoznak hárításként ezek a szülők, gyülekezeti szinten sem szabad feladni a küzdelmet. A leghallhatóbb hívogatások egyike, ha a vallásórát sikerül vonzóvá tenni, ha a gyülekezeti vallásórákon is érvényesül az az alapelv, amit az

²⁴ I. m. 110.

iskolai oktatók régen gyakorolnak, hogy a vallásra tartalmát nézve krisztocentrikus, de a munkamódszerek tekintetében gyerekszerű. Nagyvárosokban is eredményes lehet ez a hozzáállás.²⁵

2.3. Harmadik szintér: az iskola (egyházi és állami)

A 90-es évek elején nem véletlenül számított az egyházi rendezvényeken Reményik Sándor *Templom és iskola* című verse²⁶ az egyik legtöbbször idézett versnek. A rendszerváltást követően a romániai magyar nyelvű történelmi egyházak szerették volna helyreállítani egyházi iskolahálózatukat. Az előző évszázadokban a nyugati keresztyénség számára magától értetődőnek számított, hogy a templom körül anyagi lehetőségeinek függvényében az első intézmény az iskola, amit kialakít, a másik a diakóniai munkát szolgáló szociális intézmények sora. Az iskolák fenntartását egyházuk iránt elkötelezett patrónusok mellett általában komoly földbirtokok is biztosították. A háborút követően a keleti tömbhöz besorolt országokban végrehajtott államosítás nyomán az iskolákhoz tartozó gazdasági egységeket is mind elvették az egyházaktól, ami a visszaszolgáltatási folyamatokat is nagyban megnehezítette, elhúzódó tárgyalások, perek sokaságához vezetett. Romániában csak néhány iskola került vissza az egyházakhoz, de azok nyomban a rendszerváltást követően, és többnyire teljesen új tanári karral, igazi újr alapítás formájában. Magyarországon pedig évtizedekkel később, főként a polgári kormány égisze alatt, számos iskolának válnak az egyes felekezetek a jogi fenntartóivá, de ezek az ún. táblacserés iskolák, amely működés közbeni, a humánerőforrás és a tanmenetek drasztikus kicserélése nélküli átállást jelent. Mindkét országban jellemző azonban, hogy az iskolák anyagi forrásait biztosító földbirtokok,

²⁵ Az utóbbi évtizedben gyakorlati jó példa kínálkozik a Kolozsvár-Törökvágási Egyházközségben, ahol a lelkipásztor évek óta bevonja a gyerekmunkába a Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar rátermett hallgatóit. A lelkes fiatal egyetemisták, akikben találkozik a gyerekek iránti szeretet és a hivatásfejlesztés vágya, heti több alkalommal várják az egyházközség területén élő gyermekeket életkori sajátosságaiknak megfelelő vallásórákra. A jó szervezésnek és a gyerekmunkára kiképzett munkatársak összehangolt munkájának évek óta az a példás eredménye, hogy a gyermekek szívesen járnak ezekre az alkalmakra. Sajnos nem mindenkinek áll módjában megfelelő munkatársakat találni és foglalkoztatni, de ahol lehet, ott érdemes erre odafigyelni.

²⁶ REMÉNYIK Sándor (é. n.): *Templom és iskola*. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Verstar-verstar-otven-kolto-osszes-verse-2/remenyik-sandor-1DE81/romon-virag-1935-1E947/ahogy-lehet-1EBBC/templom-es-iskola-1EC26/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).

gazdasági egységek nem kerültek vissza az egyházakhoz, és azok negyvenéves használatának ellenértéke sem kerülhetett terítékre a visszaszolgáltatásokról szóló diszkurzusokban. Másfelől az egyházhoz visszakerült iskolák az állami tanintézetekhez hasonlóan állami támogatásban részesülnek. Az utóbbi intézkedés jogalapját elsősorban az képezi, hogy az adófizető polgároknak egy szabad országban joguk van a világnézetük szerinti oktatási egységben taníttatni gyermekeiket és ehhez megfelelő állami támogatásban részesülni. Ugyanakkor minden politikai instabilitásra utaló jel félelmeket idéz elő, amelyek a kommunista diktatúra alatti rossz tapasztalaton alapulnak, amikor is a hatalmával visszaélő vezető párt ideológiai alapon szólt bele az iskolaügybe.

A keresztyén egyházak nagy kihívása, hogy milyen legyen a jó egyházi iskola? Hízolgő, ha a szűlők azért és azzal az elvárással választják ezeket a tanintézeteket, mivel ott jobban odafigyelnek a gyermekekre és a közösségi életre, magas színvonalú, minőségi oktatást biztosítanak stb. Azonban nem elégséges jónak vagy esetenként jobbnak lenni a többi intézménynél. A felekezeti iskolák hagyományosan a hit és a tudomány találkozásának fellegrvárai voltak. Az ott tanulók úgy ismerkedhettek meg a világgal, csodálhatták meg a természet működését és a művelődéstörténet vívmányait, hogy minderre nem egy esetlegesen létező képződményként tekintettek, hanem teremtett világként, ami mögött nevelők megláttatták velük a teremtő Istent is. Táblacserés iskolák esetében az első nehézség az lehet, hogy hivatalból csak az iskolalelkész és a vallástanár azok, akik személyes hitvallásukkal is rá tudnak világítani a keresztyén értékrend életformáló erejére, és jótékony hatásáról bizonyosságot tudnak tenni a gyerekeknek. Ideális esetben az összes szaktanár hozzájárul a munkájával ehhez az Istenre mutató oktatói, nevelői feladathoz, hiszen a egyáltalán nem közömbös, hogy a kegyelmes Istenről mit tanít a magyartanár, a természettudományok oktatói látják-e a fizikai jelenségek, törvényszerűségek mögött azt a transzcendentális valóságot, aki mindennek eredője és összefogója? Csak reménykednünk lehet, hogy a sok jó szakember a maga módján keresi és meg is találja Istent, és azonosulni tud azzal az értékrenddel, amit a fenntartó egyház hirdet. Ehhez sok türelemre, kitartásra, a pedagógusok iránti elfogadó szeretetre lesz szükség, és a folyamatos továbbképzés, lelki tréningek lehetőségének a biztosítására. Egyébként aligha válnak igazi keresztyén iskolákká. Karácsony Sándor, a nagy református nevelőegéniség erről így vélekedik: „...református keresztyén pedagógia annyiban lehetséges, amennyiben lehetnek és vannak pedagógusok között is református keresztyének. Ezek a pedagógusok mind relációba jutottak már

Jézus Krisztussal, számukra és életükben az Ige tényezővé vált. Ez a tény egész iskolai magatartásukon meglátszik.”²⁷

Az egyházi iskolák másik nagy kihívása, hogy a más felekezetekből vagy a felekezeten kívüli közegből érkezett gyermekekhez úgy viszonyuljon, hogy ne adja fel saját hitelvéit, de velük szemben semmiféle vallási erőszakot ne gyakoroljon. A posztkommunista országok nagyon különbözőek a tanulók vallási elköteleződését, világnézeti hovatartozását illetően. A statisztikai adatok sok szempontból mérvadóak, és az egyház missziós stratégiájában, a mássághoz való viszonyulás kérdésében mindenképpen figyelembe kell venni ezeket.

Számolnunk kell azzal, hogy a felekezeti iskolákra és az állami iskolákban folyó felekezeti vallásórákra térségünkben sem tekint mindenki kitörő lelkesedéssel. A nyugat-európai országokban ez részben azzal is magyarázható, hogy a felekezeti alapon megszervezett vallásórák száma minimálisra csökkent, a más kultúrkörökből érkező, migrációs háttérű tanulók száma exponenciálisan nőtt az utóbbi évtizedekben, valamint a keresztyén felmenőkkel rendelkező gyerekek zömének sincs mára semmiféle egyházi kötődése. Ilyenként a vallásórák fokozatosan átalakultak afféle művelődéstörténeti bevezetővé, ahol minden világvallást ugyanolyan súlyozással ismertetnek, és a tanárnak egyik iránt sem szabad elköteleződést mutatnia. Ez a furcsa eltolódás a keresztyénsemlegesség irányába azonban tőlünk nyugatabbra is nyugtalanítja azokat, akik a szülők által tudatosan választható hagyományos vallásórákat is fenyegetve érzik a korszellem elvárásai által. Wolfgang Huber, a Berlin-Brandenburgi Egyházkerület egykori püspöke akkor fogalmazta meg határozott ellenérveit, amikor Brandenburg Tartomány iskoláiban a nem egyházi kötődésű tanulók jogaira és igényeire hivatkozva a hagyományos vallásórák helyére egy „felekezetsemleges” tantárgyat vezettek be, kivéve ezzel az immár egyharmados kisebbségbe szorult keresztyén gyerekek hitbeli fejlődésének lehetőségét az iskolai keretek közül. A német teológus a következőképpen érvel: „A »hitvallás semleges« vallásismertetés mint olyan, semmiképpen nem járható útja az életteli eszmecserének [...] Egy szabad társadalomban egyébként sem szabad olyan viszonyokat teremteni, hogy a vallástól való függetlenség szabadsága elsőbbséget élvezzen a vallás szabadságával szemben. Félreértés lenne a negatív vallásszabadságot ilyen egyoldalúan a pozitív vallásszabadság elé helyezni.”²⁸

²⁷ KARÁCSONY Sándor (1943): Lehetséges-e református elvű világnézeti nevelés elméletben? In: *A magyarok Istene*. Budapest, Exodus. 182.

²⁸ HUBER (2002), 270–271.

A 2012-es romániai népszámlálási adatok merőben más képet mutattak a vallási hovatartozás szempontjából, így ateistának és valláson kívülinek a lakosság mindössze 0,21%-a vallotta magát, 0,16% tartozott más valláshoz és 6.25%-ról nincsenek pontos adatok a vallási hovatartozást illetően.²⁹ A 86,45%-os ortodox többség után a reformátusok a harmadik helyen állnak a maguk 3,19%-ával. A felekezetek szempontjából mindenképp öröndetes, hogy Romániában pillanatnyilag 13 keresztyén felekezet és a muszlim közösség (itt a Dobrudzsában élő őshonos kisebbségre kell gondolnunk) jogosult az iskolákban saját nemzeti kerettanterv alapján vallásórákat tartani. A rendszerváltás utáni évtizedben a vallás tantárgy a kötelező tantárgycsomag része volt, azzal a kitételrel, hogy a vallásszabadság jegyében minden szülőnek joga volt gyermeke számára felmentést kérni a vallásóráról. A „felekezetsemlegesség” hóbortja azonban Romániát is elérte, és egy harsány kisebbség, egy parlamenti lobbicsoport által elérte, hogy a román honatyák megszavazzák a tanügyi törvénynek azt a módosítását, ami a vallásórát áthelyezte a választható tantárgycsomagba, és ilyenként a szülőknél mindhárom iskolai ciklus elején kérvényezniük kell, ha azt szeretnék, hogy gyermekük a felekezetük szerinti vallásoktatásban részesüljön.³⁰ A törvénymódosítás indítványozóinak fő érve az volt, hogy a gyermekeket a vallásórákon „indoktrinálják”. Nézőpont kérdése, hogy ezt bóknak vagy elmarasztalásnak tekintsük-e. Minden, gyermeke testi-lelki és spirituális fejlődéséért felelősséget érző szülő számára létfontosságú kérdés, hogy gyermeke olyan világnézeti nevelésben részesüljön, amelyet a családja sajátjának tekint. Azonban felettébb furcsa, ha mások szeretnék megszabni, hogy a vallásórákon mi történjen, milyen hitvallási alapra építkezzenek. Persze vágyak szintjén bárki fantáziálhat arról, hogy milyen világnézetet valló gyerekek kerüljenek ki az iskolapadokból, de ez a választás a gyakorlatban mégiscsak az egyén, és kiskorúak esetében a szülő döntése kell, hogy legyen. A keresztyén ember számára a tízparancsolat V. pontjában megfogalmazottak – „Tiszteld atyádat és anyádat, hogy hosszú ideig élj azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened adott neked!” – tágabb értelemben azt is jelentik, hogy tiszteld felmenőid Istenét

²⁹ NEGRUȚI, Sorin (2014): Evoluția structurii confesionale din România de la 1859 până în prezent, In: *Revista Română de Statistică – Supliment nr. 6*, 2014/37. Online változat: https://www.revistadestatistica.ro/supliment/wp-content/uploads/2014/09/RRRS06_2014_A2_ro.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).

³⁰ Ordinul MECS nr. 5232/14.09.2015 privind aprobarea *Metodologiei de organizare a predării disciplinei Religie în învățământul preuniversitar*. Cap. II. Art. 3. <http://www.edu.ro/index.php/articles/23550> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).

és értékrendjét, tőlük megtanulhatod, hogy kicsoda Isten, és hogyan kell Őt tisztelni, mit nyújt neked, és mit vár el tőled, mert ez a megmaradásod nyitja.

A törvénymódosítás megingatta azt az elképzelést, hogy az országban mindenki számára magától értetődő, hogy minden gyermek automatikusan részesedhet a szüleitől kapott vallási hovatartozás szerinti vallási nevelésben. A törvénymódosítás több új kérdéssel, feladattal is szembesítette az egyházakat. A veszteség egyértelmű azon a téren, hogy az ún. „peremkeresztyének”, a felekezetükhöz csak papíron vagy már úgy sem tartozó szülők esetében immár nem lehet arra számítani, hogy a gyermek úgyis ott lesz a vallásórán, és részesülhet abban a vallási nevelésben, amit már otthon nem képesek megadni számára. Ahhoz azonban, hogy a vallásilag nem elkötelezett, a felekezetükhöz tudatosan már nem ragaszkodó szülőket meggyőzzék a vallásórák hasznáról, a minimum követelmény, hogy a vallásórák mind tantervi szinten, mind a megvalósítás folyamatában vonzóak legyenek. Bár a külső bírálatok elsősorban az ortodox tankönyveket és tanterveket illették, minden felekezetnek komoly szakmai kihívást jelentett azoknak a tanterveknek a megírása, amelyekben előírászerűen meg kellett jelennie azoknak a kompetenciáknak, amelyeket az Európai Unió nevelésügyi szakemberei látni szeretnének a jövő nemzedéknél. Szakmai szempontból ezek a kompetenciák rendjén is lennének, hiszen az állandóan változó világgal csakis az tud lépést tartani, aki ezekben valóban jártas. A nagy kihívás az volt, hogy ezeket minden felekezet a saját hittartalmi, értékrendjének a megjelenítése mentén szeretné fejleszteni, hiszen például a református vallásórakon az Igeközpontúságról nem szabadna lemondani. Ezeket a tanterveket az első két iskolai ciklus számára 2016 végéig, a líceumi osztályok számára 2025 végéig kellett kidolgozni. A református tantervkészítőket nem érte váratlanul a feladat: mind képzésük, mind tanítási gyakorlataik révén otthonosan mozogtak az új tantervi követelmények világában, a változatos didaktikai módszerek, a gamifikáció tekintetében pedig különösen is jelesre vizsgáztak. Az alábbiak a gyakorlat is igazolja, nem pusztán a tanfelügyelők és az egyetemi oktatók által végzett rendszeres látogatások alkalmával. 2025-ben látott napvilágot egy német teológusnő doktori értekezése, aki közel három esztendőt töltött az országban az Ágostai Hitvallású Evangélikus Egyház tanügyi referenseként, majd részben az akkor, részben a későbbi látogatásai, kutatásai során szerzett tapasztalatai alapján írta meg disszertációját a romániai kisebbségi egyházak iskolai vallásoktatásának helyzetéről. A reformátusokról alkotott képe komplex, elismerően nyilatkozik a tanórákon tapasztalt digitális eszközhasználat gördülékenységéről, valamint

hiányosságként értelmezi, amit egyébként magunk is, azaz hogy egyelőre nincs elégséges tankönyv (a hivatalos tankönyvek megírása nem a felekezetektől, hanem a minisztérium által kiírt pályázatok számától függ). A reformátusokra vonatkozó következtetésében megállapítja: „Az oktatás egyértelműen felekezeti és bibliai alapú, és nagyon jó képzési és továbbképzési struktúrákból, valamint magas szintű nemzetközi hálózatépítésből profitál. Az európai szabványok már bevezetésre kerültek, de még folyamatban van a megvalósításuk, és még időre van szükség. (...) Az iskolai oktatást kiegészíti egy átfogó egyházi gyermek- és ifjúsági munka.”³¹ A szerző éppen a számunkra bókként ható bibliai és felekezeti alapú jellegzetességben érzékeli az európai irányelvek maradéktalan megvalósulásának a hiányát. Pillanatnyilag teljesen más kontextusban élünk, nem találkozunk napi szinten azzal a mássággal, ami a mai német társadalmat áthatja, de jó reménységgel vagyunk afelől, hogy a saját felekezeti identitásunk erősítése és a bibliai megalapozás nem akadály, hanem éppen letéteményezője lehet a mássággal való találkozás békés, barátságos elfogadásának. Ide kívánczik Babits közismert versrészlete: „Mindenik embernek a lelkében dal van / és a saját lelkét hallja minden dalban. / És akinek szép a lelkében az ének, az hallja a mások énekét is szépek.”³²

Következtetések

Nyomban a rendszerváltás követően a református iskolaszervezés és vallásoktatás megszervezése, az ezt szavatoló törvényi keretek visszaállítása volt az elsődleges feladat. Időközben a folyamatos társadalmi változások, az emberek életterének és életmódjának radikális átalakulása újabb és újabb kérdésekkel szembesít. Egyszerre kell a kommunizmus örökségét és a poszt-posztmodern valóságot feldolgozni, a különféle generációs sajátosságokat

³¹ WITTICH, Gunda (2025): *Der schulische Religionsunterricht der Minderheiten in Rumänien. Eine Wahrnehmung und Deutung im europäischen Bildungskontext aus evangelischer Perspektive*. Bonn – Hermannstadt, Schiller Verlag. 225. „Der Unterricht selbst ist klar konfessionell und bibelorientiert gestaltet und profitiert von sehr guten Ausbildungs- und Fortbildungsstrukturen und einem hohen Grad internationaler Vernetzung. Die europäischen Standards sind angekommen, sind aber noch auf dem Wege der Umsetzung und brauchen noch Zeit. ... Flankiert wird der schulische Unterricht von einer umfangreichen kirchlichen Kinder und Jugendarbeit.“

³² BABITS Mihály (é. n.): *A vihar*. <https://epa.oszk.hu/00000/00022/00089/02766.htm> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).

megérteni. A vallástanítás terén növeli a feszültséget az a tény, hogy a hagyományátadás természetrajza megköveteli, hogy nem lehet a tartalmak, a vallási közösség által vallott hitigazságok rovására eszközölni a változtatásokat, az oktatási stratégiák újratervezését. A református vallásoktatás utóbbi évtizedeire visszatekintve és a jövőre mutató kihívásokat mérlegelve megállapíthatjuk, hogy sikerült a vallási tantervek, a didaktikai eszköztár és módszerek korszerűsítése, a tanárközpontú oktatásról a gyerekközpontúra való áttérés oly módon, hogy a tanítás menete gyerekszerű, de a közvetített értékrend a hagyományainknak megfelelően Igeközpontú maradt.

Felhasznált irodalom:

- A Magyar Református Egyház istentiszteleti rendtartása* (2010). Kolozsvár, A Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinata.
- AHMARI, Sohrab (2023): *Szakadatlan szál – A hagyomány bölcsessége korunk káoszában*. Budapest, MCC Press.
- APÁCZAI CSERE János (1656): *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról és a magyaroknál való barbár állapotuk okairól*. Kolozsvár. 1656. november 20. <https://mek.oszk.hu/05000/05038/html/gmapaczai0002.html> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).
- ELIADE, Mircea (1995): *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* Budapest, Osiris Kiadó.
- GYÖKÖSSY Endre (2001): Pszichokatechetikai problémák, In: Bodó Sára – ifj. Fekete Károly (szerk.): *Katechetikai és Valláspedagógiai szöveggyűjtemény* (szerk.): Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem. 122–133.
- HUBER, Wolfgang (2002): *Az egyház korszakváltás idején – Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása*, Budapest, Kálvin Kiadó.
- ILLIK Péter (2018): *Európa alkonyi fényben – A „poszt-posztmodern” öreg földrésze*. Budapest, Unicus Kiadó.
- KARÁCSONY Sándor (1943): Lehetséges-e református elvű világnézeti nevelés elméletben? In: *A magyarok Istene*. Budapest, Exodus.
- LOCHMAN, Jan Milic (1993): *A szabadság útjelzői*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- LUKÁCS Olga (2023): A vallástanár változásainak századai: lelkész–iskolamester–kántortanító, In: Lukács Olga (szerk.): *HITTEL és TYUDOMÁNNYAL, A Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar 30 éve a Babeş–Bolyai Tudományegyetem keretében*. Kolozsvár, Multiradix. 15–24.

- NEGRUȚI, Sorin (2014): Evoluția structurii confesionale din România de la 1859 până în prezent, In: *Revista Română de Statistică – Supliment nr. 6*, 2014/37. Online változat: https://www.revistadestatistica.ro/supliment/wp-content/uploads/2014/09/RRRS06_2014_A2_ro.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).
- PÉTER István (2023): Visszatekintő az elmúlt harminc évre, In: Lukács Olga (szerk.): *HITTEL és TYUDOMÁNNYAL, A Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar 30 éve a Babeș–Bolyai Tudományegyetem keretében*. Kolozsvár, Multiradix. 25–38.
- SZÉKELY József (2019): *Hivatás a hivatal árnyékában*. Kolozsvár, Exit.
- WELKER, Michael (2018): *Isten Lelke. A Szentlélek teológiája*. Debrecen – Kolozsvár, Exit.
- WITTICH, Gunda (2025): *Der schulische Religionsunterricht der Minderheiten in Rumänien. Eine Wahrnehmung und Deutung im europäischen Bildungskontext aus evangelischer Perspektive*. Bonn – Hermannstadt, Schiller Verlag.

Internetes források

- ADY Endre (é. n.): *Karácsony*. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Verstar-verstar-otven-kolto-osszes-verse-2/ady-endre-13441/versek-14C48/karacsony-14C64/>
- BABITS Mihály: *A vihar*, <https://epa.oszk.hu/00000/00022/00089/02766.htm> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).
- ENACHE, Smaranda (szerk.) (2007): *Educația religioasă în școlile publice, promovarea interesului superior al copilului în educația religioasă. Monitorizarea educației religioase în școlile publice din România*. Târgu-Mureș, Editura Pro Europa. https://biblioteca-digitala.ro/reviste/carte/liga-pro-europa/educatia-religioasa-scolile-publice_2007.pdf. https://panpeterstop.blog.hu/2019/03/05/generaciok_es_a_hit.
- Ordinul MECS nr. 5232/14.09.2015 privind aprobarea *Metodologiei de organizare a predării disciplinei Religie în învățământul preuniversitar*. Cap. II. Art. 3. <http://www.edu.ro/index.php/articles/23550> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).
- REMÉNYIK Sándor (é. n.): *Templom és iskola*. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Verstar-verstar-otven-kolto-osszes-verse-2/remenyik-sandor-1DE81/romon-virag-1935-1E947/ahogy-lehet-1EBBC/templom-es-iskola-1EC26/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.30.).
- Vasfüggöny. <https://www.sopronikirandulas.hu/sopron/paneuropai-piknik-emlekhely.html>

Csaba TÓDOR¹ 

Az episztémé, mint a kapcsolatiság eleme

Abstract. Episteme as an Element of Relationality.

The concepts of phenomenological archaeology and episteme explore the structural conditions shaping an era's knowledge and cultural paradigms. Foucault's notion of episteme emphasizes the historical rules and hidden assumptions underlying knowledge, diverging from the universalism of transcendental philosophy. Archaeological hermeneutics reconstructs the emergence and impact of epistemes, reflecting dynamic social, cultural, and political transformations. Historical epistemic shifts span four major phases: from Semitic to Greco-Roman paradigms, the influence of Germanic tribes on Christian thought, the Aristotelian revival between the 12th and 16th centuries, and the current postmodern, globalized context. Theological renewal, driven by relational epistemology, engages with multiculturalism, globalization, and interreligious dialogue, necessitating the critical reconstruction of scholastic traditions. The phenomenological archaeology of Husserl, Merleau-Ponty, and Foucault moves beyond transcendentalist truth claims to examine the historical contingencies and unconscious frameworks shaping knowledge and discourse.

Keywords: participation, phenomenology, episteme, Foucault, hermeneutics, ontology

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



Bevezetés

A tudás és tapasztalat kapcsolati rétegeinek a feltárásához a fenomenológiai archeológia és az episztémé fogalmai alkalmas keretet nyújtanak.² Ezek a megközelítések nem csupán a tudás felszíni formáit, hanem azok mélyebb, strukturális feltételeit kutatják, amelyek egy adott korszak gondolkodását és kulturális paradigmáit is meghatározzák. Jelen tanulmányban a tapasztalatot úgy fogjuk fel, mint a történeti események és kulturális kontextusok értelmezését, amelynek megértéséhez szükséges az episztémé fogalmának, illetve a fenomenológiai archeológiának mint módszernek az alkalmazása, hogy megmagyarázhassuk a teológiai relationalitás mibenlétét és alkalmasságát korunk kihívásainak a megválaszolására.³

Hadd utaljunk még az elején Husserl és Merleau-Ponty azon filozófiai elképzeléseire, amelyekkel rámutatnak arra, hogy az emberi tapasztalatnak olyan mélyebb struktúrái vannak, amelyek nem közvetlenül tudatosak, mégis meghatározó szerepet játszanak a jelentéskötésben.⁴ Foucault ezen a gondolati alapon tovább haladva az episztémé fogalmát a tudás történetileg változó szabályainak feltárására használja. Rámutat azokra a rejtett feltételekre, amelyek mentén az aktuális diskurzusok létrejönnek. Ez a megközelítés annyiban különbözik mégis az egyfajta transzcendentális filozófia univerzális elveitől, amennyiben Foucault megközelítését úgy értékeljük, amely a tudás szabályait és feltételeit mindig történeti és kontextuális jellegűnek tekinti.⁵

Amikor az episztémére és az archeológiai hermeneutikára hivatkozunk mint módszerre, akkor nemcsak az írott történelemre, hanem a materiális kultúrára, a tárgyakra, eseményekre (ide tartozik a liturgia is mint esemény) is alkalmazhatónak

² DONATI, Pierpaolo – MALO, Antonio – MASPERO, Giulio (szerk.) (2019): *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*. London, Routledge. 14–18.

³ TONNER, Philip (2006): *The Univocity of Being, with Special Reference to the Doctrines of John Duns Scotus and Martin Heidegger*. PhD Dissertation. The University of Glasgow Faculty of Arts Department of Philosophy, 177.

⁴ LAWLOR, Leonard (2003): The Chiasm and the Fold: An Introduction to the Philosophical Concept of Archaeology, In: Lawlor, Leonard: *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*. Indiana University Press. 24–46.

⁵ MILCHMAN, Alan – ROSENBERG, Alan (2003): Toward a Foucault/Heidegger Auseinandersetzung, In: *Foucault and Heidegger Critical Encounters, Contractions*. 16. k. University of Minnesota Press. 1–29.

véljük.⁶ Kiemelt figyelmet érdemel a nem írásos kultúra fogalma, ahol az anyagi örökség szinte az egyetlen eszköz, amely jelentés feltárására alkalmas. Az archeológiai hermeneutika célja, hogy rekonstruálja, hogyan alakultak ki az adott korszak episztémái, és miként határozták meg az emberek gondolkodását, tetteit és világnézetét.⁷

A relacionalitásnak mint módszertani kérdésnek a hangsúlyozásával egy időben rá kell mutatni a fenomenológiai archeológia és az episztemikus megközelítések között fennálló különbségekre is.⁸ Ezen a ponton ragadható meg, hogy Foucault miért utasítja el a transzcendentális filozófiát. Az archeológiai hermeneutikának mint módszernek a lényege – amint már említettük – nem az univerzális igazságok feltárása, hanem a történeti kontingenciák és korszpecifikus szabályok megértése.⁹ Ebben a megközelítésben az episztémé nem statikus kategória, hanem dinamikusan változó struktúra, amely tükrözi a társadalmi, kulturális és politikai változásokat, illetve ezen változások jellegét (hirtelen, meglepetésszerűen beálló változásokról van szó), amely korunk metamodern narratíváira hangsúlyosan jellemző.

Az episztémé történeti változásai

A keresztény közösségnek a kultúrához való viszonyát úgy fogjuk fel, mint egy történeti hálót, amelyben jelentések jönnek létre. Ezek a jelentések egy adott kornak a konstitutív elemei, amelyeket a fenomenológiai archeológia és az episztémé fogalmain keresztül értelmezünk.¹⁰ Ebben a történeti hálóban négy episztemikus változást ragadhatunk meg.

⁶ BANN, Stephen (1998): *The Splitting of Historical Consciousness*, In: Kemal, Salim (szerk.): *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge, Cambridge University Press. 148.

⁷ TONNER (2006), 192.

⁸ GUTTING, Gary (2003): Sartre, Foucault and Derrida, In: Bunnin, Nicholas – Tsui-James, Eric (szerk.): *The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell. 865–866.

⁹ HYMAN, Arthur – WALSH, James J. – WILLIAMS, Thomas (szerk.) (2010): *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Indianapolis, Hackett Publishing Company. 390.

¹⁰ KEMAL, Salim (szerk.) (2002): *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge, Cambridge University Press. 295.

Az első konstitutív kapcsolati pont, vagy csomópont, amelyből fontos értelmezések születtek, az alapvetően sémita kulturális paradigmáról és episztéméről a görög-római kulturális paradigmára és episztémére való áttérés volt. Ebből az áttérésből származik az *inkulturáció* kifejezés, amelyet szinte kizárólag csak a keresztény közösségek használtak.¹¹ Új kifejezésként mind az ekkleziológiába, mind a teológiába mélyen beágyazódott. Jézus és követői zsidó gyökereiből indulva, episztéméjüket fokozatosan áthatotta a görög-római kultúra, ami a keresztény gondolkodás átalakulásához vezetett a 2–4. században. Ez az inkulturációs folyamat hosszú távon meghatározta a keresztény teológia formáját, amelyre a görög-római hatások dominanciája épült a XIX. századig.¹² Párja, az *akkulturáció*, szociológiai kifejezés, amely már jóval azelőtt használatban volt, hogy a keresztény világ elkezdte volna használni az inkulturáció kifejezést.¹³ Az egyház világában a társadalmi folyamatok elemzése enyhén szólva „gyanús” módszertani forma volt a múltban, és bizonyos szempontból még ma is annak számít, mivel egyes szerzők számára a társadalmi elemzés marxista módszertant takar. Következésképpen az akkulturáció fogalmának használata, alkalmassága a szociológián kívül nem nagyon elfogadott kifejezés annak ellenére, hogy amint láttuk, az i.sz. II. századtól a XIX. századig tartó dominanciáról van szó.¹⁴

A második ismeretelméleti változás akkor következett be, amikor a germán törzsek betörték a nyugat-európai világba. A germán törzsek nyugati vándorlása során (i. sz. 300-tól) új kultúrákat és episztémikus elemeket hoztak a keresztény Európába, amelyek a liturgia és az egyházjog területén máig hatnak.¹⁵ Bár a platóni gondolkodás továbbra is domináns maradt, a germán hatások jelentős szerepet kaptak a nyugati keresztény közösségek fejlődésében. A liturgiában és az egyházjogban megjelenő germán kulturális hatások maradványai például a térdelés szokása a katolikusoknál vagy az egyházban fokozatosan teret hódító büntetési rendszer. Az eucharisztikus liturgia során

¹¹ ABRAHAM, Susan (2007): *Identity, Ethics, and Nonviolence in Postcolonial Theory: A Rahnerian Theological Assessment*. Palgrave Macmillan US. 56.

¹² OSBORNE, Kenan B. (2009): *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*. Studies in Systematic Theology. 32.

¹³ DONATI – MALO – MASPERO (szerk.) (2019), 102.

¹⁴ OSBORNE (2009), xv.

¹⁵ FIGUERAS, Pau (2014): *An Introduction to Early Christianity*. Gorgias Press. 105.

a térdelés bizonyos időpontokban történő megkövetelése részben a germán kulturális hagyományból ered, amely szerint a királyi személyek jelenlétében térdelni kell. A görög-római világban nem volt szokás a térdelés, mivel a térdelés a rabszolgaság jele volt, míg az állás a királyi hatalom tiszteletének jele.¹⁶ A pápa, a püspökök, a papok és az egyházi személyek fizikai megütéséért kiszabott fokozatos büntetések szintén a germán szokások hatása alatt álltak, amelyek súlyos és fokozatos büntetéseket írtak elő azok számára, akik a királyi ranglétra csökkenő sorrendjében megütötték vagy megölték a királyt, a királynőt, a gyermekeiket és más rokonaikat.¹⁷ Ezek a germán episztéméből erednek, és a keresztény hagyományban szembesültek a görög-római kultúrából átvett elemekkel. Ezek a germán elemek új jelentéstartományokat nyitottak meg a keresztény szokások számára, miközben a keresztény episztémé görög-római gyökerei megmaradtak alapvető értékeknek.

A harmadik jelentős ismeretelméleti változás a XII. századtól kezdődően a XVI. század végéig tartó időszakban következett be, amikor mind Arisztotelész írásainak, mind az arab és perzsa tudósok által írt Arisztotelész- kommentároknak a latin nyelvű fordításai nagy hatást gyakoroltak az európai egyetemeken.¹⁸ A második évezred elején az arab tudósok közvetítésével Arisztotelész főbb szövegei és azok kommentárjai újra eljutottak Nyugat-Európába, jelentős hatást gyakorolva a keresztény ismeretelméletre. A XII–XIII. században Arisztotelész műveit – a *Fizikától* a *Metafizikán* át az *Etikáig* – latinra fordították, ami az európai egyetemeken filozófiai-teológiai forradalmat indított el.¹⁹ Ez az új arisztotelészi hatás átalakította a nyugati gondolkodást, különösen az egyetemi városokban, mint Párizs és Oxford. Az episztemikus változások pozitív és negatív hatásai az 1277-es párizsi elítélésekben is tükröződtek.²⁰

Csak a jelenlegi helyzetben van egy negyedik nagy paradigmaticus és episztemikus változás, amelyet a mai filozófiai, kulturális és globalizált körülmények idéztek elő.²¹ A XVIII. század végétől a XXI. századig terjedő globális episztemikus és paradigmaticus

¹⁶ OSBORNE (2009), 33.

¹⁷ Uo.

¹⁸ WILLIAMS – WALSH – HYMAN (2010), 540.

¹⁹ I. m. 100.

²⁰ MARRONE, Steven P. (2003): *Medieval Philosophy in Context*, In: McGrath, A. S. (szerk.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge University Press. 10–50.

²¹ ABRAHAM (2007), xi.

változások, mint például a globalizáció, a multikulturalizmus és a posztmodern filozófia, különösen a nyugati társadalom gazdasági, társadalmi és politikai színterein érezhetők. Az egyházak kezdetben ellenálltak a változásoknak, különösen a hitvallásokra és teológiai rendszerekre hivatkozva, amelyek az esszencialista megközelítést és a nem relacionális, avagy statikus ekkleziológiát hangsúlyozták.²² A XX. században a társadalmi és politikai világnézetek, mint a globális világ, a multikulturalizmus, és a posztmodern episztémék, radikálisan megkérdőjelezték a modernitás episztemikus és teológiai struktúráit. A katolikus egyházban a II. vatikáni zsinat kezdeményezésére indult el egyfajta modernizáció, az ún. *aggiornamento*,²³ melynek célja az volt, hogy az egyház alkalmazkodjon a modern kor kihívásaihoz, miközben hű marad alapvető tanításaihoz. Ez a megújulási folyamat számos területet érintett. A liturgia terén például a szertartások nyelve latin helyett a nemzeti nyelvekre váltott, hogy közelebb hozza a hívekhez az istentiszteletet. Az ökumenizmus jegyében nyitottabb párbeszéd indult más keresztény felekezetekkel és vallásokkal. A pasztorális gyakorlatok területén előtérbe került a hívekkel való közvetlenebb kapcsolat, míg a társadalmi kérdésekkel kapcsolatban az egyház egyértelmű állásfoglalást fogalmazott meg a szegénységről, az emberi jogokról és az igazságosságról.²⁴ A protestáns egyházakban ugyan nincs pontosan az *aggiornamento*-nak megfelelő hivatalos folyamat, mivel ezek az egyházak szervezetileg és teológiailag sokkal decentralizáltabbak, mint a katolikus egyház, azonban számos olyan irányzat és kezdeményezés létezik, amelyek párhuzamba állíthatók az *aggiornamento* szellemiségével.²⁵ A liturgiai megújulás során a protestáns egyházak többször újra gondolták gyakorlataikat, hogy azok jobban igazodjanak a helyi kultúrákhoz és a hívek igényeihez; ennek eredményeként például a 20. században elterjedt a kortárs zene használata az istentiszteleteken, különösen az evangéliumi és pünkösdi irányzatokban.²⁶ Az ökumenikus mozgalom szintén fontos párhuzam, mivel a protestáns egyházak aktív szereplői a keresztény felekezetek közötti

²² DORRIEN, Gary (2012): *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*. Wiley-Blackwell. 493–494.

²³ GUSTAFSON, James M. (2007): *Moral Discernment: Essays in Theological Ethics*. Szerk. Theo A. Boer és Paul E. B. Capetz. Louisville – London, Westminster John Knox Press. 143–144.

²⁴ OSBORNE (2009), 36.

²⁵ GUSTAFSON (2007), 1–3.

²⁶ DORRIEN (2012), 408–409.

egységet és együttműködést célzó kezdeményezéseknek, például az 1948-ban alapított Egyházak Világtanácsának.²⁷

A protestáns egyházak is kiemelt figyelmet fordítanak társadalmi kérdésekre, mint például a szegénység, emberi jogok, klímaváltozás és más igazságossági problémák, valamint igyekeznek reagálni a modern társadalom kihívásaira, például a genderkérdések vagy a technológiai fejlődés területén. Teológiai szempontból a protestantizmus alapvető jellemzője a folyamatos reflexió és rugalmasság, ami megnyilvánul olyan mozgalmakban, mint a neo-ortodoxia, a felszabadítási teológia vagy a progresszív kereszténység, amelyek a hagyományos hittételek újraértelmezésére törekednek.²⁸ Emellett a missziós megújulás is jelentős párhuzam, amely az egyház missziós stratégiáinak modernizálását és a globális, illetve helyi kulturális környezetekhez való igazítását célozza.

Mindezek a törekvések ugyanakkor decentralizáltak, gyakran helyi kezdeményezéseken vagy egy-egy teológiai iskola hatásán alapulnak, szemben az *aggiornamento* centralizált, a katolikus egyház hierarchiája által irányított folyamatával. A protestáns megújulások így gyakran radikálisabbak, mivel az egyházak önállósága lehetővé teszi a gyorsabb változásokat. A protestáns egyházakban az *aggiornamento* szellemiségéhez hasonló törekvések elsősorban a reformációs hagyomány folyamatos megújulási szándékában és a modern kor kihívásaira adott válaszokban érhetők tetten. Mind a katolikus, mind a protestáns egyházak ébredéseinek folyamataiban észlelhető egyfajta elmozdulás az ún. relációs teológia irányába. Ennek az elmozdulásnak az a célja az egyház és a globalizált, multikulturális társadalom közötti kapcsolat tudatosodjék, és erősödjön.

A modernitással szembeni filozófiai és teológiai küzdelemben a korabeli episztémével való megküzdés erőfeszítéseit láthatjuk.²⁹ A hitvallás, és a hittételekre alapozó egyházi vezetés, megpróbálta fenntartani az arisztoteliánus örökségre épült neotomista *status quo*-t, de ezzel egyidőben látszott az is, hogy erőfeszítéseik egyre hatástalanabbá váltak. A tizenkilencedik század utolsó évtizedeiben, majd a huszadik század első felében a reformtörekvések a mai episztemikus és kulturális változások korai alapjait jelentik ma számunkra.³⁰

²⁷ OSBORNE (2009), 27.

²⁸ GUSTAFSON (2007), 13.

²⁹ AUBERT, Roger (1966): A modernizmus válsága, In: Aubert, Roger: *The Church in the Industrial Age*. 420–480.

³⁰ Uo.

Az ismeretelmélet és relacionalitás pozitív töltetű fogalommal változtatja a relativitást³¹

A relativitás fogalmának pozitív értelmezését kell elvégeznünk akkor, amikor kapcsolatiságról beszélünk.³² A kapcsolati Isten- fogalom magában foglalja a teremtésről, a logoszról, a szentlélek küldéséről, az üdvösség értelméről és az egyház teológiájáról való felfogásunkat. A kapcsolatiság ma annyiban kulcsszó, amennyiben tanulmányozzuk a globalizált világot, a más vallásokkal folytatott párbeszédet, a tudomány megértését, a nyugati világ változó episztéméjét az úgynevezett posztmodern gondolkodásban, valamint az akkulturáció és inkulturáció által generált nagy átalakulásokat. A világ kultúráinak többsége relacionális.³³ A relacionális kultúra jelenléte a teológiában annak relációs jelleget is kölcsönöz. A mai keresztény egyház más vallásokkal folytatott dialógusaiban az üdvösség fogalmának relacionálisan való értelmezése nem feltétlenül jelent relativitást, a szó negatív értelmében, hiszen más vallások a maguk módján képzelik el az üdvösség értelmét.³⁴

A keresztény egyház a maga episztéméjét hagyományosan a standard, domináns és operatív kifejezésekkel írta le.³⁵ Ezek a kifejezések arra a rendszerezett teológiai és ekkleziológiai keretre utalnak, amelyet a mindenkor uralkodó egyházi személyek hivatalos státusszal ruháztak fel. Ez a standard, avagy mintaadó státusa egy uralkodó teológiai rendszernek, vagy ekkleziológiának. A domináns jelleg abból adódik, hogy a teológiai kérdésekről folytatott intellektuális vitákban ezek képviselték a mértéket, a doxát. S mivel ezek az értelmezési keretek alapigazságként hatottak, kizárólagos kritériumoknak számítanak, nemcsak dominánsak, hanem egy adott felekezet mindennapi életében operatívak is. A teológiai gondolkodás megújulásának igénye, amellyel az egyházak ma szembesülnek, az ilyen standard, domináns és operatív kritériumokkal való közvetlen szembenézést és ezek felülvizsgálatát jelenti. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy itt nem lecserélésről van szó, hanem felülvizsgálatról. Michel Foucault *Le Mot et les choses*³⁶ című

³¹ DONATI – MALO – MASPERO (szerk.) (2019), xix., xxix., xxxii.

³² KEMAL (2002), 47.

³³ ABRAHAM (2007), 25., 77.

³⁴ OSBORNE (2009), xv.

³⁵ I. m. 67–68.

³⁶ Párizs: Éditions Gallimard, 1966.

művében hasonló módszertant alkalmaz az episztémék értékelésében, amikor azt mondja, hogy egy adott kultúrában egy adott időben létezik egy standard, domináns és operatív episztémé. Ez a megközelítés később visszatér a szövegben mint az ún. *fenomenológiai archeológia* módszere, mely tulajdonképpen azt a folyamatot magyarázza, ahogy egy uralkodó, standard és domináns episztémét egy másik episztémé kezd megkérdőjelezni, és lassan egy új episztémé válik standardd, dominánssá és operatívvá.

A keresztény teológia megújításának igénye az egész euro-amerikai színtérre érvényes, melynek szükségessége a posztmodern filozófia által az ismeretelméletben és a metafizikában végbement paradigmatis és episztémikus változásokban igazolódik. A posztmodern radikálisan megkérdőjelezte a modernitás nyugati episztéméjét, és jelenleg semmi sem utal arra, hogy a posztmodern episztémé dominanciája ne váltaná fel azt a közeljövőben. A posztmodern episztémé a teológia számos kifejezési módjának, értékelési keretének és kritériumának újragondolását követeli meg.³⁷

Azon törekvéseink, hogy működővé és működtethetővé tegyük teológiai fogalmainkat, nemcsak a teológiai értelmezésre, hanem az ekkleziológiára is hatással van. Amikor nehézségekbe ütközünk, azt kell látnunk, hogy filozófiai és teológiai fogalmaink és értelmezési kereteink időnként egybeesnek a középkor episztéméivel.³⁸ Ilyenkor nem teszünk mást, mint skolasztikus fogalmakat és értelmezési folyamatokat illesztünk be a mai paradigmatis struktúrába. Ennek kettős következménye van. Egyfelől újrendezzük a mai elvárásainkat a skolasztikus teológia alapjai szerint. Ennek kettős következménye van. Egyrészt a skolasztikus teológia alapjaihoz igazítjuk a mai elvárásainkat, másrészt pedig a régi alapok újrafogalmazására kényszerülünk annak érdekében, hogy a kortárs gondolkodási mintázatokkal való összhangban értelmezhesük őket.

A globalizációról és a kulturális sokszínűségről a keresztény egyházak ma nagyon sokat beszélnek. A korábbi évszázadokban a keresztény egyházak többször szembesültek az inkulturáció kérdésével, de soha nem szembesültek talán a maihoz hasonló mértékben az inkulturáció globalizált formájával. Gondoljunk itt a világháló, a digitális tartalmak vagy a mesterséges intelligencia szerepére. Ebből kifolyólag mondjuk, hogy akár elfogadható, akár nem, a nyugati keresztény egyházak ma olyan egyházi inkulturációt élnek meg, amelynek

³⁷ ABRAHAM, 34–35.

³⁸ CELSOR, John W. (2007): *Word and Faith*. Gorgias Press. 69.

olyan erőteljes dimenziói vannak, hogy ezekre kritikus rekonstrukcióval kellene válaszolni.³⁹ A globalizáció sok különböző kultúrájú és etnikai háttérű embert hoz össze. Ahogy a tengerek és óceánok mint határok, úgy a kulturális különbségek mint kerítések, amelyek sokáig távol tartottak minket szomszédainktól, kezdenek eltűnni.⁴⁰ Olyan emberekkel találkozunk, akik nem úgy gondolkodnak, nem olyan nyelvet beszélnek, nem úgy imádkoznak, mint mi, és nem is úgy néznek ki, mint mi.⁴¹

Ilyen globális és kulturális körülmények között az euroamerikai világban mintegy ötszáz éve uralkodó és működő egyházi teológiák nem kis kihívás elé néznek. Az euroamerikai térben nagyon sok ember már nem ugyanabban a kulturális, vallási, és teológiai episztémében gondolkodik, mint amiben ezek az episztémék megszülettek és működtek. A multikulturális találkozások nemcsak megkérdőjelezzik radikálisan a nyugati episztémét, hanem más kultúrák nem tekintik az euroamerikai gondolkodásmódot minden egyéb episztémé mércéjének.⁴²

Fenomenológiai archeológia Husserl és Merleau-Ponty kontextusában

Husserl a fenomenológia értelmezése kapcsán utal arra, hogy egy ún. *fenomenológiai archeológia* feltárhatja az emberi tapasztalat rétegeit, a mélyebb struktúrákat, amelyek nem közvetlenül tudatosak, de mégis alapvetőek a tapasztalat számára. Husserl-hez hasonlóan, Merleau-Ponty szintén az *archeológia* kifejezést használta filozófiai gondolkodásában, utalva az emberi tapasztalatok és jelentések mélyebb, testi és történeti struktúráira.⁴³ Foucault-nál az *archeológia* a történelmi diskurzusok szabályainak és feltételeinek feltárását jelenti. Ezek a szabályok meghatározzák, hogy mi és mitől számít elfogadható diskurzusnak egy adott kor tudományos, kulturális vagy társadalmi kontextusában. Az archeológia itt nem

³⁹ SWIDLER, Leonard (2008): A párbeszéd megértése, In: *Journal of Ecumenical Studies*. 43, 2. 9–24.

⁴⁰ OSBORNE, Kenan B. (2006): *Orders and Ministry: Leadership in the World Church*. Maryknoll, Orbis Books. 2.

⁴¹ BURROWS, William (1980): *New Ministries: The Global Context*. Maryknoll, Orbis Books. 37., 98.

⁴² DONATI – MALO – MASPERO (szerk.) (2019), 83–85.

⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard. 7.

időrendi kutatásra vonatkozik, hanem a „mélystruktúrák” feltárására, amelyek az egyes korszakok episztéméit (tudáskörnyezetét) alakítják.⁴⁴

Foucault gondolkodásában tehát az episztémé az egyes történelmi korszakok tudásának alapvető struktúráit jelöli. Ezek az alapstruktúrák meghatározzák, hogy egy adott korban mit lehet tudni, gondolni vagy kimondani. Az episztémé nem abszolút, hanem történetileg változó struktúra.⁴⁵ Míg Kant az univerzális és szükségszerű feltételek lehetőségéről beszél, addig Foucault az episztémé feltételeit kontingensnek és a történeti helyzettől, valamint egy adott tudás kontextusától függően változónak látta. Foucault az episztémé feltételeit relativizált történeti *a priori*-nak nevezi.⁴⁶ Ezek nem örökvényűek vagy univerzálisak, hanem csak adott korszakokra vonatkozóan érvényesek. Ez azt jelenti, hogy az episztémé feltételei változnak, és az archeológiai módszer célja ezen változások rekonstrukciója. Másként fogalmazva, Foucault azt akarja megmagyarázni, hogy egy episztémé hogyan válik domináns, operatív és standard episztémévé, majd hogyan és miért cserélődik le.

A történetírás és hermeneutika célja, hogy a történeti eseményeket és műtárgyakat egy adott kor jelentésének részeként értelmezze. Ez különösen fontos a nem írásos kultúrák esetében, ahol az egyetlen „szöveg” az anyagi kultúra.⁴⁷ Ez az archeológiai hermeneutika tehát egyrészt Foucault, másrészt Heidegger módszertanához kapcsolódik, de elutasítja a „létező” sorsára vonatkozó átfogó metanarratívát – a létező, a saját kontextusába dobott és megvalósuló létként van jelen.⁴⁸ A korabeli jelentés kontextuális és lokális feltárására koncentrál. Egy alapvetően egzisztencialista teológiai megközelítésről van szó, amikor az egyén a saját kontextusában értelmezi és átéli Istennek a kijelentésben felé áradó misztériumát.

Foucault episztéméelméletében az episztémé az emberi tudás diskurzusának rejtett szabályait tárja fel. A fenomenológiai archeológia nem abszolút igazságokat keres, hanem azokat a feltételeket vizsgálja, amelyek egy adott korban meghatározták a tudás lehetőségét. Nem transzcendentális filozófiáról beszélünk, hanem történetileg kontingens

⁴⁴ LAWLOR (2003), 25.

⁴⁵ GUTTING (2003), 866.

⁴⁶ GUTTING, Gary (2005): *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press. 37.

⁴⁷ TONNER (2006), 177.

⁴⁸ TAMINIAUX, Jacques (1994): Philosophy of Existence: Heidegger, In: *Continental Philosophy in the 20th Century*. 8. k. Routledge History of Philosophy. Szerk. R. Kearney. Routledge. 54.

elemzésről, amely az episztemikus „tudattalan” rétegeit tárja fel.⁴⁹ Jogos a kérdés, hogy ebben a megközelítésben akkor mi a különbség a transzcendentális filozófia és a történeti kontingencia között? A kanti transzcendentális filozófiában a feltételek lehetősége univerzális és szükségszerű. Ezek az emberi tapasztalatot megelőző, átfogó alapelvek, amelyek minden lehetséges tapasztalatot meghatároznak. Például az idő és tér mint kategóriák minden emberi tapasztalat alapját képezik, és ezek változatlanok a történelemben. Ezzel szemben Foucault szerint az episztémé nem univerzális vagy szükségszerű, hanem történetileg kontingens, azaz az adott történeti helyzethez kötött.⁵⁰ Az episztémé feltételei időben és tudásterületek között változhatnak, mivel azokat a társadalmi, kulturális és politikai körülmények formálják. Például egy adott korban csak bizonyos gondolkodásmódok, diskurzusok és tudásformák voltak lehetségesek, amelyek más korokban nem.

A fenomenológiai archeológia mint módszer

A fenomenológiai archeológia fogalmának alkalmazása kétségtelenül összekapcsolja megközelítésünket a legújabb európai gondolkodással. Ahogy Lawlor rámutat,⁵¹ a „archeológia” fogalma Michel Foucault-hoz kapcsolódik, de Husserl és Merleau-Ponty is használta ezt a kifejezést, különösen késői munkáikban. Husserl a fenomenológiai archeológia alatt a tudat és az élet tapasztalatának alapvető struktúráit kívánta feltárni, figyelembe véve azokat a rétegeket, amelyek az egyes tapasztalatok mögött rejtőznek, és amelyek lehetővé teszik azok megértését. Az archeológia Husserl számára tehát a tudatban rejlő strukturális előfeltevések felfedezését jelentette. Merleau-Ponty késői gondolataiban az archeológia a világ tapasztalásának és észlelésének a mélyebb, előzetes struktúráira vonatkozik, amelyek meghatározzák, hogyan észleljük a külvilágot, s hogyan adódnak ezek az észlelések a tudatban.⁵² Ez az archeológia az érzékelésben való elmélyedést,

⁴⁹ CARO, Adrian del (1998): Nietzschean Self-transformation and the Transformation of the Dionysian, In: *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Szerk. Salim Kemal. Cambridge, Cambridge University Press. 77.

⁵⁰ GUTTING (2005), 36.

⁵¹ LAWLOR (2003), 25.

⁵² I. m. 24–27.

a világ tapasztalati rétegeinek feltárását jelentette, amelyek nem csupán a tudat alapját képezik, hanem hozzájárulnak a világ érzékelésének alapvető módjához.⁵³

Foucault archeológiájában az „episztemikus tudattalan” fogalma arra utal, hogy az egyén tudása nem csupán tudatos, hanem mélyebb, tudattalan szinten is jelen van, és ezt a tudást a társadalmi és történelmi struktúrák alakítják. Az episztemikus tudattalan a tudás olyan összetevőit jelöli, amelyek a tudatos gondolkodás szintje alatt, a társadalmi diskurzusok és hatalmi viszonyok által meghatározott módon működnek. Foucault szerint a tudás nem csupán az egyes egyének szándékos cselekedetei alapján alakul, hanem az azok alatt rejlő struktúrák és mechanizmusok határozzák meg. A Foucault-i archeológia célja tehát az, hogy feltárja és megértse azokat a rejtett szabályokat és feltételeket, amelyek a különböző korokban és kultúrákban a tudást és a diskurzust irányítják. Foucault például *A tudás régészetében* azokat a történelmi epizódokat és tudományos paradigmákat vizsgálja, amelyek meghatározták, miként alakultak ki a tudományos és filozófiai rendszerek, mint például a biológia vagy a pszichológia, és hogyan formálták a társadalomra vonatkozó tudásunkat. Például Foucault, amikor a fenomenológia archeológiai vonatkozásait tárgyalja, akkor azt magyarázza, hogy hogyan alakultak ki a modern orvosi és pszichiátriai diskurzusok, amelyek a társadalmi normák és hatalmi struktúrák alá rendelik a tudást. A fenomenológiai archeológia célja tehát nem az egyes történelmi személyek vagy filozófiai szövegek „mélyebb jelentésének” felfedezése, hanem annak a struktúrának és diskurzusnak a feltárása, amelyben ezek a gondolatok megszülettek. Foucault ezzel ellentétben nem keres transzcendens igazságokat, hanem a tudás relatív, történelmileg meghatározott természetét vizsgálja. A fenomenológiai archeológia hermeneutikus kérdése akkor válik fontossá, ha a Heideggeri problematikát figyelembe vesszük. Heidegger szerint a jelentés nem csupán az egyes szavak vagy szövegek értelmezéséből ered, hanem a létezés alapvető struktúrájából. A fenomenológiai archeológia tehát a jelentést nemcsak a diskurzusok és a nyelv szintjén keresi, hanem azok mögött is, az előfeltevéseken és az alapvető ontológiai struktúrákon keresztül. A hermeneutika Heidegger számára a lét értelmének keresését jelenti, amely mindig a világra való irányultságunkban és tapasztalatunkban található. A fenomenológiai archeológia ebben a kontextusban nem csupán a tudás feltárására irányul, hanem arra is, hogy megértse, hogyan és miért alakultak ki azok a mélyebb ontológiai struktúrák, amelyek lehetővé teszik, hogy a jelentés egyáltalán létrejöjjön. A fenomenológia

⁵³ MERLEAU-PONTY (1945), 7.

lehetősége, hogy **archeológiai** jellegűvé váljon, és ez egy bizonyos „túllépést” jelentene Heideggeren. Elliott arra utal, hogy a fenomenológia, amely a tudat és a tapasztalat elemzésére összpontosít, lehetőséget kínál arra, hogy „archeológiai” szemléletet alkalmazzon, amely a rétegek fokozatos feltárására és az alapvető struktúrák megértésére összpontosít.⁵⁴ Ez a „túllépés” Heidegger filozófiáján arra utalhat, hogy a fenomenológia képes lehet továbbfejlődni olyan módon, hogy ne csupán az emberek világban való létezését vizsgálja, hanem a mögöttes, történelmileg és társadalmilag meghatározott struktúrákat is, amelyek a jelentéssalkotást és a tudást alapvetően befolyásolják.

Gutting Foucault **archeológiai** fogalmát a tudás történeti feltárására alkalmazza, hangsúlyozva, hogy az egyes történelmi epizódok, mint az orvostudomány vagy a pszichiátria kialakulása, különböző diskurzusokat hoznak létre, amelyek meghatározzák tudásunk alapját. Az **archeológiai hermeneutikát** Ricoeur munkássága kapcsán említi, ahol a hermeneutikai megközelítés azt jelenti, hogy a szövegeket és diskurzusokat nemcsak a felszínen értelmezzük, hanem a mögöttes jelentéstartalom, a történeti és kulturális összefüggések feltárására is törekszünk. Ez lehetővé teszi a mélyebb, kontextusban rejlő jelentés feltárását.

Amint már az előbbiekben említettük, a fenomenológiai archeológia nem abszolút igazságokat keres, hanem konkrét szabályokat, amelyek egy adott történelmi időszak diskurzusait meghatározták. Melyek az ún. relativizált történeti *a priori* episztémék Foucault értelmezésében? Amint korábban már utaltunk rá, a fenomenológiai archeológia nem örökérvényű igazságok feltárására törekszik, hanem azoknak a szabályoknak a megragadására, amelyek egy adott történelmi korszak diskurzusait formálták. Éppen ezért az ún. relativizált történeti *a priori* fogalmát Foucault úgy értelmezi, mint azokat a korhoz kötött feltételstruktúrákat, amelyek meghatározzák, hogy egy adott időszakban mi tekinthető tudásnak. Ezek a feltételek időben változékonyak, és az archeológiai elemzés feladata, hogy feltérképezze e történeti átalakulásokat. A fenomenológiai archeológia így nem általános, minden tapasztalatra érvényes elveket keres, hanem éppen a történeti sokféleséget és a diskurzusok változó szabályrendszerit vizsgálja, következetesen elhatárolódva minden olyan transzcendentális megközelítéstől, amely univerzális, időtlen igazságok felől közelítené meg a tapasztalatot. A fenomenológiai archeológia nem univerzális elveket vagy feltételeket keres, amelyek minden tapasztalatra érvényesek lennének, hanem

⁵⁴ ELLIOTT, Brian (2005): *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. Routledge. 154.

korspecifikus szabályokat és feltételeket tár fel, mondhatjuk azt is, hogy a történeti sokféleséggel és változékonysággal foglalkozik. Elutasítja a „transzcendentális” keretet, amely a tapasztalatot megelőző univerzális igazságokat keresné.

Összefoglalás

A fenomenológiai archeológia és az episztémé fogalmai segítenek feltárni a tudás mélyebb, strukturális feltételeit, amelyek meghatározzák egy korszak gondolkodását és kulturális paradigmáit. Foucault episztéméfogalma a tudás történeti szabályainak és rejtett feltételeinek vizsgálatát hangsúlyozza, szemben a transzcendentális filozófia univerzális megközelítésével. Az archeológiai hermeneutika a történeti és materiális kultúrára fókuszál, célja az episztémék kialakulásának és hatásának rekonstruálása. Az episztémé dinamikusan változó struktúra, amely a társadalmi, kulturális és politikai változások jellegét tükrözi, különösen a metamodern narratívákban.

Az episztémé történeti változásai négy fő korszakot ölelnek fel. Az első a szemitáról a görög-római paradigmára való áttérés, amely az inkulturáció folyamatát indította el, átalakítva a keresztény teológiát. A második változás a germán törzsek befolyása alatt formálódott, jelentős hatást gyakorolva a liturgiára és az egyházzogra. A harmadik a XII–XVI. század között zajló arisztotelészi gondolkodás újraértelmezése, amely forradalmi változásokat hozott az egyetemi teológiában. A negyedik napjaink globalizált, multikulturális és posztmodern világához kapcsolódik, ahol az egyházak modernizációs és relációs teológiai törekvései figyelhetők meg a társadalmi kihívásokra adott válaszokban.

A relativitás fogalmának pozitív értelmezése a relacionalitás révén új távlatokat nyit az ismeretelmélet és a teológia számára, különösen a globalizáció, a vallásközi párbeszéd, valamint a kulturális akkulturáció és inkulturáció kontextusában. A keresztény teológia megújulásának szükségessége az episztémék történeti változására, különösen a posztmodern gondolkodás paradigmaváltásaira adott válaszként jelenik meg, ahol a standard, domináns és operatív episztémék felülvizsgálata zajlik. Az episztémék és teológiai fogalmak kritikai rekonstrukciója elengedhetetlen a skolasztikus örökség kortárs kontextusba helyezéséhez, amely az inkulturáció mai globalizált formáit is érinti. A nyugati keresztény egyházaknak olyan multikulturális kihívásokkal kell szembenézniük, amelyek nemcsak új gondolkodási minták elfogadását követelik meg, hanem a kulturális különbségeket áthidaló teológiai és episztémikus nyitottságot is.

A fenomenológiai archeológia Husserl és Merleau-Ponty szerint a tapasztalat mélyebb, nem tudatos rétegeit és strukturális alapjait vizsgálja, míg Foucault az episztémé fogalmával az egyes történelmi korszakok tudásának rejtett szabályait tárja fel. Az episztémék Foucault értelmezésében történetileg kontingensek, azaz a társadalmi és kulturális körülmények által meghatározottak, ellentétben Kant univerzális és szükségszerű kategóriáival. A fenomenológiai archeológia célja nem abszolút igazságok keresése, hanem az adott kor tudásának és diskurzusainak feltételeit formáló mélystrukturák rekonstruálása. Ez a megközelítés elutasítja a transzcendentális filozófiát, helyette a történeti változékonyságot és az episztemikus „tudattalan” elemzését helyezi előtérbe.

Foucault-nál az episztemikus tudattalan és a történeti episztémé szabályai kerülnek előtérbe, amelyek a tudás társadalmi és hatalmi strukturák általi meghatározottságát vizsgálják. Heidegger hermeneutikájában a lét értelmének keresése dominál, míg a fenomenológiai archeológia ezen túllépve a jelentésalkotás mélyebb ontológiai alapjait kutatja. Ricoeur hangsúlyozza, hogy a diskurzusok elemzésekor a történeti és kulturális összefüggéseket is figyelembe kell venni. A fenomenológiai archeológia célja nem az abszolút igazságok megtalálása, hanem a korszecifikus szabályok feltárása, amelyek a tudás és tapasztalat változékonyságát tükrözik.

Felhasznált irodalom:

- ABRAHAM, Susan (2007): *Identity, Ethics, and Nonviolence in Postcolonial Theory: A Rahnerian Theological Assessment*. Palgrave Macmillan (US).
- AUBERT, Roger (1966): A modernizmus válsága, In: *The Church in the Industrial Age*. 420–480.
- BANN, Stephen (1998): The Splitting of Historical Consciousness, In: Kemal, Salim (szerk.): *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge, Cambridge University Press. 148–162.
- BURROWS, William (1980): *New Ministries: The Global Context*. Maryknoll, Orbis Books.
- CARO, Adrian del (1998): Nietzschean Self-transformation and the Transformation of the Dionysian, In: *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Szerk. Salim Kemal. Cambridge, Cambridge University Press. 77.
- CELSOR, John W. (2007): *Word and Faith*. Gorgias Press.
- DONATI, Pierpaolo – MALO, Antonio – MASPERO, Giulio (szerk.) (2019): *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*. London, Routledge.
- DORRIEN, Gary (2012): *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*. Wiley-Blackwell.

- ELLIOTT, Brian (2005): *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. Routledge.
- FIGUERAS, Pau (2014): *An Introduction to Early Christianity*. Gorgias Press.
- FOUCAULT, Michel (1966): *Les Mots et les choses*. Párizs, Éditions Gallimard.
- GUSTAFSON, James M. (2007): *Moral Discernment: Essays in Theological Ethics*. Szerk. Theo A. Boer és Paul E. B. Capetz. Louisville – London, Westminster John Knox Press.
- GUTTING, Gary (²2003): Sartre, Foucault and Derrida, In: Bunnin, Nicholas – Tsui-James, Eric (szerk.): *The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell. 865–866.
- (2005): *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- HYMAN, Arthur – WALSH, James J. – WILLIAMS, Thomas (szerk.) (³2010): *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- KEMAL, Salim (szerk.) (2002): *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LAWLOR, Leonard (2003): The Chiasm and the Fold: An Introduction to the Philosophical Concept of Archaeology, In: Lawlor, Leonard: *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*. Indiana University Press. 24–46.
- MARRONE, Steven P. (2003): Medieval Philosophy in Context, In: McGrath, A. S. (szerk.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge University Press. 10–50.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- MILCHMAN, Alan – ROSENBERG, Alan (2003): Toward a Foucault/Heidegger Auseinandersetzung, In: *Foucault and Heidegger Critical Encounters, Contractions*. 16. k. University of Minnesota Press. 1–29.
- OSBORNE, Kenan B. (2006): *Orders and Ministry: Leadership in the World Church*. Maryknoll, Orbis Books.
- (2009): *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*. Studies in Systematic Theology. 32.
- SWIDLER, Leonard (2008): A párbeszéd megértése, In: *Journal of Ecumenical Studies*. 43, 2. 9–24.
- TAMINIAUX, Jacques (1994): Philosophy of Existence: Heidegger, In: *Continental Philosophy in the 20th Century*. 8. k. Routledge History of Philosophy. Szerk. R. Kearney. Routledge. 54.
- TONNER, Philip (2006): *The Univocity of Being, with Special Reference to the Doctrines of John Duns Scotus and Martin Heidegger*. PhD Dissertation. The University of Glasgow Faculty of Arts Department of Philosophy.

Ágnes TOLNAI¹  – Hanna JÁKOB² – Janka MITEV³:

Value Identity of the Students of the Faculty of Pedagogy⁴

Abstract.

As the predecessor institution of the Faculty of Pedagogy at Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, the Reformed Teacher Training College of Nagykőrös has a long history rooted in centuries-old traditions and a distinct value system. At the time of its re-establishment, these traditions and values shaped the spirit of the curriculum and were emphasized in the Faculty's teaching, research, and third-mission activities.

Hungarian higher education, as all around the World, focuses on market-oriented values such as indicator-driven output ones, managerial view-based practical values, or practical usage of the degree. The literature states that these

¹ College Professor, Faculty of Pedagogy, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail-address: tolnai.agnes@kre.hu.

² University student, Community Organization BA programme, Faculty of Pedagogy, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail-address: yw8dpf@kre.hu.

³ University student, Community Organization BA programme, Faculty of Pedagogy, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail-address: gdbpwo@kre.hu.

⁴ This study is part of *The Role of Teacher Training in the Life of Communities* project of the Pedagogy and Community-Building Research Group. The project is financed by Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, within the framework of a grant scheme to support scientific projects.



values have overcome the traditional values of higher education as the student population itself changes and looks for new and modern, practical face of the sector. Against the backdrop of the ever-changing student population and the emergence of global trends, key questions arise: to what extent traditional values are important for today's students, and whether value alignment influence their admission choice.

Keywords: higher education, teacher training, traditional values, indicator-driven values, admission decisions

Introduction

In the era of the knowledge-based society and economy, higher education frames its role within a tripartite system of responsibilities. Teaching, research, and the third mission are increasingly integrated in the strategic agendas of higher education institutions.

These institutional strategies not only reflect medium- and long-term development goals but also define the values associated with the expected outcomes. The long-term strategic and quality objectives outlined in the institution's mission statements represent the core values that the university seeks to uphold through its activities. Accordingly, teaching, research, and third-mission activities are shaped by this underlying value system.

Students engage most directly with the university's value system through educational activities. They also benefit from research integrated into the curriculum and may participate in research directly, particularly as PhD or DLA students. The most common form of student involvement in third mission activities is through internship programmes with corporate partners.

The primary aim of this research is to examine the alignment of students with the institutional values of the Faculty of Pedagogy of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary (KRE PK). Accordingly, primary attention was given to the values reflected in educational activities. The presence of these values was examined based on the following key sources: the traditions of the University's legal predecessor, the Reformed Teacher Training College of Nagykőrös, and the University's mission statement.

As the legal predecessor institution of the Faculty of Pedagogy, education was initiated at the Reformed Teacher Training Institute of Nagykőrös in October 1839. The Institute, based on the traditions of Reformed education, was taken over by the state in 1948, and the final class graduated in 1952. Following the fall of the communist regime, education was re-established in October 1990. In 1993, the Reformed Teacher Training College of Nagykőrös became a founding faculty of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

The Faculty, which currently operates in three locations in Hungary – Nagykőrös, Budapest, and Kecskemét – and in one outside Hungary, in Târgu-Mureş, Transylvania, has centuries-old traditions and values. At the time of its re-establishment in 1990, these traditions and values shaped the spirit of the curriculum and the life of the College. They are still considered a priority in teaching, research, and third-mission activities. The characteristics of the campuses, their different student populations, and the changing global values of the 21st century can all influence how the transmission of values is reflected in the curriculum or in the organization of education.

The aim of the study is to map students' value preferences at the Faculty of Pedagogy to compare their reflections on traditional and indicator-driven values. It assumes that students seek different values at each campus and base their admission choice on distinct value systems.

Role and Mission of the University

The mission statement, as the fundamental base of the institutional strategy, plays a key role in the process. In the mission statement, a university defines the strategic and quality goals to achieve by its operation. Identifying the goals, the university focuses on the mean of its own existence, and the values were defined by the founders. These long-term objectives serve as the foundation for medium-term strategic plans. Consequently, the value system articulated in the mission statement must be integrated into the institution's broader strategy. Defining medium-term strategic and quality goals, institutions must consider their current environment and try to react to emerging changes. This environment includes feedback from stakeholders, inputs from partners, current and expected social and labour market expectations, expected research trends, and the indicator system of the public-financing agreement itself, which provide financial stability.

Management structures and financing are becoming increasingly prominent in higher education. Maintainers expect transparent financial management along with the provision of high-quality education, research, and third-mission activities.⁵ At governance, model-shifting universities, public-financing agreements, and the introduction of a managerial perspective have brought new forms of performance management, which may result in discrepancies between organizational and individual goals. Students are primarily affected by indicators, related to the quality of teaching excellence and the number of students. Previous quality goals and related values may be compromised to retain the number of students. The latter one may also pose a risk to quality.⁶

Simultaneously, a “customer-oriented” attitude and market-oriented values became common in higher education, demonstrating that students prioritize the quality of education and a flexible learning environment. Among universities with similar values, those tend to emerge as winners in this competitive landscape that have an internal value culture for quick respond to market changes. In this environment, students seek values such as more flexible learning pathways and a more student-friendly and supportive educational atmosphere.⁷ Thus, universities have to adapt rapidly to market demands as a value, which also put student engagement into the focus. In response to the continuously changing external environment, universities aim to enhance students’ learning capabilities. These values may manifest in the commercialization of research efforts or the emphasis on project-based curricula. As a result, students are in the forefront, as their academic success increasingly depends on how well they can manage themselves within these projects. In this context, student engagement and identification with their institutions play an important role.⁸

⁵ DERÉNYI, András (2020): Az intézményi működési keretek átalakítási kísérletei a magyar felsőoktatásban. In: *Educatio*. 29, 1. 64–77. <https://doi.org/10.1556/2063.29.2020.1.5>.

⁶ KÁDÁR-CSOBOTH, Péter – KOVÁTS, Gergely (2023): A teljesítményfinanszírozás kihívásai a szervezeti és egyéni teljesítménymenedzsment-rendszerek kialakítására a modellváltó egyetemeken. In: *Educatio*. 32, 3. 470–485. <https://doi.org/10.1556/2063.32.2023.3.8>.

⁷ HEIDRICH, Balázs – JARJABKA, Ákos – KÁSA, Richárd – NÉMETH, Tamás (2022): Egyetemes értékek – piaci célok? A piacorientált szervezeti kultúra az átalakuló magyar felsőoktatásban. In: *Közgazdasági Szemle*. LXIX, December. 1507–1532. <https://doi.org/10.18414/ksz.2022.12.1507>.

⁸ KIRÁLY, Gábor (2019): A vállalkozó egyetem fogalmi tere. Elméleti keretek és gyakorlati kérdések. In: *Közgazdasági Szemle*. LXVI, November. 1187–1209. <https://doi.org/10.18414/ksz.2019.11.1187>.

As the values and missions of higher education institutions evolve, students play a significant role in shaping these changes. Fitting with the expectations of the knowledge-based society, universities must adopt problem-solving, service-oriented approaches.⁹ From the students' perspective, this is particularly evident in the practical realm such as the labour market value of a degree or the availability of flexible learning pathways. Therefore, the value system and activities of higher education are increasingly shaped by employability expectations and the evolving nature of knowledge.¹⁰ Universities operating within regional areas, however, emphasize their third-mission activities and prioritize knowledge transfer. Although regional innovation ecosystems do not directly impact a university's core values, a managerial perspective of the knowledge-based society is present within the value systems.¹¹

The market-oriented approach and the integration of entrepreneurial values within the university's framework provide the institution with a distinct competitive advantage. It can react quickly to external environmental changes, but it is also able to continuously provide content and an approach for the students making them successful in the labour market.

This management approach does not diminish the importance of research or third-mission activities. Supporting research with immediately practical applications, or strengthening knowledge transfer, is a respond to the needs of regional stakeholders and partners. These are just the same values that are also expectations towards higher education in the 21st-century environment. Within their organizational culture, these universities focus on performance and effectiveness, while traditional values, such as the training of intellectuals, are given less emphasis.

The transformation of the Hungarian higher education environment and the spread of the performance-based institutional financing model instead of the task-based one have strengthened this approach. There is a strong competition for students between

⁹ VEROSZTA, Zsuzsanna (2010): *Felsőoktatási értékek – hallgatói szemmel. A felsőoktatás küldetésére vonatkozó hallgatói értékstruktúrák feltárása*. Dissertation. Budapesti Corvinus Egyetem, Szociológia Doktori Iskola. <https://phd.lib.uni-corvinus.hu/506/>.

¹⁰ DERÉNYI, András (2010): A felsőoktatás és a foglalkoztathatóság kapcsolatának értelmezései. In: *Educatio*. XIX, 3. 361–369. <https://epa.oszk.hu/01500/01551/00053/pdf/667.pdf>.

¹¹ KÁLMÁN, Anikó (2019): A regionális ökoszisztéma és az egyetemek szerepe az innovációs folyamatban. In: *Iskolakultúra*. 29, 9. 51–68. <https://doi.org/10.14232/iskkult.2019.9.51>.

higher education institutions with similar values. Moreover, dropout indicators, student expectations, the development of the most flexible learning paths, and the emphasis on market-oriented knowledge, traditional values, and the intellectual-training character have become side issues.

Values Then and Now

Established in 1839, the Reformed Teacher Training Institute in Nagykőrös was grounded in Protestant theological principles.

The role of theology in university education is summarized in John Henry Newman's work. His book, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, states that the higher education without the unity of theology and philosophy gives a distorted image of the universal knowledge. He argues that theology is not only a religious practice or devotion. Theology is an integrated part of science. As others, theology also creates a system of the discipline talking about God, humanity, and moral questions. He describes the structure and principles of education getting real knowledge by Christian revelation. For this reason, educational systems that deny theology as discipline and do not integrate into education cannot show the real knowledge. These systems limit education only to natural sciences, closing out the transcendent dimension of human life. He states that students of non-religion-based education lose their moral compass and have no knowledge about the final goal of human life.¹²

Newman's 19th-century arguments put theology into a central role. The founders of the Institute had the same considerations. Theology fundamentally shaped both the structure and the principles of education. József Zákány, former professor of the Institute, characterized education as the cultivation of the human being. He argued that the development of students' inherent abilities and the development of physical and mental abilities are equally important. The Institute emphasized the role of the intellect, the power of judgment, memory, and imagination, as well as moral and religious sensibilities,

¹² NEWMAN, John Henry (1873): *The Idea of a University Defined and Illustrated*. In: Newman, John Henry: *Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin*. London, Basil Montagu Pickering. (Reprint, e-book, 2008). Available at: <https://www.gutenberg.org/files/24526/24526-pdf.pdf>.

as key manifestations of human talent. These elements strengthen the personalities of teacher candidate students.¹³ To this day, the character of talent development in Reformed schools continues to be shaped by these foundational principles. An accepting and supportive culture grounded in biblical values and reinforced by a strong sense of community belonging serves as the basis for fostering and realizing individual talent.¹⁴

The Institute paid special attention to the intellectual advancement of teacher candidates, the pedagogical and religious knowledge, cultivation of national consciousness, and the encouragement of patriotic sentiment. The training of future teachers was also characterized by a strong focus on discipline, moral exemplarity, helpful conduct, and community cohesion. The spirit of the Institution emphasized a sense of vocation, self-worth, fraternal love, active civic engagement, a commitment to justice and education, and respect for God. In the frame of religious and moral education, morning devotions, Bible study groups, Sunday school, and designated days of service also had a particular role. They served to cultivate religious sentiment, provide a forum for engaging with questions of public life, and promote formative educational influences. Throughout the 19th and 20th centuries, the Institute embodied a spirit dedicated to nurturing the highest potential of teacher candidates, demonstrating a conscious and committed approach to talent development. This commitment was reflected in activities such as self-study, participation in youth groups, and involvement in choral and orchestral events.¹⁵

Another dimension of the theological foundations was community building, which highlights the relationship and fellowship with God.¹⁶ Regular meetings and programmes

¹³ PAP, Ferenc – SZETEY, Szabolcs – FEHÉR, Ágota – LEHOCZKY, Mária Magdolna (2022): A nagykovácsi református tanítóképzés a 19–20. században a tehetséggondozás tükrében. In: *Danubius Noster*. X, 4. 201–220. <https://doi.org/10.55072/DN.2022.4.207> (Last download: 04.11.2025).

¹⁴ FEHÉR, Ágota (2022): A „Lélek által való nemesedés” szolgálata. Református kollégiumok küldetése a tehetségek támogatásában. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 67, 2. 2013–230. <https://doi.org/10.24193/subbtref.67.2.10> (Last download: 04.11.2025).

¹⁵ PAP et al. 2022.

¹⁶ GORBAI, Gabriella Márta (2024): A vallás és spiritualitás mint védőfaktor a kolozsvári RTZK vallástanár szakos hallgatóinak mentális egészsége szempontjából. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 69, 11. 236–255 DOI: 10.24193/subbtref.69.11.12.

support the formation and sustained continuity of close-knit circles of friendship.¹⁷ Thus, the community itself also played an important role in the life of the School. The strength of the community contributed significantly to the positive development of students' character and self-concept. Ferenc Osváth, former teacher at the Institute, declared the goal of education of future teachers as being an educator, a servant of the Church, and a member of the society.¹⁸ These are all about preparing students for community life, as education or church service are activities within and for a community. Moreover, education in community life cannot exist without a living community.

As Áron Hegymegi Kiss, former director of the Institute said, “getting used to joining forces”¹⁹ had a strong influence on the moral and social formation of young people. The close professional relationship between instructors and teacher candidates and the continuous monitoring of student progress reinforced a strong sense of community, commitment, and intrinsic motivation.²⁰

Memoirs of former students describes teacher–student relation as teachers “considered teacher candidates as their colleagues”.²¹ Older students and the teachers served as examples for the younger students. Setting an example can be found among teachers' duties, just as students' intellectual and moral education.²² As Osváth states,

¹⁷ SIBA, Balázs (2023): A barátságkaraván jelensége és jelentősége az életben. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 68, 11. 263–282
DOI: 10.24193/subbtref.68.11.16.

¹⁸ OSVÁTH, Ferenc (2021). *A nagykőrösi református tanítóképző-intézet története. Első rész: Az intézet megalapításától a világháborúig (1839–1914)*. Károli Gáspár Református Egyetem Pedagógiai Kar. 168.

¹⁹ PAP et al. 2022, 218.

²⁰ PAP, Ferenc – SZETÉY Szabolcs – FEHÉR Ágota (2022): A keresztyén pedagógus szerepe a hagyományok közvetítésében a nagykőrösi tanítóképzés történetének alapjaiban. In: *Katedra: A szlovákiai magyar pedagógusok és szülők lapja (Dunajska Streda)*. XXX, 2. 18–20.

²¹ SERI, András (1982a): Az intézet történetének rövid összefoglalása. In: Hegedűs, Károly (ed.): *Szemelvények a Nagykőrösi és Dunamelléki Református Tanítóképző Intézet életéből*. Nagykőrös, Self-Publishing. 27.

²² OSVÁTH 2021, 96.

“the lack of written rules was compensated by the personal influence of the director and the teachers on the students”.²³

Béla Juhász, former leader of education at the Institution, claimed that teachers’ “interaction with students is the most significant factor in students’ development”.²⁴ And the teacher community must form a working community together with the students.²⁵ This is the “close relationship” that became the core of the system as Osváth describes in his work on the history of the Institution.²⁶

Nothing could show the power of the community better than the participation of former students in the opening ceremony of the Institute’s reestablishment in 1990.²⁷

The Reformed Christian Education and Teacher Training College of Nagykőrös and the Danubian Church District was re-established in October 1990. In 1993, the institution was incorporated as the Teacher Training College of the newly established Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary. The intellectual and value unity is also emphasized in the preamble of the University’s mission statement. The mission statement defines “universal Christian moral and spiritual values in the spirit of the biblical Word” as the primary educational goal.²⁸

The values embodied by the former Institute and confirmed in the University’s mission statement continue to shape the life of the Faculty of Pedagogy today. The Faculty places particular emphasis on talent management and conducts both non-religious and religious programmes. Non-religious ones are bachelor’s teacher training degree programmes, postgraduate and master’s programmes for teachers, as well as a BA programme in community organization. Religious education includes Christian Education,

²³ Op. cit. 167 [All translations of originally non-English texts/quotations are mine throughout the article unless otherwise stated.].

²⁴ SERI, András (1982b): Dr. Juhász Béla a neveléstudományok tanára. In: Hegedűs, Károly (ed.): *Szemelvények a Nagykőrösi és Dunamelléki Református Tanítóképző Intézet életéből*. Nagykőrös, Self-Publishing. 62.

²⁵ Op. cit. 67.

²⁶ OSVÁTH 2021, 170.

²⁷ Károli Gáspár Református Egyetem Pedagógiai Kar (n. d.): *A nagykőrösi Tanítóképző Főiskola rövid története*. <https://pk.kre.hu/index.php/karunkrol/torteneti-attekintes>.

²⁸ Károli Gáspár Református Egyetem Küldetésnyilatkozata. <https://portal.kre.hu/index.php/home/kuldetesnyilatkozat.html>.

Cantor and Reformed Community Organization programmes at the bachelor's level. Religious and non-religious programmes coexist in Nagykovács, which forms a student community between the different programmes. In Budapest and Kecskemét, only non-religious programmes are available, but their educational content also includes ecclesiastical subjects in the same way as the non-religious programmes in Nagykovács.²⁹ In the content development of these programmes, it is a key aspect that ecclesiastical subjects do not exist in isolation. Their elements are systematically built up in the internal content of the subject groups, connecting non-religious and religious contents. Thus, the ethical, value-oriented elements such as the Christian identity and Protestant theology appear in the internal contents of these programmes.³⁰ The methods used in the delivery of content are adapted to the characteristics of lectures with a larger number of students, and seminars and professional practices with a smaller number of participants. Due to the special terms of Hungarian higher education, the participants of part-time programmes make up two-thirds of the students of the Faculty, so full-time is carried out in smaller groups.³¹ However, the curriculum of part-time programmes also includes seminars with a smaller number of participants, providing an opportunity for deeper competence development. Due to institutional traditions of developing skills and communities, the Faculty focuses on the role of teaching in smaller groups. The direct and intensive relationship between the teacher and the student makes the transfer of professional content and development smoother, which also creates the basis for talent management.

The Faculty is based on the triad of religious life, talent management, and community building, just like the former Institute. However, in the case of value determination, the Faculty and the University itself cannot ignore the managerial approach required in the 21st century, which focuses on competitive knowledge that can be applied immediately in

²⁹ Károli Gáspár Református Egyetem, Pedagógiai Kar (2025): *Képzéseink*.
<https://pk.kre.hu/index.php/oktatas-informaciok/kepzesek>.

³⁰ Károli Gáspár Református Egyetem, Pedagógiai Kar (2024): *Tanulmányi tájékoztató 2024/2025. Képzések, mintatantervek*.
https://portal.kre.hu/tajekoztato_kiadvany2024/pk/content/kepzesek.php.

³¹ Oktatási Hivatal (n. d.): *Felsőoktatási statisztikák. 2.2. A hallgatók statisztikai száma fenntartó típusonként, intézményenként, karonként, képzési helyenként, munkarendek és képzési szintek szerint*. <https://dari.oktatas.hu/firstat.index>.

practice. This kind of profile is the true nature of the Faculty's training programmes. In these programmes, all students prepare for a practice-oriented career, so practical subjects and professional trainings are organized together with partner institutions. Incorporating these into the curriculum results in that fresh graduates will be able to apply immediately their knowledge in the labour market. However, in the case of teacher training, this is not a 21st-century value or a management approach but a centuries-old tradition of teacher and religious education itself. Nonetheless, several of the management-oriented elements appear as new values in the external communication of the Faculty and the University. The Faculty exists in a competitive environment. To make it attractive, the Faculty mixes traditional and new, competitive values.

Values in the External Communication

Due to the rise of digital culture and diverse student populations, communication strategies of higher education institutions have significantly changed over the past decade. Future and current students, and even the alumni community, are accessible online, urging universities to maintain an active presence on social media platforms. Social media plays a central role in dissemination and a more active, faster, and more direct communication. Today, it has become an integral part of the student experience. At Károli Gáspár Reformed University of the Reformed Church in Hungary (KRE), this evolution is evident in the slogans, visual messages, and campaign communications. Nonetheless, the question is that to what extent previous values appear in current university communication, especially in social media platforms and student feedback.

Between 2015 and 2023, KRE used the slogan “*KRE*áld a jövőd!” ‘Create your future!’,³² as documented in the university's previous branding manual.³³ This slogan aimed to encourage students to take an active role in shaping their own futures. In 2023, both the University's visual identity and slogan were revised, and the motto “Minőség.

³² ORBÁN, Endre (2015): *KRE*áld a jövőd! – Bemutatkozik a Károli Gáspár Református Egyetem. In: *Ars Boni*. III, 1. 43–45.

https://epa.oszk.hu/02700/02769/00006/pdf/EPA02769_ArsBoni_2015_1.pdf.

³³ Károli Gáspár Református Egyetem (2015): *Arculati kézikönyv*.

http://www.kre.hu/portal/images/doc/KRE_corporate_design.pdf.

Közösség. Károli” ‘Quality. Community. Károli’ was introduced.³⁴ It seeks to reflect the University’s values and objectives. It also emphasizes the University’s commitment to high-quality education and supportive community. The two slogans represent distinct communicative approaches: the former is more individual-centred, while the latter is community-centred. Both communicate the feeling that the University provides supportive, quality environment for its students.

In the original image and aspect of the University, traditional values such as talent management, Christian spirituality, community experience, and even practice-oriented education have not completely disappeared from the current communications, as now these appear in an integrated form together with new elements. At the same time, the communication of values frequently emerges in a fragmented and inconsistent manner. The University’s current character is shaped by a youthful and open spirit, a unique scholarship system, international mobility opportunities (such as the Erasmus+ programme), and its wide range of sports facilities.

Table 1 clearly shows that the slogans and catchphrases used on social media platforms, i.e. Facebook,³⁵ Instagram,³⁶ TikTok,³⁷ and YouTube,³⁸ differ from each other. TikTok primarily communicates the University’s sporty, youthful, and community-focused side. Most videos are based on trends and often use slang, which may be attention grabbing for the target audience but is not necessarily related to the University’s traditional values. The following catchphrases are emphasized on TikTok: sporty university, youthful community, community experience, and outstanding scholarships. On the contrary, Instagram and Facebook posts represent a more refined communication of values, as these platforms focus on talent management, quality education, and scholarship opportunities.

³⁴ Károli Gáspár Református Egyetem (2023): *Arculati kézikönyv*.
http://www.kre.hu/portal/images/KRE_corporate_design_2023.pdf.

³⁵ Facebook page of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.
<https://www.facebook.com/karoli.gaspar.reformatus.egyetem>.

³⁶ Instagram page of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.
<https://www.instagram.com/karoliegyetem/>.

³⁷ TikTok page of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.
<https://www.tiktok.com/@uni.karoli>.

³⁸ YouTube channel of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.
https://www.youtube.com/channel/UCyBDRfDQ8AU6_fQSClgiOTA.

These posts are more consistent visually and use a more formal tone. The YouTube platform mainly features longer, more structured videos. These include graduation ceremonies, lectures, presentations, and promotional videos.

Table 1. *Online platforms of the University*

	Facebook	Instagram	TikTok	YouTube
Followers	18,535	4,825	9,127	5,170
Content updates	daily, every other day	daily	weekly	monthly, bi-monthly
Interaction	like, share, comment	♥, share	♥, comment	like, views
Target audience	future and present students, alumni	future and present students	future and present students	stakeholders
Goal	information, result communication, promotion	information, result communication, promotion	raising awareness, promotion, entertainment (information)	dissemination, reviewing/listening events
Tone	official	formal, direct	youthful, slang	formal
Style	modern, informative, structured, up-to-date	postmodern, structured, informative, simple	postmodern, spontaneous, diverse	professional, value-conveying, diverse

The differences between the faculties are particularly striking, as the Faculty of Humanities and Social Sciences and the Faculty of Law are much more active in central communication. Compared to them, the Faculty of Pedagogy has a minimal presence; it is rarely mentioned in central posts. Among the values conveyed by the individual faculties, talent management and a family-like atmosphere stand out at the Faculty of Pedagogy, while the Faculty of Humanities and Social Sciences emphasizes values such as sports, openness, and international mobility. The Faculty of Law offers competitive knowledge and practical, high-quality education. The Faculty of Economics, Health

Sciences, and Social Studies highlights a supportive community and a sporty environment, while the Faculty of Theology emphasizes Christian spirituality and the importance of outstanding scholarships.

New campaigns are visually consistent, with a modern and easily recognizable design. Messages such as “Get lifetime experiences at Károli” fit well with the values of Generation Z. The podcast series, Educatio videos, and some TikTok content show a significant shift towards more authentic, experiential communication.

Value-centred communication remains an element of the current communication strategy at KRE, but it is not always clear. While traditional values are often retained at a formal level, their effective implementation and targeted communication towards student audiences appear inconsistent across various domains. The formation of student identity is significantly influenced by the messages conveyed before, during, and after studies. A discrepancy between the slogans and the actual student experience could damage the institution’s image in the long run.

Overall, the University’s current central slogan – “Quality. Community. Károli” – represents a stable positioning. To this end, communication on faculties, differentiation of online presence, and consistent use of value-based narratives are essential. Students seek not only information but also authentic connection and meaningful value communication. When these elements are successfully integrated, the slogan will become not just a message but an experience.

Methods

Our question was how our students reflect on the new, “competitive university” and the traditional Institute values.

In May 2025, students from the Nagykörrös, Budapest, and Kecskemét campuses were surveyed regarding their value preferences. A total of 194 students completed the questionnaire. The proportion of responses from each location corresponds to the student population ratio at the Nagykörrös site, exceeds it in Kecskemét, and falls below it in Budapest (see *Figure 1*).

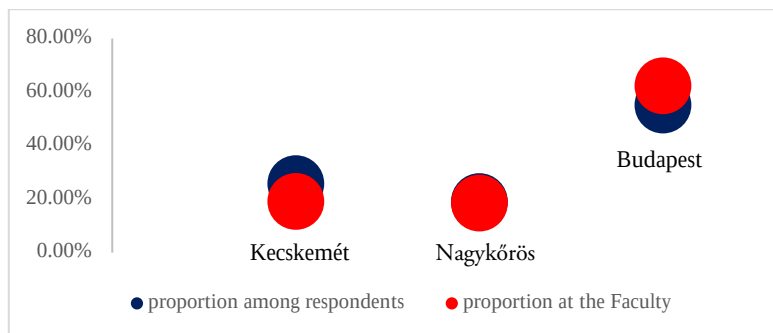


Figure 1. *Proportion of respondents and students by campuses*

The questionnaire explored the influence of values on students' admission choices (input) and assessed how students experience the presence of these values in both the classroom and broader university life (mid-box). The questionnaire used ranking and rating questions to map preferences. Present students were asked to what extent the values communicated to stakeholders are present in their everyday university experience and which values influenced their decision to choose KRE PK over other higher education institutions. The religious character of the University was addressed as a separate input variable, given its significant role in shaping both the educational content and the spirit of the Faculty. Accordingly, it was included as a key dimension of the values embedded in everyday university experience.

The answers were separated by the training location of the respondents to explain the difference between the admission choices and everyday experiences of the students at different campuses.

Results

The role of religious identity in institutional choice appears to be relatively limited among applicants. A division by campuses shows that religious values were most influential in Nagykőrös (3.28/5.00), followed by Budapest (3.04/5.00), and to a lesser extent in Kecskemét (2.84/5.00). The variability of responses within each group was moderate ($NK\sigma = 1.44$; $BP\sigma = 1.65$; $KE\sigma = 1.39$), indicating a diverse range of opinions regarding the impact of the institution's religious character on admission choice (see Figure 2).

In contrast, students reported a stronger perception of religious values in everyday university life than during the admissions process. The same ordering was observed across locations: students in Nagyőrös perceived the strongest presence of religious values in daily university life (4.28/5.00), followed by those in Budapest (4.06/5.00) and Kecskemét (3.95/5.00). Standard deviations were relatively low across all three groups ($NK\sigma = 0.87$; $BP\sigma = 0.91$; $KE\sigma = 0.96$), suggesting a higher level of agreement among respondents regarding the integration of religious values into the university's day-to-day environment.

These findings raise important questions regarding the influence of religious identity on student retention. Many students did not consider religious values a primary motivation for applying to the Faculty. Thus, students were asked whether they would choose the Faculty again. Interestingly, the pattern of responses reversed: students in Budapest and Kecskemét assigned the highest likelihood (4.49/5.00), while those in Nagyőrös reported slightly lower though still high levels of reaffirmed choice (4.38/5.00). Standard deviations remained low ($NK\sigma = 1.15$; $BP\sigma = 1.11$; $KE\sigma = 0.98$), indicating a general consensus in favour of the institution across all campuses.

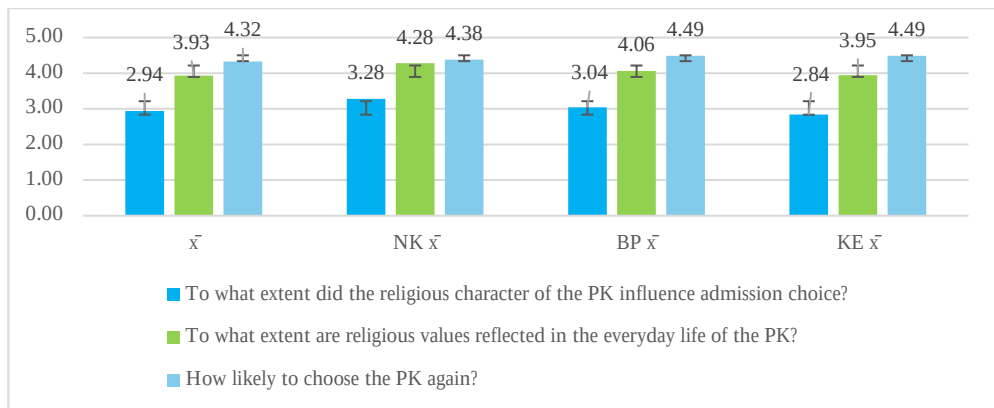


Figure 2. Importance of religious values in admission choice and university life (average)

The findings indicate that the integration of religious values within the curriculum and everyday university life does not generate negative or adverse reactions among students. On the contrary, the overwhelming majority express a willingness to choose the Faculty of Pedagogy (PK) again.

When the inquiry is approached not directly from the perspective of religious values but rather through the values preserved as a legacy of the predecessor institutions of the Faculty, a similar pattern of results emerges (*Figure 3*).

Besides religious content of education and spirituality, we asked students to rank values that influenced their choice. Among the seven values to be ranked were those represented by the Nagykovács Teacher Training Institute, such as quality education, family-like atmosphere, supportive community, and talent management, as well as those that appear as new, indicator-driven elements in the University's external communication, such as youthful, open university, sports and scholarship opportunities.

Quality education was the primary factor influencing students' choice across all three campuses, followed by the presence of a supportive community. While the supportive community received comparatively lower ratings from students at Kecskemét, it ranked second at both Nagykovács and Budapest. The family-like atmosphere was consistently ranked third across all three campuses. Notably, talent management was more highly valued by students at Kecskemét, whereas those in Budapest and Nagykovács generally placed it lower in their priorities. Scholarship opportunities, along with the University's youthful and open character, were relatively more important to students in Budapest and Nagykovács. Conversely, the availability of sports facilities was consistently ranked as the least significant factor at all locations.

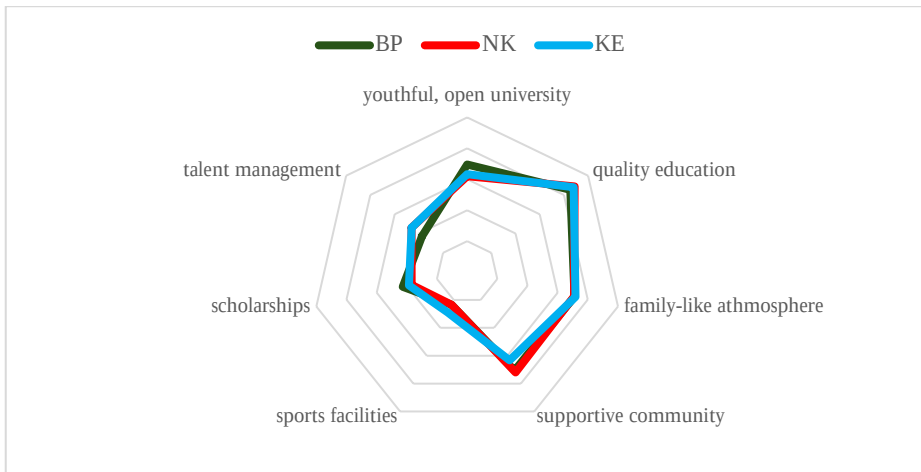


Figure 3. Importance of values at the time of admission choice (%)

Beyond motivations for institutional choice, we also surveyed the extent to which the identified values are reflected in their everyday university experience. Specifically, we examined how well the university meets their expectations, aspirations, and self-defined priorities. In this context, the previously separated religious aspect was integrated into the broader set of values, allowing respondents to select multiple elements. We analysed the proportion of respondents at each campus who mentioned each specific value (100% indicating that all respondents at that campus identified the given value) (*Figure 4*).

At this stage, differences between the individual campuses became more obvious. Compared to the initial decision-making factors, the value of a family-like atmosphere gained greater importance, surpassing the previously top-ranked high-quality education. In Nagykovács, the most frequently mentioned values were the institution's religious character (82.00%), the family-like atmosphere (78.00%), and the quality of education (72.00%). Additionally, the supportive community also exceeded the 50% threshold (68.00%), indicating that more than half of the respondents perceived this value as present in the everyday life of the Faculty of Pedagogy.

In Budapest, students most frequently selected the family-like atmosphere (78.50%), the supportive community (64.49%), and quality education (56.07%). The religious character (52.34%) and the youthful, open university environment (50.47%) also received mentions from more than half of the respondents.

In Kecskemét, high-quality education was the most widely perceived value in daily university life (72.97%), followed by the family-like atmosphere (62.16%) and the religious character (59.46%). The youthful, open university (56.76%) and the supportive community (54.05%) were also identified by most respondents as relevant values.

In response to this question, participants more strongly affirmed the differentiated messaging associated with each campus. Specifically, respondents at Nagykovács highlighted the integration of religious and non-religious education, while those at the Budapest and Kecskemét campuses emphasized the family-like atmosphere. Notably, talent management – despite being a central topic in institutional-level marketing campaigns – did not appear as a relevant or influential factor in either students' admission choice or their everyday university life.

Among the key values associated with the former Nagykőrös Teacher Training Institute like religious character, quality education, talent management, supportive community, and family-like atmosphere, only talent management failed to appear in the top three choices at any of the campuses. Furthermore, values associated with a newer, indicator-driven managerial approach did not rank among the top three at any site. The “youthful, open university” value exceeded 50% only in Kecskemét and Budapest.

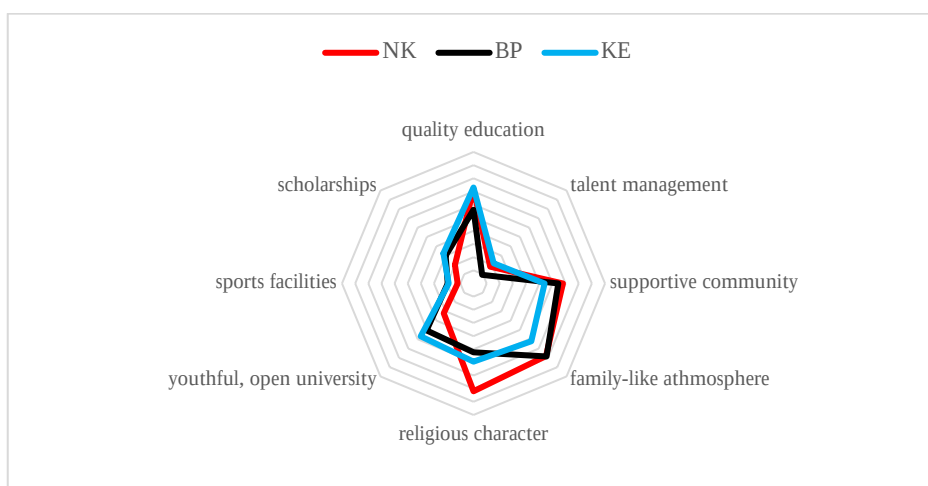


Figure 4. Importance of values in everyday university life (%)

However, it is also useful to examine the responses to this question from another perspective. What do those say who were less influenced or remained neutral regarding the religious character of the Faculty in their institutional choice?

Among the students in Nagykőrös, the religious character of the institution was the most defining factor in their admission choice. 46.00% of the respondents rated this aspect at 4 or 5 on a 5-point scale. In Budapest, this figure was 44.86%, while in Kecskemét it was 32.43%. This indicates that the religious character of the University was the least likely to be a significant factor in the students' choice in Kecskemét (*Figure 5*).

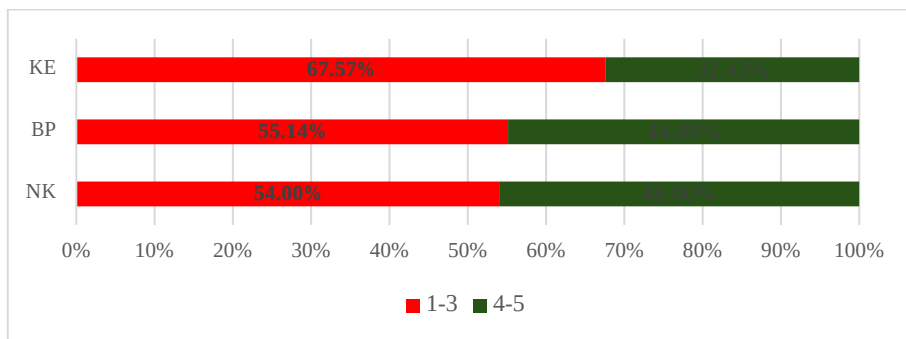


Figure 5. Importance of religious character at the time of admission choice

Among those for whom the religious character had little or no influence on their choice (i.e. those who rated it 1–3 on the 5-point scale), the question arises as to whether they were more likely to perceive values associated with an indicator-based approach or those characteristic of the Nagykőrös Institute in their everyday experience.

At all three campuses, only the family-like atmosphere and quality education appeared in the top three most frequently mentioned values for all respondents in this category. The family-like atmosphere ranked first at all locations. In Kecskemét, quality education received the same proportion of mentions as the family-like atmosphere (68–68%), resulting in a tie for the top position. In Nagykőrös, 85.19% of the respondents mentioned it, in Budapest 74.58%. The second position in Nagykőrös was taken by the religious character (77.78%), while in Budapest quality education and supportive community shared second place (59.32%). In Kecskemét, the “youthful, open university” was ranked second. In Nagykőrös, quality education and the supportive community were also tied (66.67%) at the third place, while in Budapest the “youthful, open university” received just over 50% of mentions (50.85%). In Kecskemét, the religious character (52.00%) made it to the top three. Beyond these values, none received more than 50% of mentions (Figure 6).

Thus, those who did not choose the Faculty for its religious character placed the same values in the top positions as the overall group of students in Nagykőrös. In Budapest, the top rankings remained unchanged. However, in Kecskemét, the supportive community was no longer among the values mentioned by at least 50% of the respondents, indicating a deviation from the typical characteristics of the campus.

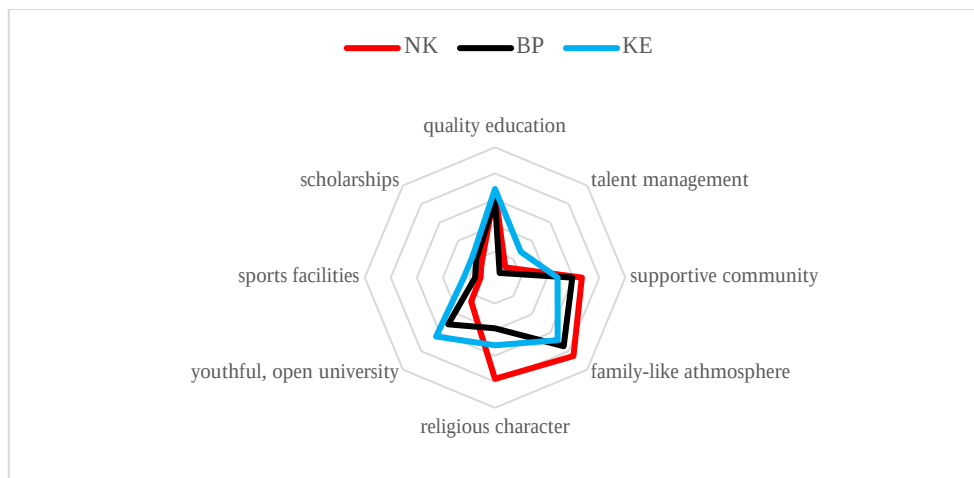


Figure 6. Value ranking if religious character had little or no influence on admission choice (%)

How do those significantly or fairly influenced by the religious character of the institution (i.e. those who rated it 4 or 5 on a 1–5 scale) think about the university (Figure 7)? Among those who chose the Faculty for its religious values, quality education was more strongly perceived in Nagykovács (78.26%) than among those for whom the religious character was not a key motivator in their admission choice (66.67%). There is no significant difference in the perception of the supportive community between these two groups (1–3: 66.67%, 4–5: 69.57%). However, those who were attracted to the religious character more strongly perceive its presence in their daily life (86.96%) compared to those who gave a lower rating (77.78%). In contrast, family-like atmosphere shows an inverse pattern. Among those seeking the religious character, 69.57% mentioned its everyday presence, while 85.19% of the other group reported the same. Despite these differences in proportions, the values that emerged were the same as those seen in the full group of respondents from Nagykovács.

In Budapest, the “youthful, open university” and “quality education” were less perceptible to this group (50.00% and 52.08%, respectively) compared to the religious character (68.75%), supportive community (70.83%), or family-like atmosphere. Like the 1–3 group, the family-like atmosphere was the most frequently mentioned

value (1–3: 74.58%, 4–5: 83.33%). The supportive community ranked second (1–3: 59.32%, 4–5: 70.83%), with the religious character in third place (68.75%), while it was only mentioned by 38.98% of those who rated it 1–3. Both quality education (52.08%) and the youthful, open university (50.00%) received around 50% of mentions. Students in Budapest who chose the Faculty for its religious character, perceived its significance more strongly. However, among the values associated with the Nagykovács Institute, only family-like atmosphere and supportive community appeared in the top three in both groups, thus creating an overlap between the two cohorts.

In Kecskemét, a different picture emerges compared to the other two campuses. Among those whose choice was driven by the religious character, quality education was the most frequently mentioned value (83.33%), which was the same as for those who did not seek the religious aspect. The second most mentioned value was the religious character itself (75.00%), followed by supportive community (66.67%). Family-like atmosphere and scholarship opportunities were mentioned by around 50% of respondents, with no other values reaching the 50% threshold.

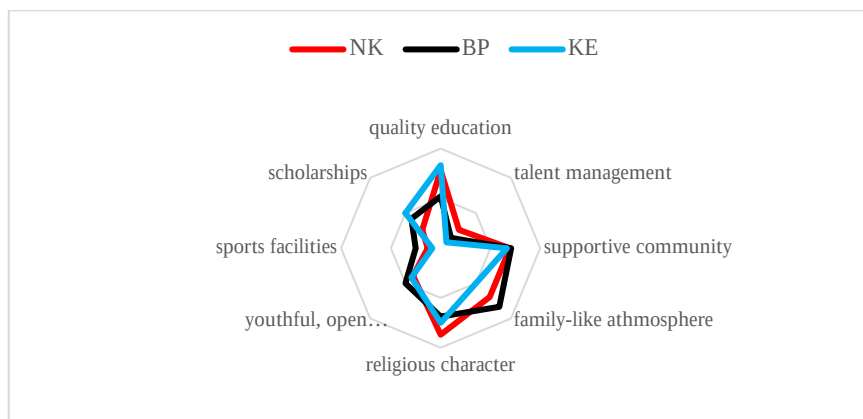


Figure 7. Value ranking if religious character had significant or fair influence on admission choice (%)

There was no campus where any value was consistently perceived in the same way across both groups: those who sought the religious character and those who did not. However, this division is in line with the unity of each campus in that indicator-based values generally do not appear to be strongly present in everyday life.

Summary

In our study, using both qualitative and quantitative tools, we mapped the current value communication strategy of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary in social media and compared it to the values sought by the Faculty of Pedagogy students in the higher education market. The university's external communication reflects both the values of its predecessor, the Reformed Teacher Training Institute of Nagykőrös, and the modern, indicator-driven, managerial values of the University. The representation of the religious character and traditional values clearly defines the Faculty. However, in the University's unified external communication, these values might be pushed out by modern values. However, the mission statement of the University expresses its commitment to the value system of its predecessors.

Students from the Faculty's three Hungarian campuses clearly indicated in their responses that although the religious character of the University was not a dominant factor in their admission choice, they strongly feel the presence of traditional values. Regarding institutional choice preferences, the relatively small variance in responses indicates a high degree of homogeneity within the groups studied, suggesting that the average values reflected well typical responses. The students from all three Hungarian campuses can feel a connection with the religious character in both the educational content and the everyday life of the university, as they typically would choose the Faculty again.

Yet these values significantly shape their positive university experience and are associated with high levels of student satisfaction and willingness to re-enrol. In contrast, values aligned with modern institutional branding played a secondary role and were less consistently recognized in university life.

In our study, we assumed that at the three Hungarian campuses of the Faculty of Pedagogy, students would seek different values at each campus and make their admission choice based on varying values. Our hypothesis was only partially confirmed.

Protestant-theology-based values like "cultivation of the mind" (today as quality education), supportive community, and family-like atmosphere (potential of small student groups' community building), all consistently ranked highly across all three campuses.

However, differences emerged due to the distinct characteristics of the Nagykőrös, Budapest, and Kecskemét campuses. In Nagykőrös, the search for and experience of the

religious character ranked first. This demonstrates the close coexistence of religious and non-religious study programmes. In contrast, at the Budapest and Kecskemét campuses, among those who did not choose the Faculty for its religious character, the “youthful and open university” was a key attraction, and students there also felt its presence in their daily university life.

The research demonstrates that historical, theology-based academic values remain relevant and attractive for students even in a competitive, market-oriented higher education system. The nearly two-century-old value system of the Faculty of Pedagogy remains an in-demand product in the higher education market today, and it is capable of attracting students to fill institutions in the increasingly competitive landscape of higher education institutions.

References:

- DERÉNYI, András (2010): A felsőoktatás és a foglalkoztathatóság kapcsolatának értelmezései. In: *Educatio*. XIX, 3. 361–369. <https://epa.oszk.hu/01500/01551/00053/pdf/667.pdf>.
- (2020): Az intézményi működési keretek átalakítási kísérletei a magyar felsőoktatásban. In: *Educatio*. 29, 1. 64–77. <https://doi.org/10.1556/2063.29.2020.1.5>.
- Facebook page of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary. Available at: <https://www.facebook.com/karoli.gaspar.reformatus.egyetem>.
- FEHÉR, Ágota (2022): A „Lélek által való nemesedés” szolgálata. Református kollégiumok küldetése a tehetségek támogatásában. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 67, 2. 213–230. <https://doi.org/10.24193/subbtref.67.2.10> (Last download: 04.11.2025).
- GORBAI, Gabriella Márta (2024): A vallás és spiritualitás mint védőfaktor a kolozsvári RTZK vallástanár szakos hallgatóinak mentális egészsége szempontjából. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 69, 11. 236–255. DOI: 10.24193/subbtref.69.11.12.
- HEIDRICH, Balázs – JARJABKA, Ákos – KÁSA, Richárd – NÉMETH, Tamás (2022): Egyetemes értékek – piaci célok? A piacorientált szervezeti kultúra az átalakuló magyar felsőoktatásban. In: *Közgazdasági Szemle*. LXIX, December. 1507–1532. <https://doi.org/10.18414/ksz.2022.12.1507>.
- Instagram page of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary. Available at: <https://www.instagram.com/karoliegyetem/>.

- KÁDÁR-CSOBOTH, Péter – KOVÁTS, Gergely (2023): A teljesítményfinanszírozás kihívásai a szervezeti és egyéni teljesítménymenedzsment-rendszerek kialakítására a modellváltó egyetemeken. In: *Educatio*. 32, 3. 470–485. <https://doi.org/10.1556/2063.32.2023.3.8>.
- KÁLMÁN, Anikó (2019): A regionális ökoszisztéma és az egyetemek szerepe az innovációs folyamatban. In: *Iskolakultúra*. 29, 9. 51–68. <https://doi.org/10.14232/iskult.2019.9.51>.
- Károli Gáspár Református Egyetem (2015): *Arculati kézikönyv*.
http://www.kre.hu/portal/images/doc/KRE_corporate_design.pdf.
(2023): *Arculati kézikönyv*.
http://www.kre.hu/portal/images/KRE_corporate_design_2023.pdf.
- Károli Gáspár Református Egyetem *Küldetésnyilatkozata*.
<https://portal.kre.hu/index.php/home/kuldetesnyilatkozat.html>.
- Károli Gáspár Református Egyetem, Pedagógiai Kar (2024): *Tanulmányi tájékoztató 2024/2025. Képzések, mintatantervek*. https://portal.kre.hu/tajekoztato_kiadvany2024/pk/content/kepzesek.php.
(2025): *Képzéseink*. <https://pk.kre.hu/index.php/oktatas-informaciok/kepzesek>.
(n. d.): *A nagykőrösi Tanítóképző Főiskola rövid története*.
<https://pk.kre.hu/index.php/karunkrol/torteneti-attekintes> (Last download: 04.11.2025).
- KIRÁLY, Gábor (2019): A vállalkozó egyetem fogalmi tere. Elméleti keretek és gyakorlati kérdések. *Közgazdasági Szemle*. LXVI, November. 1187–1209. <https://doi.org/10.18414/ks.2019.11.1187>.
- NEWMAN, John Henry (1873): *The Idea of a University Defined and Illustrated*. In: Newman, John Henry: *Nine Discourses Delivered to the Catholics of Dublin*. London, Basil Montagu Pickering. (Reprint, e-book, 2008). <https://www.gutenberg.org/files/24526/24526-pdf.pdf>.
- Oktatási Hivatal (n. d.): *Felsőoktatási statisztikák. 2.2. A hallgatók statisztikai száma fenntartó típusonként, intézményenként, karonként, képzési helyenként, munkarendek és képzési szintek szerint*. Available at: <https://dari.oktatas.hu/firstat.index>.
- ORBÁN, Endre (2015): KREáld a jövőd! – Bemutatkozik a Károli Gáspár Református Egyetem. In: *Ars Boni*. III, 1. 43–45.
https://epa.oszk.hu/02700/02769/00006/pdf/EPA02769_ArsBoni_2015_1.pdf.
- OSVÁTH, Ferenc (2021): *A nagykőrösi református tanítóképző-intézet története. Első rész: Az intézet megalapításától a világháborúig (1839–1914)*. Károli Gáspár Református Egyetem, Pedagógiai Kar.
- PAP, Ferenc – SZETEY Szabolcs – FEHÉR Ágota (2022): A keresztyén pedagógus szerepe a hagyományok közvetítésében a nagykőrösi tanítóképzés történetének alapjaiban. In: *Katedra: A szlovákiai magyar pedagógusok és szülők lapja (Dunajská Streda)*. XXX, 2. 18–20.
- PAP, Ferenc – SZETEY, Szabolcs – FEHÉR, Ágota – LEHOCZKY, Mária Magdolna (2022): A nagykőrösi református tanítóképzés a 19–20. században a tehetséggondozás tükrében. In: *Danubius Noster*. X, 4. 201–220. <https://doi.org/10.55072/DN.2022.4.207> (Last download: 04.11.2025).

- SERI, András (1982a): Az intézet történetének rövid összefoglalása. In: Hegedűs, Károly (ed.): *Szemelvények a Nagykőrösi és Dunamelléki Református Tanítóképző Intézet életéből*. Nagykőrös: Magánkiadás. 14–38.
- (1982b): Dr. Juhász Béla a neveléstudományok tanára. In: Hegedűs, Károly (ed.): *Szemelvények a Nagykőrösi és Dunamelléki Református Tanítóképző Intézet életéből*. Nagykőrös: Magánkiadás. 55–73.
- SIBA, Balázs (2023): A barátságkaraván jelensége és jelentősége az életben. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 68, 11. 263–282.
DOI: 10.24193/subbtref.68.11.16.
- TikTok page of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.
<https://www.tiktok.com/@uni.karoli>.
- VEROSZTA, Zsuzsanna (2010): *Felsőoktatási értékek – hallgatói szemmel. A felsőoktatás küldetésére vonatkozó hallgatói értékstruktúrák feltárása*. Dissertation. Budapesti Corvinus Egyetem, Szociológia Doktori Iskola. <https://phd.lib.uni-corvinus.hu/506/>.
- YouTube channel of the Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary. Available at:
https://www.youtube.com/channel/UCyBDRfDQ8AU6_fQSClgjOTA.

András CSÜRÖS¹ 

Zoltán Tildy and 1919

Abstract.

After the Second World War, Zoltán Tildy held the offices of Prime Minister of Hungary and later President of the Republic. As a figure of historical significance, his career is the subject of considerable controversy. The central question is why Zoltán Tildy did not take a more robust stance against the nascent communist dictatorship. A number of questions about his life's journey can be answered by attempting to comprehend his thought process through an earlier historical moment. For the first time since Lenin, a proletarian dictatorship was proclaimed in Hungary. Under Béla Kun's regime, many people enthusiastically embraced the Soviet Republic, only to be disappointed by it due to several misunderstandings. One of the figures associated with this enthusiasm and early survival technique was Tildy, who is associated with the communist leadership. He established a Reformed organization in Somogy County, called the Pastors' Trade Union. Furthermore, his life was also marked by the death of his father-in-law from the same period, an episode that is therefore also covered in this paper.

Keywords: Hungarian Reformed Church, Hungarian Soviet Republic, First World War, trade union, communism, Somogy County, Zoltán Tildy, Antal Gyenis, cooperation

¹ Senior Lecturer, Faculty of Pedagogy, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary; e-mail: csuros.andras@kre.hu.



He was one of those politicians whose past was a stain that needed to be covered up. In his memoirs, Dezső Sulyok commences his account of Tildy.² This study aims to present a hitherto under-researched aspect of Zoltán Tildy's life.

Between the two world wars, Zoltán Tildy was a prominent figure in Hungarian politics, representing *Független Kisgazdapárt* (FKGP) [Smallholders' Independent Party]. He was a vocal opponent of the Nazi regime in Germany.³ He became a prominent political figure in the post-1945 period and briefly during the 1956 revolution.⁴ He was Prime Minister of Hungary from 1945 and President of the Republic from 1946, a period during which the communist dictatorship was established. He was a politician who was committed to democratic principles but also demonstrated an ability to compromise, a quality that was effectively exploited by anti-democratic forces.⁵

However, prior to this, in 1919, Zoltán Tildy played a pivotal role in a particularly intriguing and unconventional period in Hungary's history. Between 21 March and 1 August 1919, the Hungarian Soviet Republic attempted to establish a Bolshevik dictatorship. The existence of the communist state for 133 days had a significant impact on the life of the churches, as the state constantly sought to restrict church activity within the walls of the churches. In this context, some church members opted for collaboration while others resorted to overt or passive resistance. A third group engaged in various forms of action to survive the totalitarian but unstable communist dictatorship.⁶

Zoltán Tildy was among those who fell into the latter category in 1919 and founded the Somogy Pastors' Union with several of his own members. The activities and fate of Zoltán Tildy's father-in-law during the same narrow six-month period are of crucial importance for understanding his subsequent career trajectory. My research has been somewhat influenced by the fact that all the press material about the Somogyi Pastors' Union is missing from all the archives I could find. This is likely due to a conceptual procedure.

² SÚLYOK, Dezső (1996): *A magyar tragédia*. New York, Hungarian October 23 Movement. 434.

³ ROMSICS, Ignác (2005): *Magyarország története a XX. században*. Budapest, Osiris. 227, 260.

⁴ Op. cit. 393.

⁵ Op. cit. 286–291.

⁶ CSÜRÖS, András (2019): Adalékok az egyházi ingatlanok tanácsköztársasági államosításához, különös tekintettel a Református Egyházra. In: *Múltunk. Politikátörténeti folyóirat*. 2019/1. 96–118.

Introduction

Zoltán Tildy was born on 18 November 1889 in Losonc, which would make him 30 years of age in 1919.⁷ Between the years 1910 and 1913, he attended the Reformed Theological Academy in Pápa, where he was awarded a scholarship to study in Belfast.⁸ He entered into matrimony in 1914. Between 1916 and 1919, he served as an assistant pastor in Szenna (Somogy County). In March 1919, he was transferred from Szenna to Orci as pastor, remaining in the same county.⁹ By his own account, he taught religion during the Soviet Republic although the subject was abolished in Somogy on 18 April.¹⁰ While there was no central decree banning the teaching of religion, the banning order was issued county by county, or the capital city decree was used as a basis. Tildy was still permitted to continue teaching religious studies, which was not an isolated occurrence. One such example is that of a teacher in Somogyviszló, who stated that he would continue to teach religious lessons until he was reported.¹¹ The Soviet Republic of 21 March to 1 August 1919 was not a dictatorship in the making but rather an experiment in state building at the conclusion of the First World War. There were instances of anarchy, and in numerous municipalities and counties, the central laws and decrees were implemented in a manner that differed from their intended purpose. In some instances, the implementation of these measures was excessive, while in others no provisions were implemented at all. The Soviet Republic adopted a hostile stance towards the churches. All church institutions were nationalized, all property and contributions were confiscated from the churches, and even cash was taken from the safes.

⁷ HAAS, György (2000): *Diktatúrák árnyékában. Tildy Zoltán élete*. Budapest, private edition. 13.

⁸ SZERENCSE, Károly (1991): *Tizenhárom életrajz*. Budapest, Tankönyvkiadó Vállalat.

⁹ HAAS 2000, 22. According to other sources in 1920: VÍGH, Károly (1991): *Tildy Zoltán életútja*. Békéscsaba, Tevan. 17. But based on his private letter, the first is more certain, since he says, “Én olyan gyülekezetbe jöttem egy hónappal előbb, amely nem akart papot választani.” [“I came to a congregation a month before that did not want to elect a priest.”]. In: *Archives of the Transdanubian Reformed Church District I*. Church District Records 1. b. Administrative records, 1919. box 404. 1360/1919.

¹⁰ ILLÉS, Dezső (ed.) (1969): *Tanácsköztársaság Somogyban*. Kaposvár (Hungary), Hungarian Socialist Workers' Party Committee of Somogy County. 212.

¹¹ *Archives of the Transdanubian Reformed Church District I*. Diocesan records 1. b. Administrative records, 1919. box 404. 1441/1919.

Pastors' Union

During the Hungarian Soviet Republic, on 21 April 1919,¹² Zoltán Tildy, together with several Reformed pastors, organized a pastors' union in Somogy County, of which he became the secretary.¹³ The association was most commonly referred to as the Somogy Protestant Pastors' Union, the Somogy Pastors Union, or in several sources as the Union of Reformed Pastors in Nagyatád County.¹⁴ It is unclear whether, among historical figures, John Calvin or Lenin would have reacted more negatively to the news that such an organization could be formed. One of our most important sources on the union is a letter from Zoltán Tildy to a friend in Budapest, which is preserved in the bequest of László Deme to the Synod Archives. In his letter, Tildy wrote, "We are preparing a pastors' meeting in Somogy (formation of a pastors' union, future organization and management of our diocese and parishes), and on Friday 11 April 1919 we will have important things to do in Kaposvár."¹⁵ It transpires that at the time the letter was written the decision to form a trade union had not yet been taken. It is likely that the idea originated at the meeting. The letter reveals that the participants were expected to come from the area divided by the structure of the Reformed Church of Hungary into the diocese of Outer and Inner Somogy.¹⁶ In a subsequent section of the letter, the author proposed that a representative from Budapest should attend the inaugural meeting, which was tentatively scheduled for Tuesday, the 15th, in Kaposvár.¹⁷ It is possible that the organizations in question may have already been formed on 15 April, rather than

¹² BALOGH, Margit – GERGELY, Jenő (1993): *Egyházak az újkori Magyarországon. 1790–1992*. Budapest, Hungarian Academy of Sciences: Institute of History. 168.

¹³ BOLYKI, János – LADÁNYI, Sándor (1987): Református Egyház. In: Lendvai, L. Ferenc (ed.): *A magyar protestantizmus, 1918–1948. Tanulmányok*. Budapest, Kossuth Kiadó. 37.

¹⁴ *Archives of the Transdanubian Reformed Church District I*. Diocesan records 1. b. Administrative records, 1919. box 404. Certificate of pastors of the Inner-Somogy. 52/1919.

¹⁵ Without date. [All translations of originally non-English texts/quotations are mine throughout the article unless otherwise stated.]. At the bottom of the letter is written "mid-April 1919?" DEME, László (1985): Visszatekintés a Magyar Evangéliumi Keresztény Diákszövetség útjára. Budapest. 49–52. In: *Archives of the Hungarian Reformed Church's Synod* 23. fonds. Box 6. MEKDSZ history.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

waiting until the 21st. It is important to consider the context of the Soviet Republic's decree on religious freedom, which was issued on 17 April. This decree dispelled naive ideas about religious freedom, and it had to be read out in church, with an explanation, and checked by careful comrades. Consequently, if the organization had been established prior to this date, it would have been reasonable to assume that they would have a greater degree of flexibility than they currently had.

With regard to the pastors' union, Lajos Máté, pastor of Somogyvisonta, was appointed president of the pastors' union and was also appointed local representative of the Credit Union based in the capital.¹⁸ It is known that there is one other officer of the organization. József Kovács, a pastor from Kaposszentbenedek, was member of the electoral committee. A relative list of members can be compiled, which included 22 pastors,¹⁹ representing approximately one third to one quarter of those serving in the dioceses of Inner and Outer Somogy.

It would be of interest to ascertain how the Soviet Republic managed to cope with this somewhat anomalous trade union. Zoltán Tildy wrote in his letter²⁰ about the movement within the church. Elek Vincze, a priest from Felsőmocsolád, was the first to initiate action. Since then, negotiations have been conducted with the leaders of the Socialist Party in Kaposvár and the members of the county executive committee. There was a great deal of understanding and goodwill throughout.²¹ *Új Reformáció*, an internal

¹⁸ *Archives of the Transdanubian Reformed Church District I*. Diocesan records 1. b. Administrative records, 1919. box 404. Certificate of pastors of the Inner-Somogy. 52/1919.

¹⁹ Zoltán Tildy, Lajos Máté, József Kovács, Ödön Farkas, János Fekete; besides them, István Császár (Gige), Márton Csertán (Kaposvár), Pál Mezey (Kutas), the pastor of Somogyjád, name unknown, Aladár Izsák (Somogyszob), Zsigmond Németh (Alsók) also joined the meeting at the invitation of the pastor of Mocsolád, Elek Vincze. Nemeskisfaludi was also member of the union. Sándor Tóth (Vásárosbéc), Sándor Tóth (Zselickisfalud), Árpád Vikár (Nagypostad?), József Györek (Alsósegesd Tábor / Dábor?) pastor, and one more unnamed member. Kristóf Barakonyi from Homokszentgyörgy, Sándor Bujtár from Hencsés, and one more unidentified pastor.

²⁰ The letter is addressed to "Laci". He also mentions Imre Szabó and Gombos [Ferenc], so he must be writing to one of the people who mobilized in the capital, László Deme. *Archives of the Transdanubian Reformed Church District I*. Records of the Transdanubian Reformed Church District 1. b. Administrative records, 1919. box 404. 1360/1919.

²¹ DEME 1985, 49–52.

church reformer newspaper, also wrote about the cooperation with the party (Hungarian Socialist Party): “With the friendly cooperation of the socialist party there, they want to create a trade union of Reformed pastors.”²² Two sources provide evidence that Zoltán Tildy had agreed in advance with the Hungarian Socialist Party to form a trade union. This was a rare occurrence in 1919. There were few priests and pastors who cooperated with the communist regime. Even according to socialist historiography, the regime’s church policy “provoked open or covert opposition from the majority of church leaders and pastors”.²³

The party was indeed aware of the Pastors’ Union and maintained an awareness of its activities. László Bohár, a Lutheran pastor from Sárszentlőrinc, expressed a desire to join both the party and a trade union. On 24 April, the Tolna County Administrative Committee replied that he had been accepted into the party but should not join the trade union because “the pastors’ trade union is being formed, so when it is formed, he should join it”.²⁴

A secondary source indicates that the Catholic lower clergy of Győr and the county also sought to establish a trade union. The existence of a trade union is also of interest to us because membership of a trade union was contingent upon membership of a political party.²⁵ It is evident that members of the Pastors’ Union did not automatically become party members. The peculiarity of the situation is further compounded by the fact that pastors were not electors and could not be elected in accordance with the constitution of the Council system.²⁶

The society in question was not particularly ideologically committed. The Pastors’ Union was not structured according to ideological principles but rather on the

²² *Új Reformáció*. II, 16[20 April 1919]. 8.

²³ SZALVA, János (1978): *A Magyar Tanácsköztársaság egyházpolitikájának néhány kérdése*. National Archives of Hungary. XIX-A-21-C. State Office for Church Affairs. 4. box 41. 14–15.

²⁴ K. BALOG, János (ed.) (1970): *A két forradalom Tolna megyében (1918–1919)*. The Committee of Hungarian Socialist Workers’ Party of Tolna County’s Department of Propaganda and Culture. 441.

²⁵ BELLÉR, Béla (1969): *A Tanácsköztársaság és a vallás*. In: *Világosság*. X, 4. 216.

²⁶ Constitution of the Soviet Republic, § 21. In: PONGRÁCZ, Jenő (ed.) (1919): *Tanácsköztársasági Törvénytár I*. Budapest, Hungarian Socialist Party. 46. This was not voted by Parliament or the legislature replacing it but by a council of People’s Commissars with executive powers, then called the Revolutionary Governing Council in Hungary.

basis of advocacy. In any case, the aforementioned József Kovács reported that he was engaged in the teaching of religion in the village and in the resistance to the liquidation of church property.²⁷ Ödön Farkas, the pastor of Nagybajom, was member of the trade union but was subsequently blacklisted as a counter-revolutionary, and his sermons were subjected to repeated scrutiny.²⁸ A similar situation occurred to János Fekete, a Reformed pastor from Galambok. He stated, "I joined the Somogy Protestant priests' organization, but only out of collegiality and because I believed that by being so unified, we would not be so easily handled."²⁹ The pastor from Galambok declined to accept the state aid that was offered, citing a lack of alignment between his principles and the conditions attached to the aid.³⁰ Therefore, it can be concluded that this union was not a peace movement in the making despite the name suggesting otherwise. The majority of pastors were not motivated to collaborate but rather to ensure their own survival. It is unclear whether the participants were aware that Zoltán Tildy was engaged in discussions with the Communist Party regarding the union.

Following its establishment, a significant development occurred. On behalf of the Nagyatád Rural Trade Union, President Lajos Máté petitioned the Revolutionary Governing Council to exempt union member pastors from the confiscation of church property. This appeal was drafted on 11 June and extended an invitation to the pastors to attend a meeting.³¹ It is not possible to ascertain the source of the exemption, and it is considered unlikely that it was granted. However, a similar incident occurred in Kaposvár, where the liquidating commissioner informed the Reformed pastor in advance of his impending arrival, effectively preventing the liquidation. After the liquidation, the commissioner returned to the pastors on several occasions to express his apologies.³²

²⁷ *Archives of the Transdanubian Reformed Church District I*. Diocesan records 1. b. Administrative records, 1919. box 404. Certificate of the pastors of the Inner Somogy. 50/1919.

²⁸ Op. cit. 59/1919.

²⁹ Op. cit. 36/1919.

³⁰ Ibid.

³¹ *Archives of the Transdanubian Reformed Church District 138*. documents of the Somogyi Reformed Diocese. b. Administrative documents, 1919. box 134. 1149/1919.

³² FAZEKAS, Csaba (1997): A „Vallásügyi Likvidáló Hivatal” 1919-ben. In: Pölöskei, Ferenc – Stemler, Gyula (eds.): *Múltból a jövőbe. Tanulmányok*. Budapest, Eötvös Loránd University: Faculty of Humanities, Department of Modern and Contemporary Hungarian History. 79.

The Dean of the Outer Somogy Reformed Diocese in Ságyár retained possession of all the land, agricultural implements, and livestock belonging to the diocese for the current year.³³ In contrast, the Reformed parish in Somogyudvarhely was expropriated and subsequently inhabited by a small number of proletarian soldiers and even a member of the “Cheeky” (*Ripők*), together with his almost cousin.³⁴ His case was not an isolated one; during the Soviet Republic, parishes were also socialized, although in most cases the seizure was not carried out. It can be seen that the liquidation did indeed occur in Somogy County, and that there was no positive response to the request.

After the collapse of the Soviet Republic, Tildy also wrote about the trade union as an interest group: “Naturally, I did not take part in any communist movements or in spreading communist ideas. I did not agitate. I was neither member of a workers’ council nor of a board of directors nor of a trade union. (The Lutheran pastors of the outer and inner dioceses of Somogy formed a so-called ‘trade union’ for the purposes of a united defence. I was a member, but it was not a socialist union, it did not ask for recognition, it did not belong to a political party, it did not pay party fees.”³⁵

The future prime minister was prepared not only to defend himself but also to draw up a concrete programme for the Reformed pastors of the capital. “It is of the utmost importance that the reorganization of our congregations be carried out with unanimity. In conclusion, the Association of Evangelical Workers should 1. take over the dioceses, 2. take over the leadership of the dioceses, 3. send a man to each congregation for the reorganization of the congregations.”³⁶ In addition, he proposed the retirement of elderly pastors to be replaced by young people ready to take up their posts.

So, Tildy tried to help events in the capital with concrete ideas. His activity was much needed, for we must give credit to his statement in early March 1919 in the left-wing New Reformation that “in its present state [...] our church is incapable of meeting the crying needs of the present time...”³⁷ Our sources are incomplete, but we tend to see

³³ *Ráday Archives of the Dunamelléki Reformed Church District* A/1 b. Bishop’s Papers, 1919 Papers 201. box. 831/1919.

³⁴ *Archives of the Transdanubian Reformed Church District* 138. documents of the Somogyi Reformed Diocese. b. Administrative documents, 1919. box 134. 1377/1919.

³⁵ *Op. cit.* 1149/1919.

³⁶ *DEME* 1985, 49–52.

³⁷ TILDY, Zoltán (1919): Munkát! In: *Dunántúli Protestáns Lap*. XXX, 10. 75–76.

the Somogyi Pastors' Union as a grotesque attempt at defence. In this context, however, the party's positive attitude seems strange. In this light, we consider Károly Vígh's remark, "Tildy was one of those Reformed pastors in 1919 who did not oppose the power of the Council but cooperated with it in solving the contemporary problems of our church", to be exaggerated.³⁸

In addition to the defensive tactics, we must mention Gyula Keresztes, who was almost Tildy's neighbour. In Kaposmérő and Újlak, he prevented the implementation of the "proletarian dictatorship" in cooperation with the peasants (not Tildy!). During the 133 days, he was in contact with counter-revolutionary circles. For this, he was threatened in the 2 April issue of *Somogyi Munkás* with "the strike of the 'hard fist' of the workers".³⁹ Pál Bolla, the Reformed pastor of Inke, a remote village in Somogy, denounced the communists from the pulpit, spoke his mind so loudly that the commander of the Red Guard wanted to arrest him on the first day of Pentecost. When asked if he had taken a job during the Commune, he told the deacon, "Under these circumstances, only in the prison of Kaposvár was a job offered, possibly a hanging, which, thanks to God's omniscient grace and providence, was thwarted and made impossible at the twelfth hour. [I kept my faithful together, urging them to persevere and to trust in God."⁴⁰

To sum up, Zoltán Tildy and his friends and colleagues in Somogy founded the Pastors' Union for protection. According to our sources, they were not able to carry out any real activity, and there was no advantage or later disadvantage for the members to join. The organization was not formed on ideological grounds, but at the time of its foundation Zoltán Tildy had clearly agreed and cooperated with the Socialist Party. The tragedy of Zoltán Tildy's later life was that he sought an agreement with a power that strove after exclusivity. The first overture was the possible creation of a trade union.

³⁸ VÍGH 1991, 15.

³⁹ *Archives of the Transdanubian Reformed Church District I*. Diocesan records 1. b. Administrative records, 1919. box 404. 114/1919.

⁴⁰ Op. cit. 65/1919.

Antal Gyenis

The future president of the republic was also involved in other aspects of the Soviet Republic, namely in relation to his father-in-law.

Antal Gyenis was born in Üszögpusztá (Baranya County) in 1871. He completed his primary schooling in Pécs and then attended the Cistercian Gymnasium in Pécs. He was asked not to enrol for the 1887 school year. He was expelled from the third class of the Episcopal Teacher Training College for disciplinary reasons. He received his teacher's diploma in Baja in 1889. He was sent to Pécsvárad and then to Szekszárd (Tolna County), where he got married.⁴¹ In 1901, he moved with his family to the nearby Dombóvár. He led an active social and civic life. He was the editor-in-chief of the newspaper *Dombóvár és Vidéke* in 1911–1912.⁴² In 1916, he was drafted for military service. In 1918, at the time of the Aster Revolution, he formed the local National Council as member of the Hungarian Social Democratic Party. In February, shortly before the proclamation of the Soviet Republic, he founded the local Soldiers' and Workers' Council and was elected its president.⁴³ On the orders of Antal Gyenis, religious instruction was banned in the schools of Dombóvár on 24 March, before the decree of the capital was issued.⁴⁴ The next day, the Dombóvár "Directorate" – as school director – entrusted him with the supervision of the socialized schools.⁴⁵ (We do not know if he was related to Vilmos Gyenis, who was also elected to the Dombóvár Directorate.)⁴⁶

In addition to the Dombóvár Directorate, he held other positions:⁴⁷ he was the chairman of the district council,⁴⁸ was member of the county council of public culture,

⁴¹ SIMON, Károly (1984): *Két évtized Dombóváron (1901–1919). Emlékezés Gyenis Antal igazgatótanítóra*. Vol. II. Dombóvár (Hungary), Cultural Centre and Library of Dombóvár City. 3–4.

⁴² Op. cit. 5–14.

⁴³ Op. cit. 15–16.

⁴⁴ Op. cit. 17.

⁴⁵ K. BALOG 1970, 84.

⁴⁶ Op. cit. 106. Or comrade Ferenc Gyenis from Szigetvár. *National Archives of Hungary*, K 46 - PTI - 605. f. box 9. II/15./d. ő. e. 329.

⁴⁷ SÜLYÖK 1996, 434–438.

⁴⁸ SIMON 1984, 15–16.

and was also on the Editorial Board of the journal *Dombóvári Proletár*.⁴⁹

The latter is interesting because there was a counter-revolutionary movement there, and Antal Gyenis took part in its bloody suppression. Four people died in the fighting, and three were hanged by the communists as reprisals. The Catholic priest was also severely beaten. Antal Gyenis took part in the fighting as a platoon leader.

On 25 June 1919, he sent a telegram to the People's Commissariat for Internal Affairs, requesting that a detachment of the armed forces be sent to Dombóvár and the surrounding area because "movement" had been observed. The Red soldiers did not arrive, but two months later Pál Prónay and his troops did. "The most murderous and at the same time the most influential of all the paramilitary units, the Pronay company (later Battalion)." ⁵⁰

Antal Gyenis was executed along with ten others on 18 August 1919. He was buried in Tamási, and after 1945 his ashes were transferred to Dombóvár.⁵¹ Dezső Sulyok, a major figure in the democratization of Hungary after 1945, wrote the following about the impact of the relationship between Zoltán Tildy and Antal Gyenis:

Zoltán Tildy was a Protestant pastor who had been haunted all his life by the fate of his father-in-law. [...] The most natural thing for Tildy to have done would have been to lead the agrarian proletariat and, with this revolutionary impetus, to lead Hungarian democracy to victory, thus overtaking Rákosi. But the looming shadow of his hanged father-in-law prevented him from taking such a bold step. Meanwhile, his wife, bent on revenge against his father, pushed him to the left to satisfy her vengeance.⁵²

The shadow of his father-in-law was cast over the career of the politician⁵³ later

⁴⁹ K. BALOGH 1970, 108–109, 132–134, 200–201, 318.

⁵⁰ BODÓ, Béla (2010): Hungarian Aristocracy and the White Terror. In: *Journal of Contemporary History*. 45, 4[October]. 704.

⁵¹ SIMON 1984, 16–17.

⁵² SULYOK 1996, 434–435.

⁵³ "Politikai indulását, későbbi magatartását is befolyásolta apósának sorsa, akit az 1919-es Tanácsköztársaság viselt jegyzői tisztsége miatt (neve ott szerepelt a parasztakasztások dokumentumain) felakasztottak." [His political start and his later behaviour were also influenced by the fate of his father-in-law, who was hanged for his position as a notary in the

dubbed the “hangman in robe”,⁵⁴ as he rejected all applications for clemency as President of the Republic. Among others, he rejected the pardon requests of people who were leading politicians and military officers in Hungary between 1920 and 1945. After 1945, he insisted to the very end on a coalition with the left-wing parties, as he had been afraid of a showdown since 1919. He did not want to see a left-wing dictatorship. Zoltán Tildy hesitated to oppose the communists’ attempt to seize power. The historian Károly Szerencsés called it a “policy of retreat”.⁵⁵ Zoltán Tildy’s attitude and role after 1945 are significantly overshadowed by the facts we have learned about his and his father-in-law’s activities and history.

References:

- BALOGH, Margit – GERGELY, Jenő (1993): *Egyházak az újkori Magyarországon. 1790–1992*. Budapest, Hungarian Academy of Sciences: Institute of History.
- BELLÉR, Béla (1969): A Tanácsköztársaság és a vallás. In: *Világosság*. X, 4. 212–216.
- BODÓ, Béla (2010): Hungarian Aristocracy and the White Terror. In: *Journal of Contemporary History*. 45, 4[October]. 703–724.
- BOLYKI, János – LADÁNYI, Sándor (1987): Református Egyház. In: Lendvai, L. Ferenc (ed.): *A magyar protestantizmus, 1918–1948. Tanulmányok*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- CSÜRÖS, András (2019): Adalékok az egyházi ingatlanok tanácsköztársasági államosításához, különös tekintettel a Református Egyházra. In: *Múltunk. Politikátörténeti folyóirat*. 2019/1. 96–118.
- DEME, László (1985): Visszatekintés a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség útjára. Budapest. 49–52. In: *Archives of the Hungarian Reformed Church’s Synod* 23. fonds. Box 6. MEKDSZ history.
- FAZEKAS, Csaba (1997): A „Vallásügyi Likvidáló Hivatal” 1919-ben. In: Pölöskei, Ferenc – Stemler, Gyula (eds.), *Múltból a jövőbe. Tanulmányok*. Budapest, Eötvös Loránd University: Faculty of Humanities, Department of Modern and Contemporary Hungarian History. 63–101.
- HAAS, György (2000): *Diktatúrák árnyékában. Tildy Zoltán élete*. Budapest, private edition.

Soviet Republic in 1919 (his name was on the documents of the hangings of peasants).]. SZERENCSÉS 1991, 55–56.

⁵⁴ The vestments of the Hungarian Reformed pastors.

⁵⁵ SZERENCSÉS 1991, 58.

- ILLÉS, Dezső (ed.) (1969): *Tanácsköztársaság Somogyban*. Kaposvár (Hungary), Hungarian Socialist Workers' Party Committee of Somogy County.
- K. BALOG, János (ed.) (1970): *A két forradalom Tolna megyében (1918–1919)*. The Committee of Hungarian Socialist Workers' Party of Tolna County's Department of Propaganda and Culture.
- PONGRÁCZ, Jenő (ed.) (1919): *Tanácsköztársasági Törvénytár I*. Budapest, Hungarian Socialist Party.
- ROMSICS, Ignác (2005): *Magyarország története a XX. században*. Budapest, Osiris.
- SIMON, Károly (1984): *Két évtized Dombóváron (1901–1919)*. Emlékezés Gyenis Antal igazgatótanítóra. Vol. II. Dombóvár (Hungary), Cultural Centre and Library of Dombóvár City.
- SULYOK, Dezső (1996): *A magyar tragédia*. New York, Hungarian October 23 Movement.
- SZALVA, János (1978): *A Magyar Tanácsköztársaság egyházpolitikájának néhány kérdése*. National Archives of Hungary. XIX-A-21-C. State Office for Church Affairs. 4. box 41.
- SZERENCSES, Károly (1991): *Tizenhárom életrajz*. Budapest, Tankönyvkiadó Vállalat.
- TILDY, Zoltán (1919): Munkát! In: *Dunántúli Protestáns Lap*. XXX, 10. 75–76.
- Új Reformáció*. II, 16[20 April 1919]. 8.
- VÍGH, Károly (1991): *Tildy Zoltán életútja*. Békéscsaba, Tevan.

Archival Sources

- Archives of the Transdanubian Reformed Church District.
- Archives of the Hungarian Reformed Church's Synod.
- National Archives of Hungary.
- Ráday Archives of the Dunamelléki Reformed Church District.

Ádám HEGYI¹ 

A református peregrináció kollektív és személyes emlékezete a kora újkorban²

Abstract. The Collective and Personal Memory of Reformed Peregrination in the Early Modern Period.

In the Early Modern Period, Reformed students in Hungary created a complex network. This network helped them to organize their university studies abroad. The memory of the peregrination is documented in ego-documents and other records. The culture of memory was maintained by a complex network of personal and collective elements. The oral tradition played an important role in the system, as much information was preserved by word of mouth. Written sources of memory survive in student lists, friendship books, diaries, and church chronicles. However, traces of historical research that went beyond memory can be found not only in the works of scholars (Péter Bod, Miklós Sinai, István Wespri) but also in congregational documents.

Keywords: collective memory, cultural memory, peregrinatio academica, history of universities, friendship album, Reformed students, Early Modern Period, Albert Szenci Molnár, Pápai Páriz Ferenc

¹ Egyetemi docens, Szegedi Tudományegyetem, Kulturális Örökség és Humán Információtudományi Tanszék; e-mail: hegyi@bibl.u-szeged.hu.

² A tanulmány megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal K-145896 számú témapályázata támogatta.



Az egyetemek múltja a kora újkori embereket is érdekelte: a prágai egyetemen 1620 előtt szokásban volt, hogy az elhunyt professzorokra még több évtizeddel a haláluk után is utaltak különböző krónikákban és évkönyvekben. Az emlékezés egy speciális formája volt Johannes Campanus von Wodnian *Calendarium beneficiorum* című 1616-ban megjelent műve, amelyben azokra a professzorokra emlékezett vissza, akik az egyetem számára valamilyen felajánlást tettek.³ Protestáns egyetem hiányában viszont a magyarországi reformátusok emlékezetkultúrája a csehekhez képest másként szerveződött.

A kora újkori egyetemjárás egyik legfontosabb jellemzője az volt, hogy csakis közösségi alapon lehetett megvalósítani: szükség volt mások tapasztalatára az utazás megszervezéséhez; csoportosan lehetett biztonságosan utazni; hasznos volt diáktársakkal barátságot kötni; érdemes volt a külföldi városokban olyan csoportokhoz csatlakozni, amelyek felekezeti alapon támogatták a peregrinusokat; az egyetemi oktatókkal kötött ismeretségek hozzájárulhattak ösztöndíjak megszerzéséhez, illetve további egyetemi tanulmányok folytatásához. A peregrinációról őrzött tudás jelentős része a szóbeliségben hagyományozódott.⁴ A magyar történetírás a 19. század második fele óta folyamatosan kutatja a *peregrinatio academica* történetét. A stipendiumok,⁵ az emlékkönyvek⁶ és a hungaricumok⁷ történetének rekonstruálása során a kutatók a kora újkori diákközösségek

³ HOLÁ, Mlada – HOLÝ, Martin (2020): Zwischen Realität und Mythos: Tod und Begräbnisse von Professoren der Prager Universität vom 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert, In: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*. 1. 133.
DOI: 10.14712/23365730.2020.22.

⁴ KOVÁCS Sándor Iván (1988): A régi magyar utazási irodalom az európai utazásméleti művek tükrében, In: Kovács Sándor Iván: *Szakácmesterségnek és utazásnak könyvecskéi, két tanulmány*. Budapest, Szépirodalmi. 93–200.

⁵ BOZZAY Réka (2022): *Intézménytörténeti kapcsolatok: Debrecen és Hollandia* (A Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények kiadványai). Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményei. 81–101.

⁶ LATZKOVITS Miklós – MÁNDITY Zoltán (2011): Az emlékkönyv-bejegyzések datálásáról, In: *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum Acta Universitatis Szegediensis*. 30. 293–302.

⁷ P. VÁSÁRHELYI Judit (2020): Beszámoló a Régi magyarországi nyomtatványok (RMNy) munkálatairól, In: Szőnyi Éva (szerk.): *Szabó Károly-emlékkönyv*. Budapest, OSZK – Gondolat – Magyar Könyvtárosok Egyesülete. 175–187.

belső szerkezetét tárták fel. A rendelkezésünkre álló nagyszámú adatnak köszönhetően ma már a hálózatkutatás eszközeivel is folyik ez a munka.⁸

A 17. század peregrinusai ebben a hálózatban nagyon jól kiismerték magukat, viszont a rendszer folyamatosan mozgásban volt, mert a személyes kapcsolatok az idő előrehaladtával megszűntek, és politikai, egyházi vagy háborús események átalakították a hálózati szálakat és a csomópontokat. Ebből adódik, hogy bizonyos kapcsolatrendszerek feledésbe merültek, amire jó példa Szenci Molnár Albertnek két üdvözlőverse.⁹

Szenci 1603-ban iratkozott be az altdorfi egyetemre,¹⁰ amelynek tanáraival jó kapcsolatba került. A logika professzorával, Michael Piccarttal annyira mély barátságot kötött, hogy a professzor 1611-ben Szenci házassága alkalmából üdvözölte őt,¹¹ és a bölcsészkar dékánjának, Wolfgang Waldungnak a neve levelezésében és Christoph Welhammer számára írt köszöntőversben is felbukkan.¹² Az 1605. augusztus 28-án az altdorfi akadémián tartott disputáción¹³ Waldung elnöklésével a nürnbergi származású Georg Ritter volt az egyik respondens, akivel Szenci szintén kapcsolatban állt, mert Rittert 1605 januárjában egy üdvözlőversben említette.¹⁴

⁸ MARKÓ Anita (2018): Hálózatok a 16–17. századi album amicorumokban, In: *Digitális Bölcsészet*. 1. 55–82. JUHÁSZ Szandra (2021): A héber nyelvű carmina gratulatoria kulturális sajátosságai, In: Kovács Janka (szerk.): *Közvetítők és közvetítés: Kulturális transzfer a hosszú reformáció kontextusában*. Budapest, Reciti. 93–117.

⁹ 2019-ben a Szenci-kutatás még nem ismerte ezeket. MOLNÁR Dávid (2019): Szenci Molnár Albert, In: *Magyar Könyvszemle*. 135. 50–90.

¹⁰ SZÖGI László (2011): *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és akadémiákon 1526–1700* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 17.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, no. 19.

¹¹ KOVÁCS József László (1998): Szenci Molnár Albert Altdorfban, In: Csanda Sándor – Keszérű Bálint (szerk.): *Szenci Molnár Albert és a magyar késő-renaisszánsz* (Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 17.). Szeged, MTA Irodalomtudományi Intézet – JATE, 259–261. IMRE Mihály (2009): „Úton járásnak megírása” *Kulturális emlékezet, retorikai-poétikai elvek érvényesülése Szenci Molnár Albert műveiben*, (Humanizmus és reformáció 31.). Budapest, Balassi. 186–187.

¹² KOVÁCS (1998), 259–261.

¹³ WALDUNG, Wolfgang (1605): *Physicarum exercitationum disputatio prima De rerum naturalium principiis*. [Nürnberg] Noribergae, Typis Christophori Lochneri. VD17 29:725566N.

¹⁴ KOVÁCS (1998), 259.

1606 márciusában Michael Piccart vezetésével disputált¹⁵ a lengyel Christophorus Stoinsky. Mindkét disputációban Szenci egy-egy verssel köszöntötte diáktársait, az emlékezet mégsem őrizte meg ezt. Maga Szenci sem említi meg ezt a két disputációt a naplójában,¹⁶ és egyelőre annak sincs nyoma, hogy a disputáción jelenlévő Christophorus Lyczkovius, Stanislaus Wyzicius, Nicolaus Rupnovius és Theodor Sitzman a peregrinusok legismertebb közösségi hálózataiban, valamelyik hungarus emlékkönyvben nyomot hagytak volna maguk után.¹⁷

„Aliud

Tempora qui vitae curtissima dixit, et artem
Prolixam; minime vanus hic augur erat.
At nostritantum creverunt temporis artes,
Ut cuique aetatem jam dolet esse brevem.
Qui sapit ergo, bonis ex his sibi pluribus artes
Praecipuas solers seligit atque notat.
Temporis et parcus trutinat momenta fugacis,
Unicavix sinit hic hora ut inanis eat.
Altorphi video juvenes, qui tempus et horam,
Spreto delicio, non nisi dant studiis.
Paedonomus prior est Samuel, cui plurima virtus.
Hujus discipuli Christifer atque Petrus.
Is praeit exemplo et docet: hi bene jussa sequuntur.
Sic praeiter sapiunt proficiuntque simul.

¹⁵ PICCART, Michael (1606): *Censura dialecticae novorum philosophorum in Theses coniecta*. [Nürnberg] Noribergae, è Typographéo Kauffmaniano. VD17 23:263771L.

¹⁶ SZABÓ András (2003): *Szenci Molnár Albert Naplója* (Historia litteraria 13.). Budapest, Universitas. 146–151.

¹⁷ 2024. szeptember 5-én az Inscriptones Alborum Amicorum adatbázisban egyik személy sem szerepelt. <http://iaa.bibl.u-szeged.hu/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. június 27.). Szenci Molnár kapcsolatrendszerével foglalkozó szakmunkák sem említik őket. Vö. SZABÓ András (2011): „Bizontalan helyeken búdosunk”. *Szenci Molnár Albert a magyar és az európai szellemi életben*. Dunaszerdahely – Komárom, Liliium Aurum. 65–110. IMRE (2009), 186–187.

Et sacrae penitus satagunt secreta Sophiae
Noscere, vel quis sit sensus Aristotelis.
Inde Theses Stoinski Logicis de rebus adornat,
Quas duce Piccarto proferet in medium.
Publicitusque suis pro viribus asstruet et se
Ad majora dein rite tuenda parat.
Ergo brevi verbo mentem tibi gratulor hancce.
Stoinski misalve, vive valeque diu.

L. M. Q. scripsi
Albertus Molnar Szenciensis, Ungarus.”¹⁸

„Ad D. respondentem Paulum P. Waldungi

Pergite Pierides properante poemate Paulo,
Prospera poscentes, promere plectra preces.
Adferat altisonos applausus almus Apollo,
Artibus ausoniis admoduletur amans,
Versiculis variis veracia vota vovete,
Ut vestra veniat voce vocante viror.
Litiferas liceat laxando linquere leges,
Lympahs lustrificas luce levare lubet.
Vive valens Valdung vivens virtute viresce,
Ut valeas vanos vincere voce viros,
Sic superat sevam simplex sapientia sortem
Si solers studeas sobria si sapias.

Albertus Molnar Ungarus.”¹⁹

Mivel a kora újkor református peregrinusai benne éltek az egyetemjárás hálózatában, ezért levelezéseikben, naplóikban, kérvényeikben és egyéb dokumentumaikban leginkább annak lehet nyomára bukkanni, hogyan szervezték meg utazásaikat, hogyan

¹⁸ PICCART (1606), fol. A4r-v.

¹⁹ WALDUNG (1605), fol. O5v.

jutottak hozzá egy-egy ösztöndíjhoz, vagyis a peregrináció múltja kevésbé érdekelte őket. A kapcsolatrendszerüket leginkább külföldi egyetemi tanulmányaik megvalósítására használták fel, nem annak történetének kutatására. Így például Teleki Pál, valamint Teleki Sándor levelezésében igen gyakori téma volt az ösztöndíjak megszerzésének problémája,²⁰ és már igen korán megjelentek olyan munkák, amelyek a peregrináció elméleti hátterét megfogalmazták. 1581-ben Laskai Csókás Péter *Speculum exilii* című művében kifejtette, hogy a protestáns peregrináció célja a tudományokban és a hitben való fejlődés.²¹

A kora újkorban minden diák rendelkezett emlékkönyvvvel. A személyes kapcsolatoknak speciális őrzői voltak ezek a kis füzetek, mert sokszor évtizedek múlva is feljegyezték bennük az egykori diáktárs későbbi sorsát. Az egyetemi tanulmányok emlékeiről is vannak bennük szórványosan adatok, viszont hosszabb, összefüggő szövegeket nem tartalmaznak az egyetemjárás történetéről,²² miközben a peregrinusokat érdekelte a történelem, hiszen ifj. Pápai Páriz Ferenc külföldi útja során kimondottan történeti könyveket keresett Teleki Sándornak.²³ Szilágyi Sámuel Rádai Gedeon számára kutakodott történeti művek után.²⁴ 1695-ben id. Pápai Páriz Ferenc azt ajánlotta Teleki Pálnak, hogy a politika és a történettudomány tanulására is fordítson külföldön időt.²⁵

Elég sok adat bizonyítja, hogy a diákokat az egyetemjárás emlékezete mégis érdekelte. Laskai Csókás Péter 1585-ben nyomtatásban tette közzé a wittenbergi

²⁰ FONT Zsuzsa (1989): *Teleki Pál külföldi tanulmányútja: Levelek, számadások, iratok 1695–1700* (Fontes rerum scholasticarum 3.). Szeged, Szegedi Oktatástörténeti Munkaközösség. 179. HOFFMANN Gizella – BARTÓK István (1980): *Peregrinuslevelek 1711–1750: külföldön tanuló diákok levelei Teleki Sándornak* (Adattár XVI – XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 6.). Szeged, JATE. 42.

²¹ H. HUBERT Gabriella (1993): Laskai Csókás Péter peregrináció-elmélete 1581-ből, In: Békési Imre – Jankovics József – Kósa László – Nyerges Judit (szerk.): *Régi és új peregrináció. Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon*. II. kötet. Budapest – Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptorum. 551.

²² SCHNABEL, Werner Wilhelm (2003): *Das Stammbuch: Konstitution und Geschichte einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts* (Frühe Neuzeit 78.). Tübingen, Max Niemeyer Verlag. 102–103., 213–220.

²³ HOFFMANN (1980), 18.

²⁴ I. m. 235.

²⁵ FONT (1989), 32.

magyar társaság névsorát. Laskai művét felhasználva a kora újkorban több kéziratot is készült a wittenbergi anyakönyvről, vagyis a *peregrinatio academica* múltja nem merült feledésbe.²⁶ Szepsi Csombor Márton útleírásában részletesen bemutatja az egyetemi városokat, amelynek során ismerteti a híresebb professzoraikat és nevezetesebb diákjaikat. Strasbourg esetében például felsorolja az egykori tanárokat, és megemlíti, hogy Szenci Molnár Albert is ott tanult.²⁷ 1680-ban a jénai egyetemen Daniel Klesch egy panegyrist adott ki, amiben összeírta a magyarországi származású joghallgatókat. Ez azért érdekes, mert ez volt az első olyan nyomtatott mű, amely megkísérelte a joghallgatók egyetemjárásának történetét megírni. Igaz, művében csak a töredékét sorolta fel a külföldön tanult magyarországi joghallgatóknak.²⁸ 1760-ban Bod Péter számára Teleki József és Szilágyi Márton a genfi főiskola anyakönyvét nézték át, és így összeállították a Genfben tanult magyarországi diákok listáját.²⁹ 1766-ban a bázeli professzor, Theodor Zwinger Weszprémi István kérésére a hungarus orvostudományi téziszfüzetek adatait gyűjtötte össze, amelyet Weszprémi az életrajzi lexikonában közzé is tett.³⁰ Ugyanebben a lexikonban a Taxovinus Jacobusról szóló szócikkben említi meg Weszprémi, hogy Taxovinusnak Bázelen 1586-ban a tüdővészről írt disszertációjáról az egyetem anyakönyvéből lehet további adatokat találni.³¹ Mivel Weszprémi maga is járt Svájcban,³² elképzelhető, hogy a peregrináció története annyira érdekelte őt, hogy eredeti források felkutatásával kívánt az egyetemjárás múltjáról adatokat szerezni.

²⁶ SZABÓ András (2017): *Coetus Ungaricus. A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613* (Humanizmus és reformáció 37.). Budapest, Balassi. 10–11.

²⁷ SZEPSI CSOMBOR Márton (1979): *Europica varietas*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó. 242.

²⁸ P. SZABÓ Béla (2010): Magyarországi jogi doktorok számbavétele 1680-ból, In: Balogh Elemér – Homoki-Nagy Mária (szerk.): *Emlékkönyv dr. Ruszoly József egyetemi tanár 70. születésnapjára* (Acta Universitatis Szegediensis Acta Juridica et Politica LXXIII). Szeged, SZTE. 702., 708.

²⁹ TOLNAI Gábor – VÉGH Ferenc (1987): *Egy erdélyi gróf a felvilágosult Európában: Teleki József utazásai 1759–1761* (Régi magyar prózai emlékek 7.). Budapest, Akadémiai Kiadó. 59.

³⁰ WESZPRÉMI István (1968): *Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza*. 3. kötet. Budapest, Medicina. 351.

³¹ WESZPRÉMI (1960), 1. k.: 119.

³² HEGYI Ádám – SZÖGI László (2016): *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon 1526–1919* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 23.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára. no. 1264.

A 18. században a Habsburg uralkodók akkor korlátozták a protestánsok külföldi tanulmányútjait, amikor protestáns országgal álltak háborúban. Az osztrák örökösödési háború és a hétéves háború alatt a Porosz Királysággal folytatott harcok automatikusan magukkal hozták a Német-Római Birodalom protestáns országai felé irányuló utazási tilalmat is.³³ Az állam ilyen alkalmak során felmérte, hogyan finanszírozták a protestánsok a külföldi tanulmányaikat. A Helytartótanács csak akkor engedélyezte a kiutazást, ha a diák igazolni tudta, rendelkezik-e annyi pénzzel, ami a külhoni tartózkodásához szükséges.³⁴ 1766-ban a Magyar Kancellária az iránt kutatott, milyen külföldi ösztöndíjak támogatták a magyarországi protestáns fiatalok tanulmányait. A vizsgálat viszont nem terjedt ki az ösztöndíjak eredetére és történetére.³⁵ A református ágensek bécsi iratai között szintén csak annyit jegyeztek fel, hogy a bázeli egyetemen régóta két ösztöndíjat biztosítottak magyarországiak számára.³⁶ Az ösztöndíjakhoz való hozzáférés nem volt könnyű. Például 1721-ben Csernátoni Gajdó Sándor arról tudósította Teleki Sándort, hogy nagyon nehéz Bázelen stipendiumot szerezni.³⁷ Ha ez az információ az államigazgatás tudomására jutott volna, nagy valószínűséggel nem engedélyezték volna a kiutazást, viszont a peregrinusok hálózatának sajátosságából adódóan ezek az információk nemigen jutottak ki a rendszerből, ugyanis a reformátusok egy olyan zárt kézíratos kultúrát hoztak létre, amely képes volt érzékeny adatok eltitkolására.³⁸

³³ KOSÁRY Domokos (1996): *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest. 128.

³⁴ Valójában a Helytartótanács nem csak háborús helyzetben ellenőrizte a kiutazásokat, mert a 18. században a protestánsoknak minden esetben útlevelekérelmet kellett beadniuk az uralkodóhoz. Az egyetemjárás múltját ezekben a kérelmekben nem vizsgálták, csak a legitimációját. Egy tipikus példa erre: *Tabella Demonstrans A catholicorum Studiosorum ad Exteras Academias ire volentium nomina et cognomina ortum confessionem quam praesententur Accademiam et studium ad quae tendunt*. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltár (MNL OL), Helytartótanácsi Levéltár C 41. Acta studiosorum acatholicorum 1743–1779, Beadvány 1761. október 8.

³⁵ FINÁCZY Ernő (1899): *A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában, Első kötet 1740–1773*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia. 50., 357–360.

³⁶ *Series ac Specificatio Beneficiorum ac Alumneorum, nec non fundationum pro Studiosii Helveticae Confessionis addictis Hungaris apud exteros*. Ráday Levéltár B/5 Archivum Agentiale 1600–1800. Acta synodiali 1734–1804, Bd. 2. nr. 367–382/b.

³⁷ HOFFMANN (1980), 186.

³⁸ TÓTH Zsombor (2023): *A hosszú reformáció jegyében: vallási perzekúció és tanúságtétel a református irodalmi hagyományban a gyászévtizedtől 1800-ig* (Humanizmus és reformáció 41.). Budapest, ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézet. 13–34.

A peregrináció múltja magukat a peregrinusokat is érdekelte: Récsei János 1781 és 1782 között Franekerben, 1782 és 1786 között pedig Utrechtben tanult.³⁹ Hollandiai tartózkodása során összeállította a Harderwijkben és Franekerben 1648 és 1782 között tanult magyarországi fiatalok névsorát. Valójában nem végzett önálló kutatást, mert nem vette kezébe az anyakönyveket, hanem az egyetemek rektorait kérte meg az adatszolgáltatásra.⁴⁰

A református egyetemjárás kora újkori emlékezetét akkor lehet a legjobban megismerni, ha rekonstruálni tudjuk a korabeli közgondolkodást és az emlékezetkultúrát, ezért első lépésben röviden ki kell arra térnünk, hogyan működött a kálvinista emlékezet, majd ezt követően meg kell néznünk, hogy egyes személyek, valamint közösségek mit gondoltak a peregrinációról. Az egyének véleményeit ego-dokumentumokból, a csoportok gondolkodását a közösség egészét képviselő források elemzésével érthetjük meg. Végül meg kell vizsgálnunk, hatottak-e egymásra ezek a vélemények: személyes emlékek bekerültek-e közösségi dokumentumokba? Hogyan cirkuláltak az egyetemjárás emlékei az egyének és a közösség között?

A szakirodalom egyöntetű véleménye szerint a kora újkori kálvinista peregrináció a 16–18. században azonos elvek mentén működött: az országban nem létezett protestáns egyetem, ezért a diákok külföldi egyetemeken képezték magukat tovább, és a feltételek (felekezeti hovatartozás), valamint a lehetőségek (ösztöndíjak) a kora újkorban minimális mértékben változtak. Ebben az esetben indokolt hosszú reformációról beszélni, mert a rendszer a 16. és a 18. században is azonos módon működött.⁴¹ Ebből adódik, hogy a 18. században született peregrinációtörténetek szerzői nem írtak komoly összefoglalásokat, hanem csak rövidebb terjedelmű munkákat, mivel a történetírók még ekkor benne

CSÖRSZ RUMEN István (1999): Könyvek önmagunknak: Magyar kéziratípusok a 18–19. században, In: L. Simon László – Thimár Attila (szerk.): *Az olvasó – az olvasás: Irodalmi tanulmányok*. Budapest, Fiatal Írók Szövetsége. 76.

³⁹ BOZZAY Réka – LADÁNYI Sándor (2007): *Magyarországi diákok hollandiai egyetemeken 1595–1918* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 15.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára. no. 1221, 1899.

⁴⁰ SEGESVÁRY Lajos (1935): *Magyar református ifjak az utrechti egyetemen 1636–1836*. Debrecen, Városi Nyomda. 14–15. Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvtára (TtREK), *Récsei János gyűjteménye 1773–1831*, R 475, p. 251.

⁴¹ SZÖGI László (2022): *Peregrinatio academica. A külföldi magyar egyetemjárás története, mérete és irányai 1150–1919* (Felsőoktatástörténeti kiadványok, Új sorozat 26.). Budapest, ELTE Egyetemi Könyvtára és Levéltára. 126–133. TÓTH (2023), 15–17.

éltek a hálózatban: a köztudat része volt, hogy az adott egyetemre hogyan lehet bejutni, kivel kell kapcsolatba lépni a támogatások megszerzéséhez, hogyan lehet a biztonságos utazást megszervezni,⁴² ezért komolyabb történeti munkára nem volt szükség. A fentebb leírt helyzet valójában az Assmann által leírt kanonizáció folyamata, amely során a személyes emlékekből kialakulnak a kommunikatív emlékezet részei. Ez az emlékezet alapvetően a közelmúlt eseményeit dolgozza fel, többszázéves visszatekintéssel nem foglalkozik.⁴³

Ezzel szemben a református egyháztörténet-írás a 17. század végére már túljutott ezen, mert a gyászévtized felgyorsította a kanonizáció folyamatát, és Pápai Páriz Ferenc, Debreceni Ember Pál és Bod Péter művei már nem az emlékezet, hanem a professzionális történetírás jegyeit viselik magukon.⁴⁴ A kálvinista kollektív emlékezet működését viszont jól mutatják a gyülekezetek körében keletkezett történeti feljegyzések.⁴⁵ A kora újkorban a lokális közösségekben továbbra is fennmaradt az igénye a közösségi emlékek megőrzésének: népszerű lelkészek, valamint egyházi építkezések az egyházközségek életében fontos eseményeknek számítottak, ezért azokat megörökítették. A klenódiumok feliratait valamint a toronygombiratok sokasága igazolja ezt.⁴⁶ Arra is van adatunk, hogy

⁴² BOZZAY (2022), 81–101.

⁴³ ASSMANN, Jan (2018): *A kulturális emlékezet* (Német Szellemtudományi Könyvtár). Budapest, Atlantisz. 49–51.

⁴⁴ CSEPREGI Zoltán (2022): A személyes emlékektől a kanonizált hagyományig: a magyarországi reformáció historiográfiája a kora újkorban, In: Fazekas Csaba – Rada János (szerk.): *Az egyháztörténet-írás története Magyarországon*. Miskolc, Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar. 37. SZÜCS Jenő (1983): Még egyszer a sárospataki iskola kezdeteiről: Az 1531. évszám eredete, In: *A Ráday Gyűjtemény Évkönyve*. 3. 142–164.

⁴⁵ A legtöbb gyülekezetnél találunk olyan iratokat, amelyek az egyházközség eredetéről szólnak. Jó példa erre a kunhegyesi anyakönyv. ÉLIÁS János (2024): „...In munere rectoris scholae reformatae Kunhegyiensis successi...” Kunhegyesi iskolamesterek 1764 és 1821 között, In: Győri L. János – Oláh Róbert (szerk.): *Református kollégiumok és partikulák* (A Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményeinek kiadványai). Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményei. 108.

⁴⁶ KESZEG Vilmos (2007): 17–20. századi erdélyi toronygombiratok: a lokális történelmek szerkezete és funkciója, In: Balázs Mihály – Gábor Csilla (szerk.): *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó. 96. KOVÁCS Mária-Márta (2017) (szerk.): *Kegység és/vagy reprezentáció: Erdély református öröksége* (Erdélyi Református Múzeumi Kiadványok). Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület. 11–15.

a 18. században a közösség nyomására keletkeztek történeti iratok: Vésztőn a főbíró kérésére írta bele a lelkipásztor az egyházi krónikába a parókiaépítés történetét.⁴⁷ A krónikák a néphagyományt – vagyis a lokális közös emlékeket – is rögzítették, mert minden esetben az idősek emlékeit is felhasználták íróik azok megírásához.⁴⁸

Az alábbiakban annak érdekében, hogy minél hitelesebb képet alkothassunk arról, hogyan emlékeztek meg a külföldi tanulmányaikról a peregrinusok, különböző diákok ego-dokumentumait fogjuk megvizsgálni. Közülük a legalacsonyabb sorból Püspöki Süllye János származott, aki molnár és katona felmenőkkel rendelkezett, bár állítása szerint nemes ember volt. Hazájába visszatérve 1714-ben Mezőtúron lett lelkipásztor.⁴⁹ Szőnyi Benjáminnak lelkész felmenői voltak, édesapja Monoron és Alsónémediben szolgált református prédikátorként.⁵⁰ Keresztesi József köznemesi családból származott. Református lelkészként és egyházi íróként a 18. század második felében nagy karriert futott be.⁵¹ Pápai Páriz Ferenc ároni családból származott, édesapja dési lelkész-esperes volt. Egyháztörténet-íróként is jelentőset alkotott: 1684-ben jelent meg a hazai református egyház történetével foglalkozó műve.⁵² Bod Péter

⁴⁷ HEGYI Ádám (2022): Elhallgatott múlt: egyháztörténet-írás Vésztőn 1714 és 1794 között, In: Fazekas Csaba – Rada János (szerk.): *Az egyháztörténet-írás története Magyarországon*. Miskolc, Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar. 354.

⁴⁸ FUCHS, Thomas (2006): *Geschitsbewußtsein und Geschichtsschreibung zwischen Reformation und Aufklärung: Städtetroniken, Kirchenbücher und historische Befragungen in Hessen, 1500 bis 1800* (Untersuchungen und Materialien zur Verfassungs- und Landesgeschichte 21.). Marburg, Hessisches Landesamt für geschichtliche Landeskunde. 144–145.

⁴⁹ OLÁH Róbert (2008): Püspöki Süllye János könyvei, In: Monok István – Nyerges Judit (szerk.): *A MOKKA-R Egyesület 2007. december 17-i felolvasóülésének anyaga*. Budapest, Argumentum. 27–28.

⁵⁰ SZEREMLEY Samu (1890): *Szőnyi Bénéámin és a hódmezővásárhelyiek 1717–1794* (A Magyar Protestáns Irodalmi Társaság kiadványai). Budapest, Hornyánszky Viktor. 2.

⁵¹ PÁLFI József (2017): „Bátor szívvel és okos ésszel a Krisztus nyája körül...” Keresztesi József tudós lelkipásztor életműve (A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai 18.). Debrecen – Nagyvárad, D. Dr. Harsányi András Alapítvány – Partium. 13–15.

⁵² NAGY Géza (1977): Pápai Páriz Ferenc (1649–1716), In: Pápai Páriz Ferenc: *Békességet magamnak, másoknak*. Bukarest, Kriterion. 11–21. PÁPAI PÁRIZ Ferenc (1684): *Rudus redivivum seu Breves Rerum Ecclesiasticarum Hungaricarum*. Nagyszeben, Stephanus Jüngling.

tehetségére hamar felfigyeltek, ezért egyértelmű volt, hogy tanulmányait külföldön fogja majd folytatni. Egyháztörténeti munkássága a 18. századi történetírás csúcsát jelentette.⁵³

Püspöki önéletírásában az emlékezetnek fontos szerepe van, mert büszkén állította, hogy családja történetét 150 évre visszamenőleg ismeri. A családi hagyomány alapján dédapjától kezdve írta meg művét, viszont peregrinációjáról csak annyit jegyzett fel, hogy 1713-ban Oderafrankfurtban tanult. Az egyetem történetéről és a diáktársakról nem emlékezett meg.⁵⁴ Szőnyi Benjámin önéletírása annyiban hasonlít Püspöki művére, hogy Szőnyi is részletesen foglalkozik a felmenőivel; ő viszont csak édesapjával, akit még gyermekkorában elveszített. Felnőtt emberként a családi elbeszéléseket felhasználva és írott forrásokat felkutatva írta meg apja életének történetét. Szőnyi felkeresett Alsónémediben olyan embereket, akik ismerték édesapját. Nagykőrösön és Monoron az egyházközségeknél megnézte az anyakönyveket, amelyekben megtalálta apja rektori szolgálatát és elhalálozásának pontos dátumát.⁵⁵

Szőnyi számára az egyetemi tanulmányok kiemelkedő jelentőséggel bírtak, mert nemcsak a saját, hanem édesapja külföldi útjáról is részletesen írt. Így megtudjuk, hogy Szőnyi Gergely franekeri tanulmányai alatt Vitringa professzor előadásait lejegyezte, amelyet Benjámin bekötetett, és egyben megőrizte a németalföldi professzorok által apja számára kiállított igazolásokat is:

„Akadémiai tanulása boldog emlekezetű T. Szőnyi Gergely edes Atyámnak volt ama Friziai híres Universitasban, Franekérában. Hallgatta ottan főképen amaz örök hírvü és tudományu Campegius Vitringát, kinek minden tölle hallot Tanításait szépen le írta, és magával haza hozta. A mellyek kezemre szállottanak öszve szedtem, és bé kötöttem. Senkinek szeb Recom(m)endatíot nem adhatott boldogúlt Camp. Vitringa, mint edes Atyámnak, melly az említett Capsulában sub littera B. meg találattik. Ugyan

⁵³ GUDOR Kund Botond (2018): *Bod Péter (1712–1769), a történetíró* (Erdélyi egyháztörténeti könyvek 3.). Barót, Tortoma. 75–80.

⁵⁴ FARAGÓ Bálint (1901): Egyháztörténelmi adatok a mezőtúri ev. ref. egyház XVIII. századbeli anyakönyvében, In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 44. 475.

⁵⁵ *Szőnyi Benjámin önéletírása 1764–1793*. Magyar Nemzeti Levéltár Csongrád-Csanád Vármegyei Levéltár Hódmezővásárhelyi Levéltára (MNL CsCsML HL), Személyek, Szőnyi Benjámin református lelkész kéziratai XIV. 8. 4–5.

Franekéraba a' több Tudósok között frequentalta Ruardus Andala híres Philosophiae Professort, és attol is hozott igen szép testimoniumot, mely is itt vagyon sub littera C.”⁵⁶

Az önéletírásában Szőnyi saját peregrinációját is ilyen részletességgel ismertette. Egyik megjegyzéséből kiderül, hogy hazatérése után is nyomon követte, mi történt a külföldön megismert barátaival, mert feljegyezte, hogy Johann Ludovic Lügen de Heimhof, akinél Frankfurtban lakott néhány évvel később, meghalt.⁵⁷

Szőnyi Benjámín önéletírásában jó példát látunk arra is, hogy az emlékezetnek része volt a peregrinációs hálózat működése, ugyanis leírja, milyen segítséget kapott Brémában, amelynek köszönhetően Lipcsében kényelmes szállást kapott:

„Ugyan Brémában az idő alatt gyakran voltam Philippus Relisson igen tudós és kegyes Francia R(e)f(o)r(má)tus predikatornál, ki vélem sok jót tett, egy vatsoráján is látott, négy vagy öt Francia könyvel meg ajándékozott, és Lipsiában lakó gazdag kalmár attyafiainak egy levele által recom(m)endált.

Erre a levélre Jacobus és Isák Malherbe kegyes kalmárok engem szívesen fogtak, és ott három hétig laktomban egy néhányszori úri asztalokra méltóztattak, el jötömkor egy egy aranyat és egy néhány könyveket adtak, és három más kalmár társaikkal is egy egy aranyat adattak. Légyenek áldott emlékezetben minden maradékomnál Philippus Pelisson és mind a két Malherbe jóltévő Uraim.”⁵⁸

Érdekes viszont, hogy jeles egyházi írók Szőnyihez képest sokkal szűkszavúbbak voltak a peregrinációs emlékeket illetően. Keresztesi József a naplójában csak a Svájcban és Németalföldön tanuló kortárs peregrinusok nevét jegyezte fel, az egyetemen tanult korábbi diákokat nem említette meg, miközben ugyanebben a naplóban hosszas történelmi eszmefuttatást írt Szent István koronájával kapcsolatban.⁵⁹ Annak ellenére, hogy Bod Péter jelentős egyháztörténeti művek szerzője, az önéletírásában Keresztesihez hasonlóan szintén csak azoknak a diákoknak a neveit jegyezte fel, akikkel találkozott,

⁵⁶ MNL CsCsML HL XIV. 8. 4–5.

⁵⁷ MNL CsCsML HL XIV. 8. 23.

⁵⁸ MNL CsCsML HL XIV. 8. 25.

⁵⁹ S. HOFFER Endre (közread.) (1882): *Magyarország polgári és egyházi közéletéből a XVIII-dik század végén: Keresztesi József egykorú eredeti naplója*. Budapest, Ráth Mór. 8., 19., 196–203.

de komolyabb egyetemtörténeti adatokat nem írt, viszont Szőnyihez hasonlóan bemásolta a tanáraitól kapott ajánlásokat az önéletírásába.⁶⁰ Mindez azt igazolja, hogy a peregrináció hálózata aktív volt, nem volt arra szükség, hogy a múltját kutassák. Persze az egyetemi tanulmányok része volt a történelem, és tudjuk, hogy Leidenben Jan van den Honert egyháztörténeti előadásai nagy hatást gyakoroltak Bodra.⁶¹ Az ego-dokumentumokra viszont nem jellemző, hogy az egyetemjárás múltját feldolgozták volna. Bod esetében sincs ennek nyoma.

1671-ben Pápai Páriz Ferenc tulajdonába került Szenci Molnár Albert naplója, amelyet Pápai átköttetett, és ő is naplóírássra használta.⁶² Jeles elődjéhez méltón ő is részletes feljegyzéseket készített 1671 és 1676 között külföldi tanulmányairól. Ebben szintén hangsúlyos szerepet kapott a korabeli peregrinációs hálózat ismertetése, de látványosságok felkeresését is rögzítette, például Berlinben megtekintette a brandenburgi választófejedelem könyvtárát, illetve elutazott a svéd király, Gusztáv Adolf sírhelyéhez is.⁶³ Katolikus gyűjteményekben őrzött érdekességek is érdekelték a protestáns peregrinusokat. Bod Péter Nimwegenben a jezsuiták könyvtárában lévő földgömböt tekintette meg.⁶⁴

Látható, hogy az emlékek megőrzésében a helyszínek is fontosak voltak a diákok számára, amely tipikus példája a Pierre Nora-féle emlékezhelyeknek.⁶⁵

A 19. század elejére a peregrináció emléke szinte kötelező részévé vált a lelkeszi önéletrajzoknak. A tiszáninneri egyházkerületben 1807 és 1808 között az összes akkor szolgáló lelkipásztortól bekértek egy életrajzot. Mivel a külföldi tanulmány rangot jelentett az egyházon belül, aki tehette, feltüntette azt a nyilatkozatában, viszont az

⁶⁰ BOD Péter (2007): *Bod Péter önéletírása* (Erdélyi ritkaságok 2.). Marosvásárhely, Mentor. 79–90.

⁶¹ BELLÁGH Rózsa (2007): Bod Péter önéletírása, egy erdélyi tudós életpálya, In: Balázs Mihály – Gábor Csilla (szerk.): *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó. 291. BOD (2007), 84.

⁶² NAGY (1977), 22.

⁶³ PÁPAI PÁRIZ Ferenc (1977): Életem folyása, In: Pápai Páriz Ferenc: *Békességet magamnak, másoknak*. Bukarest, Kriterion. 145.

⁶⁴ BOD (2007), 81.

⁶⁵ NORA, Pierre (1999): Emlékezet és történelem között: A helyek problematikája, In: *Aetas*. 14. 3. 152–156.

egyetemjárás emléke ezekben nagyon lerövidült, a kapcsolati háló és a személyes emlékek nem szerepelnek bennük.⁶⁶

Püspöki Süllye János, Pápai Páriz Ferenc, Szőnyi Benjámin, Bod Péter és Keresztesi József ego-dokumentumai eltérő minőségben tartalmaznak emlékeket a peregrinációról, de ahhoz, hogy megérthessük, hogyan gondolkodtak az egyetemjárásról a kora újkorban, érdemes a közösségi emlékeket is megvizsgálnunk.

A lokális közösségek gondolkodásáról a 18. századtól kezdve maradtak fenn nagy számban iratok, amely a protestánsok helyzetének megváltozásával áll összefüggésben, mivel III. Károly és Mária Terézia uralkodása alatt komoly üldöztetést szenvedtek el. Ennek hatására jelentős kéziratos kultúra alakult ki, amelyet titokban terjesztettek egymás között a reformátusok és az evangélikusok. A kéziratok jelentős részben perzekúciós történetek voltak. Ezek egyszerre mártírológiai és identitáserősítő szerepet töltek be az árván maradt gyülekezetekben.⁶⁷ Ezzel párhuzamosan tömegesen keletkeztek gyülekezeti krónikák, amelyek az adott egyházközség múltját azért foglalták össze, hogy igazolni tudják a gyülekezet létjogosultságát.⁶⁸ Annak ellenére, hogy szerzőik lelkipásztorok voltak – ahogy arra korábban már Vésztfő kapcsán utaltunk –, a közösség véleménye is tükröződött bennük. Ráadásul forrásaink vannak arról, hogy bizonyos esetekben tömeges igény alakult ki egy-egy oklevél megszerzésére: 1837-ben Makón körülbelül 500 aláírás gyűlt össze annak érdekében, hogy a város vezetőit rákényszerítsék arra, hogy szerezzék meg a település 1608-ban keltezett kiváltságlevelét.⁶⁹

⁶⁶ UGRAI János (2004): „Kis világnak világos kis tüköre”. *Északkelet-magyarországi református lelkészek önéletrajzi nyilatkozatai 1807–1808-ból* (Nemzet, egyház, művelődés). Debrecen, Hernád. 192.

⁶⁷ HEGYI Ádám (2023): *Zunichte geworden, dennoch bestehengeblieben: verbotene Handschriften der reformierten Kirche aus dem 18. Jahrhundert*, In: *Codices Manuscripti et Impressi Supplementum*. 20. 101–104.

⁶⁸ HEGYI Ádám (2024): *Kéziratos partikulatörténetek a 18. században*, In: Győri L. János – Oláh Róbert (szerk.): *Református kollégiumok és partikulák* (A Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményeinek kiadványai). Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményei. 22–23.

⁶⁹ Kiss Ferencet támogató aláírási ív, Makó, 1837. június 14. MNL CsCsML Makói Levéltár, Makó város tanácsának iratai, Tanácsülési jegyzőkönyvek és iratok V.A.1.a.22. 1837. no. 30.

A gyülekezeti krónikák külföldi eseményekkel alig foglalkoztak, alapvetően csak a közösséget érintő adatokat rögzítették, vagyis a svájci, németalföldi és más akadémiák nem voltak érdekesek számukra.⁷⁰ Megfigyelhető viszont, hogy amikor az egyházközségnek szüksége volt az igaza bizonyítására, akkor egész komoly történeti kutatómunkát is tudtak végezni, akár középkori okleveleket is felkutattak. Így találunk utalást a dunapataji krónikában arra, hogy a város kiváltságait 1409-ben kiállított oklevél bizonyítja, amelyet Kolmár József lelkipásztor 1812-ben a település levéltárában talált.⁷¹

1839-ben Gacsári István Füzesgyarmaton Békés vármegye 1561-ben készült adóösszeírását használta fel a város történetének megírásához.⁷²

A krónikák emlékezetformáló és identitást biztosító szerepét történeti néprajzi kutatások is igazolják. Muntagné Tabajdi Zsuzsa megfigyelései szerint a 18. században Nógrád vármegye vegyes felekezetű településein a protestáns krónikákban megtalálható tanítói életrajzok részletesebbek voltak a katolikus *historia domus* hasonló jellegű feljegyzéseihez képest. Ez azzal magyarázható, hogy a lutheránus tanítók a közösségi emlékezet számára fontosak voltak, mert a vallásgyakorlásukat csak a tanítók tudták biztosítani, ezért a falu evangélikus lakossága számára identitást megőrző szerepet töltöttek be ezek az emberek, ezért többet őrzött meg róluk a kommunikatív emlékezet. A katolikus tanítókról viszont alig jegyeztek fel valamit.⁷³

A külföldi egyetemek jelentőségére ugyan nem, de az alapfokú oktatás fejlesztésére a közösségeket igyekeztek a lelkipásztorok meggyőzni: 1753-ban Szentesen Béládi István saját prédikációját másolta be a krónikába, amelyben amellet érvelt, miért szükséges a lányok oktatása. A prédikáció segítségével tudta meggyőzni a lakosságot egy új iskola

⁷⁰ BAGI Zoltán (2005): Szentes város református közössége a 18. században a Béládi István, Gál István és a Kis Bálint által írt ekléziatörténet alapján, In: Szabó András (szerk.): *Mezőváros, reformáció és irodalom* (Historia Litteraria 18.). Budapest: Universitas. 199.

⁷¹ SCHILL Tamás (2018): *A Dunapataji Református Egyházközség története a kezdetektől a 19. század végéig*. Dunapataj, Dunapatajért Közalapítvány. 41.

⁷² N. DIVIKI Emma (2014): *175 éves a füzesgyarmati Gacsári Krónika*. Budapest, N. Diviki. 53.

⁷³ MUNTAGNÉ TABAJDI Zsuzsanna (2023): *A felekezeti együttélés lokális alakzatai a 18. századi nógrádi közösségekben*. Doktori disszertáció. ELTE BTK. 42–43.

építéséről. Igehirdetésének bibliai példákat hoz az iskolák létezéséről, és kitér arra is, mit tanítanak a lányoknak a szentesi intézményben.⁷⁴

A gyülekezeti krónikák a legtöbb esetben feljegyezték, ha a gyülekezet lelkipásztora külföldön tanult. Például Béládi István Szentesen kisebb kutatást is végzett Laskói Lőrincről. Laskói 1677-től szolgált a városban. Mivel Laskói Martonfalvi Tóth György debreceni professzor tanítványa volt, a neve megtalálható abban a kötetben, amelyben közzétették Martonfalvi diákjainak a névsorát. Az 1681-ben készült névsorban külön jelölték a külföldön tanult diákokat.⁷⁵ Béládi 1748-ban szó szerint kimásolta Martonfalvi Tóth György katalógusából Laskói adatait.⁷⁶ Ezek szerint a 18. század közepén a szentesi krónikáiról fontosnak tartotta kideríteni, hogy a település prédikátora Nyugat-Európában tanult. Béládi minden bizonnyal ismerte Martonfalvi hírnevét: tudott arról, hogy ő volt az, aki a nagyváradai iskola pusztulása után Debrecenben lett professzor.⁷⁷ A krónika szövegében szereplő jelző erre utal, ugyanis abban „nagy tanítónak” hívja Martonfalvit.⁷⁸

A 18. században ehhez hasonló forráskutatást végeztek a hivatásos történészek is. Legjobb példa erre a szintén debreceni professzor, Sinai Miklós munkássága. Sinai peregrinusok segítségével folyamatosan gyűjtötte az érdekes forrásokat Európa különböző könyvtáraiból és levéltáraiból. 1772. október 23-án a franekeri egyetemi templomban lévő kőtablák feliratait másolták le a számára.⁷⁹ Sajnos nem tudjuk, ki tette ezt, mert a másoló nem nevezi meg magát, és ebben az időben viszonylag sok

⁷⁴ TAKÁCS Edit (közread.) (2001): *A szentesi református ekklezsia története 1700–1825*. Szentes, NKA [elektronikus dokumentum]. Elérhető itt: <https://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/image1/nagy/235.JPG> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. július 1.).

⁷⁵ BARÁTH Béla Levente (2001): *Adattár Martonfalvi György peregrinus diákjairól* (A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai 3.). Debrecen, D. Dr. Harsányi András Alapítvány. 37–43.

⁷⁶ TAKÁCS (2001), <https://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/image1/nagy/039.JPG>.

⁷⁷ BARÁTH Béla Levente (2000): *Martonfalvi György (1635–1681) munkásságának jelentősége a Debreceni Református Kollégium és a magyar peregrináció történetében* (A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai 3.). Debrecen, D. Dr. Harsányi András Alapítvány. 29–30.

⁷⁸ TAKÁCS (2001), <https://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/image1/nagy/039.JPG>.

⁷⁹ In templo academico Franeckerano sequuntur, In: Sinai Miklós: *Diarium 1789*. Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára (Debrecen), Sinai Miklós-féle gyűjtemény, I.24.a.15. 167–168.

debreceni diák tanult a városban.⁸⁰ A forrás peregrinációtörténet szempontjából azért érdekes, mert öt Franekerben elhunyt diák sírfeliratát is tartalmazza: Sepsi János 1658-ban, Csernátoni István 1644-ben, Pataki Mihály 1735-ben, Komáromi István 1721-ben és Zilahi Dániel 1770-ben halt meg Frízföldön. Sinai viszont semmit sem derített ki a diákokról, így azt sem tudta, hogy Sepsi végrendeletében a sárospataki kollégiumra hagyta könyvtárát.⁸¹ A 18. században viszont mások is felfigyeltek a kőtablákra, ugyanis a Franekerben tanuló Somodi István is feljegyezte azt naplójában.⁸² A modern történetírás azóta pontosan kiderítette, kik voltak ők, és mit lehet tudni életükről.⁸³

A gyülekezeti krónikák esetében szintén lehet professzionális kutatómunka nyomára bukkanni. 1825-ben a bihariószegi egyház krónikájában Tofeus Mihály életét az egyházközség protokolluma és Bod Péter *Magyar Athenas*-a alapján írták meg, megjegyezvén azt, hogy Bod nem tudott arról, hogy Tofeus Bihardiószegen is szolgált. Ugyanebben a krónikában Fazekas István lelkipásztor életrajzát a bécsi *Literaur Zeitung*ban 1812-ben megjelent halottbúcsúztató alapján írták meg.⁸⁴

Összefoglalva a következőket állapíthatjuk meg: a református peregrináció emlékezete a kora újkorban élő hagyománynak számított. Az emlékezetkultúrát egy bonyolult hálózat tartotta fenn, amely személyes és kollektív elemekből állt. A rendszerben fontos szerepet játszott a szóbeliség, mert sok információ szájhagyomány útján őrződött meg. Az emlékezet írott forrásai diáklistán, emlékkönyvekben, naplókban és gyülekezeti krónikákban maradtak fenn. Az emlékezeten túllépő történeti kutatás nyomai azonban nemcsak a neves tudósok (Bod Péter, Sinai Miklós, Weszprémi István) műveiben, hanem gyülekezeti dokumentumokban is megfigyelhetők.

⁸⁰ BOZZAY-LADÁNYI (2007), 40–80.

⁸¹ POSTMA Ferenc (1999): Franekeri akadémiai nyomtatványok nyomában: Negyedik erdélyi tanulmányutam élményei (1994), In: *Könyv és Könyvtár*. 21. 239–240.

⁸² SEGESVÁRY (1935), 56.

⁸³ POSTMA Ferenc – BAKONYI-TÁNCZOS Vera (2024): A Survey of all Students from Hungary and Transylvania Who Died in Franeker in the Early Modern Period = A Franekerben elhunyt magyarországi és erdélyi hallgatók teljes jegyzéke, In: *Egyháztörténeti Szemle*. 25. 4. 97–117.

⁸⁴ EMÓDI András (2022): *Az Érmelléki Református Egyházmegye történeti névtára 1849-ig* (Editiones Archivi Districtus Reformatorum Transtibiscani XXV.). Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára. 68–69., 73.

Felhasznált irodalom:

- ASSMANN, Jan (2018): *A kulturális emlékezet* (Német Szellemtudományi Könyvtár). Budapest, Atlantisz.
- BAGI Zoltán (2005): Szentés város református közössége a 18. században a Béli István, Gál István és a Kis Bálint által írt eklésiatörténet alapján, In: Szabó András (szerk.): *Mezőváros, reformáció és irodalom* (Historia Litteraria 18.). Budapest: Universitas. 185–205.
- BARÁTH Béla (2001): *Adattár Martonfalvi György peregrinus diákjairól* (A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai 3.). Debrecen, D. Dr. Harsányi András Alapítvány.
- BARÁTH Béla Levente (2000): *Martonfalvi György (1635–1681) munkásságának jelentősége a Debreceni Református Kollégium és a magyar peregrináció történetében* (A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai 3.). Debrecen, D. Dr. Harsányi András Alapítvány.
- BELLÁGH Rózsa (2007): Bod Péter önéletírása, egy erdélyi tudós életpályája, In: Balázs Mihály – Gábor Csilla (szerk.): *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó. 289–296.
- BOD Péter (2007): *Bod Péter önéletírása* (Erdélyi ritkaságok 2.). Marosvásárhely, Mentor.
- BOZZAY Réka (2022): *Intézménytörténeti kapcsolatok: Debrecen és Hollandia* (A Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények kiadványai). Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményei.
- BOZZAY Réka – LADÁNYI Sándor (2007): *Magyarországi diákok hollandiai egyetemeken 1595–1918* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 15.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára.
- CSEPREGI Zoltán (2022): A személyes emlékektől a kanonizált hagyományig: a magyarországi reformáció historiográfiája a kora újkorban, In: Fazekas Csaba – Rada János (szerk.): *Az egyháztörténet-írás története Magyarországon*. Miskolc, Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar. 32–43.
- CSÖRSZ RUMEN István (1999): Könyvek önmagunknak: Magyar kéziratípusok a 18–19. században, In: L. Simon László – Thimár Attila (szerk.): *Az olvasó – az olvasás: Irodalmi tanulmányok*. Budapest, Fiatal Írók Szövetsége. 75–89.
- ÉLIÁS János (2024): „...In munere rectoris scholae reformatae Kunhegyesiensis successi...” Kunhegyesi iskolamesterek 1764 és 1821 között, In: Győri L. János – Oláh Róbert (szerk.): *Református kollégiumok és partikulák* (A Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményeinek kiadványai). Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményei. 108–126.
- EMŐDI András (2022): *Az Érmelléki Református Egyházmegye történeti névtára 1849-ig* (Editiones Archivi Districtus Reformatorum Transtibiscani XXV.). Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára.

- FARAGÓ Bálint (1901): Egyháztörténelmi adatok a mezőtúri ev. ref. egyház XVIII. századbeli anyakönyvében, In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*. 44. 474–476., 491–493., 506–507., 521–523., 539–540., 556–558., 571–572.
- FINÁCZY Ernő (1899): *A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában, Első kötet 1740–1773*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- FONT Zsuzsa (1989): *Teleki Pál külföldi tanulmányútja: Levelek, számadások, iratok 1695–1700* (Fontes rerum scholasticarum 3.). Szeged, Szegedi Oktatástörténeti Munkaközösség.
- FUCHS, Thomas (2006): *Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung zwischen Reformation und Aufklärung: Städtechroniken, Kirchenbücher und historische Befragungen in Hessen, 1500 bis 1800* (Untersuchungen und Materialien zur Verfassungs- und Landesgeschichte 21.). Marburg, Hessisches Landesamt für geschichtliche Landeskunde.
- GUDOR Kund Botond (2018): *Bod Péter (1712–1769), a történetíró* (Erdélyi egyháztörténeti könyvek 3.). Barót, Tortoma.
- H. HUBERT Gabriella (1993): Laskai Csókás Péter peregrináció-elmélete 1581-ből, In: Békési Imre – Jankovics József – Kósa László – Nyerges Judit (szerk.): *Régi és új peregrináció, Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon*. II. kötet. Budapest – Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptum. 549–555.
- HEGYI Ádám (2022): Elhallgatott múlt: Egyháztörténet-írás Vésztőn 1714 és 1794 között, In: Fazekas Csaba – Rada János (szerk.): *Az egyháztörténet-írás története Magyarországon*. Miskolc, Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar. 352–361.
- (2023): Zunichte geworden, dennoch bestehengeblieben: verbotene Handschriften der reformierten Kirche aus dem 18. Jahrhundert, In: *Codices Manuscripti et Impressi Supplementum*. 20. 101–114.
- (2024): Kéziratos partikulatörténetek a 18. században, In: Győri L. János – Oláh Róbert (szerk.): *Református kollégiumok és partikulák* (A Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményeinek kiadványai). Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület Közgyűjteményei. 21–35.
- HEGYI Ádám – SZÖGI László (2016): *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon 1526–1919* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 23.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára.
- HOFFMANN Gizella – BARTÓK István (1980): *Peregrinuslevelek 1711–1750: külföldön tanuló diákok levelei Teleki Sándornak* (Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 6.). Szeged, JATE.
- HOLÁ, Mlada – HOLÝ, Martin (2020): Zwischen Realität und Mythos: Tod und Begräbnisse von Professoren der Prager Universität vom 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert, In: *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis*. 1. 125–139. DOI: 10.14712/23365730.2020.22.

- IMRE Mihály (2009): „Úton járásnak megírása”. *Kulturális emlékezet, retorikai-poétikai elvek érvényesülése Szenci Molnár Albert műveiben* (Humanizmus és reformáció 31.). Budapest, Balassi.
- JUHÁSZ Szandra (2021): A héber nyelvű carmina gratulatoria kulturális sajátosságai, In: Kovács Janka (szerk.): *Közvetítők és közvetítés: Kulturális transzfer a hosszú reformáció kontextusában*. Budapest, Reciti. 93–117.
- KESZEG Vilmos (2007): 17–20. századi erdélyi toronygombiratok: a lokális történelmek szerkezete és funkciója, In: Balázs Mihály – Gábor Csilla (szerk.): *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó. 71–108.
- KOSÁRY Domokos (1996): *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest.
- KOVÁCS József László (1998): Szenci Molnár Albert Altdorfban, In: Csanda Sándor – Keserű Bálint (szerk.): *Szenci Molnár Albert és a magyar késő-renaisszánsz* (Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 17.). Szeged, MTA Irodalomtudományi Intézet – JATE. 255–262.
- KOVÁCS Mária-Márta (2017) (szerk.): *Kegyesség és/vagy reprezentáció: Erdély református öröksége* (Erdélyi Református Múzeumi Kiadványok). Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület.
- KOVÁCS Sándor Iván (1988): A régi magyar utazási irodalom az európai utazáselméleti művek tükrében, In: Kovács Sándor Iván: *Szakácsmesterségnek és utazásnak könyvecskéi, két tanulmány*. Budapest, Szépirodalmi. 93–200.
- LATZKOVITS Miklós (2025): *Inscriptones Alborum Amicorum*. Elérhető itt: <http://iaa.bibl.u-szeged.hu/>.
- LATZKOVITS Miklós – MÁNDITY Zoltán (2011): Az emlékkönyv-bejegyzések datálásáról, In: *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum Acta Universitatis Szegediensis*. 293–302.
- MARKÓ Anita (2018): Hálózatok a 16–17. századi album amicorumokban, In: *Digitális Bölcsészet*. 1. 55–82.
- MOLNÁR Dávid (2019): Szenci Molnár Albert, In: *Magyar Könyvszemle*. 135. 50–90.
- MUNTAGNÉ TABAJDI Zsuzsanna (2023): *A felekezeti együttélés lokális alakzatai a 18. századi nógrádi közösségekben*. Doktori disszertáció. ELTE BTK.
- N. DIVIKI Emma (2014): *175 éves a füzesgyarmati Gacsári Krónika*. Budapest, N. Diviki.
- NAGY Géza (1977): Pápai Páriz Ferenc (1649–1716), In: Pápai Páriz Ferenc: *Békességet magamnak, másoknak*. Bukarest, Kriterion. 5–133.
- NORA, Pierre (1999): Emlékezet és történelem között: A helyek problematikája, In: *Aetas*, 14/3. 142–157.
- OLÁH Róbert (2008): Püspöki Süllye János könyvei, In: Monok István – Nyerges Judit (szerk.): *A MOKKA-R Egyesület 2007. december 17-i felolvasóülésének anyaga*. Budapest, Argumentum. 27–56.

- P. SZABÓ Béla (2010): Magyarországi jogi doktorok számbavétele 1680-ból, In: Balogh Elemér – Homoki-Nagy Mária (szerk.): *Emlékkönyv dr. Ruszoly József egyetemi tanár 70. születésnapjára* (Acta Universitatis Szegediensis Acta Juridica et Politica LXXIII). Szeged, SZTE. 701–724.
- P. VÁSÁRHELYI Judit (2020): Beszámoló a Régi magyarországi nyomtatványok (RMNy) munkálatairól, In: Szőnyi Éva (szerk.): *Szabó Károly-emlékkönyv*. Budapest, OSZK – Gondolat – Magyar Könyvtárosok Egyesülete. 175–187.
- PÁLFI József (2017): „Bátor szívvel és okos ésszel a Krisztus nyája körül...” *Keresztesi József tudós lelkipásztor életműve* (A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai 18.). Debrecen – Nagyvárad, D. Dr. Harsányi András Alapítvány – Partium.
- PÁPAI PÁRIZ Ferenc (1684): *Rudus redivivum seu Breves Rerum Ecclesiasticarum Hungaricarum*. Nagyszeben: Stephanus Jüngling.
- (1977): Életem folyása, In: Pápai Páriz Ferenc: *Békességet magamnak, másoknak*. Bukarest, Kriterion. 135–176.
- PICCART, Michael (1606): *Censura dialecticae novorum philosophorum in Theses coniecta*. [Nürnberg] Noribergae, è Typographéo Kauffmaniano.
- POSTMA Ferenc (1999): Franeckeri akadémiai nyomtatványok nyomában: Negyedik erdélyi tanulmányutam élményei (1994), In: *Könyv és Könyvtár*. 21. 233–256.
- POSTMA Ferenc – BAKONYI-TÁNCZOS Vera (2024): A Survey of all Students from Hungary and Transylvania Who Died in Franecker in the Early Modern Period = A Franeckerben elhunyt magyarországi és erdélyi hallgatók teljes jegyzéke, In: *Egyháztörténeti Szemle*. 25. 4. 97–117.
- S. HOFFER Endre (közread.) (1882): *Magyarország polgári és egyházi közéletéből a XVIII-dik század végén: Keresztesi József egykorú eredeti naplója*. Budapest, Ráth Mór.
- SCHILL Tamás (2018): *A Dunapataji Református Egyházközség története a kezdetektől a 19. század végéig*. Dunapataj, Dunapatajért Közalapítvány.
- SCHNABEL, Werner Wilhelm (2003): *Das Stammbuch: Konstitution und Geschichte einer textsortenbezogenen Sammelform bis ins erste Drittel des 18. Jahrhunderts* (Frühe Neuzeit 78.). Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- SEGESVÁRY Lajos (1935): *Magyar református ifjak az utrechti egyetemen 1636–1836*. Debrecen, Városi Nyomda.
- SZABÓ András (2003): *Szenci Molnár Albert Naplója* (Historia litteraria 13.). Budapest, Universitas.
- (2011): „Bizontalan helyeken búdosunk”. *Szenci Molnár Albert a magyar és az európai szellemi életben*. Dunaszerdahely – Komárom, Lilium Aurum.
- (2017): *Coetus Ungaricus. A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613* (Humanizmus és reformáció 37.). Budapest, Balassi.
- SZEPSI CSOMBOR Márton (1979): *Europica varietas*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
- SZEREMLEY Samu (1890): *Szőnyi Bénéámin és a hódmezővásárhelyiek 1717–1794* (A Magyar Protestáns Irodalmi Társaság kiadványai). Budapest, Hornyánszky Viktor.

- SZÖGI László (2011): *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és akadémiákon 1526–1700* (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 17.). Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára.
- (2022): *Peregrinatio academica. A külföldi magyar egyetemjárás története, mérete és irányai 1150–1919* (Felsőoktatástörténeti kiadványok, Új sorozat 26.). Budapest, ELTE Egyetemi Könyvtára és Levéltára.
- SZÜCS Jenő (1983): Még egyszer a sárospataki iskola kezdeteiről: Az 1531. évszám eredete, In: *A Ráday Gyűjtemény Évkönyve*. 3. 142–164.
- TAKÁCS Edit (közread) (2001): *A szentesi református ekklezsia története 1700–1825*. Szentes, NKA [elektronikus dokumentum]. Elérhető itt: <https://www.szentesinfo.hu/cd/ekklezsia/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025. július 1.).
- TOLNAI Gábor – VÉGH Ferenc (1987): *Egy erdélyi gróf a felvilágosult Európában: Teleki József utazásai 1759–1761* (Régi magyar prózai emlékek 7.). Budapest, Akadémiai.
- TÓTH Zsombor (2023): *A hosszú reformáció jegyében: vallási perzekúció és tanúságtétel a református irodalmi hagyományban a gyászévtizedtől 1800-ig* (Humanizmus és reformáció 41.). Budapest, ELKH Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézet.
- UGRAI János (2004): „Kis világnak világos kis tüköre”. *Északkelet-magyarországi református lelkészek önéletrajzi nyilatkozatai 1807–1808-ból* (Nemzet, egyház, művelődés). Debrecen, Hernád.
- WALDUNG, Wolfgang (1605): *Physicarum exercitationum disputatione prima De rerum naturalium principiis*. [Nürnberg] Noribergae, Typis Christophori Lochneri.
- WESZPRÉMI István (1968): *Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza*. 1–3. kötet. Budapest, Medicina.

Levéltári források:

- Magyar Nemzeti Levéltár Csongrád-Csanád Vármegyei Levéltár Hódmezővásárhelyi Levéltára, Személyek, Szőnyi Benjámin református lelkész kéziratai, XIV.8.
- Magyar Nemzeti Levéltár Csongrád-Csanád Vármegyei Levéltár Makói Levéltára, Makó város tanácsának iratai, Tanácsulési jegyzőkönyvek és iratok, Iratok 1837. V.A.1.a.22.
- Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltár, Helytartótanácsi Levéltár C 41. Acta studiosorum acatholicorum 1743–1779.
- Ráday Levéltár (Budapest) B/5 Archivum Agentiale 1600–1800, Acta synodiali 1734–1804.
- Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvtára, R 475 Récsei János gyűjteménye 1773–1831.
- Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára (Debrecen), Sinai Miklós-féle gyűjtemény, Sinai Miklós: *Diarium 1789*. I.24.a.15.

Olga LUKÁCS¹ 

Erdély felekezeti helyzete egy utazó jezsuita szemével a 16. század végén. Antonio Possevino *Commentario di Transilvania* című művének értelmezése

***Abstract. The Confessional Landscape of Transylvania through
the Eyes of a Travelling Jesuit at the End of the Sixteenth Century.
An Interpretation of Antonio Possevino's Commentario di Transilvania.***

This article offers a source-critical reading of Antonio Possevino's *Commentario di Transilvania*, arguing that the text should be approached primarily as a strategically crafted report addressed to the Roman Curia rather than as a descriptive travel account. Written in the aftermath of Possevino's 1583 mission to Transylvania, the *Commentario* was designed to evaluate the political, confessional, and institutional conditions under which a Catholic restoration might become feasible in a fragmented early modern principality.

The analysis shows that Possevino conceptualized Transylvania as a space of confessional fluidity rather than fixed religious alignment. In his assessment, religious pluralism, estate-based political structures, and the limited authority of the prince did not merely constrain Catholic renewal but also created specific

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



openings for long-term intervention. Accordingly, the *Commentario* does not promote coercive conversion. Instead, it outlines a gradual strategy centred on education, elite formation, and the reconstruction of ecclesiastical institutions while repeatedly emphasizing the weakened organizational state of the local Catholic Church as the principal obstacle to reform.

A separate section examines Possevino's reflections on the Orthodox Romanian population, whom he regarded as both socially marginalized and numerically significant. By analysing his arguments concerning origin, language, and ecclesiastical organization, the article demonstrates how historical and linguistic reasoning was mobilized to legitimize a pragmatic missionary approach that sought union with Rome without abandoning the Eastern rite.

Methodologically, the study situates the *Commentario* within the broader context of Jesuit information practices and Roman decision-making processes. Engaging critically with both Hungarian and Romanian historiography, it interprets Possevino's text as a purpose-driven intervention shaped by institutional priorities and reads early modern Transylvania as a terrain of ongoing confessional negotiation rather than confessional settlement.

Keywords: Antonio Possevino, Transylvania, confessionalization, Counter-Reformation, Jesuit missions

Antonio Possevino (1533–1611) az ellenreformáció egyik legjelentősebb jezsuita alakja volt, aki tevékenységét nemcsak az itáliai központokban, hanem Közép- és Kelet-Európa politikailag és felekezetiileg instabil régióiban is kifejtette.² Erdélyben tett 1583-as látogatása során szerzett tapasztalatait a *Commentario di Transilvania* című

² Antonio Possevino olasz jezsuita, pápai követ az ellenreformáció meghatározó személyisége volt mind Itáliában, mind Európa számos országában, elsősorban Franciaországban, Svédországban és Oroszországban. Possevino már 1577-ben kapcsolatba került Báthory István lengyel királlyal és erdélyi fejedelemmel, akitől folyamatosan különböző megbízásokat is kapott, például sikeresen közvetített a király és Rudolf császár között a Szatmár és Németi birtoklása ügyében. XIII Gergely pápa megbízásából, 1583-ban néhány hónapot töltött Erdélyben utazgatással, valamint ez idő alatt szervezte meg az 1579-ben Kolozsváron indult jezsuita kollégiumban – amely 1581-ben akadémiai rangra emelkedett – a papnevelő szemináriumot.

írásában foglalta össze, amely a Szentszék számára készült tájékoztató és javaslattevő dokumentumként értelmezhető.³ A forrás különös jelentősége abban áll, hogy Possevino nem pusztán leíró módon mutatja be a fejedelemség vallási viszonyait, hanem normatív és stratégiai szempontból is értékeli azokat, a katolikus restauráció lehetőségeit és korlátait mérlegelve.⁴

Historiográfiai áttekintés

A tanulmány kiindulópontja az a megfigyelés, hogy a *Commentario di Transilvania* nem illeszthető maradéktalanul a hagyományos útleírások vagy történeti beszámolók műfaji kategóriájába. Sokkal inkább olyan célorientált politikai-egyházi „jelentésként” értelmezhető, amelyben Possevino Erdélyt a katolikus megújulás egyik potenciális „kísérleti területeként” mutatja be.

A magyar történetírás Possevino alakját elsősorban diplomáciai közvetítőként és a jezsuita intézményrendszer megszervezőjeként tárgyalta.⁵ Barlay Ö. Szabolcs hangsúlyozta Possevino szerepét a közép-európai jezsuita missziókban, valamint politikai érzékenységét a felekezeti konfliktusok kezelésében.⁶ Bitskey István pedig a konfesszionalizáció fogalmának alkalmazásával helyezte el Possevino tevékenységét a kora újkori vallási modernizáció folyamatában.⁷

Nemzetközi kontextusban Wolfgang Reinhard és John W. O'Malley kutatásai mutatták meg, hogy a jezsuita rend stratégiája nem elsősorban az azonnali térítésre,

³ Erdélyi tartózkodása után, 1583 októberétől írta a *Transilvaniát*. E művét követően, feltehetően 1584-ben írta meg a *Livoniae Commentariust*, végül 1586-ban a *Moscovia* című kommentárt. Annak ellenére, hogy utazásaival kapcsolatos művei mind az irodalom-, mind a történettudomány számára értékes ismereteket nyújtanak, Possevino életében csak a *Moscovia* jelenhetett meg.

⁴ POSSEVINO, Antonio (1913 [1583]): *Commentario di Transilvania*, In: Veress Endre (szerk.): *Fontes rerum Transylvanicarum III*. Budapest, Tipografia Artistica Stephaneum. 252–254.

⁵ Vö. GÖMÖRI György (2013): Tanácsok Báthory Zsigmondnak és korabeli beszámolók törökellenes hadjáratairól, In: *Korunk*. 24. 3. 17–20.

⁶ BARLAY Ö. Szabolcs (1986): A jezsuita missziók Közép-Európában a 16. században. Budapest, Gondolat. 45–48.

⁷ BITSKEY István (2004): Konfesszionalizáció és ellenreformáció Magyarországon. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó. 112–118.

hanem hosszú távú intézményes és társadalmi átalakításra irányult.⁸ Ezzel összhangban Possevino erdélyi tevékenysége is ilyen jellegű folyamat részeként értelmezhető.

A *Commentario di Transilvania* kéziratoss formában maradt fenn, és csak a 20. század elején vált hozzáférhetővé Veress Endre kiadásában.⁹ A szöveg filológiai sajátosságai arra utalnak, hogy Possevino tudatosan alakította mondanivalóját, alkalmazkodva a római döntéshozók elvárásaihoz.¹⁰ A tanulmány módszertani alapja a forráskritikai elemzés, amely a kommentárt célorientáltan stratégiai szempontok mentén vizsgálja.

A *Commentario* keletkezési kontextusának értelmezéséhez különösen fontosak Dóbék Ágnes római jezsuita levéltárban végzett kutatásai, amelyek Possevino információgyűjtő hálózatát és jelentéstételi gyakorlatát világítják meg.¹¹

Erdély mint a katolikus restauráció stratégiai „kísérleti tere”

Az eredetileg csak négy fejezetnyinek induló mű ötödik fejezetének 9 alfejezete van. Feltehetően ez az egyik oka annak, hogy a Szentszék végül nem jelentette meg a művet. Possevino műve több cenzúrán is átesett, s rávilágít arra, hogy miképpen szeretné a Szentszék és annak szószólói visszaállítani az elveszett gyülekezeti életet, hogy miként lehetne Erdély gazdasági és vallási viszonyain segíteni.

Antonio Possevino *Commentario di Transilvania* című írásában Erdélyt olyan politikai és vallási térként mutatja be, amely sajátos adottságai révén különösen alkalmas a katolikus restauráció módszereinek kipróbálására. A jezsuita szerző értelmezésében a

⁸ POSSEVINO (1913 [1583]), 258.

⁹ I. m. 252–263.

¹⁰ Veress András 1913-ban adta ki a kéziratot, eredeti, olasz nyelven, valamint magyar fordításban; 94 lapból áll, számozott ívű, egy másoló által készített kézirat, a lapok szélén tele javításokkal, amelyek Possevino kezétől származnak. A kéziratban több bekezdés, tulajdonnév fekete tintával van áthúzva. Ezeket a törléseket feltehetően Possevino a Szentszék kérésére tette, attól tartva, hogy könnyen megsértheti némely főúr vagy a császár személyét. Veress az áthúzott részeket is közölte, mivel ennek évszázadokkal később nem tulajdonított fontosságot. A kiadásban viszont nem jelezte az általa visszaírt részeknél, hogy eredetileg törölve voltak, pedig érdekes lehetne többet megtudni a korabeli cenzúra működéséről.

¹¹ DÓBÉK Ágnes (2014): Possevino-kutatások a római jezsuita levéltárban, In: *Irodalomtörténeti Közlemények*. 118. 6. 863–868.

fejedelemség felekezeti sokszínűsége nem lezárt állapot, hanem átmeneti helyzet, amely megfelelő intézményi és társadalmi eszközökkel alakítható. Possevino szerint „questa provincia è piena di varietà di religioni, ma non ancora stabilita in nessuna”, vagyis a vallási sokféleség ellenére egyik felekezet sem rendelkezik kizárólagos hegemoniával, ami hosszabb távon mozgásteret kínál a katolikus megújulás számára.¹² Ez a megállapítás összhangban áll a magyar történetírás azon felismerésével, amely Erdély vallási berendezkedését tudatos politikai kompromisszumok eredményeként értelmezi. Trócsányi Zsolt hangsúlyozta, hogy a fejedelemség állam- és egyházpolitikája a 16. század második felében a stabilitás megőrzését szolgálta, még akkor is, ha ez a felekezeti sokszínűség intézményes fenntartásával járt.¹³ Possevino diagnózisa tehát nem a helyi viszonyok félreértéséből fakadt, hanem azok tudatos elemzésén alapult, fokozatos intézményes beavatkozást programoz és sürget.

A *Commentario di Transilvania* egyik legmarkánsabb és legkritikusabb része a magyar katolikus közösségek állapotának leírása. Possevino szemében a katolikus egyház Erdélyben nem csupán kisebbségi helyzetben volt, hanem intézményileg és erkölcsileg is elhagyatott állapotot mutatott. A jezsuita szerző szerint „le chiese cattoliche sono in gran parte deserte, senza pastori e senza disciplina”, ami világosan jelzi az egyházi struktúrák széthullását, azaz a „katolikus templomok nagyrészt elhagyatottak, pásztorok és fegyelem nélkül”.¹⁴

Különösen élesen fogalmaz a papság állapotáról.¹⁵ Egy helyen megjegyzi, hogy „molti di quelli che si dicono preti vivono più da laici che da ecclesiastici”, vagyis számos pap életvitele alig különbözik a világiakétól.¹⁶ Ez a kritika nem pusztán morális természetű, hanem Possevino értelmezésében a katolikus restauráció egyik legfőbb akadályát jelenti.

A kommentár pikáns, olykor ironikus megjegyzései is ezt a képet erősítik. Possevino egy helyütt arra panaszkodik, hogy bizonyos katolikus papok „più volentieri

¹² POSSEVINO (1913 [1583]), 253.

¹³ Vö. TRÓCSÁNYI Zsolt (1980a): *Erdély központi kormányzata 1540–1690*, Budapest, Akadémiai Kiadó.

¹⁴ POSSEVINO (1913 [1583]), 260.

¹⁵ „Csíkban van tíz pap vagy plébános, de csak négyök él cölibátusban. A többiek részegesek, s annyi sört isznak, hogy a nevüket sem tudják rögzíteni.” I. m. 221.

¹⁶ I. m. 260–261.

frequentano la birra che l'altare”,¹⁷ vagyis szívesebben keresik fel a sörösházat, mint az oltárt. E megjegyzés nem csupán retorikai túlzás, hanem a szerző részéről tudatos eszköz annak érzékeltetésére, milyen mély erkölcsi és fegyelmi válságban látta a magyar katolikus egyházat. A katolikus intézményrendszer gyengesége és a papság hiánya valóban strukturális probléma volt Erdélyben a 16. század végén.¹⁸

Possevino éles kritikája tehát nem pusztán személyes benyomásokon alapult, hanem egy szélesebb társadalmi és intézményi válság felismerésén. Az erdélyi püspök hiánya valóságosan is veszélyezteti, ellehetetleníti az egyház működését.¹⁹

Antonio Possevino Erdélyről alkotott képe a *Commentario di Transilvania* lapjain nem elszigetelt benyomások összessége, hanem egy tudatosan felépített egyházpolitikai és missziós stratégia része. A jezsuita szerző Erdélyt olyan térségként írja le, amelyben a többfelekezeti, a rendi berendezkedés és a fejedelmi hatalom korlátozott érvényesülése egyszerre jelent akadályt és lehetőséget a katolikus restauráció számára. Possevino megfogalmazása szerint „questa provincia è più atta ad esser ridotta con ordine che con forza”, vagyis Erdély inkább rendezett, fokozatos átalakítással, mintsem erőszakos eszközökkel közelíthető a katolicizmushoz.²⁰

Ez a megállapítás jól illeszkedik ahhoz az értelmezési kerethez, amelyet a magyar történetírás Erdély kora újkori vallási viszonyainak leírására alkalmazott. Erdély államszervezete és felekezeti politikája tudatos kompromisszumokra épült, amelyek célja a politikai stabilitás fenntartása volt. Ebben a kontextusban Possevino értékelése nem kívülálló kritikaként, hanem egy alternatív egyházpolitikai logika megfogalmazásaként értelmezhető.

Erdélyben a rendi elit vallási hovatartozása nem pusztán hitbeli kérdés volt, hanem szorosan összefonódott politikai lojalitással és társadalmi pozícióval.²¹ Possevino pontosan ezt a strukturális összefüggést ismerte fel, amikor a restauráció sikerének feltételül az elit

¹⁷ I. m. 261

¹⁸ SIPOS GÁBOR (2012): *Az erdélyi református egyház 16–18. századi történetéhez*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület. 44–52.

¹⁹ „E papok archidiaconust választanak, aki a fejedelemtől megerősítést nyer, s a legnagyobb botrányokban él.” POSSEVINO (1913 [1583]), 221.

²⁰ I. m. 255.

²¹ OBORNI TERÉZ (2002): *Erdély fejedelmei*. Budapest, Pannonica Kiadó. 46–60.

fokozatos megnyerését jelölte meg. A *Commentario* szerint „senza guadagnare i principali, non si può sperar mutamento stabile nella religione”.²²

A konfesszionalizáció nemzetközi elméleti keretében Wolfgang Reinhard és Heinz Schilling rámutattak arra, hogy a kora újkori felekezeti átalakulások gyakran az államhatalom és az egyházi intézmények együttműködésén keresztül valósultak meg.²³ Erdély esetében azonban ez az együttműködés csak korlátozottan volt lehetséges, ami tovább erősíti azt az értelmezést, hogy Possevino miért tekintette a fejedelemséget sajátos „kísérleti térnek”.

Possevino restaurációs programjának egyik központi eleme az oktatás volt. A *Commentario* több helyen is hangsúlyozza, hogy a jezsuita kollégiumok feladata nem pusztán a hitoktatás, hanem az a hosszú távú elitképzés, amely biztosítaná a katolikus jelenlétet. Nem pusztán hitoktatási intézmények, hanem a katolikus jelenlét társadalmi megalapozásának eszközei lennének. „Le scuole sono il fondamento d'ogni riforma durabile” – az iskolák minden tartós reform alapját jelentik – írja Possevino a kolozsvári kollégium kapcsán.²⁴

A *Commentario* tanúsága szerint „le scuole sono il primo fondamento per ridurre i popoli alla vera religione”,²⁵ vagyis az iskolák az első és legfontosabb alapjai annak, hogy a népeket a valódi (igaz) vallásra visszavezessék, a nemesek ifjait jezsuita iskolákban

²² POSSEVINO (1913 [1583]), 259.

²³ REINHARD, Wolfgang – SCHILLING, Heinz (1995): *Die katholische Konfessionalisierung*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus. 34–48.

²⁴ POSSEVINO (1913 [1583]), 258. Kolozsváron sikerült papnevelő szemináriumot létesítenie. Csak ez a terve valósult meg Possevinónak, ugyanis állandó jelleggel 150-200 diákja volt a kollégiumnak. 1585-ben a filozófia oktatásával beindult a felsőfokú képzés; a diáklétszám ekkor 230 fő volt. 1583-ban Antonio Possevino a többi úgynevezett északi országok pápai szemináriuma mintájára felállította a kolozsvári papnevelő intézetet, amelynek két év múlva már ötven növendéke volt. A kolozsvári kollégium mellett Gyulafehérváron, a fejedelmi udvar szomszédságában is működött egy rendház több mint tíz rendtaggal, míg a szintén fontos váradi misszióban két-három páter dolgozott. A fejedelem által támogatott jezsuita iskolák és missziók néhány év alatt valóban ígéretesen fejlődtek, az eredmények hatására néhány szerzetes beszámolóiból egy nagyobb szabású, Erdélyből kiinduló keleti és török misszió tervei is kibontakoztak.

²⁵ Uo.

taníttassák.²⁶ Erdélyben az oktatás valóban kulcsszerepet játszott a felekezeti identitások hosszú távú alakításában.²⁷ Mivel az oktatás szorosan összefonódott az elitképzés kérdésével, Possevino hangsúlyozza, hogy „senza formare i giovani nobili, ogni riforma resta senza radice”,²⁸ vagyis a nemesi ifjúság megnyerése nélkül a restauráció nem lehet tartós.

Az erdélyi fejedelemségben a vezető réteg politikai és vallási irányultsága nem véletlenszerűen alakult ki, hanem a rendi állam intézményein keresztül formálódott. A nemesi ifjak nevelése és közéleti felkészítése azt a célt szolgálta, hogy a hatalom gyakorlása hosszú távon is kiszámítható és stabil maradjon.²⁹

Az oktatáspolitikával szorosan összefüggött a politikai döntéshozatal befolyásolásának kérdése. Possevino világosan fogalmaz: „se i consiglieri del principe non sono ben disposti alla fede cattolica, ogni sforzo resta vano”,³⁰ vagyis ha a fejedelem tanácsosai nem jóindulatúak a katolikus hit iránt, akkor minden erőfeszítés hiábavaló marad.

A restauráció harmadik pilléréként Possevino az egyházi intézményrendszer megerősítését jelölte meg. A püspöki székek betöltése és az egyházi hierarchia működőképessége nélkül – fogalmaz – „la Chiesa non può avere autorità né continuità”, tehát „az Egyháznak nem lehet sem tekintélye, sem folytonossága”.³¹ Possevino szerint „la Chiesa senza vescovi residenti è come corpo senza capo”, azaz az Egyház lakó

²⁶ „A jezsuita iskolákba a protestáns főurak elküldik gyermekeiket, értékelik az ott folyó oktatást. Ott lehetne hatékonyabban tanítani az ifjakat (pl. akik támogatják a jezsuita oktatást: Csáki Dénes, a király unokája, Bánffy Farkas, Gálfi János.” I. m. 251.

²⁷ Vö. LUKÁCS Olga (2010): The Issue of Women's Education in the Transylvanian Reformed Institutions in the 17th and 18th Centuries, In: *Transylvanian Review*. XIX. Supplement No. 2. 65–80.; LUKÁCS Olga (2009): A 16–17. századi változások az erdélyi református iskolakultúrában, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. 1. 105–115.; BALÁZS Mihály (2005): *Reformáció és irodalom Erdélyben*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület. 91–98.

²⁸ POSSEVINO (1913 [1583]), 259.

²⁹ Vö. TRÓCSÁNYI Zsolt (1980b): *Az erdélyi fejedelemség korának államszervezete*. Budapest, Akadémiai Kiadó; BARTA Gábor (1984): *Erdély fejedelemsége*. Budapest, Akadémiai Kiadó; PÉTER Katalin (2018): *Studies on the History of the Reformation in Hungary and Transylvania*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 133–163.

³⁰ POSSEVINO (1913 [1583]), 261.

³¹ I. m. 262.

(helyben működő) püspökök nélkül olyan, mint egy fej nélküli test – a metafora világosan kifejezi az egyházi hierarchia működőképességének fontosságát.³² Fodor Pál oszmán kontextusra vonatkozó elemzései ugyanakkor arra is rámutatnak, hogy Erdély geopolitikai helyzete komoly korlátokat szabott e törekvéseknek.³³

A politikai döntéshozatal befolyásolását Possevino szintén elengedhetetlennek tartotta. Kifejezetten hangsúlyozza: „se i consigliari del principe sono contrari, non si può sperare alcuna riforma stabile”, vagyis ha a fejedelem tanácsosai ellenzik (a reformot), akkor semmiféle tartós reformban nem lehet reménykedni.³⁴

Antonio Possevino áttelepítési terve

A fenti stratégiai elemek együttesen rajzolják ki azt a restaurációs modellt, amelyben Erdély nem periférikus missziós területként, hanem tudatosan elemzett és strukturált kísérleti térként jelenik meg Possevino gondolkodásában, jelentésében. A *Commentario di Transilvania* tanúsága szerint Possevino Erdélyt olyan konfesszionálisan instabil térként értelmezte, ahol a felekezeti pluralizmus még nem szilárdult meg véglegesen. Ezt a helyzetet lehetőségnek tekintette arra, hogy külső erőforrások bevonásával – elsősorban jezsuiták révén – hosszú távú változást indítson el, visszaszorítva az intézményesülés folyamatában lévő reformációt.³⁵ Nem kevesebbet irányoz elő mint azt, hogy nyilvános rendelettel töröljék el a kálvinizmust.³⁶

A restauráció alapját nem az erőszakos térítésben, hanem az intézményes jelenlét újjászervezésében látta.

Az „áttelepítés” legfontosabb formája az oktatás volt. Possevino következetesen hangsúlyozta,³⁷ hogy a katolikus restauráció csak akkor lehet tartós, ha iskolák és

³² Uo.

³³ FODOR Pál (2003): *Az Oszmán Birodalom és Erdély*. Budapest, Balassi Kiadó. 133–140.

³⁴ POSSEVINO (1913 [1583]), 261.

³⁵ I. m. Bevezetés.

³⁶ I. m. 260.

³⁷ „Ahol még élnek katolikusok Váradon, Lugas környékén, Gyulafehérváron és Kolozsváron, valamint a királyi család birtokaira a mezőgazdaság példásabb megművelésére, a bányák és üzemek, kereskedelem fellendítésére katolikus idegeneket betelepíteni, a Ponte Terra della

kollégiumok működnek a térségben, mégpedig olyan tanítókkal, akik máshonnan – főként Itáliából vagy a Habsburg-területekről – érkeznek.³⁸ Ennek jegyében támogatta a kolozsvári jezsuita kollégium létrehozását, amelyet a katolikus elitképzés és a társadalmi beágyazódás kulcsintézményének tekintett.

A személyi áttelepítés másik fontos eleme a katolikus papság megerősítése volt. Possevino szerint Erdélyben a katolikus egyház egyik legsúlyosabb problémája a paphiány és a fegyelmi széthullás volt, ezért külső területekről érkező, képzett papok letelepítését sürgette.³⁹

Possevino gondolkodásában az áttelepítés nem etnikai, hanem konfesszionális és intézményi kategória volt. Nem a helyi lakosság eltávolítását, hanem a katolikus struktúrák „ráépítését” célozta egy többfelekezetű társadalomra. Ez jól illeszkedik a jezsuita rend általános stratégiájához, amelyet a modern kutatás a konfesszionális állam- és társadalomépítés egyik formájaként értelmez.⁴⁰

Az ortodox román lakosság és a katolikus restauráció kérdése Antonio Possevino gondolkodásában

Antonio Possevino *Comentarioja* a kora újkori Erdély vallási, etnikai és politikai állapotának egyik leggazdagabb forrása.⁴¹

A román (*valach*) lakosság Possevino szövegében nem mellékszereplő, hanem a missziós stratégia egyik potenciális „kulcsa”. Ioan-Aurel Pop – Possevino románokra vonatkozó megjegyzéseinek klasszikus elemzője – kifejezetten rámutat: a jezsuita szerző számára a három politikai nemzet (magyar nemesség/magyarok, szászok, székelyek)

Valtellinából, akik adómentességet élvezhetnének 10 évig, azt követően törvényes adófizetők legyenek. Pl. Kenyérmezőn, de Szászsebes környékén valamint a Maros mentén.” I. m. 252.

³⁸ O'MALLEY, John W. (1993): *The First Jesuits*. Cambridge (MA), Harvard University Press. 208–215.

³⁹ POSSEVINO (1913 [1583]), 252.

⁴⁰ VÖ. REINHARD – SCHILLING (1995).

⁴¹ Possevino művének jellegéről és a szöveg keletkezéséről lásd még POP, Ioan-Aurel (2003): Antonio Possevino despre români, In: *Artă, Istorie, Cultură*. Cluj-Napoca, Editura Neremia Napocae.

„eretnekek” általi megnyerése mellett a katolikus megújulás egyik reális terepe a számbelileg jelentős román népesség lehetett.⁴²

Possevino a románok erdélyi helyzetét elsősorban társadalomföldrajzi és jogi kategóriákkal írja le. Egyik sokat idézett mondata szerint a románoknak nincs „saját” külön közösségük, hanem a többi etnikummal vegyesen élnek, s a joghatósági rendben „a vallást kivéve” alá vannak rendelve annak a vallási közösségnek, amelynek területén laknak: „Quanto a’ Valachi (come non è di loro alcuno peculiare contado, ma habitando essi mistamente fra gli Ungheri et i Sassoni) dipendono in ogni cosa, fuori della religione, da coloro nella giurisdittione de’ quali dimorano.”⁴³

A mondat egyszerre rögzít státuszt és jelöl ki egy határt: a „vallás” – azaz a rítus és az egyházi élet – Possevino szerint az a tér, ahol a román közösség sajátos autonómiát őriz. Pop elemzése hangsúlyozza, hogy e megkülönböztetés Possevinónál nem semleges: a „különálló vallás” a katolikus szemszögből a schisma problémája, ugyanakkor egy olyan terület is, ahol – megfelelő eszközökkel – változás érhető el.⁴⁴

Possevino románképének egyik legérdekesebb rétege az eredet és nyelv kérdése. A szerző a románokat (*Valachi*) az Itália felől érkező rómaiakkal kapcsolja össze, s a nyelvet „romlott olasz/latin” formaként írja le: „Et ancora quei, che si chiamano Valachi, abitanti nell’istessa Transilvania, danno assai segno di discendere da quei, che di Italia vi andarono, havendo essi la lingua corottissima dall’italiano, o latino ...” ’És még azok is, akiket oláhoknak (románoknak) neveznek, akik ugyanezen Erdélyben laknak, számos jelét adják annak, hogy azoktól származnak, akik Itáliából mentek oda, mivel nyelvük az olaszból, illetve a latinból erősen eltorzult.”⁴⁵ Possevino itt a románok latin (római) eredetét hangsúlyozza, amelyet nyelvi érvekkel támaszt alá – ez a gondolat egy évszázaddal később fontos szerepet kapott mind a görög katolikus egyház létrejöttének megalapozásában, mind a román történeti identitás megerősödésében.

⁴² I. m. 165–167.

⁴³ POSSEVINO (1913 [1583]), 64.: „Ami pedig az oláhokat (románokat) illeti – mivel nincs saját, külön megyéjük vagy vidékük, hanem a magyarok és a szászok között vegyesen élnek –, minden tekintetben, a vallást kivéve, azoknak a fennhatósága alá tartoznak, akiknek a joghatósága alatt laknak.”

⁴⁴ POP (2003), 167.

⁴⁵ POSSEVINO (1913 [1583]). A románok eredetéről és nyelvéről szóló idézetet közli és értelmezi POP (2003), 166.

Pop rámutat: ez a latin eredettoposz Possevinónál nem pusztán etnográfiai kíváncsiság, hanem teológiai-politikai érvelés alapja. Ha a románok „római” eredetűek, akkor a római egyház felé történő közelítés – a jezsuita logika szerint – nem idegen beavatkozás, hanem „visszatérés”. A történeti-nyelvi érvelés így missziós legitimációvá alakul.⁴⁶

A Kommentár külön értéke, hogy a románok egyházi szervezetéről is közöl adatokat. Pop összegzése szerint Possevino érzékeny a metropolita (mitropolita) gyulafehérvári jelenlétére, és a román egyház felsőbb szerveződésére; mindezt a 16. század végi felekezeti térkép részeként rögzíti.⁴⁷

Ezek az információk a katolikus restauráció logikájában kettős funkciót töltenek be. Egyfelől igazolják, hogy a román közösségek nem „vallási vákuumban” élnek, hanem saját hierarchiával rendelkeznek; másfelől Possevino számára éppen ez a hierarchia válhat a „kapcsolódás” pontjává, ha a rítus megtartása mellett a római egység felé lehet terelni.⁴⁸

Pop értelmezésének egyik központi tétele, hogy Possevino – a korabeli konfesszionális realitásokat látva – nem a direkt erőszakos térítés irányába mozdul, hanem olyan eszközöket javasol, amelyek a románok körében a katolikus egységet fokozatosan és „kulturálisan kompatibilis” módon segíthetik elő. Pop a következők között említi ezeket: a románok számára készült könyvek és egyházi szövegek biztosítását és a keleti rítus fenntartását.⁴⁹

Ez a gondolat a kora újkori erdélyi felekezeti együttélés tágabb kontextusában értelmezhető, hiszen Erdélyben a 16–17. század fordulóján „konfesszionális határhelyzet” volt: a felekezetek egymás mellett élése nem egyszerűen tolerancia vagy konfliktus, hanem folyamatos intézményi és kulturális egyeztetés tárgya volt. Ebben a térben a románok rítushoz kötődő identitás megőrzése volt az ortodoxiában való megmaradásuk egyetlen lehetősége.⁵⁰

⁴⁶ POP (2003), 166.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ I. m. 167.

⁵⁰ LUKÁCS Olga (2020): *Az erdélyi egyházak ezeréves együttélésének szinopsza*. Budapest, KRE – L'Harmattan. 56–57.

Possevino románokra vonatkozó megfontolásai így olyan, „pragmatikus” ellenreformációs stratégiaként is olvashatók, amely nem kívánja azonnal felszámolni a keleti rítust, hanem a katolikus egységbe történő integrációt a rítuson keresztül, nem pedig a rítus ellenében képzelel el. Ez a megközelítés a későbbi uniós törekvések előzményeinek is tekinthető, anélkül, hogy egyenes történeti oksági láncot állítanánk fel.⁵¹

A románokról szóló Possevino-megjegyzések nem mentesek a korabeli elit- és rendi szemléletből fakadó sztereotípiáktól. Pop összegzése szerint Possevino több „részletet” említ: a románok szétszórtságát, alázatos szolgai helyzetét, csekély nemességét, harci bátorságát, ugyanakkor „hajlamát” bizonyos devianciákra is. Pop itt külön kiemeli a tolvajlásról szóló megjegyzést mint forráskritikai kihívást: e kijelentések a társadalmi hierarchia igazolására is szolgálhattak.⁵²

A tanulmány szempontjából lényeges, hogy e megállapításokat ne „adatként”, hanem retorikai műveletként is olvassuk. Possevino szövege a Szentszék számára készült: a társadalmi alárendeltség felrajzolása a misszió „könnyíthetőségét” sugallhatta. Ebben a logikában a románok rendi alávetettsége és műveltségi deficitje (amelyet Pop is hangsúlyoz) a missziós beavatkozás indoklásává válik.⁵³

A román történetírásban Pop tanulmánya mellett több olyan összefoglaló és háttér munka is található, amely a 16–17. századi felekezeti és identitástörténeti viszonyokat szélesebb ívben tárgyalja. Ezek közül a kora újkori erdélyi románság vallási történetéhez hasznos komparatív és strukturális megközelítést kínál Florin Pintescu doktori munkája, amely a késő 16. századi helyzetet kifejezetten „paradox” jelenségként írja le: intézményileg gyenge, mégis rituálisan és közösségileg stabil világként.⁵⁴

A magyar historiográfiában e kérdés érintkezik az erdélyi rendi-politikai keretekkel és a vallási pluralizmus intézményi történetével. A Possevino-féle látlet – különösen a privilégiumokkal nem rendelkező közösségek „kormányozhatóságáról” –

⁵¹ A rítusmegtartással történő integráció gondolatának későbbi kontextusához lásd POP (2003), 167.

⁵² I. m. 166.

⁵³ Uo.

⁵⁴ PINTESCU, Florin (2004): *România din Transilvania la sfârșitul secolului XVI și începutul secolului XVII*. Suceava, Editura Universității „Ștefan cel Mare”. 116–157.

értelmezhető a rendi társadalom működésének tükraként. Ebben a perspektívában Possevino románképe nem elszigetelt fejezet, hanem ugyanannak a stratégiának része, amely a fejedelem környezetének katolikus erősítését, oktatási intézmények létrehozását és a felekezeti rend átrendezését célozza.

A román kérdés beemelése és historiográfiai „kibontása” két irányban erősíti a tanulmány érvelését:

a. Megmutatja, hogy Possevino Erdélyt nem homogén vallási térként, hanem differenciált társadalmi és felekezeti rendszerként szemlélte, ahol az eltérő csoportokhoz eltérő eszköztár illik.

b. Rávilágít arra, hogy a katolikus restaurációs stratégia egyik döntő dilemmája nem pusztán a protestáns elitek ellenállása volt, hanem az is, miként lehet egy keleti rítusú, ortodox közösséget úgy „közelíteni” Rómához, hogy közben a rítus megtartása politikai és kulturális garanciaként működjön.⁵⁵

Összegzőként megállapítható, hogy a tanulmány Antonio Possevino *Commentario di Transilvania* című művét stratégiai szöveggént értelmezte, amely a katolikus restauráció erdélyi lehetőségeit és korlátait egyaránt feltárja. Az elemzés rámutatott arra, hogy Erdély Possevino szemében sajátos konfesszionális „kísérleti térként” jelent meg, ahol a vallási pluralizmus és a rendi-politikai berendezkedés egyszerre jelentett akadályt és mozgásteret a katolikus megújulás számára.

A magyar katolikus közösségek állapotának bemutatása világossá tette, hogy Possevino kritikája nem pusztán erkölcsi ítélet volt, hanem a restauráció stratégiai nehézségeinek felismerése. A román ortodox lakosság vizsgálata tovább árnyalta e képet: Possevino a román közösségeket strukturálisan nyitott, de kulturálisan sajátos csoportként értelmezte, ami egyszerre magyarázza missziós optimizmusát és értelmezési korlátait. Áttelepítési elképzelései pedig a kora újkori ellenreformáció egyik pragmatikus modelljét képviselik: nem azonnali áttérésekben, hanem hosszú távú intézményi és személyi jelenlétben látta a katolikus restauráció sikerének zálogát Erdélyben.

A tanulmány egyik fő eredménye, hogy Possevino művét a magyar és román historiográfia eredményeivel párbeszédben értelmezte. Ez az olvasat lehetővé teszi, hogy a *Commentario di Transilvania*-t ne pusztán ellenreformációs programként,

⁵⁵ POP (2003), 167.

hanem egy sokfelekezetű és többkultúrájú tér reflexiójaként értelmezzük, amely ma is fontos tanulságokkal szolgál a kora újkori Erdély vallási és társadalmi viszonyainak kutatásához.

Felhasznált irodalom:

Forrás

POSSEVINO, Antonio (1913 [1583]): *Commentario di Transilvania*, In: Veress Endre (szerk.): *Fontes rerum Transylvanicarum*. Tomus III. Budapest, Tipografia Artistica Stephaneum.

Szakirodalom

BALÁZS Mihály (2005): Reformáció és irodalom Erdélyben. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.

BARLAY Ö. Szabolcs (1986): *A jezsuita missziók Közép-Európában a 16. században*. Budapest, Gondolat.

BARTA Gábor (1984): *Erdély fejedelemsége*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

BITSKEY István (2004): *Konfesszionalizáció és ellenreformáció Magyarországon*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.

DÓBÉK Ágnes (2014): Possevino-kutatások a római jezsuita levéltárban, In: *Irodalomtörténeti Közlemények*. 118. 6. 863–868.

FODOR Pál (2003): *Az Oszmán Birodalom és Erdély*. Budapest, Balassi Kiadó.

GÖMÖRI György (2013): Tanácsok Báthory Zsigmondnak és korabeli beszámolók törökellenes hadjáratairól, In: *Korunk*. 24. 3. 17–20.

LUKÁCS Olga (2009): A 16–17. századi változások az erdélyi református iskolakultúrában, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. 1. 105–115.

(2010): The Issue of Women's Education in the Transylvanian Reformed Institutions in the 17th and 18th Centuries, In: *Transylvanian Review*. XIX. Supplement No. 2. 65–80.

(2020): *Az erdélyi egyházak ezeréves együttélésének szinopszisa*. Budapest, KRE–L'Harmattan.

- OBORNI Teréz (2002): *Erdély fejedelmei*. Budapest, Pannonica Kiadó.
- O'MALLEY, John W. (1993): *The First Jesuits*. Cambridge (MA), Harvard University Press.
- PÉTER Katalin (2018): *Studies on the History of the Reformation in Hungary and Transylvania*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PINTESCU, Florin (2004): *Românii din Transilvania la sfârșitul secolului XVI și începutul secolului XVII*. Suceava, Editura Universității „Ștefan cel Mare”.
- POP, Ioan-Aurel (2003): Antonio Possevino despre români, In: *Artă, Istorie, Cultură*. Cluj-Napoca, Editura Neremia Napocae.
- REINHARD, Wolfgang – SCHILLING, Heinz (1995): *Die katholische Konfessionalisierung*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- SIPOS Gábor (2012): *Az erdélyi református egyház 16–18. századi történetéhez*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- TRÓCSÁNYI Zsolt (1980a): *Erdély központi kormányzata 1540–1690*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- (1980b): *Az erdélyi fejedelemség korának államszervezete*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Johannes REIMER¹ 

Theology as Congregational Theology. Critical Evaluation of Experiences in Anabaptism

Abstract.

This year we celebrate 500 years of Anabaptism. One of the basic principles of the Anabaptists was their desire to practise theology as congregational theology. It was not the individual theologian and preacher but the congregation as a “discerning community” that was responsible for critically examining how the Word of God should be interpreted and what the theological foundation was to which the faith community should orient itself.

Can we learn from the Anabaptists to practise theology in a way that is true to life and relevant to everyday life? And what would be the outstanding features of this approach that differ from today’s largely academic theology, and could they enrich it? The search for such approaches has broken out worldwide, especially today, since, in the words of the American-Croatian theologian Prof. Miroslav Wolf, university academic theology is suspected of having lost both the academic community in which it arises and the church, its primary customer. Whereas just a few decades ago most pastors were prepared for their ministry at theological colleges, today’s congregations tend to opt for their own young people without theological training when in doubt.

Keywords: Anabaptism, discerning community, theological education, congregationalism, pastoral training

¹ Professor Emeritus at the University of South Africa (UNISA), author of numerous publications in the area of church history; e-mail: johannesreimer@icloud.com.



1. On Congregational Theology in Anabaptism

The beliefs of the early Anabaptists were formed within the congregation. The oldest Anabaptist church order dates from the 1520s. This order recommends that believers meet several times a week to read the Word of God together and then apply it to their own lives.² The Anabaptists understood the church as a community of followers,³ who committed themselves to faithfully following Jesus through baptism and communitarian lifestyle (community of goods). And they saw this community as the primary context in which the Bible could be properly understood and interpreted.⁴ At the centre of their reading was the person and work of Jesus Christ and thus the Gospel accounts. From this point of view, the Holy Scriptures were understood, since the ultimate goal was to become and live as the Lord was and lived.⁵

Later church ordinances also seem to point in the same direction.⁶ However, the first Anabaptist confession of faith, the Schleithem Articles of 1527, does not address the role of the church in theological decision making. Here, responsibility for the purity of doctrine is placed more on the respective elders of the church.⁷

And it was the elders who sought solutions together when differences in attitudes towards marriage and family issues caused divisions in the congregations. In the spring of 1554, seven leading Anabaptists gathered in the city of Wismar to clarify the form of a pure congregation. Among them were Menno Simons, Dirk Philips, Leenaert Bouwens, and Gilles von Aachen. The laboriously negotiated decisions of

² HAAS, Martin (ed.) (2008): *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Band 3. Zürich, Theologischer Verlag. 487–488.

³ SNYDER, Arnold C. (1995): *Anabaptist History and Theology: An Introduction*. Kitchener, Pandora. 155.

⁴ ROTH, John D. (1994): Community as Conversation. In: Pipki, H. Wayne (ed.): *Essays in Anabaptist Theology*. Elkhart (IN), Institute of Mennonite Studies. 35–50.

⁵ See more in: MURRAY, Stuart (1999): *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition*. Kitchener, Pandora.

⁶ Church Ordinances (in Anabaptism). In: *MennLex*.
<https://www.mennlex.de/doku.php?id=top:gemeindeordnungen>.

⁷ *Schleithem Confession*. Article 6. Available at: https://www.museum-schleithem.ch/geschichte/taeuerbekenntnis_4.htm (last downloaded on: 10.08.2025).

this elders' convention were presented to the congregations, but they did little to promote unity among them.⁸ The dispute, which had already caused tensions among the elders, also spread to the congregations.

In general, the Anabaptists have been a very heterogeneous group since their very beginnings. Today, it is highly probable that there were different sources of this movement.⁹ Different wings quickly formed, which were far apart, especially in matters of doctrine. They were all united by their confession of the Bible as the sole authority in matters of faith and discipleship, as well as their rejection of infant baptism and higher ecclesiastical power structures. But then there were questions about the Trinity of God, the relationship between the church and the state, the doctrine of the end times, the community of goods, and similar issues that caused divisions and the repeated formation of new churches.¹⁰

The great authorities among the early Anabaptist leaders, such as Balthasar Hubmeier, Hans Hut, Jakob Hutter, Hans Denk, and Menno Simons, were unable to unite the believers. Even the few confessions of faith, such as the Dordrecht Confession (1632),¹¹ did not bring unity to the various Anabaptist movements, although their significance for the formulation of basic Anabaptist positions as a whole cannot be overlooked.¹² In a sense, they remained “non-creedal”.¹³

⁸ REIMER, Johannes (1996): *Menno Simons: Ein Leben im Dienst*. Lage, Logos Verlag. 83–86.

⁹ On questions of origin, see: STAYER, James M. – PACKULL, Werner O. – DEPPERMAN, Klaus (1975): From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins. In: *Mennonite Quarterly Review*. 1975/49: 83–121.

¹⁰ PITTS, Jamie – RUBIO, Luis Tapia (2023): Anabaptist Theology. In: *St. Andrews Encyclopedia of Theology*. 8. [first published on 19 October 2023]. Available at: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/AnabaptistTheology>.

¹¹ For text and impact, see: ROTH, John (ed.) (s. a.): 1632. Dordrecht Confession of Faith. In: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopaedia Online*. Available at: https://gameo.org/index.php?title=Dordrecht_Confession_of_Faith (last downloaded on 9.12.2025).

¹² PITTS – RUBIO 2023, 9.

¹³ Op. cit. 12. On the significance of confessions of faith in various Anabaptist communities in the early centuries, see especially: KOOP, Karl (ed.) (2006): *Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition, 1527–1660*. Kitchener, Pandora.

Over the centuries, divisiveness repeatedly prevailed among the Anabaptists. Peter M. Friesen, who wrote a history of the Evangelical Mennonite Brethren in Russia, called this divisive force a *furor mennoniticus*, which, according to Friesen, primarily affected the leadership of the congregations and was ultimately caused by a widespread lack of theological training among Mennonite leaders.¹⁴ Theology arose in the community, which devoted itself to reading the Bible in an effort to follow Christ faithfully in life, and not in the rational reflection of individual theologians.

However, this does not mean that the fathers of the Anabaptist movement in the 16th century rejected all theological education. After all, the majority of these men were themselves theologically educated and demonstrated their theological competence in relevant theological publications.¹⁵ However, the massive persecution of Anabaptists in both Catholic and Protestant parts of the country led to a complete loss of theological education in the second generation of church leaders. There were hardly any opportunities to study theology academically. On the other hand, deep scepticism towards existing theological education spread among the Anabaptist communities, since it was the pastors trained at such faculties who were their main persecutors. Soon, the Mennonites began to say, “The more learned, the more misguided.”¹⁶ Accordingly, the Anabaptist community had a difficult time with classical theology.¹⁷

The turning point came with the emergence of Pietism and the missionary movement. Pietist influence led to a spiritual awakening in many Mennonite communities in the 19th century and thus also to a reassessment of the theological training of

¹⁴ FRIESEN, Peter M. (1911): *Die Alt-Evangelische Mennonitische Bruderschaft in Russland (1789–1910) im Zusammenhang der mennonitischen*. Halbstadt, Raduga. See the discussion on this topic in: REIMER, Johannes (2008): *Between Traditions and Mission: Historical Roots of Russian–German Mennonite Faith Conviction*. In: *Mennonite Quarterly Review*. 82, 4. Available at: <https://go.gale.com/ps/i.do?p=AONE&u=googlescholar&id=GALE%7CA218190565&v=2.1&it=r&asid=bb63e298> (last downloaded on: 10.08.2025).

¹⁵ BLOUGH, Neal (2025): *Theological Education and Anabaptist Identity. Perspectives from Mennonite history*. Available at: https://www.anabaptistwitness.org/journal_entry/theological-education-and-anabaptist-identity-perspectives-from-mennonite-history/ (last downloaded on: 11.08.2025).

¹⁶ Op. cit.

¹⁷ REIMER, James A. (2001): *Mennonites and Classical Theology: Dogmatic Foundations for Christian Ethics*. Kitchener, Pandora.

leaders.¹⁸ Soon, Mennonites were studying at Pietist Bible schools in Europe and America. But it was not until the twentieth century that evangelical-missionary-oriented Mennonites founded their own theological schools.¹⁹ This brought theologically trained leaders into the congregations. However, the principle of the congregation's ability to make decisions was not abandoned. Educated members of the congregation were still involved in the decision-making process of local congregations. And the election of the respective leader of the congregation is still not tied to the candidate's theological training.

2. What Can We Learn from the Anabaptists?

The Anabaptist churches practised a church constitution that gave absolute priority to the local church assembly in all matters of faith.²⁰ They and the many free churches that sprang from them have preserved their faith over centuries and through times of severe persecution and have become extremely successful in their missionary work. What distinguishes their theological church education and what can we learn from it today?

First, the Anabaptists were primarily concerned with the right relationship with God and discipleship in everyday life. Hans Denk's famous statement: "No one can truly know Christ unless he follows him in life."²¹ summarizes the attitude. Harold S.

¹⁸ The Mennonites in the Netherlands are the one exception. Here, it was founded as early as 1735. See: KÜHLER, W. J. (1918): *De oprichting van de Amsterdamse kweekschool in 1735*. In: *Doopsgezinde Bijdragen*. 55. 43–84; KOOLMAN, Doornkat J. ten – VAN DER ZIJPP, Nanne (1953): *Amsterdam Mennonite Theological Seminary (Kweekschool)*. In: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. 13 August 2025. Available at: [https://gameo.org/index.php?title=Amsterdam_Mennonite_Theological_Seminary_\(Kweekschool\)&oldid=163780](https://gameo.org/index.php?title=Amsterdam_Mennonite_Theological_Seminary_(Kweekschool)&oldid=163780).

¹⁹ BLOUGH 2025; FRIEDMANN, Robert (1998): *Mennonite Piety through the Centuries*. Eugene (OR), Wipf & Stock.

²⁰ EGGENBERGER, Oswald (1990): *Churches, Special Communities, and Religious Associations: A Handbook*. Zurich, Theologischer Verlag Zurich. 55.

²¹ Quoted from: PEACHY, Paul (1957): *The Modern Recovery of the Anabaptist Vision*. In: Hershberger, Guy F. (ed.): *The Recovery of the Anabaptist Vision*. Scottdale, Herald Press. 328.

Bender described Anabaptism in its essence as discipleship.²² “This concept presupposed the transformation of each member and of society so that it conformed to the teaching and example of Christ.”²³ Theological education was thus integrated into the Anabaptists’ concept of discipleship, which in turn was achieved communally within the framework of a brotherhood. This gave the communities identity and strength to survive amid all the persecution. Here, the church today can, indeed must, learn from the Anabaptists.

Second, however, the severe persecution of the Anabaptists soon led to a widespread absence of theologically skilled teachers. As a result, each elder soon developed his own ideas, thereby jeopardizing unity with other congregations. Divisions were the order of the day. This weakened the witness of the congregations in society. It was not until the emergence of Pietism that Bible schools appeared among the Anabaptists, promoting theological competence among leaders and thus also unity among the congregations.

Here, too, Christians can learn from the Anabaptists. The theological training of workers that is limited to the four walls of the local church runs the risk of soon becoming theologically one-sided and therefore potentially sectarian.

3. Congregationalism – From the Early Anabaptists to Today

Today, we associate the Anabaptist church constitution with Congregationalism, which is widespread among Christians. Many free churches, Pentecostal churches, but also the congregational movements that emerged from the Church of England are Congregationalist.²⁴ They differ greatly in doctrine, church practice, and, above all, in the role they assign to the church in shaping the theology of its members.

²² BENDER, Harold S. (1960): *The Anabaptist Vision*. Scottdale, Herald Press. 43.

²³ REIMER, Johannes (2003): Nachfolge – Leben im Gehorsam. In: Klassen, Heinrich – Reimer, Johannes: *Mission im Zeichen des Friedens. Contributions to the History of Anabaptist-Mennonite Mission*. Edition AFEM-Mission Academics. Vol. 14. Lage, Logos Verlag. 49.

²⁴ SCHMIDT, Martin (1959): Kongregationalismus. In: *RGK*. 3 Auflage. Band 3. Tübingen, Mohr-Siebeck. col. 1768ff.

While some have theological faculties, others dispense with any classical university education for their members. And scepticism towards institutionalized theology is spreading rapidly. Talk of a crisis in theological education is already making the rounds.²⁵

In fact, fewer and fewer students are attending theological training institutions in Western countries. As a result, a deep crisis in pastoral training is looming on the horizon. Even in the Roman Catholic Church, critics are warning of a “church without priests”.²⁶ And, strikingly enough, alternatives are being sought, as evidenced by a growing number of concerned church leaders, in the model of community-based theological training – training such as the one practised by the Anabaptists.

The question is whether the practice of the Anabaptists and the many Christian communities that are shifting theological training and the education of their workers to the local congregation can solve the problem facing the West today.

What is causing this crisis? Why is institutionalized theology losing its appeal? Or is the pastoral profession itself under pressure? Is the crisis even an expression of a much deeper crisis in the nature of theology and theological education itself, as Croatian-American theologian Miroslav Volf asks very pointedly whether theology and theologizing have not long since lost sight of God himself?²⁷ After all, theology is nothing more than a conscious commitment to God and his concerns, as Jürgen Moltmann so aptly put it: “It is simple and yet true that theology has only one problem—God. We are theologians for God’s sake. God is our dignity. God is our agony. God is our hope.”²⁸

Is God the real centre of our theological education in Euro-America? Is Moltmann’s theorem true for us? Or are other topics determining the theological discussion?

²⁵ See an overview in: REIMER, Johannes (2024): *Theology in Crisis – Ways into the Future*. In: *Evangelical Focus*. 24 September. Available at: <https://evangelicalfocus.com/features/28355/theology-in-crisis-ways-into-the-future>; GRAF, Friedrich Wilhelm (2008): *Tumult im Theotop: Akademische Theologie in der Krise*. In: *FAZ*. 21 February. 8; SMITH, Ted A. (2023): *The End of Theological Education*. Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans Publishing.

²⁶ EBERL, Jens (2024): *Kirche ohne Priester*. In: *Tagesschau*. 28 May. Available at: <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/priestermangel-katholische-kirche-100.html>.

²⁷ VOLF, Miroslav (2003): *Dancing for God: Evangelical Theological Education in Global Context*. Lecture from 18 August 2003, held at the ICETE International Consultation for Theological Educators, High Wycombe, UK.

²⁸ MOLTSMANN, Jürgen (1995): *Theology and the Future of the Modern World*. Pittsburgh, ATS. 1.

Of course, here too we cannot do without a reference to God. But is it primarily about God or rather about issues of religious practice? What do our students learn about God or the issues surrounding the question of God?

“Have you grown closer to God in the five years of your theological studies, have you learned to love him even more, and have you deepened your personal fellowship with him?” – I was asked after the end of my own theological studies.

Admittedly, the question seemed very strange to me and I replied, “I have learned to understand the Bible better, to distinguish better between theological convictions, I have understood the doctrinal positions of my church and learned to justify them in the Holy Scriptures, and much more. It was always somehow about God. But when asked specifically whether my relationship with God has improved qualitatively, well, I haven’t thought about that yet.”

Between you and me, no, it had not improved. Somehow, my studies were also about God. But my relationship with Him was only a marginal topic, in the subject Spiritual Formation. At best, it had remained the same. Quite unlike some of my fellow students who had lost their faith during their studies. What had I studied then? Theology, or rather religious studies? With Miroslav Volf, I very much suspect it was more religious studies for long stretches.²⁹ The missing God in modern days’ theology is probably the deepest cause of the crisis in theological education and, with it, ultimately, Christians’ life of faith. Theology would have been concerned with God, with his place in the life and faith of Christians, whereas religious studies dealt with the religion lived and believed in.

Of course, it was about my religion, about the Christian faith, which turns to the Triune God. That is correct. But was it about God? I first noticed this connection when I was writing my popular book *Church Works* and asked Christians about the ten most important factors that made up their life of faith in the church.³⁰ I received all kinds of interesting answers, but God was virtually absent from their list. Yet the faith of Jesus’s church is first and foremost about HIM, our Lord and God, is it not?

²⁹ VOLF 2003, 2.

³⁰ REIMER, Johannes (2016): *Gemeinde geht: 10 Faktoren effektiver Gemeindegemeinschaft*. Marburg, Francke Verlag.

I then looked critically at my own sermons and, above all, lectures and seminars at the theological college. I even asked the students to judge from the lecture notes what my lecture said about God. And experienced the same effect. My students only found indirect references to God. Unnoticed, I myself had followed the same trend that I am criticizing here.

Here, in the practical absence of God in the teaching content of theology, lays probably the deepest cause of the crisis in theological education and, with it, ultimately, Christians' life of faith. Where the most important things are no longer the most important things, topics of the day quickly take over, displacing the most important things from the curriculum of the theological faculties and replacing them with urgent topics of the *zeitgeist*.

We learn who God is in the actual doctrine of God in systematic theology, as one might quickly reply to my criticism here. And the latter gains its insights from the exegesis of Holy Scripture and its historical reflection in the history of the Church. Correct. I can only say that. And in practical theology, in preaching and pastoral care, evangelization and mission, we try to apply what we have learned in dogmatics. Or do we not? That is exactly what our curriculum prescribes.

A learned doctrine is transferred into everyday life. If only this everyday life was not constantly changing. The transfer only succeeds all too rarely, and the newly trained theologian fails at the first challenges of his everyday parish life.

The result is pastoral fatigue, burnout, and increasing flight from the pastoral professions. Is it due to inadequate training of pastors? Is something essential being overlooked? People have been talking about the crisis in the pastoral ministry for years. And the complaints can be heard from Europe and America, as well as from faraway Australia.³¹

The cases of pastors who have stumbled over their moral failures will soon be too numerous to count. Names like Bill Hybels, Ravi Zakharias, and Mark Driscoll stand for many other Protestant and Catholic ministers who have had to resign as a result of their lifestyle. Mark Farnham even speaks at this point of the crisis of pastoral virtue.³²

³¹ ORR, Peter (2022): The Crisis Facing our Pastors. In: *Crossway* 18 November.

³² FARNHAM, Mark (2022): Crisis of Pastoral Virtue. In: *Shepherds Corner* 360. 14 July.

Pastors receive their ministry calling from the hand of God. Their ministry is carried out in the name and on behalf of God. He himself assures them of his support. However, if they leave the framework of their calling and abandon their relationship with God, crisis is almost inevitable.³³ Jana Jičínská emphasizes that the crisis of the pastorate, despite all the difficulties of the context in which spiritual leaders have to carry out their ministry, is also a question of the frightening coldness in the relationship between the pastor and his master. And this coldness seems to stem directly from the crisis in theological education that these pastors have experienced. She writes:

Spiritual life is absolutely crucial for pastoral workers. Growing into Christ and following him brings the strength to handle all difficulties, crises, or doubts in a different perspective. Jesus empowers his servants by strengthening them, bestowing gifts and graces. It supports maturity and stress management. It frees from addictions and the Evil One. Christian service is an extraordinary area of the Holy Spirit's action and its manifestation in various services. Pastoral care is not psychology or psychotherapy but offers Jesus and his salvation, which transforms and heals human beings.³⁴

God's far-reaching concrete absence in theology results in the factual absence of God in the pastor's life and ministry. Even the simple question of when the Lord last spoke directly in the pastor's life causes a clueless shrug of the shoulders here in Germany.

I often hear the sentence: "We are not charismatics, we listen to the Holy Scriptures and not to voices from the beyond." Of course, crises are also always opportunities. And so the crisis of the pastorate was already recognized as an opportunity for the church in 1995.³⁵ The renewal of the pastorate will potentially lead to the renewal of the church. It is no coincidence that people have been complaining for years about the crisis in theological studies.

³³ BALDWIN, Jennifer (2018): *Trauma-Sensitive Theology: Thinking Theologically in the Era of Trauma*. New Jersey, Cascade. 157.

³⁴ JIČÍNSKÁ, Jana (2024): Crisis in the Life of Professionals in Pastoral Ministry. In: *Theology and Philosophy of Education*. 3, 1. 51. Available at: <https://philarchive.org/archive/JINCIT-2> (last downloaded on 9.12.2025)

³⁵ DUBIED, P. (1995): *Die Krise des Pastorats als Chance für die Kirche*. Zurich, Theologischer Verlag.

Calls for the reform of theological studies have been correspondingly loud. Obviously, the two crises are interdependent. How can the lessons learned from the history of Anabaptism help us to solve the crisis? And can any help be found in it at all?

4. Theology with Intention

The Anabaptists practised their theology in the interest of consciously following Christ. They sought to understand Jesus in order to emulate him in their teaching and lives. And they did so as a brotherhood of His devoted disciples. God was the real focus of their theology! And this was at the centre of His church. Theology was thus part of church life. And theology was not detached from practical discipleship. Here we can truly learn from the Anabaptists.

But we can and should also be wary of simply transferring theological education to the church, as the Anabaptists largely did. Adequate theological reflection requires a level of competence that presupposes special study. The church of Jesus cannot do without its Bible schools and seminaries. But these must be realigned so that they promote the church of Jesus's disciples.

Throughout my long life as a theologian, I have held together with the German theologian Karl Rahner (1904–1984), who said of himself that he practised theology for the practice of faith.

Karl Rahner wrote, *“I have always practiced theology for the sake of proclamation, for the sake of preaching, for the sake of pastoral care—in other words, for the sake of faith.”* He then continues: *“I’m not a scientist and I don’t want to be one, but I want to be a Christian who takes Christianity seriously, who lives unbiasedly in today’s world and from there allows himself to be given this or that and a third and a twentieth problem to think about; if you want to call that ‘theology’, that’s fine.”*³⁶

Rahner, one of the greatest theologians of the 20th century, did not want to be a theologian who served a science. He served his Lord Jesus Christ. He was concerned with God in his life and in the lives of his fellow human beings. And it was from here that he developed his discourse on God, his theology in preaching and pastoral care.

³⁶ <https://www.jesuiten.org/news/karl-rahner-1>.

Is that what made his theology so quick-witted, his words so convincing? I think so. In Rahner's life, God remained the most important thing, and all the questions that life posed to him were discussed from this central point. He reflected on life and ministry theologically, in the best sense of the word.

And his theology attracted crowds. There was no need to fear empty halls during his lectures. There was no need to fear a crisis in theology around Rahner – quite different from the situation in many places today. Lecture halls here are characterized by yawning emptiness. And the faculties are faced with the question of how long their programme can continue to exist.

Can we hope for a future? You bet! But the condition is clear – our education today needs theologians, theologians who, like my great role model, Rahner, practise theology from a living relationship with God in the midst of a discerning community of believers.

References

- BALDWIN, Jennifer (2018): *Trauma-Sensitive Theology: Thinking Theologically in the Era of Trauma*. New Jersey, Cascade.
- BENDER, Harold S. (1960): *The Anabaptist Vision*. Scottdale: Herald Press.
- BLOUGH, Neal (2025): *Theological Education and Anabaptist Identity. Perspectives from Mennonite History*. Available at:
https://www.anabaptistwitness.org/journal_entry/theological-education-and-anabaptist-identity-perspectives-from-mennonite-history/ (last downloaded on: 11.08.2025).
- Church Ordinances (in Anabaptism). In: *MennLex*. Available at:
<https://www.mennlex.de/doku.php?id=top:gemeindeordnungen>
(last downloaded on 9.12.2025).
- DUBIED, P. (1995): *Die Krise des Pastorats als Chance für die Kirche*. Zürich, Theologischer Verlag.
- EBERL, Jens (2024): Kirche ohne Priester. In: *Tagesschau*. 28 May. Available at:
<https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/priestermangel-katholische-kirche-100.html>
(last downloaded on 11.08.2025).
- EGGENBERGER, Oswald (1990): *Churches, Special Communities, and Religious Associations: A Handbook*. Zürich, Theologischer Verlag Zürich.
- FARNHAM, Mark (2022): Crisis of Pastoral Virtue. In: *Shepherds Corner* 360. 14 July.
- FRIEDMANN, Robert (1998): *Mennonite Piety through the Centuries*. Eugene, OR, Wipf & Stock.

- FRIESEN, Peter M. (1911): *Die Alt-Evangelische Mennonitische Bruderschaft in Russland (1789–1910) im Zusammenhang der mennonitischen*. Halbstadt, Raduga.
- GRAF, Friedrich Wilhelm (2008): Tumult im Theotop: Akademische Theologie in der Krise. In: FAZ. 21 February.
- HAAS, Martin (ed.) (2008): *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Band 3. Zürich, Theologischer Verlag.
- JIČÍNSKÁ, Jana (2024): Crisis in the Life of Professionals in Pastoral Ministry. In: *Theology and Philosophy of Education*. 3, 1. 50–53. <https://philarchive.org/archive/JINCIT-2> (last downloaded on 11.08.2025).
- KOOLMAN, Doornkat J. ten – ZUJPP, Nanne Van Der (1953): Amsterdam Mennonite Theological Seminary (Kweekschool). In: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. 13 August 2025. Available at: [https://gameo.org/index.php?title=Amsterdam_Mennonite_Theological_Seminary_\(Kweekschool\)&oldid=163780](https://gameo.org/index.php?title=Amsterdam_Mennonite_Theological_Seminary_(Kweekschool)&oldid=163780). (last downloaded on 11.08.2025).
- KOOP, Karl (ed.) (2006): *Confessions of Faith in the Anabaptist Tradition, 1527–1660*. Kitchener, Pandora.
- KÜHLER, W. J. (1918): De oprichting van de Amsterdamse kweekschool in 1735. *Doopsgezinde Bijdragen*. 55. 43–84.
- MOLTMANN, Jürgen (1995): *Theology and the Future of the Modern World*. Pittsburgh, ATS.
- MURRAY, Stuart (1999): *Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition*. Kitchener, Pandora.
- ORR, Peter (2022): The Crisis Facing our Pastors. In: *Crossway*. 18 November.
- PEACHY, Paul (1957): The modern recovery of the Anabaptist vision. In: Hershberger, Guy F. (ed.): *The Recovery of the Anabaptist Vision*. Scottdale, Herald Press.
- PITTS, Jamie – RUBIO, Luis Tapia (2023): Anabaptist Theology. In: *St. Andrews Encyclopedia of Theology* [first published on 19 October 2023]. Available at: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/AnabaptistTheology> (last downloaded on 11.08.2025).
- REIMER, James A. (2001): *Mennonites and Classical Theology: Dogmatic Foundations for Christian Ethics*. Kitchener, Pandora.
- REIMER, Johannes (1996): *Menno Simons: Ein Leben im Dienst*. Lage, Logos Verlag.
- (2003): Nachfolge – Leben im Gehorsam. In: Klassen, Heinrich – Reimer, Johannes: *Mission im Zeichen des Friedens. Contributions to the History of Anabaptist-Mennonite Mission*. Edition AFEM-Mission Academics. Vol. 14. Lage, Logos Verlag.
- (2008): Between Traditions and Mission: Historical Roots of Russian–German Mennonite Faith Convictions. In: *Mennonite Quarterly Review*. 82, 4. Available at: <https://go.gale.com/ps/i.do?p=AONE&u=googlescholar&id=GALE%7CA218190565&v=2.1&it=r&asid=bb63e298> (last downloaded on: 10.08.2025).
- (2016): *Gemeinde geht: 10 Faktoren effektiver Gemeindegemeinschaft*. Marburg, Francke Verlag.

- (2024): Theology in Crisis – Ways into the Future. In: *Evangelical Focus*. 24 September. Available at: <https://evangelicalfocus.com/features/28355/theology-in-crisis-ways-into-the-future>.
- ROTH, John D. (1994): Community as Conversation. In: Pipki, H. Wayne (ed.): *Essays in Anabaptist Theology*. Elkhart (IN), Institute of Mennonite Studies. 35–50.
- (ed.) (s. a.): 1632. Dordrecht Confession of Faith. In: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopaedia Online*. Available at: https://gameo.org/index.php?title=Dordrecht_Confession_of_Faith (last downloaded on 9.12.2025).
- Schleitheim Confession*. Article 6. Available at: https://www.museum-schleitheim.ch/geschichte/taeuerbekenntnis_4.htm (last downloaded on 11.08.2025).
- SCHMIDT, Martin (1959): Kongregaionalismus. In: *RGG*. 3 Auflage. Band 3. Tübingen, Mohr-Siebeck. col. 1768ff.
- SNYDER, Arnold C. (1995): *Anabaptist History and Theology: An Introduction*. Kitchener, Pandora.
- STAYER, James M. – PACKULL, Werner O. – DEPPERMAN, Klaus (1975): From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins. In: *Mennonite Quarterly Review*. 1975/49. 83–121.
- VOLF, Miroslav (2003): *Dancing for God: Evangelical Theological Education in Global Context*. Lecture from 18 August 2003, held at the ICETE International Consultation for Theological Educators High Wycombe, UK.

Kinga BAKK-MIKLÓSI¹ 

(Re)interpreting Spirituality in Everyday Life – A Pastoral-Psychological Approach –

Abstract.

The term “spirituality” is rendered in some of the new Bible translations as “life” for good reason. Spirituality is about *enlivening existence, life, the very essence of life, that which makes life into life* and manifests itself in our life conduct. Spirituality goes beyond ecclesiastical religiosity, as it is in fact the “longing for a fulfilled life”. This paper aims to outline an interdisciplinary approach to the definition of spirituality while providing guidance on how to “grasp” the phenomenon in everyday life.

The spiritual need of the human being is an anthropological constant, and therefore it can be suppressed but cannot be eliminated. Since the 1990s, there has been a significant² “religious climate change” in Europe: religiosity is currently experiencing its renaissance, with the Institute for Pastoral Sociology in Vienna noting a *mega-trend in spirituality*, a term that has since become widely used.³ The subjective need for spirituality is strong in the face of, and in spite of, secularization and atheism, which has become less of a conviction and more of a habit.

¹ University professor; University of Arts, Târgu-Mureş; Babeş-Bolyai University; Faculty of Reformed Theology and Music, Associate Lecturer; e-mail: miklosiking@gmail.com.

² HOUTMAN, Dick – AUPERS, Stef (2007): The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 46, 305–320.

³ A detailed analysis of the current situation: ZULEHNER, Paul M. (ed.) (2004): *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*. Ostfildern.



Thus, spirituality is the archetypal need that is present all around the world, that gives meaning to life, provides security, and helps navigating our everyday lives. In contrast to dogmatic religiosity, which is tied to denominational norms, this form is both individual and plural in its expression, in its rites, and in its morality. Its relationship to health is being studied intensively by medicine and psychology⁴ and is becoming an increasingly important topic in theology.⁵ At the same time, it has become part of the highest levels of economic and financial systems.⁶ The church, welfare work, social work, psychotherapy, and organizational counselling⁷ are *forced* by this revived interest to address the issue of spirituality and to draw conclusions for their own practice.

In this article, we are not going to talk about this “mega-trend” but about individual, personal spirituality. We will attempt to trace the factors that shape the so-called *spiritual competence*. The path leads through several questions: first, why did the renaissance of spirituality happen when it did, how should we imagine

⁴ They can be divided into three categories: 1) works exploring the concept of spirituality (religion), 2) research on the relationship between spirituality and health (health, patient care), and 3) comprehensive manuals and user guides to the practice of spirituality. An excellent summary of the literature: STÄDLER, Kathrin (n. y.): *Spiritualität in ihrer Bedeutung für das Gesundheits- und Sozialwesen. Eine Literaturrecherche*. https://www.fh-diakonie.de/obj/Bilder_und_Dokumente/DiakonieCare/FH-D_DiakonieCare_Staedler-K_Spiritualitaet-und-Gesundheitswiss.pdf (last accessed on: 31.10.2019).

⁵ While the religious studies still question whether spirituality is a relevant topic for them at all, theology has already begun to address it. E.g.: PENG-KELLER, Simon (2010): *Einführung in die Theologie der Spiritualität*. Darmstadt; PENG-KELLER, Simon (2012): *Geistbestimmtes Leben: Spiritualität* (Studiengang Theologie Bd. XI). Zürich; Stegemann, Wolfgang (2012): *Der Heilige Geist und die Sorge um sich. Zur Einordnung der paulinischen Spiritualität*. In: Schoenauer, Hermann (ed.): *Spiritualität und innovative Unternehmensführung* (Dynamisch Leben gestalten 3). Stuttgart. 90–107; STÄDLER n. y.; GROM, Bernhard (2009): *Spiritualität – die Karriere eines Begriffs: Eine religionspsychologische Perspektive*. In: Frick, Eckhard – Roser, Traugott (eds.): *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*. Stuttgart. 12–17.

⁶ Städler quotes: BAIER, Karl (2006): *Spiritualitätsforschung heute*. In: Baier, Karl (ed.): *Handbuch der Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt; SCHOENAUER, Hermann (ed.) (2012): *Spiritualität und innovative Unternehmensführung* (Dynamisch Leben gestalten 3). Stuttgart; ZIMMERLING, Peter (2010): *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*. Göttingen; DAHLGRÜN, C. (2009): *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. M. e. Nachwort v. L. Mödl*. Berlin – New York, De Gruyter.

⁷ Management theory currently uses the category of “the soul of the organization”.

spirituality, and what does it refer to? Another question is as follows: what is it that shapes our spirituality, and to what extent is it possible to find it behind the socialization that which is in us by nature? And, finally, what do the concepts of *spiritual competence* and *spiritual care* mean?

Keywords: spirituality, spiritual competence, spiritual support

Introduction. The Renaissance of Spirituality – Why Now?

A process was set in motion in which individuals sought less and less to satisfy their natural need for spirituality in the confessionally bound historical religions.⁸ The reasons behind this trend can be traced back to the following:

In the postmodern age, individuality took central stage, with the over-institutionalized historical religions losing their former plausibility: their message became hardly or not at all comprehensible or receptive. The positive effects of spirituality, in particular on well-being and health, are also very convincing. Leading psychologists adopt a holistic and spiritual view of the world rather than a strictly dualistic and positivistic one. There is increasing evidence of the importance of spirituality in brain research as well.

Spirituality – Easier to Outline than to Define

Just as the concept of religion cannot be satisfactorily defined, the situation is similar for spirituality.⁹ We can find statements such as “the term spirituality lacks precision of content...”, “a clear definition is lacking”.¹⁰

⁸ A detailed presentation can be found in e.g.: BARTH, H. M. (2013): *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*. Gütersloher Verlagshaus.

⁹ FEIL, E. (2000): Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von Religion. In: Feil, E. (ed.): *Streitfall Religion*. Münster; FEIL, E. (2007): *Religio: Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im XVIII. und XIX. Jahrhundert*. Göttingen. quoted by: STÄDLER n. y.

¹⁰ ZIMMERLING 2010, 15; [missing author] (1969): *Evangelisches Kirchenlexikon*. Göttingen, V&R. 402ff.

The term spirituality appears in several disciplines, each of which tries to define it according to its own needs. The term refers to everything that has to do with the soul, with the subjective attitude that defines life, with religion (for which it is also a synonym), with non-matter, with the higher order.

Some examples from different disciplines:

Anthropology – Spirituality Is the Deep Dimension of Existence

Anthropological studies are based on the assumption that being human involves a deep dimension related to some ultimate reality. It is what makes life complete, what gives identity, and it can be linked to rare and intense experiences. It has an impact on people's attitude to life as a whole, but also on the way they live their lives.¹¹

Health Sciences – Attitudes to Crises

In the *health sciences*, spirituality belongs to the category of medical anthropology¹² and refers to the existential attitude that prevails in life-threatening conditions, a kind of “subjective intellectual horizon”.¹³ Human beings are at the mercy of the processes of life. They need relationships, are vulnerable and finite. In this sense, the United Nations World Health Organization (WHO) declares that all human beings are spiritual, because confronting death raises existential questions in everyone.¹⁴

¹¹ BAIER, Karl (2009): Was ist Spiritualität? In: HELLER, Birgit – HELLER, Andreas (eds.): *Jahresheft Spiritualität und Spiritual Care* (Reihe Palliative Care und Organisationsethik Bd. 22). 65; BAIER 2006, 11–48. – discussed by STÄDLER n. y. 5ff.

¹² Medical anthropology studies the cultural aspects of health, illness, and healthcare.

¹³ MÖLLER, A. – REIMANN, S. (2003): Spiritualität und Befindlichkeit – subjektive Kontingenz als medizin-psychologischer und psychiatrischer Forschungsgegenstand. In: *Fortschr. Neurol. Psychiatrie*. 2003/71. 609–616.

¹⁴ ROSER, Traugott (2009): Vierte Säule des Gesundheitswesens. Dienstleistungen der Seelsorge im Kontext des Sterbens. In: Thomas, Günter – Karle, Isolde (eds.): *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*. Stuttgart. 580–592.

***Sociological, Psychological Interpretation –
Autonomy, Holism, Integration***

Religion and religiosity mean conformity to the doctrines and liturgies institutionally defined by the churches, accepting the legitimacy of religious experts and practitioners (theologians, priests, etc.). To this extent, it is *socially* oriented towards community attachment.

Spirituality¹⁵ does not focus on the social, on the communal but on autonomy, informality, the individual, the subject, on what is most essential to the late-modern view of life and the world. Religion is based on one's own inner "self" – thus, it can be linked to the earlier, intrinsic religiosity.¹⁶ The essence of spirituality, therefore, will not be the pursuit of autonomy but the personal religious experience, which is the criterion of religiosity. With its openness, it is welcoming, seeking contact and community, as evidenced by the popularity of the pope's visits, the youth meetings, and Taizé.

The *sociological mark* of spirituality is wholeness, holism, the rejection of all forms of fragmentation of the individual, the pursuit of integration. As a tool to navigate one's life-worlds, it extends to all areas of the individual's life, linking body and soul with relationships, politics, economics, and ecology.

***Theological Interpretation – "Being of the Spirit" and
"Being in the Spirit"***

The theoretical theological interpretation must first be informed by the concept of the soul in order to arrive at the study of spirituality.

The soul does not belong to the category of reason, of rationality. The mysticism of the root concept of spirituality can hardly be described by the rationalizing tools of the sciences, for it is expressed rather through perception. And this can be achieved more

¹⁵ For further details, see: KNOBLAUCH, Hubert (2005): Soziologie der Spiritualität. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. 2005/13. 123.

¹⁶ G. Allport distinguished two categories of religiosity: the extrinsic is the "immature" form of religion motivated by fear of suffering, disease, etc. and blindly following dogmatic, unquestioning beliefs; the intrinsic one is the "mature" form of religion, capable of accepting doubt and influencing the individual's overall attitude and conduct. See: ALLPORT, G. W. – ROSS, J. M. (1967): Personal Religious Orientation and Prejudice. In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 5, 4. 432–443.

by the arts than by scientific studies. It is no coincidence that the Bible also uses a rather symbolic language: the terms *ruah* (Hebrew) and *pneuma* (Greek) for the spirit of life emanating from the Creator, meaning wind, breath, power, spirit of life. The terms *nephesh* (Hebrew for ‘throat’, ‘breath’, ‘life’, ‘person’) and *psyché* (Greek for ‘breath’, ‘soul’) are used in reference to man. The new Bible translations translate *psyché* not as *soul* but as ‘life’ or ‘man’.¹⁷ This is an important aspect of understanding spirituality.

In general, understood as “man’s basic practical or existential attitude”, the word covers a wide spectrum of conduct and life choices; in different religions, it can refer to man’s relationship to God, the gods, transcendent realities, and sometimes it can also replace the term “religion”.¹⁸

Summa summarum, “we are spiritually homeless, we cannot find our place, and we cannot connect”.¹⁹

Pastoral Psychological Interpretation – Longing for Life

Pastoral psychology prefers to describe rather than briefly define. A typical example is the following:²⁰

Spirituality is embedded in the life process. People in a transformative crisis are confronted, consciously or unconsciously, with the mysteries of life: the mysteries of sickness and death, the mysteries of finitude and infinity, the mysteries of beauty and suffering, of justice and evil. Encounters with forces outside of ourselves, which protect us or threaten us, trigger diffuse feelings. The desire for a true, complete, reconciled life is awakened:²¹ the need to connect with the fullness of life, with the “ultimate”, the “sacred” beyond man, with nature, with others, to overcome finitude, to transcend the ego. The

¹⁷ [missing author] (2007): *Bibel in gerechter Sprache. Glossar*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus; ZUMSTEIN, J. (2004): Seele, III. Christentum. 1. Neues Testament. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Vol. 7. Tübingen. 1100f.

¹⁸ So die lapidare Feststellung im *Evangelisches Kirchenlexikon* 1969, 402ff (hereinafter referred to as EKL).

¹⁹ SEITZ, Manfred (1978): *Praxis des Glaubens*. Göttingen. 225.

²⁰ KROEGER, Matthias (2005): *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*. Stuttgart. 35ff.

²¹ A detailed analysis of these desires can be found in: MARTIN, Ariane (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern.

deepest meaning of spirituality could perhaps be expressed in a sigh: “longing... for life”.²²

Paradigm Change – From Piety to Spirituality

Piety is dominated by the vertical relational dimension, while spirituality is dominated by the horizontal dimension engendered by the vertical relation.

In the classical sense of piety, an overemphasis on individuality before God can easily lead to a rigid distancing from “those who have different religions”, becoming monologic rather than dialogic. Spirituality connects man with the world, with the *cosmos*,²³ and with all those who have “the desire for wholeness”. The ability to connect can mean both the revival and enrichment of an individual spiritual tradition (“religion”) and the danger of syncretism.

It is worth reviewing how previous ages attempted to define this interconnectedness, and what the manifestations of traditional spirituality have been.

General characteristics of the spirituality that evolved from the Christian tradition: Spirituality is the archaic need that is present all around the world, that gives meaning to life, provides security, and helps navigating our everyday lives. In contrast to dogmatic religiosity, which is tied to denominational norms, this form is both individual and plural in its expression, in its rites, and in its morality.

If we try to summarize how the literature characterizes this spirituality, we can list the following aspects:²⁴

²² RIESS, Richard (1987): *Sehnsucht nach Leben: Spannungsfelder, Sinnbilder u. Spiritualität d. Seelsorge*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

²³ UTSCH, M. (n. y.): *Spiritualität – Chance oder Risiko?* Available at: www.ezw-berlin.de. Evangelische Zentröinstitut für Weltanschauungsfragen, Dokumente.

²⁴ For further details, see: BUCHER, Anton A. (2014): *Psychologie der Spiritualität*. Weinheim – Basel, Beltz Verlag. 15ff; KLESSMANN, M. (2007): *Spiritualität: Eine neue Ressource für die evangelische Beratung Vortrag aus Anlass der Einführung von Pfr. Dieter Wentzek als Leiter des EZI am 9.5.2007 in Berlin*. In: *ezi Korrespondenz*. 23, Herbst. 10–18; STOLLBERG, D. (n. y.): *Evangelische Spiritualität heute Zum sechzigjährigen Jubiläum der Michaelsbruderschaft in Marburg*. Available at: <http://www.kommunitaeten.de/quat/J1992/q920081.htm> (last accessed on: 06.11.2019).

- *Individuality*: the postmodern demand for freedom is critical of ideological, dogmatic, religious constraints, rejecting the “dominant church” (the corrective criticism of institutionalized religion). But this individuality also strives for complementary plurality.
- *Inclusive tendency*: it does not segregate (discriminate) people with different beliefs, but it looks for constructive connections for a full life.
- *Experience-centeredness*: it includes thinking, emotions, and behaviour in equal measure. In contrast to “intellect-only” religion, outlook on life, and practices, it focuses on the equality and interaction of experience, of physical and spiritual perception, and it is a corrective to the rationalizing intellect. It goes against the tendencies of our time to functionalize the human being and to compartmentalize it.
- *Striving for ritualization*: It rediscovers the *rites* and ritual expressions that facilitate the integration of thought, emotion, physical and spiritual perception.
- *It interprets the love²⁵ dimension of life as a source of energy*. Discrimination against the flesh is one of the great temptations defined by traditional Christian piety and a major cause of the crisis of Western Christianity.²⁶ It is therefore in line with the biblical view of man, which proclaims the inseparable relationship between body and soul. The relationship between the sexes is the energy source of creativity, of “being worth living”, of life as created.²⁷ Without the erotic dimension, one’s relationship with oneself and with others remains incomplete.
- *The ability to accept “activity only”*. Acceptance and activity are an equal and genuine part of life. Meditation practices support the ability to let go and to accept life as it is. One of the characteristics of human existence is “receiving”: receiving life, receiving love, and relying on others to shape one’s identity.
- *Spirituality also has an impact on health and well-being*.

After the general characteristics, it is worth looking at their individual manifestations, that is, the personality traits of the spiritual person:

²⁵ Eroticism in the scientific literature refers to the socio-cultural representation and impact of sexuality.

²⁶ Cf. THILO, H. J. (1991): *Frömmigkeit*. Munich; Stachel, qtd by WINKLER, K. (1997): *Seelsorge*. Berlin, De Gruyter. 392.

²⁷ HARTMANN, G.: *Lebensdeutung*. 81ff, qtd by WINKLER 1997, 392.

- They *self-critically confront* whatever that “inevitably affects us”²⁸ instead of complacently turning inwards.
- They *take responsibility for the community* and aspire to a full life. Instead of uncritically accepting the established order, they constructively confront their environment, the world, the church with faith. The will to change also means that doubt, scepticism and criticism, and the search for alternatives are all among the basic building blocks of a spiritual way of life.
- They *are prepared to take risks and to engage in a dialogue that tolerates conflict* with all its problems.
- They *stand up for freedom*: they foster traditions and the community that provides a spiritual home; they keep the exodus-impulse alive, the “travelling home” towards the unknown.
- They respect and accept the *mystery of creation*, the “inexplicable”, and do not want to moralize and misinterpret what is incomprehensible to them.
- They can *rejoice* in the fruits of creation and seek forms to express these (“liturgy”).

The Dimensions of Spirituality

Since the second half of the past century, ecumenical theology has sought to summarize the individual and social contexts in which spirituality is relevant today:

- *The political dimension* – spirituality is characterized by “standing up for human freedom, human dignity, and humanity”.²⁹ In the Gospel (*Old Testament*), hearing the voice of “those crying out for help in Egyptian slavery” (“If you hurt them, they will cry out to me, and I will hear their cry” – *Exodus* 22, 23) is natural. This is the approach taken by D. Sölle when she speaks about the “mysticism of resistance and ‘open eyes’”³⁰ as an inalienable part of spirituality.

²⁸ Tillich, P’s definition of religion (Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht) in: TILlich, P. (2020): *Gesammelte Werke*. Bd. VIII. Stuttgart. 142: “Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht.”

²⁹ Documents of the General Assembly of the World Council of Churches, Nairobi 1975. in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, loc. cit.; this is where the “spirituality for combat”, the *Befreiungstheologie* was outlined.

³⁰ Sölle, Dorothee (1997): *Mystik und Widerstand*. 239.

- *The ecological dimension* – care for the survival of the living space and the integrity of the material world. It is a constant search that can marvel at the beauty of creation (Bateson), feel the joy that comes from its preservation, and think in terms of categories of life worth living.

- *The economic dimension* – the awareness of man's inseparable connection with nature as the source of life: "the disposition to hear the urgent knock of humanity and the willingness to respond".³¹

- *The dimension of institutional culture and management*: the work community is always a *spiritual community* as well. A good working climate in which individual skills and abilities are valued and utilized rather than destructive competition is a prerequisite for productivity and also in the interest of the institution. This is now generally accepted. The study of management is currently intensively exploring the constructive relationship between spirituality and management.

- *The dimension of caring for ourselves* (self-care, psycho-hygiene) – for the above spiritual community to form and function, one must love oneself as one loves "one's neighbour". In the helping professions, this is a lifesaver.

Spiritual Care

We started from the definition that spirituality is an archetypal spiritual need that gives meaning to life, provides orientation to existential questions, and, in this sense, offers security of existence.

When one moves away from traditional confessionism – in its spiritual malnutrition –, one turns towards spirituality in general. In times of crisis, illness, trauma, catastrophe, not having the support to dare and deal with the spiritual issues that are inevitable in such situations, increases suffering, hopelessness and weakens psycho-somatic-spiritual resilience.³² This applies not only to those who suffer but also to those around them who come into contact with them as helpers or relatives.

³¹ BRENDLE, F. – LEFRINGHAUSEN, K. (1997): *Ökonomie und Spiritualität: Verantwortliches Wirtschaften im Spiegel der Religionen*. Hamburg. Die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (D, 1997). [formulated in "Brief an die Jugend" p. 156f].

³² Resilience – a phenomenon known from nature and ecological systems: the ability to withstand external disturbances, adverse influences. HOLLING, C. S. (1973): Resilience and Stability of Ecological Systems. In: *Annual Review of Ecology and Systematics*. 4. 1–23. Resilienz – Ein

For the past two decades, most pastoral psychologists have considered spiritual care to be the “fourth pillar” of healthcare (alongside nursing, healing, and social care). They also draw attention to the need for a differentiated basic concept of pastoral care that ensures its professional, functional, and positional identity. Without this, there is a risk of loss of identity, position, function, or even chaos in the institutions and in spiritual care.

After all this, the question rightly arises: how can this be taken into account and put into practice in patient care, in medical care, in hospitals, in the attitudes and supportive practices that accompany incurable patients and their families? This was the question that Cicely Saunders (1918–2005) – a nurse who became a social worker and then a doctor – began to answer in the 1940s England. From her experience with terminally ill and dying patients, she knew that pain was not confined to the body, but it was what she called “total pain”, a total agony, a physical, mental-psychic, social, and spiritual torment. In such cases, both they and their loved ones seek answers to the “ultimate questions” about the meaning and purpose of life, about forgiveness and God’s justice, about the meaning of suffering, about theodicy. These include topics and issues of “destiny”, home, identity, self-worth, and self-satisfaction, as well as questions of faith, religion, and rites. These aspects of spirituality occur not only in the final stages of life but in all so-called transformative, temporary crises, when irreversible events occur in life. It is the task of palliative care to meet this complex, existential need alongside medical treatment to relieve pain.

Today, the term no longer refers only to the care of the terminally ill, but it has a broader meaning: Today, it is also used to care for the spiritual needs of people who do not belong to the Church, of those who declare themselves to be non-religious, in their crises and borderline experiences. *Pastoral care* here means *spiritual care*. Spiritual care is therefore a natural task for health and social workers.

Spiritual Competence

“What kind of people”, asked Cecily Saunders, “give their lives to nursing and caring for the dying? Where do they get the strength to do this? A test for choosing

Phänomen der Natur / Ökosystemen, “Abfederungsvermögen” von Systemen gegen äußere Störungen in: C. S. Holling (1973) Resilience and Stability of Ecological Systems. Annual Review of Ecology and Systematics Vol. 4: 1–23.

helpers is that those who have quick answers to everything are just as unsuitable as those who avoid all questions about death.”³³

Professional *spiritual care* training aims to develop the following competencies:

Personal competences: reflecting on one's own spiritual biography and articulating its main aspects; becoming aware of one's own spiritual practices; personal processing of spiritual topics (e.g. image of God, image of man, image of death, life after death); awareness of one's own capacity and limitations in spiritual work; ritual and ethical competence.

Professional competence: being aware makes the difference between extrinsic and intrinsic religion and spirituality; basic knowledge of the theory and practices of other religions; basic knowledge of other spiritual forms.

Methodological competence: hermeneutic competence: recognizing religious and spiritual (hidden) topics and being able to verbalize them; interpretive competence (spirituality of the modern age, relationship between spirituality and pastoral care), place and function of spirituality in institutions (health, welfare, charity); use of existential communication.

Spiritual Care – A Chance or the Demise of Pastoral Care?

All those caring for the terminally ill and dying are called to meet the spiritual needs of the patients. This requires interdisciplinary preparation, cooperation, and understanding. Experience has shown that the person who is suffering is most likely to talk about these “ultimate questions” with someone they feel they can trust, not necessarily the designated super-specialist. It is about the individual spirituality of the patients, their personal search for answers to the “ultimate questions”, not the application of the dogmas of a denomination. It is not usually associated with theistic beliefs.

This approach to spirituality has, of course, also been the subject of criticism by some representatives of academic theology. For example, “Modern spirituality is a syncretic phenomenon, composed of elements of esotericism, new age, Christianity and Buddhism. One cannot help but notice that religion loses its concreteness here.”³⁴

The criticism is partly justified: “spirituality” can take the form of labelling any life experience as “spiritual”.

³³ Ibid.

³⁴ KARLE, Isolde (2010): Perspektiven der Krankenhausseelsorge. In: *WzM*. 62, 6. 545.

According to M. Klessmann, however, elements that have largely disappeared from Protestantism³⁵ (re)appear in the spiritual: for example, the *indispensability of spiritual experience*, the dimension of indivisible wholeness, the inseparability of life and faith. Spirituality is related to mysticism in a positive, theological sense, and as such, it is an enriching value of life. The purely verbal expression of the Word of God is a Protestant tradition, but it does not correspond to the reality of contemporary existence.

Others (e.g. Roser) see great potential in spiritual care: because it is adapted to the needs of patients, their specific, multi-religious needs. Spiritual care is a “broad concept in which many things flow at the same time – that is why it corresponds to the cultural context of today’s society”.³⁶

Roser suggests that spiritual care should be understood as an umbrella term that encompasses a wide range of professions and approaches, including churches and pastoral care. The role and function of pastoral care can be to ensure that each patient receives the spiritual support they desire and need, given their background, outlook on life, and cultural roots. Pastoral care – also outside the hospital, in everyday environments – is seen in this approach as caring for the basic spiritual needs of the semper religious person.

This is possible if the process of counselling and the counsellor revisit the familiar *proprium* question: what is the essence of counselling? Only when one’s own understanding of *proprium* is clear can one be open to the task of spiritual care.

To sum up, spirituality today goes beyond religiosity and denominational identity. Spirituality is a way of being. It is tangible but difficult to put into words. Our need for spirituality is coded into our human existence, each of us in our own way finding a path, a bridge towards transcendence. The spiritual needs of the terminally ill are particularly acute, and the spiritual competence of the caregiver is key; spiritual care becomes a necessity in addition to medical, psychological, etc. support. Although we may think of the 21st-century Western person as having an agnostic or atheistic worldview, their spiritual need to belong, to “fit in” is there. Expecting stigma-free support from religious denominations in such cases is a challenge, but it is in fact a great opportunity to exercise true faith and humanity. This study revises the principles and attitudes towards personal spirituality, something that cannot be ignored in the 21st century.

³⁵ Cf. KLESSMANN, Michael (2009): Kirche und neue Spiritualitäten. In: Zschoch, Helmut (ed.): *Kirche – dem Evangelium Strukturen geben*. Neukirchen. 106–119.

³⁶ ROSER, Traugott (n. y.): Seelsorge und spiritual care. In: Klessmann, Handbuch. 58–76.

References:

- BAIER, Karl (2006): Spiritualitätsforschung heute. In: Baier, Karl (ed.): *Handbuch der Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt.
- (2009): Was ist Spiritualität? In: HELLER, Birgit – HELLER, Andreas (eds.): *Jahresheft Spiritualität und Spiritual Care* (Reihe Palliative Care und Organisationsethik Bd. 22).
- BARTH, H. M. (2013): *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*. Gütersloher Verlagshaus.
- BOULAY, du Shirley (1987): *Cicely Saunders: Ein Leben für Sterbende*. Tyrolia-Verlag.
- BUCHER, Anton A. (2014): *Psychologie der Spiritualität*. Weinheim – Basel, Beltz Verlag.
- BÜSSING, A. et al. (ed.) (2019): *Spiritualität in der Managementpraxis*. Verlag Herder.
- DAHLGRÜN, C. (2009): *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. M. e. Nachwort v. L. Mödl*. Berlin – New York, De Gruyter.
- FEGG, M. J. – WASNER, M. – NEUDER, C. – BORASIO, G. D. (2005): Personal Values and Individual Quality of Life in Palliative Care Patients. In: *Journal of Pain and Symptom Management* 2005/30. 154–159.
- FEIL, E. (2000): Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von Religion. In: Feil, E. (ed.): *Streitfall Religion*. Münster.
- (2007): *Religio: Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im XVIII. und XIX. Jahrhundert*. Göttingen.
- FRICK, Eckhard – ROSER, Traugott (eds.) (2009): *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen*. Stuttgart, Kohlhammer.
- GRAF, F. W. (2004): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Munich, Beck.
- HEELAS, P. et al. (2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford, Blackwell Publishing.
- HELLER, B. (2010): *Spiritualität als Aufgabe des Alters?* In: Heller, A. – Kittelberger, F. (eds.): *Hospizkompetenz und Palliative Care im Alter. Eine Einführung*. Freiburg i. Br.: Lambertus. 120–131.
- HOLLING, C. S. (1973): Resilience and Stability of Ecological Systems. In: *Annual Review of Ecology and Systematics*. 4. 1–23. *Resilienz - Ein Phänomen der Natur / Ökosystemen, "Abfederungsvermögen" von Systemen gegen äußere Störungen* in: C.S. Holling (1973) *Resilience and Stability of Ecological Systems*. Annual Review of Ecology and Systematics Vol. 4: 1–23.
- HOUTMAN, Dick – AUPERS, Stef (2007): The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 46, 305–320.
- KARLE, Isolde (2010): Perspektiven der Krankenhausseelsorge. In: *WzM*. 62, 6. 537–555.

- KLESSMANN, M. (2007): Spiritualität: Eine neue Ressource für die evangelische Beratung Vortrag aus Anlass der Einführung von Pfr. Dieter Wentzek als Leiter des EZI am 9.5.2007 in Berlin. In: *ezi Korrespondenz*. 23, Herbst. 10–18.
- (2009): Kirche und neue Spiritualitäten. In: Zschoch, Helmut (ed.): *Kirche – dem Evangelium Strukturen geben*. Neukirchen. 106–119.
- KNOBLAUCH, Hubert (2005): Soziologie der Spiritualität. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. 2005/13. 123.
- KROEGER, Matthias (2005): *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche*. Stuttgart.
- KUHL, J. (2015): *Spirituelle Intelligenz. Glaube zwischen Ich und Selbst*. Verlag Herder.
- LESCH, W. (2003): “Vom Gemüt herzloser Zustände” und vom “Geist einer gottlosen Welt”. Ethische Zugängen zu einer Spiritualität sozialen Handelns. In: Lewkowicz, M. – L. Hüdepohl, A. (eds.): *Spiritualität in der sozialen Arbeit*. Freiburg im Br. 45–68.
- MARTIN, Ariane (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern.
- MÖLLER, A. – REIMANN, S. (2003): Spiritualität und Befindlichkeit – subjektive Kontingenz als medizin-psychologischer und psychiatrischer Forschungsgegenstand. In: *Fortschr. Neurol. Psychiatrie*. 2003/71. 609–616.
- PENG-KELLER, Simon (2010): *Einführung in die Theologie der Spiritualität*. Darmstadt.
- (2012): *Geistbestimmtes Leben: Spiritualität* (Studiengang Theologie Bd. XI). Zürich.
- RIESS, Richard (1987): *Sehnsucht nach Leben: Spannungsfelder, Sinnbilder u. Spiritualität d. Seelsorge*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- ROSER, Traugott (2009): Vierte Säule des Gesundheitswesens. Dienstleistungen der Seelsorge im Kontext des Sterbens. In: Thomas, Günter – Karle, Isolde (eds.): *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*. Stuttgart. 580–592.
- SCHINK, R. (2018): “Der ‘Steve Jobs’ des Alten Testaments – Was Führungskräfte von Noah lernen können”. In: *Faktor C*. 2018. 18–21.
- SCHMITZ, U. (2009): *Management und Spiritualität: Ein Erfahrungs- und Arbeitsbuch*. Echter Verlag.
- SCHOENAUER, Hermann (ed.) (2012): *Spiritualität und innovative Unternehmensführung* (Dynamisch Leben gestalten 3). Stuttgart.
- SEITZ, Manfred (1978): *Praxis des Glaubens*. Göttingen.
- SÖLLE, Dorothee (²1997): *Mystik und Widerstand*.
- STÄDLER, Kathrin (n. y.): *Spiritualität in ihrer Bedeutung für das Gesundheits- und Sozialwesen. Eine Literaturrecherche*. https://www.fh-diakonie.de/obj/Bilder_und_Dokumente/DiakonieCare/FH-D_DiakonieCare_Staedler-K_Spiritualitaet-und-Gesundheitswiss.pdf (last accessed on: 31.10.2019).

- STOLLBERG, D. (n. y.): *Evangelische Spiritualität heute Zum sechzigjährigen Jubiläum der Michaelsbruderschaft in Marburg*. Available at: <http://www.kommunitaeten.de/quat/J1992/q920081.htm> (last accessed on: 06.11.2019).
- (1969): *Therapeutische Seelsorge*. Stuttgart, Kaiser.
- THEIBEN, G. (2012): *Glaubenssätze, Ein kritischer Katechismus*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- THILO, H. J. (1991): *Frömmigkeit*. Munich.
- TILICH, P. (2020): *Gesammelte Werke*. Bd. VIII. Stuttgart.
- UTSCH, M. (n. y.): *Spiritualität – Chance oder Risiko?* Available at: www.ezw-berlin.de. Evangelische Zentröinstitut für Weltanschauungsfragen, Dokumente.
- WARODE, M. (2010) *Christliches Management: Die Frage der Spiritualität. Klöster, gehören zu den ersten "Sucess Stories" des Kapitalismus...* In: *Karriere-Einsichten*. 1 July. Available at: <https://karriere-einsichten.de/2010/07/spiritualitat-christliches-management/> (last accessed on: 06.11.2019).
- WINKLER, K. (1997): *Seelsorge*. Berlin, De Gruyter.
- ZIMMERLING, Peter (2010): *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*. Göttingen.
- ZINNBAUER, B. J. – PARGAMENT, K. (2005): *Religiousness and Spirituality*. In: Paloutzian, R. F. – Park, C. L. (eds.): *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York, Guilford. 21–42.
- ZOHAR, D. – MARSHALL, I. (2000): *SQ Spirituális Intelligencia*. Csöndes.
- ZULEHNER, Paul M. (ed.) (2004): *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*. Ostfildern.
- ZUMSTEIN, J. (2004): Seele, III. Christentum. 1. Neues Testament. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Vol. 7. Tübingen. 1100f.

Andrea FERENCZI¹  –Sándor RÓZSA² .

„Egyre jobban érdekel, hogy mi történik velem”. A hála pszichológiai jelentősége időskorban

**Abstract. “I Am Increasingly Interested in What Is Happening to Me”.
The Psychological Significance of Gratitude in Old Age.**

THEORETICAL BACKGROUND – According to the Hungarian Central Statistical Office (2024), individuals aged 65 and over represent 20.7% of the population, with an ageing index of 143.2%. As productivity declines and life approaches its closure, older adults often engage in life review, reflecting on their achievements and goals. This stage of life, however, also brings unique challenges and crises. Consequently, studies focusing on the preservation and enhancement of mental health in older age play a crucial role in psychology.

GOALS – The present study aimed to examine the associations between dispositional gratitude and several psychological constructs of particular relevance in old age, including time perspective, perceived social support, hopelessness, psychological well-being, and religiosity. Furthermore, we investigated the potential effects of a gratitude intervention on these constructs among older adults.

METHODS – A total of 161 participants aged 65 and above took part in the study, of whom 94 maintained a gratitude diary for four weeks. The experimental group (n = 94) was administered the questionnaires before and after the intervention,

¹ 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; telefon: +36 06 70 268 1191.

² Egyetemi docens: Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Személyiség- és Egészségpszichológiai Tanszék. H-1037 Budapest, Bécsi u. 324.



whereas the control group ($n = 67$) completed them at two corresponding time points. The test battery, delivered both online and in paper-and-pencil form, included the Gratitude Questionnaire (GRAT), the Zimbardo Time Perspective Inventory, the Social Support Questionnaire, the Beck Hopelessness Scale, and Ryff's Psychological Well-Being Scale. Additional measures assessed religious practice and the subjective importance of faith.

RESULTS – Analyses of the total sample confirmed that gratitude was positively associated with a past-positive time perspective and negatively correlated with both past-negative and present-fatalistic orientations. A strong negative correlation emerged between dispositional gratitude and hopelessness ($r = -.50$, $p < .01$), indicating that gratitude – by fostering the recognition and appreciation of positive experiences – functions as a protective factor against pessimistic attitudes and negative expectations about the future. Furthermore, dispositional gratitude showed a strong positive correlation with psychological well-being ($r = .56$, $p < .01$), indicating that higher levels of gratitude are associated with greater self-acceptance, stronger and more supportive social relationships, a clearer sense of purpose in life, and enhanced opportunities for personal growth. The experimental group that engaged in gratitude journaling demonstrated changes primarily in the more conscious appreciation of everyday positive experiences and in the more favourable reinterpretation of past-negative events. Nevertheless, consistent with our expectations, no significant group-level effects were found when compared to the control group.

CONCLUSIONS – The findings underscore that gratitude is not merely a pleasant emotional state but a key psychological resource for maintaining mental health and fostering self-realization in old age. Gratitude-based interventions may serve as an efficacious means of enhancing psychological well-being and constitute a central component of positive psychology approaches. While gratitude journaling has been shown in prior studies to be an effective intervention, our results suggest that its impact may strongly depend on the specific characteristics of the target group, the context of implementation, and the sensitivity of the measurement instruments. Overall, our results suggest that gratitude in old age primarily acts as a protective factor; thus, its incorporation into prevention programmes may be particularly justified.

Keywords: dispositional gratitude, gratitude journaling, old age, psychological well-being, time perspective

1. Bevezetés

A társadalom előregedése napjaink egyik legjelentősebb demográfiai kihívása, különösen Európában, ahol a 65 év felettiek aránya folyamatosan növekszik. A legfrissebb adatok szerint 2024-ben az Európai Unió lakosságának 21,6%-a töltötte be a 65. életévét. Ez az arány 2058-ra várhatóan 30,3%-ra emelkedik, ami jelentős változást jelez.³ A Központi Statisztikai Hivatal (KSH) adatai szerint 2024 elején Magyarország lakosságának 20,7%-át alkotta a 65 éves és idősebb korosztály. Ez a megoszlás 1990-ben még csupán 13,2% volt, ami hazánkban is mutatja az időskorú népesség növekvő arányát a teljes populáción belül.⁴

Ez a folyamat komoly terhet ró a nyugdíjrendszerekre és az egészségügyi ellátásra, mivel egyre kevesebb aktív korú dolgozónak kell eltartania egyre több nyugdíjast. Az előregedés azonban nemcsak gazdasági, hanem pszichológiai kihívásokat is jelent. Az időskor gyakran együtt járhat társadalmi elszigetelődéssel, depresszióval és hanyatló életminőséggel. A pozitív pszichológia, amely az emberi jóllét elősegítésére összpontosít, fontos szerepet játszhat az időskorúak lelki és mentális egészségének megőrzésében és fejlesztésében.

1.1. Ki számít idősnek?

Tekinthetünk valakit idősnek a kronológiai kora (a születés óta eltelt évek száma) vagy akár a biológiai kora (a szervezet állapota a tényleges életkor szerint várhatóhoz viszonyítva) alapján.⁵ Az egyén kognitív életkora az az életkor, ahány évesnek érzi magát (*feel-age*), aminek kinéz (*look-age*), amelynek megfelelően cselekszik (*do-age*),

³ EUROPEAN COMMISSION (2024): *The 2024 Ageing Report: Economic and Budgetary Projections for the EU Member States (2022–2070)*. Publications Office of the European Union. https://economy-finance.ec.europa.eu/publications/2024-ageing-report-economic-and-budgetary-projections-eu-member-states-2022-2070_en.

⁴ Központi Statisztikai Hivatal (2024). *Népesség korcsoport és nem szerint, január 1.* https://www.ksh.hu/stadat_files/nep/hu/nep0004.htm.

⁵ BALCOMBE, Nicholas R. – SINCLAIR, Alan (2001): Ageing: Definitions, Mechanisms and the Magnitude of the Problem, In: *Best Practice & Research Clinical Gastroenterology*. 15. 6. 835–849.

illetve amelyhez az érdeklődése illeszkedik (*interest-age*).⁶ A kognitív életkor gyakran eltér a tényleges, kronológiai életkortól, és különösen fontos lehet az időskor pszichológiai aspektusainak vizsgálatában. Széman az időskorúakat két csoportra osztja: fiatal idősekre és idősekre, rámutatva, hogy az életkor önmagában nem elegendő az időskor meghatározásához, hanem figyelembe kell venni az egyén egészségi állapotát, aktivitását és társadalmi szerepeit is.⁷ Az Egészségügyi Világszervezet (WHO) felosztása hangsúlyozza, hogy az időskor nem egységes periódus, hanem különböző szakaszokra bontható, amelyek eltérő jellemzőkkel és szükségletekkel bírnak: 50–59 év között még csak az áthajlás koráról beszélhetünk, a 60–74 évesek az időszedés szakaszában vannak, az időskor pedig 75 évtől kezdődik, míg 90 év felett az aggkor és 100 év felett a matuzsálemi kor megnevezést javasolják.⁸ A tudományos kutatások túlnyomó többsége a 65. életévet tekinti az időskor kezdetének, amely döntés részben a nyugdíjkorhatárhoz, részben pedig az életkori normákhoz igazodik. Ennek megfelelően a vonatkozó empirikus vizsgálatok mintáját jellemzően a 65 éves vagy annál idősebb személyek alkotják.⁹

1.2. Az időskor értelmezése a pszichológiában

A pszichológia különböző irányzatai eltérő módon közelítettek az öregedés jelenségéhez, aminek következtében az időskorról alkotott kép is jelentős mértékben módosult az idők során. Csányi három időszakra osztotta az időskor pszichológiai értelmezésének fejlődéstörténetét.¹⁰ A legkorábbi szakaszt a klasszikus pszichoanalitikus

⁶ BARAK, Benny – SCHIFFMAN, Leon G. (1981): Cognitive Age: A Nonchronological Variable, In: Monroe, Kent B. (szerk.): *Advances in Consumer Research*. 8. 602–606. Association for Consumer Research.

⁷ SZÉMAN Zsuzsanna (2013): Az időskorúakkal kapcsolatos attitűdök, előítéletek, nemzetközi és hazai vizsgálatok tapasztalatai alapján, In: KÁLLAI János – KASZÁS Beáta – TIRINGER István (szerk.): *Az időskorúak egészségpszichológiája*. Budapest, Medicina Könyvkiadó Zrt. 85–104.

⁸ LAMPEK Kinga – RÉTSÁGI Erzsébet (2015): *Egészséges időszedés: Az egészségfejlesztés lehetőségei időskorban*. Pécsi Tudományegyetem Egészségtudományi Kar.

<https://www.etk.pte.hu/protected/OktatasiAnyagok/!Palyazati/sport2/EgeszsegesIdosodesJ.pdf>.

⁹ BALAJTHY Dániel – POLONYI Tünde (2020): Kognitív változások időskorban, In: Polonyi Tünde – Abari Kálmán – Kiss Tamás (szerk.): *Válságok megelőzése és kezelése*. Oriold és Társa Kiadó. 323–346.

¹⁰ CSÁNYI Gergely (2017): Az időskor pszichológiájának strukturális meghatározottsága, In: *Esély*. 4. 1. 97–115.

szemlélet jellemezte, amely leginkább deficit alapú megközelítést alkalmazott.¹¹ Freud alig foglalkozott az időskor kérdéskörével: pszichoszexuális fejlődésméleteiben nem szerepelt ez az életszakasz. Elméletének középpontjában a gyermekkorban gyökerező konfliktusok, valamint a halálösztön fogalma áll – utóbbi szerint „az élet végcélja a halál”.¹² Freud úgy vélte, hogy az 50 év feletti személyek már időskorúnak tekinthetők, és nem alkalmasak terápiára, mivel túl sok minden vár esetükben feldolgozásra.¹³ Később némileg árnyalta álláspontját, elismerve, hogy egyes idősök az érett korra is megőrizhetik pszichés rugalmasságukat.¹⁴ Jung ennél komplexebb nézőpontot képviselt: az öregedés folyamatát az individuáció kiteljesedésének időszakaként értelmezte.¹⁵ Felfogása szerint az életközép – megközelítőleg 40 éves kor – után új pszichés egyensúlyteremtés válik lehetővé, mivel a szexuális ösztönök fokozatosan háttérbe szorulnak, és az önmegvalósítás kerül előtérbe.¹⁶

A második nagy korszak az 1950-es évektől indult, amikor Erikson pszichoszociális fejlődésméleteinek hatására az időskor megítélése pozitívabb irányba mozdult el. Erikson az időskort is beemelte élethosszig tartó fejlődésmodelljébe, és úgy vélte, hogy ebben az életszakaszban az egyén visszatekint életútjára, és az „én-integritás” vagy a „kétségbeesés” állapotához jut el.¹⁷ Az előbbi azt jelenti, hogy a személy elfogadja élete történéseit, egészként látja és értékeli azt, míg az utóbbi esetben az egyén elvesztegetettnek

¹¹ Uo.; FÜLÖP Márta (2004): Versengés öregkorban szociálpszichológiai és pszichoanalitikus megközelítésben, In: Pető Katalin (szerk.): *Életciklusok*. Budapest, Animula Kiadó. 57–78.; HO, Henry C. Y. – YEUNG, Dannii Y. – KWOK, Sylvia Y. C. L. (2014): Development and Evaluation of the Positive Psychology Intervention for Older Adults, In: *The Journal of Positive Psychology*. 9. 3. 187–197.

¹² FREUD, Sigmund (1991): *A halálösztön és az életösztönök*. Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.

¹³ FREUD (1905/1953), idézi: FÜLÖP (2004).

¹⁴ FREUD (1903), idézi: TIRINGER István – KERÉKES Zsuzsanna (2013): Pszichoterápia idős emberekkel. Az idős kor pszichoszomatikus vonatkozásai, In: Kállai János – Kaszás Beáta – Tiringer István (szerk.): *Az időskorúak egészségpszichológiája*. Budapest, Medicina Könyvkiadó Zrt. 337–362.

¹⁵ JUNG, Carl Gustav (1933): *Modern Man in Search of a Soul*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.

¹⁶ CSÁNYI (2017); FÜLÖP (2004).

¹⁷ ERIKSON (1950/1963/1968), idézi: CARVER, Charles S. – SCHEIER, Michael F. (2006): Pszichoszociális elméletek, In: *Személyiségpszichológia*. Osiris Kiadó. 286–316.

érzi életét, amit megbánás és elégedetlenség kísér.¹⁸ E fejlődési krízis sikeres feloldása esetén a bölcsesség erénye alakul ki, amely Erikson szerint az időskor legfőbb pszichológiai teljesítménye.

A harmadik, jelenleg is tartó időszak az 1980-as évek végétől bontakozott ki a pozitív pszichológia térnyerésével. Ez a megközelítés paradigmaváltást hozott az öregedésről való gondolkodásban: a korábban domináns deficitmodellt felváltotta a fejlődésközpontú szemlélet, amely az időskort új lehetőségek és erőforrások időszakaként értelmezi.¹⁹ A pozitív pszichológia képviselői az időseket a társadalom aktív, értékes és integráns tagjaiként látják, akik életkorukból fakadóan nagyobb önismerettel, kiforrottabb személyiséggel, valamint gazdagabb életpaszttal és kompetenciakészlettel rendelkeznek.²⁰

1.3. Az időskor kihívásainak pszichológiai és fiziológiai aspektusai

Az időskor komplex biológiai, pszichológiai és szociális változásokat foglal magában, amelyek jelentős hatást gyakorolhatnak az egészségi állapotra. A lelki problémák – mint az elmagányosodás, depresszió vagy a megtett életút kritikus értékelése – nem csupán az életminőséget rontják, hanem közvetlenül és közvetve is hozzájárulhatnak a fizikai betegségek kialakulásához és súlyosbodásához.²¹

Hawkey és Cacioppo tanulmányukban rámutatnak, hogy a társas kapcsolatok beszűkülése és az ebből fakadó magányosság összefüggésben áll a krónikus gyulladásos folyamatokkal, magasabb vérnyomással, gyengébb immunválasszal és fokozott kardiovaszkuláris kockázattal.²² Az egyedül maradt idősök gyakrabban válnak fizikailag inaktívvá, ami tovább növeli a betegségek kialakulásának esélyét.

¹⁸ KERÉKES Zsuzsanna (2013): Idősödő személyiség és fejlődés, In: Kállai János – Kaszás Beáta – Tiringier István (szerk.): *Az időskoriúak egészségpszichológiája*. Budapest, Medicina Könyvkiadó Zrt. 245–262.

¹⁹ CSÁNYI (2017); FÜLÖP (2004); HO (2014).

²⁰ FÜLÖP (2004).

²¹ CACIOPPO, John T. – CACIOPPO, Stephanie (2018): Loneliness in the Modern Age: An Evolutionary Theory of Loneliness (ETL), In: *Advances in Experimental Social Psychology*. 58. 127–197.

²² HAWKLEY, Louise C. – CACIOPPO, John T. (2010): Loneliness Matters: A Theoretical and Empirical Review of Consequences and Mechanisms, In: *Annals of Behavioral Medicine*. 40. 2. 218–227.

Az időseknél gyakori, hogy a múlt felidézése inkább veszteségekhez, megbánásokhoz, mulasztásokhoz kapcsolódik. Ez a negatív múltorientáció – amely Erikson szerint a visszatekintés szakaszának integritás vs. kétségbeesés krízisében jelenik meg – tartós stressz- és szorongásforrás, ami fokozott kortizolszinthez vezethet. A kortizol krónikus megemelkedése rontja az immunfunkciókat, gyorsítja a sejtek öregedését, valamint növeli a szív- és érrendszeri megbetegedések kockázatát.²³

A hangulatzavarok, különösen a depresszió, jelentős arányban érintik az idős populációt. Egy 2022-ben megjelent szisztematikus irodalmi áttekintés és metaanalízis szerint a 65 év feletti felnőttek körében a depresszió globális prevalenciája elérte a 28,4%-ot.²⁴ A pszichológiai rugalmasság csökkenése, a veszteségek feldolgozásának nehézségei és az életcél hiánya mind olyan tényezők, amelyek fokozzák a depresszióra való hajlamot.²⁵ A munkahelyi identitás elvesztése, különösen azoknál az időseknél, akiket erős érzelmek fűztek munkájukhoz és kollégáikhoz, a depresszió egyik fő kockázati tényezője lehet.²⁶ Az alacsony jövedelmű idősök körében szintén magasabb a depresszió előfordulási aránya, elsősorban akkor, ha a megélhetési nehézségekhez társas izoláció is kapcsolódik.²⁷ A depresszió azonban nem csupán következménye, hanem egyben kiváltója is lehet számos mentális és fizikai problémának. Azok az idősök, akik saját életüket sikertelennek vagy értelmetlennek élik meg, nagyobb valószínűséggel számolnak be pszichoszomatikus tünetekről, mint például szívdobogás, emésztési panaszok vagy fáradékonyság – még akkor is, ha ezeknek nincs szervi háttere.²⁸

²³ SAPOLSKY, Robert M. (2004): *Why Zebras Don't Get Ulcers: The Acclaimed Guide to Stress, Stress-Related Diseases, and Coping*. New York, Henry Holt.

²⁴ HU, Ting – ZHAO, Xueyang – WU, Man – LI, Zhaoyang – LUO, Li – YANG, Chongming – YANG, Fen (2022): Prevalence of Depression in Older Adults: A Systematic Review and Meta-analysis, In: *Psychiatry Research*. 311. 114511.

²⁵ BLAZER, Dan G. (2003): Depression in Late Life: Review and Commentary, In: *The Journals of Gerontology. Series A, Biological Sciences and Medical Sciences*. 58. 3. 249–265.

²⁶ MOSCONI, Giansanto – VIGEZI, Giacomo Pietro – BERTUCCIO, Paola – AMERIO, Andrea – ODONE, Anna (2023): Transition to Retirement Impact on Risk of Depression and Suicidality: Results from a Longitudinal Analysis of the Survey of Health, Ageing and Retirement in Europe (SHARE), In: *Epidemiology and Psychiatric Sciences*. 32. e34. 1–12.

²⁷ BLAZER (2003).

²⁸ BLAZER (2003); ALEXOPOULOS, George S. (2005): Depression in the Elderly, In: *Lancet (London, England)*. 365. 9475. 1961–1970.

A Hungarostudy 2008-as vizsgálatának eredményei azt mutatják, hogy a 69 év feletti magyar időskorúak körében az alacsony depressziószint szignifikáns mértékben hozzájárul a magasabb szubjektív jólléthez, valamint a hosszabb túlélési esélyekhez.²⁹ A kutatás szerint azok az idősek, akiknél nem jelentkeznek depressziós tünetek, nagyobb valószínűséggel őrzik meg lelki egyensúlyukat és aktívabb életet élnek idősorukban.

Ötvenéves kor felett ugyanakkor a szubjektív boldogság érzése is folyamatosan csökken.³⁰ Az idős korban megélt boldogság pozitívan korrelál a jó egészségi állapottal és az életminőséggel,³¹ a kielégítő szociális és családi kapcsolatokkal,³² valamint a társas támogatás kedvező megítélésével.³³ Ez összefüggést mutat Ryff vizsgálati eredményeivel, aki a pszichológiai jóllét alapvető elemei között említi a pozitív kapcsolatokat, a környezeti hatékonyságot és az autonómiát.³⁴

1.4. A sikeres idősödés és a hála kapcsolata

Amint az idézett kutatások is alátámasztják, az idősor vizsgálat a szakirodalomban gyakran veszteségcentrikus megközelítésben jelenik meg, ami elsősorban az öregedéshez társított negatív következményekre – például az egészségromlásra, a kognitív hanyatlásra, az önállóság csökkenésére és az életvezetési nehézségekre – helyezi a hangsúlyt. Ugyanakkor egyre több bizonyíték támasztja alá, hogy az idősödés folyamata konstruktív módon is

²⁹ KOPP Mária – SKRABSKI Árpád (2008): Kik boldogok a mai magyar társadalomban? In: Kopp Mária (szerk.): *Magyar lelkiállapot 2008: Esélyerősítés és életminőség a mai magyar társadalomban*. Budapest, Semmelweis Kiadó. 73–79.

³⁰ STONE, Arthur A. – SCHWARTZ, Joseph E. – BRODERICK, Joan E. – DEATON, Angus (2010): A Snapshot of the Age Distribution of Psychological Well-Being in the United States, In: *Proceeding of the National Academy of Sciences*. 107. 22. 9985–9990.

³¹ SCHILLING, Oliver K. – WAHL, Hans-Werner – OSWALD, Frank (2013): Change in Life Satisfaction under Chronic Physical Multimorbidity in Advanced Old Age: Potential and Limits of Adaptation, In: *Journal of Happiness Studies*. 14. 1. 19–36.

³² LELKES Orsolya (2008): Happiness across the Life Cycle: Exploring Age-Specific Preferences, In: *Policy Brief*. 3. 2. Vienna, European Centre.

³³ WALDINGER, Robert J. – SCHULZ, Marc S. (2010): What's Love Got to Do with It? Social Functioning Perceived Health and Daily Happiness in Married Octogenarians, In: *Psychology and Aging*. 25. 2. 422–431.

³⁴ RYFF, Carol. D. (1989): Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 57. 6. 1069–1081.

értelmezhető, ha az életkorral összefüggő pozitív pszichológiai jellemzőkre, erősségekre és adaptív mechanizmusokra fókuszálunk. Ez a szemlélet lehetőséget nyújt olyan preventív és intervenciós eszközök kidolgozására, amelyek nem csupán a veszteségek mérséklésére, hanem az időskori jóllét és sikeres idősödés előmozdítására irányulnak.³⁵

Pietrzak és munkatársai 60–96 év közötti amerikai veteránok körében vizsgálták a sikeres idősödés tényezőit.³⁶ Azt találták, hogy a hála, a reziliencia és az életcél olyan pszichoszociális védőfaktorok, amelyek hozzájárulnak a jobb életminőséghez és a pozitívabb önértékeléshez. Hörder és munkatársai 77–90 éves, közösségben élő idősekkel készítettek interjúkat.³⁷ Azok tartalomelemzése arra mutatott rá, hogy a megfelelő fizikai erőnlét, a társas támogatás, valamint az értékesség tudata mellett a hála rendszeres gyakorlása jelentős szerepet játszik a sikeres idősödésben. A hálát a résztvevők egyfajta belső erőforrásként írták le, amely abban segíti őket, hogy az öregedés folyamatát ne a veszteségek, hanem az élet értékei felől szemléljék. Ugyanakkor hangsúlyozták, hogy a hála annak a naponta meghozott tudatos döntésnek az eredménye, hogy az érzelmi fókusz a hiány helyett a meglévő értékekre irányítják. Krause az Isten felé irányuló hála szerepét vizsgálta 66 év felettiek körében. Azoknál, akik megélik és kifejezik Isten iránti hálájukat, alacsonyabbak a stressz egészségre gyakorolt negatív hatásai.³⁸

A pozitív érzelmek protektív szerepére mutat rá Bryant és munkatársai 65 év felettiek körében végzett kutatása is, amely a *savouring* – vagyis a pozitív élmények tudatos megélése és elmélyítése –, valamint a hála kapcsolatát vizsgálta.³⁹ Eredményeik megerősítették,

³⁵ KILLEN, Alison – MACASKILL, Ann (2015): Using a Gratitude Intervention to Enhance Well-Being in Older Adults, In: *Journal of Happiness Studies*. 16. 4. 947–964.

³⁶ PIETRZAK, Robert H. – TSAI, Jach – KIRWIN, Paula D. – SOUTHWICK, Steven M. (2014): Successful Aging among Older Veterans in the United States, In: *The American Journal of Geriatric Psychiatry*. 22. 6. 551–563.

³⁷ HÖRDER, Helena M. – FRÄNDIN, Kerstin – LARSSON, Maria E. H. (2013): Self-respect through Ability to Keep Fear of Frailty at a Distance: Successful Ageing from the Perspective of Community-Dwelling Older People, In: *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being*. 8. 1. 20194.

³⁸ KRAUSE, Neal (2006): Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life, In: *Research on Aging*. 28. 2. 163–183.

³⁹ BRYANT, Fred B. – OSOWSKI, Karen A. – SMITH, Jennifer L. (2021): Gratitude as a Mediator of the Effects of Savoring on Positive Adjustment to Aging, In: *International Journal of Aging & Human Development*. 92. 3. 275–300.

hogy a *savouring* a hálán keresztül járul hozzá az öregedéshez való pozitív alkalmazkodáshoz. A gazdagító élmények, illetve az örömteljes pillanatok tudatosítása növelte a vonáshála szintjét, ami pozitívabb hozzáállást eredményezett az öregedéshez, továbbá növelte az étellel való elégedettséget és a reményt. Ness és munkatársai svédországi, 80 év feletti nőkkel készített interjúi arra világítottak rá, hogy a mindennapi élet egyszerű örömei – a természet közelsége, az otthonosság élménye, a múlt elfogadása – gyakran váltottak ki hálaérzetet a résztvevőkben.⁴⁰ Azok, akik képesek a jelenben gyökerező örömekre fókuszálni, érzelmileg stabilabbak és könnyebben elfogadják azokat a veszteségeket, amelyek például a társas kapcsolatok vagy a fizikai képességek csökkenéséből fakadnak.

1.5. A hálaintervenció hatása az idősebb felnőttek jóllétére

A magány, a veszteségek megtapasztalása és a társas kapcsolatok beszűkülése fokozhatja az idősök pszichés sérülékenységét. A pozitív pszichológia egyre nagyobb hangsúlyt fektet olyan erőforrások számbavételére, amelyek támogatják az egyének lelki jóllétét.⁴¹ Ezek egyike a hála, ami nemcsak érzelemként, hanem stabil személyiségvonásként is értelmezhető, és segít észrevenni, értékelni, illetve megbecsülni a környezetünkben lévő pozitív dolgokat.⁴²

Több kutatás rámutatott, hogy a hála rendszeres gyakorlása számos egészségvédő mechanizmust mozgósít. Bartlett és Arpin idősök körében végzett vizsgálatának eredményei szerint a hála nemcsak a belső érzelmi állapotokat befolyásolja, hanem közvetetten, a magány enyhítésén keresztül a társas kapcsolatok és az egészségi állapot javulását is elősegítheti.⁴³ Killen és Macaskill arra mutattak rá, hogy a hála gyakorlása szignifikánsan növelte a

⁴⁰ NESS, Tove M. – HELLZEN, Ove – ENMARKER, Ingela (2014): “Embracing the Present and Fearing the Future”: The Meaning of Being an Oldest Old Woman in a Rural Area, In: *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being*. 9. 1. 25217.

⁴¹ 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.; KRAUSE, Neal (2009): Religious Involvement, Gratitude, and Change in Depressive Symptoms over Time, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 19. 3. 155–172.

⁴² 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.

⁴³ BARTLETT, Monica Y. – ARPIN, Sarah Noel (2019): Gratitude and Loneliness: Enhancing Health and Well-Being in Older Adults, In: *Research on Aging*. 41. 8. 772–793.

résztevők pozitív affektivitását, étellel való elégedettségét és általános pszichológiai jóllétét, miközben csökkentette a negatív érzelmi állapotokat.⁴⁴ Azt, hogy az idősebb felnőttek lelki jóllétének fenntartásában és fejlesztésében kiemelt szerepe lehet a pozitív élmények tudatos megélését célzó beavatkozásoknak, Salces-Cubero és munkatársainak vizsgálata is igazolta: a hála hatékonynak bizonyult a negatív affektusok és a pszichés distressz csökkentésében.⁴⁵

1.6. Időperspektíva, társas támasz, reménytelenség és pszichológiai jóllét összefüggései a hálával időskorban

Az időperspektíva – vagyis az egyén múlthoz, jelenhez és jövőhöz való viszonya – szoros összefüggésben áll a pszichológiai jólléttel.⁴⁶ Az idők esetében a megtett életút kritikus értékelése fokozhatja a negatív érzelmi állapotokat, míg a pozitív múlt- és jövőorientáció védőfaktorként jelenhet meg. Burzynska-Tatjewska és Stolarski kutatásai igazolták, hogy a hála gyakorlása csökkenti a negatív érzelmi állapotokat, különösen azoknál, akik hajlamosak arra, hogy a hibák és hiányok szűk keresztmetszetében értelmezzék tapasztalataikat.⁴⁷

A társas támasz az egyik legfontosabb pszichológiai és érzelmi erőforrás időskorban, amikor a szociális kapcsolatok gyakran megfogyatkoznak.⁴⁸ A társas támasz segíthet megbirkózni az olyan lelkileg megterhelő életeseményekkel, mint a betegségek, a gyász

⁴⁴ KILLEN, Alison – MACASKILL, Ann (2015): Using a Gratitude Intervention to Enhance Well-Being in Older Adults, In: *Journal of Happiness Studies*. 16. 4. 947–964.

⁴⁵ SALCES-CUBERO, Isabel María – RAMÍREZ-FERNÁNDEZ, Encarnación – ORTEGA-MARTÍNEZ, Ana Raquel (2019): Strengths in Older Adults: Differential Effect of Savoring, Gratitude and Optimism on Well-Being, In: *Aging & Mental Health*. 23. 8. 1017–1024.

⁴⁶ ZIMBARDO, Philip G. – BOYD, John N. (1999): Putting Time in Perspective: A Valid, Reliable Individual-Differences Metric, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 77. 6. 1271–1288.

⁴⁷ BURZYNSKA-TATJEWSKA, Bożena – STOLARSKI, Maciej (2022): Leaving Past Adversities Behind: Gratitude Intervention Compensates for the Undesirable Effects of Past Time Perspectives on Negative Affect, In: *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 19. 19. 12964.

⁴⁸ COBB, Sidney (1976): Social Support as a Moderator of Life Stress, In: *Psychosomatic Medicine*. 38. 5. 300–314.

vagy a munkanélküliség.⁴⁹ A hála érzése növeli az észlelt társas támasz szintjét, és ezáltal javítja a megküzdési képességet is.⁵⁰ El Keshky és munkatársainak eredményei hangsúlyozzák, hogy a hála nemcsak közvetlenül növeli a szubjektív jóllétet, hanem a társas kapcsolatok erősítésén és a pozitív életérzés elősegítésén keresztül is hozzájárul az idősök élettel való elégedettséghez.⁵¹

A hála pszichológiai védőszerepe abban is megmutatkozik, hogy csökkenti a depresszió és a reménytelenség érzését.⁵² Időskorban a reménytelenség gyakran összefügg az élet értelmének elvesztésével. A diszpozicionális hála és a reménytelenség közötti negatív kapcsolatot több kutatás eredményei is alátámasztják.⁵³ A hála moderálja a reménytelenség és a szuicid gondolatok, illetve a depresszió és az öngyilkossági

⁴⁹ TIRINGER István – KASZÁS Beáta (2013): Az időskor pszichológiai jellemzői, In: Kiss Enikő Csilla – Sz. Makó Hajnalka (szerk.): *Mentálhigiéné és segítő hivatás*. Pécs, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány. 53–66.; FORGÁCS Attila (2015): Társas támasz a gyászban, In: Kiss Enikő Csilla – Sz. Makó Hajnalka (szerk.): *Gyász, krízis, trauma és a megküzdés lélektana*. Pécs, Pro Pannonia Kiadó. 382–398.; KOVÁCS Éva – BALOGH 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.

⁵⁰ 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.

⁵¹ EL KESHKY, Mogeda El Sayer – KHUSAIFAN, Shatha Jamil – KONG, Feng (2023): Gratitude and Life Satisfaction among Older Adults in Saudi Arabia: Social Support and Enjoyment of Life as Mediators, In: *Behavioral Sciences*. 13. 7. 527.

⁵² EMMONS – MCCULLOUGH (2003).

⁵³ KLEIMAN, Evan M. – ADAMS, Leah M. – KASHDAN, Todd B. – RISKIND, John H. (2013): Gratitude and Grit Indirectly Reduce Risk of Suicidal Ideations by Enhancing Meaning in Life: Evidence for a Mediated Moderation Model, In: *Journal of Research in Personality*. 47. 5. 539–546.; PROYER, René T. – GANDER, Fabian – WELLENZOHN, Sara – RUCH, Willibald (2014): Positive Psychology Interventions in People Aged 50–79 Years: Long-Term Effects of Placebo-Controlled Online Interventions on Well-Being and Depression, In: *Aging & Mental Health*. 18. 8. 997–1005.; REY, Lourdes – SÁNCHEZ-ÁLVAREZ, Nicolás – EXTREMERA Natalio (2018): Spanish Gratitude Questionnaire: Psychometric Properties in Adolescents and Relationships with Negative and Positive Psychological Outcomes, In: *Personality and Individual Differences*. 135. 173–175.; MAKHOUL, Melissa – BARTLEY, Emily J. (2023): Exploring the Relationship between Gratitude and Depression among Older Adults with Chronic Low Back Pain: A Sequential Mediation Analysis, In: *Frontiers in Pain Research (Lausanne, Switzerland)*. 4. 1140778.

késztetések közötti pozitív kapcsolatot.⁵⁴ A vallásgyakorlás és a hála összefüggése ebben a kontextusban különösen jelentős, hiszen mindkettő képes erősíteni a reményt és a jövőbe vetett hitet.⁵⁵

A pszichológiai jóllét nem csupán a pozitív affektivitás vagy a szubjektív boldogság élményét foglalja magában, hanem olyan dimenziókat is, mint az önelfogadás, az autonómia, valamint a személyes célok és az élet értelmének megélése, amelyek együttesen jelentős szerepet játszanak az időskori mentális egészség fenntartásában.⁵⁶ Emmons és McCullough klasszikus vizsgálatai alapján a hálás személyek több örömet és boldogságot élnek meg, életüket értelmesebbnek érzik, és reményteljesebben tekintenek a jövőbe.⁵⁷ Wood és munkatársainak eredményei igazolták, hogy a diszpozicionális hála a pszichológiai jóllét fontos előrejelzője.⁵⁸ A vonáshála és az önelfogadás, valamint a másokkal való szoros kapcsolatok és a személyes növekedés között erős pozitív együttjárás mutatkozott. A környezeti hatékonyság és életcél esetében közepes, az autonómia dimenziójában pedig gyenge pozitív kapcsolatra derült fény.⁵⁹ Ez arra utal, hogy a hála elsősorban a társas és önreflektív aspektusokon keresztül járul hozzá a jólléthez. Kashdan és munkatársai szintén megerősítették, hogy a hála fokozott társas aktivitással és céltudatos viselkedéssel jár együtt, ami különösen releváns időskorban, amikor a szociális élet beszűkülése erősen veszélyeztetheti a pszichés jóllétet.⁶⁰ Jun és munkatársai egészségügyi dolgozók körében végzett vizsgálatában a hála és a pszichológiai jóllét között közepes erősségű pozitív, míg a hála és a depresszió között közepes negatív kapcsolatot azonosítottak.⁶¹

⁵⁴ KLEIMAN – ADAMS – KASHDAN – RISKIND (2013).

⁵⁵ KRAUSE, Neal – HAYWARD, David R. (2012): Humility, Lifetime Trauma, and Change in Religious Doubt among Older Adults, In: *Journal of Religion & Health*. 51. 4. 1002–1016.

⁵⁶ RYFF (1989), 1069–1081.

⁵⁷ EMMONS – MCCULLOUGH (2003).

⁵⁸ WOOD, Alex M. – JOSEPH, Stephen – MALTBY, John (2009): Gratitude Predicts Psychological Well-Being above the Big Five Facets, In: *Personality and Individual Differences*. 46. 4. 443–447.

⁵⁹ WOOD (2009).

⁶⁰ KASHDAN, Todd B. – USWATTE, Gitendra – JULIAN, Terri (2006): Gratitude and Hedonic and Eudaimonic Well-Being in Vietnam War Veterans, In: *Behaviour Research and Therapy*. 44. 2. 177–199.

⁶¹ JUN, Won-Hee – LEE, Eun-Seon – LEE, Kee-Lyong (2015): Relationships among Gratitude, Depression, and Psychological Well-Being in Clinical Nurses, In: *Journal of Korean Academy of Psychiatric and Mental Health Nursing*. 24. 2. 136–144.

Fredrickson és munkatársai a hála traumatizáló életeseményeket követő protektív szerepére mutattak rá a hangulatzavarok kialakulásával szemben.⁶² Krause,⁶³ valamint Wood és munkatársainak⁶⁴ vizsgálatai szerint a hála csökkenti az észlelt stressz egészségkárosító hatásait, míg Kendler és munkatársai⁶⁵ biológiai szinten is kimutatták, hogy a hála kedvezően hat az immunrendszer működésére és mérsékli a kardiovaszkuláris kockázatokat.

A hála és a vallásosság közötti kapcsolatot több kutatás is megerősítette. A vallásos személyek hajlamosabbak a hála átélésére, mivel életük pozitív eseményeit gyakran Isten gondoskodásának tulajdonítják.⁶⁶ A vallásgyakorlás során megélt spirituális élmények elősegítik a pozitív érzelmek – különösen a hála – kialakulását, és ezáltal pszichológiai védőfaktorként működnek.⁶⁷ A vallásos megküzdés – azaz a stresszel való megbirkózás azon formája, amikor az egyén vallási meggyőződésén keresztül értelmezi a megterhelő élethelyzeteket – szoros kapcsolatban áll a hálaérzés növekedésével. E mechanizmus révén a vallásos *coping* hozzájárul a pszichés megterhelés csökkentéséhez, különösen az egészséggel kapcsolatos szorongás és a depresszív tünetek mérséklésén keresztül.⁶⁸

⁶² FREDRICKSON, Barbara L. – TUGADE, Michael M. – WAUGH, Christina E. – LARKIN, Gregory R. (2003): What Good Are Positive Emotions in Crises? A Prospective Study of Resilience and Emotions Following the Terrorist Attacks on the United States on September 11th, 2001, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 84. 2. 365–376.

⁶³ KRAUSE (2006).

⁶⁴ WOOD – MALTBY – STEWART – JOSEPH (2008).

⁶⁵ KENDLER, Kenneth S. – LIU, Xiao-Qing – GARDNER, Charles O. – MCCULLOUGH, Michael E. – LARSON, David – PRESCOTT, Carol A. (2003): Dimensions of Religiosity and Their Relationship to Lifetime Psychiatric and Substance Use Disorders, In: *American Journal of Psychiatry*. 160. 3. 496–503.

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: An International Journal*. 31. 5. 431–452.; 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.

⁶⁷ MARTOS Tamás – KÉZDY Anikó (2008): A spirituális élmények pszichológiai jellemzői és összefüggései a mentális egészséggel, In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 63. 3. 393–412.; ROSMARIN, David H. – PIRUTINSKY, Steven – GREER, Devora – KORBMAN, Miriam (2016): Maintaining a Grateful Disposition in the Face of Distress: The Role of Religious Coping, In: *Psychology of Religion and Spirituality*. 8. 2. 134–140.

⁶⁸ KRAUSE (2006).

1.7. Célkitűzés és hipotézisek

Az időskor gyakran együtt jár a társas kapcsolati háló fokozatos szűkülésével, a testi egészség hanyatlásával, valamint a jövőhöz fűződő kilátások és perspektívák átalakulásával. Ilyen körülmények között kiemelten fontosak azok a tevékenységek, amelyek segítenek a pozitív érzelmek megerősítésében. A hálanapló-vezetés egyszerű, kevés erőforrást igénylő és könnyen elsajátítható módszer, amely ígéretes lehetőségként kínálkozik az idősök mentális jóllétének támogatására.

Kutatásunk célja a hálanapló-vezetés hatásának feltárása időskorban, több pszichológiai tényező vizsgálatán keresztül. Elemzésünk középpontjában az időperspektíva áll, amelynek adaptív dimenziói – a múlt pozitív élményeinek felidézése és a jövőorientáció – védőfaktorként járulhatnak hozzá a sikeres öregedéshez.⁶⁹ Vizsgáljuk továbbá a társas támasz megélését, a reménytelenség alakulását, valamint a pszichológiai jóllétet, amely az önelfogadás, az autonómia, a személyes növekedés és az életcélok dimenzióit foglalja magában.

Feltételezésünk szerint azok az idősök, akiknél eleve magasabb a diszpozicionális hála értéke, társas támogatottságukat kedvezőbben ítélik meg; magasabb pszichológiai jólléttel és a reménytelenség alacsonyabb szintjével jellemezhető; esetükben az időperspektíva adaptívabb dimenziói (múltpozitív és jövőorientált) dominálnak, míg a maladaptív orientációk (múltnegatív és jelenfatalista) kevésbé jellemzőek. Emellett arra számítunk, hogy a diszpozicionális hála pozitív kapcsolatban áll a vallásossággal is: a vallásgyakorlás gyakoriságával és a hit szubjektív fontosságával, amelyek az időskori megküzdés és értelemkeresés fontos erőforrásai lehetnek.

A beavatkozás hatásait illetően azt feltételezzük, hogy a hálanapló-vezetés a kísérleti csoport tagjainál növeli a pszichológiai jóllét szintjét, különösen az önelfogadás, a pozitív kapcsolatok és az életcélok dimenzióiban. Továbbá azt várjuk, hogy az intervenció erősíti a pozitív időperspektívát, csökkenti a reménytelenség érzését – különösen a motiváció elvesztésével és a jövővel kapcsolatos elvárásokkal összefüggésben –, és fokozza a társas támasz szubjektív megélését, főként az érzelmi-információs támasz területén.

⁶⁹ ZIMBARDO – BOYD (1999).

2. Módszerek

2.1. Vizsgálati személyek és eljárás

A 2017 novemberében kezdődő adatgyűjtés hozzáférés-alapú mintaválasztással zajlott, 65 év feletti személyek körében, papír-ceruza tesztek segítségével. A résztvevők budapesti idősok klubjainak aktív tagjai voltak. 2017-ben összesen 139 fő vett részt az adatfelvételben. A minta bővítése érdekében 2024 július-augusztusában az adatgyűjtést kényelmi mintavétellel folytattuk, elektronikus úton bevonva további, a vizsgálati kritériumoknak megfelelő személyeket. Az adatfelvétel a kutatás ezen fázisában túlnyomórészt online zajlott. A kérdőívsomagot, a tájékoztató szöveget és a beleegyező nyilatkozatot tartalmazó linket eljuttattuk a résztvevőkhöz, amelyet Google Űrlap segítségével tölthettek ki. A résztvevők minden esetben tájékoztatást kaptak a kutatás menetéről, majd eldönthették, hogy vállalják-e a hálanapló vezetését. Azok, akik vállalkoztak rá, a kísérleti csoportba kerültek, akik nem, a kontrollcsoportba. A vizsgálatban összesen 161 fő vett részt. A kísérleti csoportot 94 fő (79 nő, 15 férfi) alkotta, míg a kontrollcsoport 67 főből állt (43 nő, 24 férfi). A résztvevők átlagéletkora mindkét csoportban közel azonos volt (kísérleti csoport: átlag = 73,51 év, SD = 6,24; kontrollcsoport: átlag = 73,45 év, SD = 7,07).

A csoportok kialakításánál nem történt randomizálás, mivel a vizsgálat célja az volt, hogy önkéntesen vállalt beavatkozás hatását kövessük nyomon egy valós, közösségi környezetben. Ez a megoldás lehetőséget adott arra is, hogy összehasonlítsuk a hálanaplózásra nyitott és az azt elutasító résztvevők pszichológiai jellemzőit.

A longitudinális vizsgálat során két mérési időpontban vettünk fel adatokat: a beavatkozás előtt, majd a beavatkozás utáni negyedik héten. Az első méréskor minden résztvevő kitöltötte a kérdőívsomagot (online vagy papíron). A kísérleti csoport tagjai ezt követően négy héten keresztül minden nap leírtak legalább öt dolgot, amiért hálásak voltak (hálanapló-vezetés). A kontrollcsoport tagjai esetében semmilyen intervenció nem történt. A második méréskor mindkét csoport ugyanazt a kérdőívsomagot töltötte ki.

A beválasztási kritériumok szerint a résztvevőknek be kellett tölteniük 65. életévüket és írásban bele kellett egyezniük a részvételbe. A válaszadás minden esetben önkéntes és anonim módon zajlott. A kutatást a Károli Gáspár Református Egyetem Pszichológiai Intézetének Etikai Bizottsága hagyta jóvá (engedélyszám: BTK/350/2023).

2.2. Mérészközök

Demográfiai adatok: A nem, az életkor és a családi állapot mellett rákérdeztünk a legmagasabb iskolai végzettségre, hogy kikkel él egy háztartásban, és dolgozik-e valahol.

Az egészségi állapot szubjektív megítélését az „Összességében hogyan minősíti saját egészségi állapotát?” kérdéssel térképeztük fel. (Válaszlehetőségek: 1. egészséges, 2. tartós beteg, 3. jelenleg fennáll betegség, de egyébként egészséges.)

A vallásgyakorlásra vonatkozó kérdéseket a 2002-es Hungarostudy kutatás tesztbaterájából emeltük át.⁷⁰ A „Gyakorol-e valamilyen vallást, és ha igen, milyen módon?” kérdésre adott válaszlehetőségek a következők voltak: 1. nem hívő, 2. hisz Istenben, de nem gyakorolja a vallását, 3. ritkán, egyházában, 4. rendszeresen, egyházában. 5. rendszeresen olvassa a Bibliát és imádkozik, de nem jár templomba (a maga módján vallásos). Továbbá megkérdeztük azt is, hogy „Mennyire fontos önnek mindennapi életvitelében a vallás, a hit?” Válaszlehetőségek: 1. egyáltalán nem fontos, 2. kissé fontos, 3. nagyon fontos, 4. minden cselekedetemet befolyásolja.

Hála Kérdőív (Gratitude Resentment and Appreciation Test, GRAT): A GRAT kérdőívet Watkins és munkatársai a diszpozicionális, azaz tartós hálára való hajlam mérésére dolgozták ki.⁷¹ A 44 tételből álló eszköz három alskálát tartalmaz. A „Bőség érzékelése” (*Sense of Abundance*) azt vizsgálja, mennyire érzékeli a kitöltő a környezetében jelen lévő jólétet és lehetőségeket. Az „Egyszerű dolgok értékelése” (*Appreciation of Simple Pleasures*) a mindennapi, apró örömökre fókuszál, míg a „Mások megbecsülése” (*Appreciation for Others*) arra vonatkozik, mennyire értékeli és tartja fontosnak az egyén a körülötte élő embereket saját jóléte szempontjából. A tételek összevonásával egy összesített hálapontszám is kiszámítható. A szerzők javaslata alapján – a faktorelemzés során talált erős keresztöltések miatt – a 10. és a 33. tétel egyik alskálához sem tartozik, ugyanakkor az összpontszámba beleszámít. A válaszadás 5 pontos Likert-skálán történik, ahol az 1-es érték a „Teljesen nem értek egyet”, az 5-ös pedig a „Teljesen egyetértek” választ jelenti; a magasabb pontszám erősebb diszpozicionális hálát jelez. A kérdőív belső

⁷⁰ SKRABSKI Árpád – KOPP Mária – RÓZSA Sándor – RÉTHELYI János (2004): A koherencia mint a lelki és testi egészség alapvető meghatározója a mai magyar társadalomban, In: *Mentálhigiéne és Pszichoszomatika*. 5. 1. 7–25.

⁷¹ WATKINS – WOODWARD – STONE – KOLTS (2003).

megbízhatósága magas (Cronbach- α = 0,92), és időbeli stabilitása is megfelelő (kéthetes teszt–reteszt r = 0,90). A magyar nyelvű változatot a szerző engedélyével készítettük el, a fordítást visszafordításos eljárással ellenőriztük, amelyet Watkins jóváhagyott.

Zimbardo Időperspektíva-kérdőív (Zimbardo Time Perspective Inventory, ZTPI): A vizsgálatban használt kérdőív Zimbardo és Boyd időperspektíva kérdőívének a rövidített változata.⁷² Az eredeti kérdőív 56 tételt tartalmaz, de különböző kutatások során ezen változat faktorstruktúrája nem bizonyult megbízhatónak, így egy rövidebb és pszichometriailag megbízhatóbb 17 tételes változat is kidolgozásra került.⁷³ A kérdőív 5 különböző időperspektíva mérésére alkalmas, melyek belső konzisztenciái megfelelőek: Múltpozitív (α = 0,71), Múltnegatív (α = 0,80), Jelenhedonista (α = 0,75), Jelenfatalista (α = 0,70) és Jövőorientált (α = 0,71). A múltpozitív skála 3 (2, 3, 7), a múltnegatív skála 4 (5, 6, 9, 17), a jelenhedonista skála 3 (8, 14, 16), a jelenfatalista skála szintén 3 (10, 11, 12) és a jövőorientált időperspektíva skála 4 tételt tartalmaz (1, 4, 13, 15). A választ a kérdéssel való egyetértés mértékének jelzésével lehetett megadni egy 5 pontos Likert-skálán (1 = teljesen elutasítom, 5 = teljesen egyetértek).

Reménytelenség Skála (Beck Hopelessness Scale, BHS): A reménytelenség mérésére Beck és Steer Reménytelenség Skáláját alkalmaztuk.⁷⁴ A skálát az öngyilkossági veszélyeztetettség, illetve szándék felmérésére készítették a szerzők, amely legfontosabb előrejelzőjének a magas fokú reménytelenséget látták. A kérdőív 20 tételből áll, az állítások a reménytelenség három komponensét mérik: (1) affektív faktor: a *jövővel kapcsolatos (negatív) érzések*, (2) motivációs faktor: a *motiváció elvesztése*, illetve (3) kognitív faktor: a *jövővel kapcsolatos elvárások*. A válaszadók minden állításról eldöntik, hogy az elmúlt egy hétben igaz volt-e rájuk vagy hamis (beleértve a tesztfelvétel napját is), és ezt a megfelelő betűjellel jelölik (I: Igaz; H: Hamis) az adott tétel mellett. Minden válasza egy-egy pont adható. A 4 és 8 közötti igaz válaszok száma közepes mértékű

⁷² ZIMBARDO – BOYD (1999); ZIMBARDO, Philip G. – BOYD, John N. (2012): *Időparadoxon*. Budapest, HVG Kiadó Zrt.

⁷³ OROSZ Gábor – DOMBI Edina – TÓTH-KIRÁLY István – ROLAND-LÉVY, Christine (2015): The Less Is More: The 17-Item Zimbardo Time Perspective Inventory, In: *Current Psychology*. 36. 1. 39–47.

⁷⁴ BECK, Aaron T. – STEER, Robert A. (1988): *Manual for the Beck Hopelessness Scale*. San Antonio, TX: Psychological Corporation.

reménytelenségre, a 9 és 14 közöttieké moderált reménytelenségre, a 15 és 20 közötti igaz válaszok száma pedig fokozott reménytelenségre utal. A mérőeszköz magyar adaptációja Perczel Forintos és munkatársai nevéhez köthető – ugyanazon tételekből és faktorokból áll, mint az eredeti változat.⁷⁵ Belső konzisztenciája megfelelő, a teljes skála Cronbach-alfa értéke 0,91, illetve minden faktor esetében 0,70 felett van.

Észlelt Társas Támasz Kérdőív (MOS Social Support Survey, MOS SSS): A Sherbourne és Stewart⁷⁶ által kidolgozott 20 tételből álló kérdőív magyar nyelvre adaptált változata az eredeti négy helyett három alskálát tartalmaz.⁷⁷ 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 pontos Likert-skálán értékelik, ahol az 1 a „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-adik (a kérdések sorrendjében első) is kapcsolódik, amely a bizalmas kapcsolatok számára vonatkozik, és nem része sem a fő-, sem az alskáláknak.

Pszichológiai Jóllét Kérdőív (Psychological Well-Being Scales, PWBS): Ryff és Keyes Pszichológiai Jóllét Kérdőívének első megjelenése óta a mérőeszköznek több különböző verziója is kidolgozásra került.⁷⁸ Jelen kutatásban a 18 tételes változatot alkalmaztuk, amely a következő hat faktorból áll: *önelfogadás, életcél, környezeti hatékonyság, pozitív kapcsolatok, személyes növekedés és autonómia*.⁷⁹ Az állításokkal való egyetértést a válaszadók 7 pontos Likert-skálán jelölik (1 = egyáltalán nem értek egyet, 7 = tökéletesen egyetértek). A magasabb pontszám minden skálánál a pszichológiai jóllét adott komponensének magasabb

⁷⁵ PERCZEL-FORINTOS Dóra – SALLAI Judit – RÓZSA Sándor (2001): A Beck-féle Reménytelenség Skála pszichometriai vizsgálata, In: *Psychiatria Hungarica*. 16. 6. 632–643.

⁷⁶ SHERBOURNE, Cathy Donald – STEWART, Anita L. (1991): The MOS Social Support Survey, In: *Social Science & Medicine*. 32. 6. 705–714.

⁷⁷ SZENTIVÁNYI-MAKÓ Hajnalka – BERNÁTH László – SZENTIVÁNYI-MAKÓ Norbert – VESZPRÉMI Béla – VAJDA Dóra – KISS Enikő Csilla (2016): A MOS SSS – társas támasz mérésére szolgáló kérdőív magyar változatának pszichometriai jellemzői, In: *Alkalmazott Pszichológia*. 16. 3. 145–162.

⁷⁸ RYFF, Carol. D. – KEYES, Corey Lee M. (1995): The Structure of Psychological Well-Being Revisited, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 69. 4. 719–727.

⁷⁹ OLÁH Attila (2012): A megküzdés szívárványszínei: a stresszkezeléstől a boldogság növeléséig, In: Fülöp Márta – Szabó Éva (szerk.): *A pszichológia mint társadalomtudomány. A 70 éves Hunyady György tiszteletére*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 507–522.

szintjét jelenti. A mérőeszköz összes tételéből képzett teljes skála belső konzisztenciája megfelelő (Cronbach-alfa = 0,85), míg az alskálák megbízhatósága több kutatási eredmény alapján is sokszor elmarad az elvárttól.

2.3. Alkalmazott statisztikai eljárások

Az adatelemzés első lépésében a kutatásban alkalmazott mérőeszközök legfontosabb leíró statisztikai kerülnek bemutatásra, különös tekintettel a ferdeség- és csúcsosságmutatókra, valamint a skálák belső megbízhatóságát becslő Cronbach-alfa értékekre. Ezt követően összehasonlítottuk a két vizsgálati csoport szociodemográfiai jellemzőit, azzal a feltételezéssel, hogy ezen változók tekintetében nem mutatkoznak számottevő különbségek. A folytonos változók vizsgálatához kétmintás t-próbát, a nominális változók esetében pedig khi-négyzet próbát alkalmaztunk. A változók közötti összefüggéseket – a normalitásfeltétel enyhe sérülésére való tekintettel – Spearman-féle rangkorrelációval elemeztük. Végül a hálanapló-vezetés hatását ismételt mérések varianciaanalízissel (*repeated measures ANOVA*) vizsgáltuk, ahol az idő (a beavatkozás előtti és utáni mérés) volt a *within-subjects* faktor, a csoport (kísérleti – hálanaplót vezető; kontroll – hálanaplót nem vezető) pedig a *between-subjects* faktor. Az elemzés során megvizsgáltuk az idő főhatását, a csoport főhatását, valamint az idő $\times$ csoport interakciót. A statisztikai eredményeket az F-értékek, a hozzájuk tartozó szabadságfokok (df), a szignifikanciaszintek (p) és a parciális eta-négyzet (η^2_p) értékek feltüntetésével közöltük. A sphericity feltétel teljesülését a Mauchly-tesztel ellenőriztük, és amennyiben a feltétel sérült, a szabadságfokokat és az F-értékeket Greenhouse–Geisser-korrekciónal számítottuk. A statisztikai elemzéseket az SPSS 22.0 szoftverrel végeztük.

3. Eredmények

3.1. Leíró statisztikák és a mérőeszközök megbízhatósága

A felhasznált mérőeszközök normalitásának sérülését a kutatási gyakorlatban széles körben használt ferdeség- és csúcsosságmutatókkal jellemeztük (1. táblázat). A gyakorlatban gyakran alkalmazott, abszolút értékben 1–1,5 közötti határértéktől elsősorban a társas támogatottságot mérő alskálák térnek el. A belső konzisztenciákat

becslő Cronbach-alfa mutatók a főskálák esetében elfogadhatóak, ugyanakkor az alskáláknál találunk 0,7-nél alacsonyabb mutatókat is, amelyek néhány esetben az alacsony tételszámmal magyarázhatók. Különösen gyenge megbízhatósági mutatókat láthatunk a Pszichológiai Jóllét három tételből álló alskálái esetében, amit más nemzetközi tanulmányok is jeleznek.

1. táblázat: A vizsgálatban használt kérdőívek skáláinak leíró statisztikái és megbízhatósági mutatói

Skálák és alskálák	Tételek száma	Csúcsosság	Ferdeség	Cronbach -alfa
HÁLA	44	0,00	-0,23	0,90
Bőszég érzékelése	17	-0,31	-0,24	0,89
Egyszerű dolgok értékelése	14	-0,70	-0,03	0,82
Mások megbecsülése	11	-0,17	-0,07	0,74
IDŐPERSPEKTÍVA				
Múltpozitív	3	-0,39	-0,35	0,68
Múltnegatív	4	0,40	-0,54	0,74
Jelenhedonista	3	0,59	-0,15	0,67
Jelenfatalista	3	-0,15	-0,41	0,53
Jövőorientált	4	-0,87	1,08	0,72
REMÉNYTELENSÉG	20	0,87	-0,28	0,86
Jövővel kapcsolatos érzések	6	0,92	0,03	0,58
Motiváció elvesztése	8	1,19	0,18	0,82
Jövővel kapcsolatos elvárások	6	0,43	-0,74	0,64
TÁRSAS TÁMASZ	19	-1,64	-3,09	0,96
Érzelmi-információs támasz	8	-1,19	0,82	0,94
Instrumentális támasz	4	1,71	2,41	0,88
Pozitív szociális interakción alapuló	7	-1,76	3,08	0,92
PSZICHOLÓGIAI JÓLLÉT	18	0,23	-0,52	0,67
Önellégadás	3	-0,21	-0,39	0,47
Életcél	3	-0,21	-0,40	0,20
Környezeti hatékonyság	3	-0,11	-0,03	0,13
Pozitív kapcsolatok	3	-0,08	-0,70	0,43
Személyes növekedés	3	-0,19	-0,77	0,61
Autonómia	3	-0,22	-0,52	0,42

Az itt bemutatott adatok az első mérési időpontból származnak, és a két csoport eredményeit összevontan tartalmazzák. A későbbi elemzések nem jeleztek lényeges különbséget a mintázatokban a kísérleti és a kontrollcsoport között, illetve a második mérés során kitöltött tesztek pszichometriai mutatói is hasonlóak voltak.

A kísérleti és kontrollcsoport összehasonlítása az alapvető szociodemográfiai, szubjektív egészségi és vallásossággal kapcsolatos jellemzők mentén azt mutatta, hogy a változók közül egyedül a nemi összetételben jelentkezett szignifikáns eltérés (2. táblázat): a kontrollcsoportban a férfiak aránya magasabbnak bizonyult, mint a kísérleti csoportban. Mivel a csoportok kialakítása nem randomizációval történt, az elemzésbe további háttérváltozókat is bevontunk a kiindulási különbségek feltérképezése érdekében. Az eredmények alapján a hálanapló-vezetést vállaló résztvevők saját szubjektív egészségi állapotukat kedvezőbben ítélték meg, továbbá a vallásgyakorlás és a hit fontossága tekintetében is magasabb értékeket jeleztek.

2. táblázat: A kísérleti és kontrollcsoport összehasonlítása szociodemográfiai, egészségi és vallási jellemzők mentén

	Kísérleti csoport	Kontrollcsoport	t vagy χ^2	p
Életkor	73,51 (6,24)	73,45 (7,07)	0,06	0,953
Nem (nő/férfi)	79/15	43/24	8,41	0,004
Iskolai végzettség ^a	0/9/48/23/11/3	1/9/31//14/11/1	3,42	0,636
Családi állapot ^b	0/37/3/40/14	2/34/4/20/6	7,46	0,113
Egészségi állapot	2,09 (0,93)	1,81 (0,80)	1,99	0,048
Vallásgyakorlás	3,02 (1,32)	2,43 (1,41)	2,66	0,008
Hit fontossága	2,64 (1,00)	2,22 (1,02)	2,54	0,012

Megjegyzések:

^a Az iskolai végzettség kategóriái: 8 általános alatt, 8 általános, szakközépiskola, főiskola, egyetem, magasabb végzettség.

^b A családi állapot kategóriái: nőtlen/hajadon, háza, élettári kapcsolatban, özvegy, elvált.

Az életkor, az egészségi állapot, a vallásgyakorlás és a hit fontosságánál átlag (szórás) szerepel, a többi változónál a gyakoriságok és százalékok.

3.2. Korrelációs vizsgálatok

A Hála Kérdőív összpontszáma szignifikáns, erős pozitív kapcsolatot mutatott a pszichológiai jóllét ($r = 0,56$, $p < 0,01$) és a társas támasz ($r = 0,35$, $p < 0,01$) összpontszámával, míg erősen negatívan korrelált a reménytelenséggel ($r = -0,50$, $p < 0,01$). A hála a vallásosság mutatóival is szignifikáns pozitív kapcsolatban áll: mind a vallásgyakorlás ($r = 0,25$, $p < 0,01$), mind a hit fontossága ($r = 0,26$, $p < 0,01$) összefüggést mutatott a Hála Kérdőív összpontszámával (3. táblázat).

A Hála Kérdőív több alskálája is szignifikáns kapcsolatban állt a vizsgált pszichológiai mutatókkal. A „Bőség érzékelése” alskála közepes erősségű, negatív összefüggést mutatott a Reménytelenség Skála teljes pontszámával ($r = -0,47$, $p < 0,01$), valamint annak „Motiváció elvesztése” ($r = -0,55$, $p < 0,01$) és „Jövővel kapcsolatos elvárások” ($r = -0,48$, $p < 0,01$) alskáláival. Ugyanez a változó közepes pozitív kapcsolatban állt a Pszichológiai jóllét összpontszámával ($r = 0,63$, $p < 0,01$), különösen a „Pozitív kapcsolatok” ($r = 0,51$, $p < 0,01$) és az „Életcél” ($r = 0,39$, $p < 0,01$) dimenziókkal.

Az „Egyszerű dolgok értékelése” alskála gyenge, de szignifikáns pozitív korrelációt mutatott a Társas Támasz Kérdőív összpontszámával ($r = 0,23$, $p < 0,01$) és az „Érzelmi-információs támasz” alskálával ($r = 0,27$, $p < 0,01$), valamint az Időperspektíva Kérdőív „Múltpozitív” dimenziójával ($r = 0,31$, $p < 0,01$). Negatív kapcsolatot mutatott a Reménytelenség Skála összpontszámával ($r = -0,27$, $p < 0,01$).

A „Mások megbecsülése” alskála szintén pozitív együttjárást mutatott az Időperspektíva Kérdőív „Múltpozitív” alskálájával ($r = 0,36$, $p < 0,01$), a Társas Támasz Kérdőív összpontszámával ($r = 0,34$, $p < 0,01$), valamint az „Érzelmi-információs támasz” ($r = 0,35$, $p < 0,01$) és a „Pozitív szociális interakció” ($r = 0,24$, $p < 0,01$) alskálákkal. Ezen kívül negatív irányú kapcsolat volt a Reménytelenség Skála több komponensével, különösen a „Motiváció elvesztése” alskálával ($r = -0,34$, $p < 0,01$).

A vallásosság aspektusai szintén szoros összefüggést mutattak a hála alskáláival. A „Vallásgyakorlás” pozitívan korrelált a „Mások megbecsülése” alskálával ($r = 0,32$, $p < 0,01$) és kisebb mértékben az „Egyszerű dolgok értékelése” dimenzióval ($r = 0,21$, $p < 0,01$). A „Hit fontossága” erősebb kapcsolatban állt a hálával, különösen a „Mások megbecsülése” ($r = 0,40$, $p < 0,01$) és az „Egyszerű dolgok értékelése” ($r = 0,27$, $p < 0,01$) alskálákkal mutatott szignifikáns pozitív összefüggést.

3. táblázat: A diszpozicionális hála korrelációja a vizsgált mérőeszközökkel

	Hála Kérdőív összpontszám	Bőség érzékelése	Egyszerű dolgok értékelése	Mások megbecsülése
Időperspektíva				
Múltpozitív	0,27**	0,04	0,31**	0,36**
Múltnegatív	-0,05**	-0,25**	0,15	0,06
Jelenhedonista	-0,01	-0,09	0,08	0,08
Jelenfatalista	-0,09	-0,26*	0,04	0,13
Jövőorientált	0,08	0,05	0,08	0,09
Reménytelenség	-0,50**	-0,47**	-0,27**	-0,28**
Jövővel kapcsolatos érzések	-0,28**	-0,16*	-0,24**	-0,16*
Motiváció elvesztése	-0,56**	-0,55*	-0,27**	-0,34**
Jövővel kapcsolatos elvárások	-0,47**	-0,48**	-0,22*	-0,27*
Társas támasz	0,35**	0,31**	0,23**	0,34**
Érzelmi-információs támasz	0,36**	0,30**	0,27**	0,35**
Instrumentális támasz	0,20*	0,23**	0,05	0,18*
Pozitív szociális interakció	0,26**	0,27**	0,18*	0,24**
Pszichológiai jóllét	0,56**	0,63**	0,27**	0,26**
Önelfogadás	0,45**	0,45**	0,22**	0,28**
Életcél	0,29**	0,39**	0,05	0,11
Környezeti hatékonyság	0,29**	0,38**	0,08	0,11
Pozitív kapcsolatok	0,47**	0,51**	0,24**	0,21**
Személyes növekedés	0,39**	0,38**	0,31**	0,14
Autonómia	0,06	0,04	0,08	0,01
Vallásosság				
Vallásgyakorlás	0,25**	0,06	0,21**	0,32**
Hit fontossága	0,26**	0,03	0,27**	0,40**

Megjegyzések: * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$.

A korrelációs eredmények összességében azt jelzik, hogy a magasabb diszpozicionális hála szoros összefüggést mutat a pszichológiai jóllét magasabb szintjével, a társas támogatottság kedvezőbb megélésével, valamint az időperspektíva adaptívabb, pozitív

dimenzióival. Ezzel párhuzamosan a hála magasabb szintje alacsonyabb reménytelenséggel társul, különösen a motiváció megőrzése és a jövővel kapcsolatos optimista elvárások tekintetében. Mindezek az eredmények alátámasztják azt a feltételezést, hogy a hála időskorban fontos pszichológiai védőfaktorként működik, amely elősegíti a mentális egészség fenntartását és a pozitív alkalmazkodást ezen életszakasz kihívásaihoz.

3.3. A hálanapló-vezetés hatása

Az ismételt mérés varianciaanalízis (ANOVA) eredményei azt mutatták, hogy a hálanapló-vezetés hatása több vizsgált konstrukcióban eltérően érvényesült (4. táblázat). A Hála Kérdőív összpontszámában sem az idő, sem a csoport főhatása, sem az interakció nem érte el a szignifikanciaszintet, ami arra utal, hogy a hálaszint átlaga nem változott számottevően a négy hét során egyik csoportban sem. Az alsókálák közül az „Egyszerű dolgok értékelése” mutatott tendenciát az idő $\times$ csoport interakcióban, de ez nem érte el a szignifikanciaszintet ($F(1,156) = 3,35$, $p = 0,069$, $\eta^2_p = 0,021$).

Az időperspektíva-dimenziók közül a „Múltnegatív” skála esetében mind az idő ($F(1,149) = 13,10$, $p < 0,001$, $\eta^2_p = 0,081$), mind a csoport főhatása ($F(1,149) = 8,45$, $p = 0,004$, $\eta^2_p = 0,054$) szignifikánsnak bizonyult, jelezve, hogy a negatív múltészlelés általánosan csökkent a vizsgált időszakban: a kísérleti csoportban alacsonyabb értékek jellemezték a résztvevőket a 4. hét után. Szintén figyelemre méltó, hogy a „Jelenfatalista” dimenzióban az interakció közel szignifikáns volt ($F(1,152) = 3,19$, $p = 0,076$), ami a hálanapló lehetséges kedvező hatására utalhat.

A Reménytelenség Skála esetében a csoport főhatása szignifikáns volt ($F(1,151) = 11,62$, $p = 0,001$, $\eta^2_p = 0,071$), ami arra utal, hogy a kísérleti csoport általánosan alacsonyabb reménytelenségszintet mutatott, függetlenül az időtől. Az alsókálák közül a „Motiváció elvesztése” ($F(1,151) = 8,87$, $p = 0,003$, $\eta^2_p = 0,056$) és a „Jövővel kapcsolatos elvárások” ($F(1,151) = 10,56$, $p = 0,001$, $\eta^2_p = 0,065$) esetében is szignifikáns csoportfőhatás mutatkozott, míg az idő főhatása egyik alsókálán sem bizonyult szignifikánsnak.

A Társas Támazs Kérdőív alsókáláinak esetében nem találtunk szignifikáns hatásokat sem a főhatások, sem az interakciók tekintetében.

A Pszichológiai Jólét Kérdőív összpontszáma sem mutatott szignifikáns változást, azonban az „Autonómia” alsókála esetében mind az idő főhatása ($F(1,156) = 8,92$, $p = 0,003$, $\eta^2_p = 0,054$), mind a csoport főhatása ($F(1,156) = 4,35$, $p = 0,039$, $\eta^2_p = 0,027$)

szignifikánsnak bizonyult. Ez arra utal, hogy a résztvevők autonómiaérzete általánosan csökkent az idő előrehaladtával, és a kontrollcsoport értékei magasabbnak bizonyultak. A „Személyes növekedés” skálán szintén szignifikáns csoportfőhatás jelentkezett ($F(1,156) = 6,57$, $p = 0,011$, $\eta^2_p = 0,040$) a kísérleti csoport kedvezőbb átlagértékeivel.

Összegzőként elmondható, hogy a hálanapló-vezetés közvetlen hatása a vizsgált változók többségében nem jelentkezett szignifikánsan, ugyanakkor több kedvező tendencia kirajzolódott. Különösen figyelemre méltó, hogy a kísérleti csoportban alacsonyabb szintű *reménytelenség* és *negatív múltészlelés* jellemezte a résztvevőket, valamint magasabb értékeket mutattak a *személyes növekedés* dimenziójában. Emellett az autonómia tekintetében mind a csoport-, mind az időhatások szignifikánsnak bizonyultak, jelezve, hogy a kontrollcsoport kedvezőbb értékeket mutatott, míg általánosan csökkenés figyelhető meg az autonómia érzésében. Bár az interakciós hatások többsége nem érte el a szignifikanciaszintet, az eredmények összességében arra utalnak, hogy a hálanaplózás elsősorban a *pszichés nehézségek mérséklésében* (reménytelenség, múltnegatív perspektíva) játszhat szerepet, míg a pozitív pszichológiai dimenziókban (pszichológiai jóllét, társas támasz) inkább enyhe, nem szignifikáns javulás mutatható ki.

4. táblázat: A kísérleti és kontrollcsoport átlagai és szórásai két mérési időpontban, valamint az ismételt mérések ANOVA eredményei

Skálák és alskálák	Csoport	Előteszt átlag (szórás)	Utóteszt átlag (szórás)	Csoportfőhatás F (df ₁ , df ₂) p (η^2_p)	Időfőhatás F (df ₁ , df ₂) p (η^2_p)	Interakció F (df ₁ , df ₂) p (η^2_p)
Hála	Kísérleti	170,36 (19,18)	173,00 (19,07)	0,259 (1, 156)	1,360 (1, 156)	1,826 (1, 156)
	Kontroll	170,25 (19,83)	170,06 (21,06)	0,611 (0,002)	0,245 (0,009)	0,179 (0,012)
Bőség érezékelése	Kísérleti	60,82 (12,53)	61,79 (11,76)	0,001 (1, 156)	2,506 (1, 156)	0,048 (1, 156)
	Kontroll	60,88 (10,85)	61,61 (11,02)	0,973 (0,000)	0,115 (0,016)	0,826 (0,000)
Egyszerű dolgok értékelése	Kísérleti	60,34 (6,65)	61,31 (6,46)	1,153 (1, 156)	0,704 (1, 156)	3,350 (1, 156)
	Kontroll	60,10 (6,82)	59,39 (7,65)	0,285 (0,007)	0,786 (0,000)	0,069 (0,021)
Mások megbecsülése	Kísérleti	41,20 (5,78)	41,88 (5,57)	0,064 (1, 156)	0,917 (1, 156)	0,770 (1, 156)
	Kontroll	41,30 (6,49)	41,33 (6,34)	0,801 (0,000)	0,340 (0,006)	0,382 (0,005)
Időperspektíva						
Múltpozitív	Kísérleti	10,60 (2,64)	10,76 (2,57)	0,068 (1, 156)	1,134 (1, 156)	3,563 (1, 156)
	Kontroll	11,06 (2,75)	10,51 (2,86)	0,794 (0,000)	0,289 (0,007)	0,061 (0,022)
Múltnegatív	Kísérleti	10,42 (4,10)	9,68 (3,75)	8,451 (1, 149)	13,103 (1, 149)	0,546 (1, 149)
	Kontroll	9,03 (3,28)	7,91 (3,31)	0,004 (0,054)	0,000 (0,081)	0,461 (0,004)

Skálák és alskálák	Csoport	Előteszt átlag (szórás)	Utóteszt átlag (szórás)	Csoportfőhatás F (df ₁ , df ₂) p (η ² _p)	Időfőhatás F (df ₁ , df ₂) p (η ² _p)	Interakció F (df ₁ , df ₂) p (η ² _p)
Jelenhedonista	Kísérleti	6,91 (2,94)	7,26 (2,88)	0,253 (1, 151)	0,115 (1, 151)	1,387 (1, 151)
	Kontroll	6,98 (2,81)	6,79 (2,59)	0,615 (0,002)	0,735 (0,001)	0,241 (0,009)
Jelenfatalista	Kísérleti	9,47 (2,78)	9,55 (3,01)	3,123 (1, 152)	1,973 (1, 152)	3,193 (1, 152)
	Kontroll	10,51 (2,37)	9,84 (2,13)	0,079 (0,020)	0,162 (0,013)	0,076 (0,021)
Jövőorientált	Kísérleti	1,26 (1,31)	1,03 (1,27)	7,877 (1, 151)	0,465 (1, 151)	1,330 (1, 151)
	Kontroll	1,65 (1,51)	1,71 (1,55)	0,006 (0,050)	0,496 (0,003)	0,251 (0,009)
Reménytelen- ség	Kísérleti	4,41 (4,31)	4,15 (3,86)	11,618 (1, 151)	0,249 (1, 151)	0,127 (1, 151)
	Kontroll	6,47 (4,53)	6,43 (4,79)	0,001 (0,071)	0,618 (0,002)	0,722 (0,001)
Jövővel kapcsolatos érzések	Kísérleti	1,26 (1,31)	1,03 (1,27)	7,877 (1, 151)	0,465 (1, 151)	1,330 (1, 151)
	Kontroll	1,65 (1,51)	1,71 (1,55)	0,006 (0,050)	0,496 (0,003)	0,251 (0,009)
Motiváció elvezetése	Kísérleti	1,26 (1,93)	1,21 (1,72)	8,874 (1, 151)	0,092 (1, 151)	0,009 (1, 151)
	Kontroll	2,13 (2,25)	2,10 (2,23)	0,003 (0,056)	0,763 (0,001)	0,823 (0,000)
Jövővel kapcsolatos elvárások	Kísérleti	1,88 (1,63)	1,90 (1,49)	10,560 (1, 151)	0,052 (1, 151)	0,189 (1, 151)
	Kontroll	2,68 (1,55)	2,61 (1,65)	0,001 (0,065)	0,820 (0,000)	0,665 (0,001)
Társas támasz	Kísérleti	78,38 (18,62)	80,31 (16,53)	0,894 (1, 151)	0,450 (1, 151)	1,197 (1, 151)
	Kontroll	81,86 (14,09)	81,40 (14,69)	0,346 (0,006)	0,503 (0,003)	0,276 (0,008)
Érzelmi-infor- mációs támasz	Kísérleti	32,89 (7,63)	33,88 (7,32)	0,110 (1, 140)	1,979 (1, 140)	0,613 (1, 140)
	Kontroll	33,62 (6,86)	33,92 (6,84)	0,740 (0,001)	0,162 (0,014)	0,435 (0,004)
Instrumentális támasz	Kísérleti	16,97 (4,26)	17,26 (4,16)	3,884 (1, 146)	0,499 (1, 146)	0,617 (1, 146)
	Kontroll	18,24 (2,58)	18,23 (2,74)	0,051 (0,026)	0,481 (0,003)	0,433 (0,004)
Pozitív szociá- lis interakció	Kísérleti	30,01 (6,39)	30,16 (5,84)	0,061 (1, 143)	0,074 (1, 143)	0,449 (1, 143)
	Kontroll	30,49 (5,53)	30,13 (6,04)	0,806 (0,000)	0,787 (0,001)	0,504 (0,003)
Pszichológiai jóllét	Kísérleti	88,93 (11,76)	89,03 (10,28)	0,011 (1, 156)	0,002 (1, 156)	0,007 (1, 156)
	Kontroll	88,82 (11,71)	88,79 (11,58)	0,915 (0,000)	0,963 (0,000)	0,932 (0,000)
Önellfogadás	Kísérleti	14,63 (3,29)	14,78 (2,87)	0,927 (1, 156)	2,792 (1, 156)	1,222 (1, 156)
	Kontroll	14,79 (3,42)	15,49 (3,15)	0,337 (0,006)	0,097 (0,018)	0,271 (0,008)
Életcél	Kísérleti	13,57 (3,60)	14,35 (3,01)	0,304 (1, 156)	1,987 (1, 156)	1,462 (1, 156)
	Kontroll	13,68 (3,39)	13,74 (3,24)	0,582 (0,002)	0,161 (0,013)	0,228 (0,009)
Környezeti hatékonyság	Kísérleti	14,79 (2,94)	14,59 (2,80)	0,872 (1, 156)	1,228 (1, 156)	0,089 (1, 156)
	Kontroll	15,22 (2,75)	14,88 (2,80)	0,352 (0,002)	0,270 (0,008)	0,766 (0,001)
Pozitív kapcsolatok	Kísérleti	15,48 (3,51)	15,98 (2,99)	0,362 (1, 156)	0,347 (1, 156)	2,014 (1, 156)
	Kontroll	15,56 (3,20)	15,35 (3,16)	0,548 (0,002)	0,557 (0,002)	0,158 (0,013)
Személyes növekedés	Kísérleti	15,87 (3,86)	15,56 (3,63)	6,571 (1, 156)	0,077 (1, 156)	2,277 (1, 156)
	Kontroll	14,12 (3,67)	14,58 (3,51)	0,011 (0,040)	0,781 (0,000)	0,133 (0,014)
Autonómia	Kísérleti	14,57 (3,34)	13,75 (2,72)	4,354 (1, 156)	8,923 (1, 156)	0,049 (1, 156)
	Kontroll	15,43 (3,02)	14,73 (3,53)	0,039 (0,027)	0,003 (0,054)	0,826 (0,000)

Megjegyzés: A szignifikáns hatásokat vastaggal emeltük ki.

4. Megbeszélés

Kutatásunk célja a hála időskori szerepének feltárása volt, különös tekintettel a diszpozicionális hála összefüggéseire a pszichológiai jólléttel, a reménytelenséggel, a társas támasz megélésével, az időperspektívával és a vallásossággal. Emellett azt is értékeltük, hogy a hálanapló-vezetés mint alacsony erőforrás-igényű pszichológiai intervenció, milyen rövid távú hatásokkal jár idősebb felnőttek körében. Az időskor a társas háló beszűkülésével, a fizikai egészség romlásával és a jövővel kapcsolatos kilátások átalakulásával járhat együtt, amelyek fokozhatják a pszichés sérülékenységet.⁸⁰ A hála ilyen körülmények között különösen fontos pszichológiai erőforrás lehet.

Vizsgálatunk eredményei illeszkednek a korábbi szakirodalomhoz, amely a hálát a jóllét egyik meghatározó tényezőjeként írja le.⁸¹ A *múltpozitív időperspektívával* mutatott szignifikáns kapcsolat azt jelzi, hogy a hála elősegíti a múltbeli tapasztalatok kedvező újraakadémozását. Ez különösen fontos időskorban, amikor a veszteségek feldolgozása és az életút értelmezése központi feladat. A hála komponensei közül különösen az *egyszerű dolgok értékelése* és a *mások megbecsülése* járt együtt erősebben a múltpozitív perspektívával, ami egybeesik azzal a feltételezéssel, hogy a hála segíti a mindennapi élmények és kapcsolatok értékelését.

A reménytelenséggel mért erős negatív kapcsolat megerősíti a hála protektív szerepét: a hálás beállítódás csökkenti a pesszimista jövőorientációt és a motiváció elvesztését, amelyek a depresszió és a szuicid kockázat fontos előjelei időskorban.⁸²

A társas támasz dimenzióival mért korrelációk arra utalnak, hogy a hála erősíti a szubjektíven észlelt társas erőforrásokat. Ez összhangban áll Fredrickson *broaden-and-build* elméletével, amely szerint a pozitív érzelmek elősegítik a szociális kapcsolatok kiépítését és fenntartását.⁸³ Mivel időskorban a társas háló gyakran szűkül, a hála különösen értékes védőfaktor lehet a pszichés egészség megőrzésében.

⁸⁰ ALEXOPOULOS (2005).

⁸¹ EMMONS – MCCULLOUGH (2003).

⁸² BECK – STEER (1988).

⁸³ FREDRICKSON, Barbara L. (2004): Gratitude, Like Other Positive Emotions, Broadens and Builds, In: Emmons, Robert A. – McCullough, Michael E. (szerk.): *The Psychology of Gratitude*. New York, Oxford University Press. 145–166.

A pszichológiai jóllét több alskálájával – *önelfogadás, pozitív kapcsolatok, személyes növekedés* – szintén erős összefüggést találtunk. Ezek a tényezők a sikeres öregedés alapvető összetevőinek tekinthetők, amelyek kulcsszerepet töltenek be a pszichológiai rugalmasság megőrzésében.

A vallásosság aspektusai – vallásgyakorlás és a hit fontossága – ugyancsak szoros kapcsolatban álltak a hála alskáláival, különösen a *mások megbecsülésével*. Ez egybecseng a vallási hagyományokban hangsúlyozott hálaadással, amely egyéni és közösségi dimenzióban egyaránt megjelenik. Eredményeink arra utalnak, hogy a vallásosság időskorban a hála egyik fontos forrása lehet, amely védelmet nyújthat a reménytelenséggel szemben és támogathatja a mentális egészség fenntartását.

A hálanapló-vezetés közvetlen, szignifikáns hatása a pszichológiai jóllét globális mutatóiban és a társas támaszban nem volt kimutatható. Ugyanakkor a negatív pszichológiai állapotok – különösen a *reménytelenség* és a *múltnegatív időperspektíva* – mérséklődésére egyértelműbb jelek mutatkoztak. Ez azt sugallja, hogy időskorban a hála inkább protektív tényezőként működhet a pszichés nehézségekkel szemben, mintsem közvetlen erősítője lenne a pozitív érzelmeknek.⁸⁴ Ezt a nézőpontot támasztják alá azok a vizsgálatok is, amelyek a hála és a depressziós tünetek közötti fordított kapcsolatra mutattak rá időseknél.⁸⁵ A *múltpozitív időperspektívában* és az *egyszerű dolgok értékelésében* szintén megmutatkozó ígéretes elmozdulások pedig arra utalnak, hogy a hétköznapi öröмок tudatosítása és a múlt pozitív újraakerevezése lehet az a két terület, ahol a hálanapló először megmozdítja az idősek élményvilágát – ugyanakkor a kismértékű hatások miatt ezek megerősítéséhez nagyobb mintára vagy hosszabb beavatkozásra lenne szükség.

A várakozásunktól eltérő eredményekre több lehetséges magyarázat is felmerül. A *randomizáció* hiánya jelentős hatással lehet az ilyen kutatásokra, hiszen az önkéntesen jelentkező és az intervenciót elutasító személyek pszichológiai jellemzői gyakran már a kiinduláskor eltérnek egymástól. Eredményeink azt mutatják, hogy a hálanapló-vezetésre vállalkozó résztvevőket kedvezőbb lelkiállapot jellemezte: már a beavatkozás előtt viszonylag magasak voltak a hála- és jóllétértékeik, alacsonyabb volt a reménytelenségszintjük (minden alskálán), mérsékeltbb jövőorientáltság és erősebb személyes növekedés volt kimutatható

⁸⁴ WOOD – FROH – GERAGHTY (2010).

⁸⁵ BARTLETT – ARPIN (2019); KRAUSE (2006).

esetükben. Ez *plafonhatást* eredményezhetett, azaz a magasabb kiindulási értékek miatt kisebb tér maradt a javulásra. Harbaugh és Vasey vizsgálata szerint a hálaintervenciók hatása a diszpozicionális hála alacsonyabb értékeit mutató személyek esetén érvényesül leginkább.⁸⁶ Érdekes módon náluk a negatív múltperspektíva is magasabb volt, mint a kontrollcsoportban, ami arra enged következtetni, hogy a vizsgálati csoport tagjai a múltbeli nehézségek jelenléte mellett is nyitottak voltak a pozitív szemléletet erősítő gyakorlat kipróbálására. Ez a kombináció egy olyan pszichológiai profilt rajzol ki, ahol a belső erőforrások és a fejlődési lehetőségek iránti érzékenység egyszerre van jelen.

A rövid időtartam, a napi mindössze öt hálatétel rögzítése és az egyéni naplóvezetés heterogenitása szintén csökkentheték a hatásokat. Valószínű, hogy időskorban a hálagyakorlatok inkább közösségi formában – például nyugdíjasklubokban, vallási közösségekben – hatékonyabbak lehetnek, ahol a társas kapcsolatok erősítése is támogatja a pozitív változásokat.

Az eredmények értelmezését több tényező is korlátozza. Egyrészt az alkalmazott mérőeszközök nem feltétlenül elég érzékenyek a rövid távú, finom változások kimutatására. Másrészt az adatgyűjtés két különböző időszakban, részben eltérő módszerrel (papírceruza vs. online) zajlott, ami befolyásolhatta a válaszadási mintázatokat. Harmadrészt a minta összetétele – idős klubját látogató és online elérhető, 65 év feletti személyek – szűkíti az eredmények általánosíthatóságát a teljes idős populációra.

Vizsgálatunk korlátai között arra is érdemes kitérni, hogy a hálaintervenció hatásait a GRAT kérdőívvel értékeltük, ami elsősorban stabil, vonásszintű beállítódásokat mér, amelyek időskorban nehezebben változtathatók. Számos tétel (pl. „Úgy gondolom, az élet jó lehetőségei helyett a rövidebbet húztam.”; „Több rossz dolog történt az életemben, mint amennyit megérdemlek.”; „Úgy érzem, hogy becsapott az élet.”) globális élettörténeti értékeléseket tükröz, amelyek rövid távú intervencióval nehezebben módosíthatók. Ezzel szemben a hálanapló-vezetés inkább az állapotszintű hála élményét és a mindennapi pozitív tapasztalatok tudatosabb értékelését erősítheti. Ez magyarázhatja, hogy a beavatkozás hatásai kevésbé jelentek meg a diszpozicionális hála mérő skálán, miközben a résztvevők szubjektív reflexiói finomabb, de jelentős pozitív elmozdulásokat jeleztek.

⁸⁶ HARBAUGH, Casaundra N. – VASEY, Michael W. (2014): When Do People Benefit from Gratitude Practice? In: *The Journal of Positive Psychology*. 9. 6. 535–546.

Mindezek mellett vizsgálatunk eredményei arra világítanak rá, hogy a vonáshála időskorban olyan protektív tényező lehet, amely elősegíti a pozitív múltértékelést, csökkenti a reménytelenség érzését, erősíti a társas támaszt és a pszichológiai jóllét több komponensét. A hála azáltal, hogy segít az élet pozitív aspektusait megragadni, csökkenti a törekenységtől való félelmet – vagyis az öregkorral gyakran társított kiszolgáltatottság, hanyatló fizikai állapot, a másokra való ráutaltság vagy értéktelenség érzését –, azt a belső fenyegetést, amely rombolhatja az idősök önképét és életminőségét. Ez a komplex hatásrendszer jól illeszkedik azokhoz az elméleti modellekhez, amelyek a hála adaptív szerepét hangsúlyozzák az életkörülményekhez való sikeres alkalmazkodásban és az öregedés pozitív megélésében.

Maga a hálanapló-vezetés időskorban különösen a pszichés nehézségek csökkentésében lehet hatékony, és hozzájárulhat a múlt és jövő adaptívabb értelmezéséhez. Ez alapján a hála gyakorlását érdemes lehet célzottan beépíteni idősöknek szóló pszichológiai prevenciók és intervenciók programokba, hangsúlyozottan a reménytelenség érzésének mérséklése és az élet pozitív újraértékelésének elősegítése érdekében. Vizsgálatunk lényeges felismerése, hogy a hála időskorban is mozgósítható erőforrás, de a beavatkozás hatékonyságához hosszabb, társas elemekkel kiegészített protokollra lehet szükség. A hálagyakorlatokat célszerű lehet strukturált programokba ágyazni, például nyugdíjasklubok, egyházi közösségek vagy idősök otthonának foglalkozásai keretében. Az intervenció csoportos formában is megvalósítható, amely a társas kapcsolatok erősítésével további védőfaktort nyújthat. A vallásgyakorlás és a hála közötti szoros kapcsolat fényében a spirituális dimenzió integrálása (például imában megfogalmazott hála) különösen támogató lehet vallásos közösségekben.

A számszerű eredményeket kiegészítik a vizsgálati csoport tagjainak visszajelzései, amelyek betekintést engednek abba, hogy a négyhetes hálanapló-vezetés miként jelent meg mindennapi tapasztalataikban:

„A négy hét alatt, míg vezettem a naplót, napról napra arra lettem figyelmes, hogy egyre jobban érdekel, hogy mi történik velem. Vártam minden estét, hogy leírjam az aznapi hálámat.”

„Jobban átgondoltam a nap eseményeit, részletesebben elemeztem gondolataimban. Talán jobban is örülök a szép sorsomnak, öregségemnek, hogy mélyebben elgondolkoztam.”

„A klub miatt változott könnyebben elviselhetővé az életem, az itteni kedves emberek között, aminek még jobban örülök, hogy tudatosítottam.”

„A naplózás során tapasztalt pozitív dolgok ismét kellemes érzéseket keltettek bennem, és rádöbbenetek arra, hogy milyen jó dolgok történnek velem, amire egyébként nem is gondolnék.”

„Egy pár nap után észrevettem, hogy mennyi mindennek lehet örülni.”

„Minden nap hálás lehettem valamiért, főleg az egészségi állapotom javulásáért.”

„Rájöttem, hogy mennyire fontos vagyok a családomnak és a barátaimnak.”

„Most egyre többször érzem, hogy van okom örülni, bizakodni, felhívni valakit, megkérdezni valakitől, hogy van, segítséget kérni és elfogadni.”

„A naplóírás rádöbbenett, hogy az élet apró dolgainak is kell örülni, és hogy tulajdonképpen jó életem van, örülhetek.”

Többen fogalmazták meg, hogy „Testi-lelki megnyugvást okozott.” „Lelki megnyugvást találtam.”

Másvalaki így összegezte tapasztalatait: „Jó volt ez a négy hét. Kinézek az ablakon, szemben a Hármashatár-hegy, és már ennek is örülök. Tudom értékelni ezt a keveset is, amim van.”

Ezek a reflexiók megerősítik, hogy bár a kvantitatív mutatókban nem jelentkeztek erős hatások, a hálanapló mégis képes volt szubjektíve jelentős, pozitív élmények elindítására. Ez kiemeli annak fontosságát, hogy a jövőbeni kutatások kombinálják a kvantitatív és kvalitatív adatokat, és a hálaintervenció hatását a célcsoport igényeihez illesztett, közösségi formában is teszteljék.

Felhasznált irodalom:

- ADLER, Mitchel G. – FAGLEY, Nanacy S. (2005): Appreciation: Individual Differences in Finding Value and Meaning as a Unique Predictor of Subjective Well-Being, In: *Journal of Personality*. 73. 1. 79–114.
- ALEXOPOULOS, George S. (2005): Depression in the Elderly, In: *Lancet (London, England)*. 365. 9475. 1961–1970.
- 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.

- BALAJTHY Dániel – POLONYI Tünde (2020): Kognitív változások időskorban, In: Polonyi Tünde – Abari Kálmán – Kiss Tamás (szerk.). *Válságok megelőzése és kezelése*. Oriold és Társa Kiadó. 323–346.
- BALCOMBE, Nicholas R. – SINCLAIR, Alan (2001): Ageing: Definitions, Mechanisms and the Magnitude of the Problem, In: *Best Practice & Research Clinical Gastroenterology*. 15. 6. 835–849.
- BARAK, Benny – SCHIFFMAN, Leon G. (1981): Cognitive Age: A Nonchronological Variable, In: MONROE, Kent B. (szerk.), *Advances in Consumer Research*. 8. 602–606. Association for Consumer Research.
- BARTLETT, Monica Y. – ARPIN, Sarah Noel (2019): Gratitude and Loneliness: Enhancing Health and Well-Being in Older Adults, In: *Research on Aging*. 41. 8. 772–793.
- BECK, Aaron T. – STEER, Robert A. (1988): *Manual for the Beck Hopelessness Scale*. San Antonio, TX: Psychological Corporation.
- BLAZER, Dan G. (2003): Depression in Late Life: Review and Commentary, In: *The Journals of Gerontology. Series A, Biological Sciences and Medical Sciences*. 58. 3. 249–265.
- BRYANT, Fred B. – OSOWSKI, Karen A. – SMITH, Jennifer L. (2021): Gratitude as a Mediator of the Effects of Savoring on Positive Adjustment to Aging, In: *International Journal of Aging & Human Development*. 92. 3. 275–300.
- BURZYNSKA-TATJEWSKA, Bozena – STOLARSKI, Maciej (2022): Leaving Past Adversities Behind: Gratitude Intervention Compensates for the Undesirable Effects of Past Time Perspectives on Negative Affect, In: *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 19. 19. 12964.
- CACIOPPO, John T. – CACIOPPO, Stephanie (2018): Loneliness in the Modern Age: An Evolutionary Theory of Loneliness (ETL), In: *Advances in Experimental Social Psychology*, 58. 127–197.
- CAI, Hong – JIN, Yu – LIU, Rui – ZHANG, Qinge – SU, Zhaohui – UNGVARI Gabor S. et al. (2023): Global Prevalence of Depression in Older Adults: A Systematic Review and Meta-analysis of Epidemiological Surveys, In: *Asian Journal of Psychiatry*. 80. 103417.
- CARVER, Charles S. – SCHEIER, Michael F. (2006): Pszichoszociális elméletek, In *Személyiségpszichológia*. Osiris Kiadó. 286–316.
- COBB, Sidney (1976): Social Support as a Moderator of Life Stress, In: *Psychosomatic Medicine*. 38. 5. 300–314.
- CSÁNYI Gergely (2017): Az időskor pszichológiájának strukturális meghatározottsága, In: *Esély*. 4. 1. 97–115.
- EL KESHKY, Mageda El Sayer – KHUSAIFAN, Shatha Jamil – KONG, Feng (2023): Gratitude and Life Satisfaction among Older Adults in Saudi Arabia: Social Support and Enjoyment of Life as Mediators, In: *Behavioral Sciences*. 13. 7. 527.

- 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.
- EUROPEAN COMMISSION. (2024). *The 2024 Ageing Report: Economic and Budgetary Projections for the EU Member States (2022–2070)*. Publications Office of the European Union. https://economy-finance.ec.europa.eu/publications/2024-ageing-report-economic-and-budgetary-projections-eu-member-states-2022-2070_en.
- FORGÁCS Atila (2015): Társas támasz a gyászban, In: Kiss Enikő Csilla – Sz. Makó Hajnalka (szerk.): *Gyász, krízis, trauma és a megküzdés lélektana*. Pécs, Pro Pannonia Kiadó. 382–398.
- FREDRICKSON, Barbara L. (2004): Gratitude, Like Other Positive Emotions, Broadens and Builds, In: Emmons, Robert A. – McCullough, Michael E. (szerk.): *The Psychology of Gratitude*. New York, Oxford University Press. 145–166.
- FREDRICKSON, Barbara L. – TUGADE, Michael M. – WAUGH, Christina E. – LARKIN, Gregory R. (2003): What Good Are Positive Emotions in crises? A Prospective Study of Resilience and Emotions Following the Terrorist Attacks on the United States on September 11th, 2001, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 84. 2. 365–376.
- FREUD, Sigmund (1991): *A halálösztön és az életösztönök*. Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.
- FÜLÖP Márta (2004): Versengés öregkorban szociálpszichológiai és pszichoanalitikus megközelítésben, In: Pető Katalin (szerk.): *Életriklusok*. Budapest, Animula Kiadó. 57–78.
- HARBAUGH, Casaundra N. – VASEY, Michael W. (2014): When Do People Benefit from Gratitude Practice? In: *The Journal of Positive Psychology*. 9. 6. 535–546.
- HAWKLEY, Louise C. – CACIOPPO, John T. (2010): Loneliness Matters: A Theoretical and Empirical Review of Consequences and Mechanisms, In: *Annals of Behavioral Medicine*. 40. 2. 218–227.
- HO, Henry C. Y. – YEUNG, Dannii Y. – KWOK, Sylvia Y. C. L. (2014): Development and Evaluation of the Positive Psychology Intervention for Older Adults, In: *The Journal of Positive Psychology*. 9. 3. 187–197.
- HÖRDER, Helena M. – FRÄNDIN, Kerstin – LARSSON, Maria E. H. (2013): Self-respect through Ability to Keep Fear of Frailty at a Distance: Successful Ageing from the Perspective of Community-Dwelling Older People, In: *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being*. 8. 1. 20194.
- HU, Ting – ZHAO, Xueyang – WU, Man – LI, Zhaoyang – LUO, Li – YANG, Chongming – YANG, Fen (2022): Prevalence of Depression in Older Adults: A Systematic Review and Meta-analysis, In: *Psychiatry Research*. 311. 114511.

- JUN, Won-Hee – LEE, Eun-Seon – LEE, Kee-Lyong (2015): Relationships among Gratitude, Depression, and Psychological Well-Being in Clinical Nurses, In: *Journal of Korean Academy of Psychiatric and Mental Health Nursing*. 24. 2. 136–144.
- JUNG, Carl Gustav (1933): *Modern Man in Search of a Soul*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- KASHDAN, Todd B. – USWATTE, Gitendra – JULIAN, Terri (2006): Gratitude and Hedonic and Eudaimonic Well-Being in Vietnam War Veterans, In: *Behaviour Research and Therapy*. 44. 2. 177–199.
- KENDLER, Kenneth S. – LIU, Xiao-Qing – GARDNER, Charles O. – MCCULLOUGH, Michael E. – LARSON, David – PRESCOTT, Carol A. (2003): Dimensions of Religiosity and Their Relationship to Lifetime Psychiatric and Substance Use Disorders, In: *American Journal of Psychiatry*. 160. 3. 496–503.
- KEREKES Zsuzsanna (2013): Idősödő személyiség és fejlődés, In: Kállai János – Kaszás Beáta – Tiringier István (szerk.): *Az időskoriak egészségpszichológiája*. Budapest, Medicina Könyvkiadó Zrt. 245–262.
- KILLEN, Alison – MACASKILL, Ann (2015): Using a Gratitude Intervention to Enhance Well-Being in Older Adults, In: *Journal of Happiness Studies*. 16. 4. 947–964.
- KLEIMAN, Evan M. – ADAMS, Leah M. – KASHDAN, Todd B. – RISKIND, John H. (2013): Gratitude and Grit Indirectly Reduce Risk of Suicidal Ideations by Enhancing Meaning in Life: Evidence for a Mediated Moderation Model, In: *Journal of Research in Personality*. 47. 5. 539–546.
- KOPP Mária – SKRABSKI Árpád (2008): Kik boldogok a mai magyar társadalomban? In: Kopp Mária (szerk.): *Magyar lelkiállapot 2008: Esélyerősítés és életminőség a mai magyar társadalomban*. Budapest, Semmelweis Kiadó. 73–79.
- KOVÁCS Éva – BALOGH 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.
- KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL (2024). *Népesség korcsoport és nem szerint, január 1.* https://www.ksh.hu/stadat_files/nep/hu/nep0004.htm.
- KRAUSE, Neal (2006): Gratitude toward God, Stress, and Health in Late Life, In: *Research on Aging*. 28. 2. 163–183.
- (2009): Religious Involvement, Gratitude, and Change in Depressive Symptoms over Time, In: *The International Journal for the Psychology of Religion*. 19. 3. 155–172.
- KRAUSE, Neal – HAYWARD, David R. (2012): Humility, Lifetime Trauma, and Change in Religious Doubt among Older Adults, In: *Journal of Religion & Health*. 51. 4. 1002–1016.
- LAMPEK Kinga – RÉTSÁGI Erzsébet (2015): *Egészséges idősödés: Az egészségfejlesztés lehetőségei idős korban*. Pécsi Tudományegyetem Egészségtudományi Kar. <https://www.etk.pte.hu/protected/OktatasiAnyagok/!Palyazati/sport2/EgeszsegesIdosodesJ.pdf>

- LELKES Orsolya (2008): Happiness across the Life Cycle: Exploring Age-Specific Preferences, In: *Policy Brief*. 3. 2. Vienna, European Centre.
- MAKHOUL, Melissa – BARTLEY, Emily J. (2023): Exploring the Relationship between Gratitude and Depression among Older Adults with Chronic Low Back Pain: A Sequential Mediation Analysis, In: *Frontiers in Pain Research (Lausanne, Switzerland)*. 4. 1140778.
- MARTOS Tamás – KÉZDY Anikó (2008): A spirituális élmények pszichológiai jellemzői és összefüggéseik a mentális egészséggel, In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 63. 3. 393–412.
- MCCULLOUGH, Michael E. – EMMONS, Robert A. – TSANG, Jo-Ann (2002): The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 82. 1. 112–127.
- MOSCONI, Giansanto – VIGEZZI, Giacomo Pietro – BERTUCCIO, Paola – AMERIO, Andrea – ODONE, Anna (2023): Transition to Retirement Impact on Risk of Depression and Suicidality: Results from a Longitudinal Analysis of the Survey of Health, Ageing and Retirement in Europe (SHARE), In: *Epidemiology and Psychiatric Sciences*. 32. e34. 1–12.
- NESS, Tove M. – HELLZEN, Ove – ENMARKER, Ingela (2014): “Embracing the Present and Fearing the Future”: The Meaning of Being an Oldest Old Woman in a Rural Area, In: *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being*. 9. 1. 25217.
- OLÁH Atila (2012): A megküzdés szívérványszínei: a stresszkezeléstől a boldogság növeléséig, In: Fülöp Márta – Szabó Éva (szerk.): *A pszichológia mint társadalomtudomány. A 70 éves Hunyady György tiszteletére*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 507–522.
- OROSZ Gábor – DOMBI Edina – TÓTH-KIRÁLY István – ROLAND-LÉVY, Christine (2015): The Less Is More: The 17-Item Zimbardo Time Perspective Inventory, In: *Current Psychology*. 36. 1. 39–47.
- PERCZEL-FORINTOS Dóra – SALLAI Judit – RÓZSA Sándor (2001): A Beck-féle Reménytelenség Skála pszichometriai vizsgálata, In: *Psychiatria Hungarica*. 16. 6. 632–643.
- PIETRZAK, Robert H. – TSAI, Jach – KIRWIN, Paula D. – SOUTHWICK, Steven M. (2014): Successful Aging among Older Veterans in the United States, In: *The American Journal of Geriatric Psychiatry*. 22. 6. 551–563.
- PROYER, René T. – GANDER, Fabian – WELLENZOHN, Sara – RUCH, Willibald (2014): Positive Psychology Interventions in People Aged 50–79 Years: Long-Term Effects of Placebo-Controlled Online Interventions on Well-Being and Depression, In: *Aging & Mental Health*. 18. 8. 997–1005.
- REY, Lourdes – SÁNCHEZ-ÁLVAREZ, Nicolás – EXTREMERA Natalio (2018): Spanish Gratitude Questionnaire: Psychometric Properties in Adolescents and Relationships with Negative and Positive Psychological Outcomes, In: *Personality and Individual Differences*. 135. 173–175.

- ROSMARIN, David H. – PIRUTINSKY, Steven – GREER, Devora – KORBMAN, Miriam (2016): Maintaining a Grateful Disposition in the Face of Distress: The Role of Religious Coping, In: *Psychology of Religion and Spirituality*. 8. 2. 134–140.
- ROWE, John. W. – KAHN, Robert L. (1997): Successful Aging, In: *The Gerontologist*. 37. 4. 433–440.
- RYFF, Carol. D. (1989): Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 57. 6. 1069–1081.
- RYFF, Carol. D. – KEYES, Corey Lee M. (1995): The Structure of Psychological Well-Being Revisited, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 69. 4. 719–727.
- SALCES-CUBERO, Isabel María – RAMÍREZ-FERNÁNDEZ, Encarnación – ORTEGA-MARTÍNEZ, Ana Raquel (2019): Strengths in Older Adults: Differential Effect of Savoring, Gratitude and Optimism on Well-Being, In: *Aging & Mental Health*. 23. 8. 1017–1024.
- SAPOLSKY, Robert M. (2004): *Why Zebras Don't Get Ulcers: The Acclaimed Guide to Stress, Stress-Related Diseases, and Coping*. New York, Henry Holt.
- SCHILLING, Oliver K. – WAHL, Hans-Werner – OSWALD, Frank (2013): Change in Life Satisfaction under Chronic Physical Multimorbidity in Advanced Old Age: Potential and Limits of Adaptation, In: *Journal of Happiness Studies*. 14. 1. 19–36.
- 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.
- STONE, Arthur A. – SCHWARTZ, Joseph E. – BRODERICK, Joan E. – DEATON, Angus (2010): A Snapshot of the Age Distribution of Psychological Well-Being in the United States, In: *Proceeding of the National Academy of Sciences*. 107. 22. 9985–9990.
- SZÉMAN Zsuzsanna (2013): Az időskorúakkal kapcsolatos attitűdök, előítéletek, nemzetközi és hazai vizsgálatok tapasztalatai alapján, In: Kállai János – Kaszás Beáta – Tíringer István (szerk.): *Az időskorúak egészségpszichológiája*. Budapest, Medicina Könyvkiadó Zrt. 85–104.
- SZENTIVÁNYI-MAKÓ Hajnalka – BERNÁTH László – SZENTIVÁNYI-MAKÓ Norbert – VESZPRÉMI Béla – VAJDA Dóra – KISS Enikő Csilla (2016): A MOS SSS – társas támasz mérésére szolgáló kérdőív magyar változatának pszichometria jellemzői, In: *Alkalmazott Pszichológia*. 16. 3. 145–162.
- TIRINGER István – KASZÁS Beáta (2013): Az időskor pszichológiai jellemzői, In: Kiss Enikő Csilla – Sz. Makó Hajnalka (szerk.): *Mentálhigiéné és segítő hivatás*. Pécs, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány. 53–66.

- TIRINGER István – KERESZES Zsuzsanna (2013): Pszichoterápia idős emberekkel. Az idős kor pszichoszomatikus vonatkozásai, In: Kállai János – Kaszás Beáta – Tiringer István (szerk.): *Az időskorúak egészségpszichológiája*. Budapest, Medicina Könyvkiadó Zrt. 337–362.
- WALDINGER, Robert J. – SCHULZ, Marc S. (2010): What's Love Got to Do with It? Social Functioning Perceived Health and Daily Happiness in Married Octogenarians, In: *Psychology and Aging*. 25. 2. 422–431.
- WATKINS, Philip C. – WOODWARD, Katharine – 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: An International Journal*. 31. 5. 431–452.
- 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. – JOSEPH, Stephen – MALTBY, John (2009): Gratitude Predicts Psychological Well-Being above the Big Five Facets, In: *Personality and Individual Differences*. 46. 4. 443–447.
- 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.
- ZIMBARDO, Philip G. – BOYD, John N. (1999): Putting Time in Perspective: A Valid, Reliable Individual-Differences Metric, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 77. 6. 1271–1288.
- (2012): *Időparadoxon*. Budapest, HVG Kiadó Zrt.

Gabriella Márta GORBAI¹ 

A reflexió mint mentálhigiénés védőfaktor a vallástanárok hivatásvégzésében

Abstract. Reflection as a Protective Factor in the Vocation of Religious Education Teachers.

One of the greatest challenges of teaching is that while educators nurture and support others, their own mental well-being is often neglected. This is particularly true for religious education teachers, whose vocation extends beyond professional duties to embrace spiritual and pastoral responsibilities. The complex interplay of professional expectations, authentic witness, and vocational commitment can create significant pressure. Sustaining personal resilience therefore requires special attention to protective personality traits that buffer stress and foster coping. Among these are resourcefulness, resilience, self-efficacy, self-awareness, emotional intelligence, and spiritual intelligence, all of which contribute to well-being, effectiveness, and burnout prevention. This study explores how self-reflection fosters the development of such traits and examines concrete reflective techniques that target specific capacities. Particular emphasis is placed on prayer as a form of reflective practice: in dialogue with God, the believer simultaneously engages in dialogue with the self, reviewing thoughts, desires, guilt, and gratitude. In Protestant tradition, confessional prayer and examination of conscience highlight

¹ BBTE, Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar, egyetemi adjunktus, mentálhigiénés szakember; e-mail: ggorbai@rt.ubbcluj.ro.



the believer's responsibility to reflect before God, trusting in grace. Reflection thus emerges as a conscious cognitive-emotional process that not only supports teachers' resilience and inner resources but also offers spiritual depth. It proves to be a vital protective factor in maintaining the personal, professional, and spiritual balance of religious education teachers.

Keywords: reflection, resilience, religious education, prayer, burnout prevention

Bevezető

Napjaink pedagógusai fokozott pszichés terhelésnek vannak kitéve, különösen az olyan humán területeken, mint az oktatás, ahol a szakmai kompetenciákon túl érzelmi, szociális és értékalapú jelenlét is elvárás. A tanári hivatás egyik legnagyobb kihívása, hogy miközben a pedagógusok másokat fejlesztenek és támogatnak, gyakran háttérbe szorul saját mentális jóllétük. Ez különösen igaz a vallástanárok esetében, akiknek munkája nemcsak szakmai, hanem lelki és spirituális dimenziókkal is telített. A szakmai elvárások, a hiteles tanúságtétel és a hivatástudat komplex rendszere rendkívüli nyomást helyezhet rájuk.

Jelen tanulmány középpontjában a reflexió áll – mint olyan tudatos, kognitív-érzelmi tevékenység, amely a tanárok körében megelőzheti a kiégés kialakulását, növeli a rezilienciát, valamint elősegíti a belső erőforrások mozgósítását.

Stressz, kiégés és megküzdés a tanári pályán

A stressz nemcsak elkerülhetetlen eleme az életnek, hanem – ha kezeletlen marad – komoly fiziológiai és pszichés következményekkel járhat. Selye János klasszikus elmélete szerint a stresszre adott válaszreakciók hosszú távon kimerítik a szervezet tartalékait.² A krónikus stressz különösen veszélyes a tanárok körében, akik fokozott érzelmi bevonódással dolgoznak, és gyakran szembesülnek határhelyzetekkel, erkölcsi dilemmákkal vagy éppen értékkonfliktusokkal – ez utóbbiak jellemzőbbek a vallástanárok esetében.

² SELYE János (1964): *Életünk és a stressz*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 158.

A tartósan fennálló, kezeletlen stressz a tanári pályán könnyen vezethet kiégéshez, amely nemcsak a pedagógus lelki és testi jóllétét, hanem a diákokkal való kapcsolatát is súlyosan befolyásolja.

A kiégés olyan állapot, amely tartós munkahelyi érzelmi és interperszonális stressz következményeként alakul ki, és hosszan elhúzódó válasreakcióként jelenik meg.³ Jellemző rá a testi és lelki kimerülés, a munkára való kapacitás csökkenése, valamint a szenvedés élménye.⁴ A kiégés szindróma három fő összetevőben ragadható meg: a kimerültség érzése, a munkától való érzelmi eltávolodás és cinikus attitűd, valamint a szakmai hatékonyság csökkenése.⁵

A kutatások szerint a tanárok körében a kiégés előfordulása meghaladja más humán segítő szakmákét is.⁶ A magas munkaterhelés, a gyenge kollegiális támogatás, a diákok viselkedésproblémái, a szakmai elismerés hiánya, valamint a szerepkonfliktusok fokozzák a megterhelést.⁷ E kihívásokkal szemben a reflexió nem csupán módszertani elemzőeszköz, hanem mentálhigiénés védőfaktor is lehet.

A reflexió típusai és a kiégéssel való összefüggésük

A tanárok kiégésének megelőzésében a reflexió – legyen szó önreflexióról, szakmai reflexióról vagy csoportos szupervízióról – egyre inkább előtérbe kerül. Az elmúlt évek kutatásai arra utalnak, hogy a reflexió gyakorlatok erősíthetik a tanárok pszichés jóllétét és védelmet nyújthatnak a kiégéssel szemben.

³ MASLACH, Christina – SCHAUFELI, Wilmar B. – LEITER, Michael P. (2001): Job Burnout, In: *Annual Review of Psychology*. 52. 397–422.

⁴ GUSEVA Canu, Irina – MARCA, Simona C. – DELL'ORO, Francesco és mtsai (2021): Harmonized Definition of Occupational Burnout: A Systematic Review, Semantic Analysis, and Delphi Consensus in 29 Countries, In: *Scandinavian Journal of Work, Environment & Health*. 47. 2. 95–107.

⁵ World Health Organization (2022): *Burn-Out an "Occupational Phenomenon"*. *International Classification of Diseases (ICD-11)*. WHO.

⁶ PETRÓCZI Erzsébet (1999): A kiégés jelensége pedagógusoknál, In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 54. 3. 127–139.

⁷ BOYLE, Gregory J. – BORG, Mark G. – FALZON, Joseph M. – BAGLIONI, Anthony J. Jr. (1995): A Structural Model of the Dimensions of Teacher Stress, In: *British Journal of Educational Psychology*. 65. 1. 49–67. Elérhető itt: <https://doi.org/10.1111/j.2044-8279.1995.tb01130.x>.

Számos kutatás kimutatta, hogy a rendszeres reflexió különböző formái negatív korrelációban állnak a tanári kiégéssel, vagyis a reflexió magasabb szintje a kiégés alacsonyabb szintjével jár együtt. Javadi és Khatib⁸ kutatásuk alapján megállapították, hogy a tanárok reflektív tanítási gyakorlata szignifikánsan és erősen fordított arányban állt a kiégéssel. Hasonlóképpen, más vizsgálatok is azt találták, hogy a pedagógusok önreflexiója vagy reflektív gondolkodása csökkenti a kiégés kockázatát. Például egy szlovéniai felmérés alapján a „rágódás” (rumináció) növelte a tanárok stressz- és kiégés szintjét, míg a konstruktív reflexió épp ellenkezőleg, védő hatása volt.⁹ Ezek az eredmények egybecsengenek más kutatásokkal is, melyek arra utalnak, hogy a reflektív gyakorlatok hozzájárulnak a tanárok énhatékonyságának javításához és a kiégés csökkenéséhez.¹⁰

A segítő szakmákban bevált módszer a *szupervízió*, melynek célja éppen a kiégés megelőzése. A tanárok szempontjából a szupervízió lényege, hogy külső, támogató reflexiós teret nyújt a szakmai nehézségek átbeszélésére, ezáltal segít más perspektívából ránézni a problémákra és kilépni a negatív gondolati spirálokból.¹¹ Nagyon fontos az önreflexió és az önreflexióra való képesség, nyitottság, de ahhoz, hogy valódi szemléletváltás következzen be, szükség van arra, hogy mások szemüvegén át lássuk meg a saját helyzetünket, mert az eltérő szemléletmód fogja a valódi változást elindítani bennünk. Egy friss amerikai tanulmány is azt találta, hogy azok a pedagógusok, akik gyakrabban vettek részt minőségi, támogató reflexiós megbeszéléseken, kevésbé égtek ki. Ugyanez a kutatás ajánlja azt is, hogy az intézmények biztosítsanak rendszeres, kapcsolatközpontú szupervíziós lehetőségeket a pedagógusok jólétének javítása érdekében.¹²

⁸ JAVADI, F. – KHATIB, M. (2014): On the Relationship between Reflective Teaching and Teachers' Burnout, In: *International Journal of Research Studies in Language Learning*. 3. 4. Elérhető itt: https://www.researchgate.net/publication/271258242_On_the_relationship_between_reflective_teaching_and_teachers'_burnout (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.08.).

⁹ CIMERMANOVÁ, Ivana (2013): Burnout as a Tool for Self-reflection, In: *International Journal of Educational Research*. 1. 1–12. DOI: 10.31686/ijer.vol1.iss3.110.

¹⁰ CABAROGLU, Nese (2014): Professional Development through Action Research: Impact on Self-efficacy, In: *System*. 44. 79–88.

¹¹ POZSGAI Anita (2016): *Modern Iskola: Szupervízióval megállítható a kiégés?* Elérhető itt: <https://moderniskola.hu/2016/04/szupervizioval-megallithato-a-kieges/>. BALÁZS Noémi (2015): Változás, fejlődés a szupervízióban, In: *Embertárs*. 2015/2. 99–114.

¹² PAVKOV, Thomas (2023): *The Relationship between Reflective Supervision/Consultation and Reduced Burnout among Early Education Professionals*. Elérhető itt:

Fontos kiemelni, hogy a reflexió formái egymást kiegészítve a leghatékonyabbak. Az egyéni önreflexió (pl. naplózás, saját tanítás elemzése) alapvető fontosságú, de sok esetben nem elegendő. A csoportos vagy páros reflexió – például kollegiális eszmecsere csoportok vagy formális szupervízió keretében – tovább fokozhatja a védőhatást, vagyis a másoktól kapott visszajelzések segítenek más megvilágításban látni a nehézségeket, ami megerősíti a tanár megküzdési képességét és csökkenti a kiégés valószínűségét.

Longitudinális, hosszabb távú és beavatkozással vizsgálatok is születtek az elmúlt években a témában, bár ezek száma még korlátozott. Frosch és munkatársai egy 9 hónapos intervenció keretében láttak el pedagógusokat rendszeres reflektív szupervízióval. Az eredmények szerint a program végére szignifikánsan nőtt a pedagógusok tanári énképességük, és a résztvevők pozitív határról számoltak be a munkával való elégedettségük, szakmai fejlődésük és a stresszel való megküzdés terén.¹³ Ez arra utal, hogy a rendszeres reflexió fejlesztendő és idővel mérhető javulást hozhat a kiégés szempontjából releváns attitűdökben (pl. kompetenciaérzet, megküzdés). Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy nem minden intervenció mutatott sikert. Egy 18 hónapos amerikai programban, ahol óvodapedagógusok vettek részt reflektív folyamatban, nem csökkent szignifikánsan a Maslach-féle kiégés skála értéke, sőt az érzelmi kimerültség értéke némileg nőtt is a periódus végére.¹⁴

Ennek ellenére a résztvevők szubjektív beszámolóik szerint a reflexió segítette a stressz „kiengedésében” és a munkahelyi nehézségek feldolgozásában. A vegyesnek mondható

<https://www.zerotothree.org/resource/journal/the-relationship-between-reflective-supervision-consultation-and-reduced-burnout-among-early-education-professionals/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

¹³ FROSCH, Cynthia A. és mtsai (é. n.): Impact of Reflective Supervision on Early Childhood Interventionists' Perceptions of Self-efficacy, Job Satisfaction, and Job Stress. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/29968927/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

¹⁴ SHEA, Elizabeth S. és mtsai (2021): *The Implementation of a Multi-level Reflective Consultation Model in a Statewide Infant & Early Childcare Education Professional Development System: Evaluation of a Pilot*. Elérhető itt: https://www.pakeys.org/wp-content/uploads/2022/02/The-implementation-of-a-multilevel-reflective-consultation-model-in-a-statewide-infant-x00026-early-childcare-education-professional-development-system_-Evaluation-of-a-pilot.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

eredmény rámutatott arra, hogy több tényező befolyásolja a reflexió hatását – például a szervezeti támogatás, az egyén nyitottsága –, és szükség van további hosszú távú kutatásokra a reflexió kiégést megelőző hatásának mélyebb megértéséhez.¹⁵

A reflexió szerepe a protektív személyiségjegyek fejlesztésében a vallástanárok körében

A vallástanárok gyakran tapasztalják, hogy az órák során lelkigondozói helyzetek alakulnak ki. Ez lehet előre látható vagy teljesen váratlan, például előfordulhat, hogy egy tanuló személyes nehézséget oszt meg, egy krízishelyzet merül fel, vagy maga az óra témája érinti meg a diákokat érzelmileg. Bár a vallásóra alapvetően nem lelkigondozásra szolgál, és nem helyettesítheti sem a csoportos, sem az egyéni lelkigondozói beszélgetéseket, mégis sajátos légköre miatt a diákok könnyebben osztanak meg személyes gondolatokat, érzéseket, melyeket a vallástanár nem hagyhat figyelmen kívül. A vallástanárok munkája gyakran mély emberi problémák, erkölcsi dilemmák köré szerveződik, a tanítványokkal való kapcsolat gyakran érzelmileg intenzív és a nehéz helyzetek, nehéz kérdések nemcsak a diákokat, hanem a tanárt is megérintik érzelmileg.

Az intenzív pszichés és érzelmi megterheléssel járó munkavégzés (jó esetben hivatásgyakorlás) megköveteli a vallástanároktól, hogy a protektív személyiségjegyek – azaz a stresszel szemben védő, megküzdést segítő személyiségvonások – fejlesztésére és fenntartására különös gonddal figyeljenek. Ilyen protektív vonások többek közt a *tanult leleményesség, a pszichológiai ellenállóképesség, az énhatékonyság, éntudatosság, az érzelmi intelligencia, a spirituális intelligencia* stb. Ezek a jellemvonások segítenek megelőzni a kiégést és hozzájárulnak a (vallás)tanárok mentális jóllétéhez, hatékonyságához és a stresszhelyzetekkel való megküzdéshez.¹⁶ Az alábbiakban áttekintjük, hogy az önreflexió miként járul hozzá az említett protektív személyiségjegyek fejlesztéséhez a tanárok körében. Kitérünk továbbá az egyes vonásokhoz köthető konkrét reflexiós technikákra is, melyekkel az adott készség célzottan fejleszthető.

¹⁵ I. m.

¹⁶ GENÇ, Güliz (2016): *Learned Resourcefulness and Burnout Levels of English Teachers*. Elérhető itt: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1217257.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

Tanult leleményesség (*learned resourcefulness*)

A fogalom Rosenbaum nevéhez kötődik. Szerinte egy elsajátított viselkedéses és kognitív készségrepertoárt jelent, amelynek segítségével az egyén képes szabályozni belső folyamatait (érzéseit, gondolatait) a céljai hatékony megvalósítása érdekében.¹⁷ Ide tartozik többek közt kognitív stratégiák alkalmazása, problémamegoldó készségek, a késleltetett szükségletkielégítés képessége, az önmagunkba vetett hit vagy a kompetenciaérzés.¹⁸ Mindezen készségek tanulhatók, fejleszthetők, és jelentősen hozzájárulnak a megküzdési hatékonysághoz.¹⁹

Az önreflexió fontos eszköz a tanult leleményesség fejlesztésében, mivel segít tudatosítani és finomítani ezeket a belső megküzdési stratégiákat. Reflektív kérdések alkalmazásával, például „Hogyan oldottam meg korábban hasonló problémákat?”, „Milyen gondolatok segítettek úrrá lenni a stresszen?”, a tanárok felismerhetik bevált megküzdési stratégiáikat és újakat tanulhatnak. Kutatások szerint a magasabb szintű tanult leleményesség összefügg a jobb stresszkezeléssel és kevesebb depresszív tünettél.²⁰ Ennek megfelelően a reflektív problémamegoldó gyakorlatok – például esettanulmányok elemzése saját élmények alapján vagy a jövőbeli nehéz szituációkra való előzetes terv kidolgozása – hozzájárulhatnak a tanult leleményesség növeléséhez.

Konkrét technikaként javasolt a tanárok számára a megküzdési napló vezetése, amelyben rendszeresen lejegyzik a stresszes eseményeket és az azokra adott saját reakcióikat, stratégiáikat. A naplóbejegyzések időszakos áttekintése egyfajta önértékelésként rávilágít, mely megoldások voltak hatékonyak, és hol van tér fejlődésre. Emellett hatékony lehet a szupervízió és a csoportos reflexió is, ahol a tanárok közösen gondolják át eseteiket, tanulva egymás megküzdési módjaiból. Ez modellezi a vikariáló tanulást, amely Rosenbaum szerint szintén a leleményesség tanulásának forrása lehet.²¹

¹⁷ I. m.

¹⁸ KISS Enikő Csilla (2015): Protektív személyiségfaktorok, In: Kiss Enikő Csilla – Sz. Makó Hajnalka (szerk.): *Gyász, krízis, trauma és a megküzdés lélektana*. Budapest. 340–346.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

²¹ Uo.

Pszichológiai ellenállóképesség (reziliencia)

A pszichológiai ellenállóképesség vagy reziliencia a nehézségekkel szembeni lelki edzettséget, rugalmasságot jelenti. A lelkileg edzett, küzdőképes személyiséget értjük alatta, melyet elkötelezettség és kitartás jellemez: az illető teljes odaadással végzi feladatait a felmerülő nehézségek ellenére is.²²

A reziliens tanárok tehát képesek alkalmazkodni a változatos kihívásokhoz, aktívan megküzdének a stresszel, és megőrzik lelki jóllétüket még megterhelő környezetben is.

Az önreflexió erősíti a rezilienciát: a reflektív gyakorlatok során a tanár tudatosítja a stresszorokra adott reakcióit, újraértelmezi a nehéz helyzeteket, így tanul a kudarcokból és a sikerekből is. Ez a folyamat növeli a jövőbeli alkalmazkodóképességet és stressztűrést. Egy ausztrál tanulmány szerint a tanárok érzelmi tudatosságát fejlesztő reflexió, az ún. affektív-reflektív készségek gyakorlása, növeli a tanárok lelkesedését, rugalmasságát és alkalmazkodóképességét a mindennapi munkában.²³

Konkrét technikaként a pszichológiai ellenállóképesség fejlesztéshez a reflektív naplózást, a kritikus eseményelemzést (mi működött jól a megküzdésben, és mit lehetne másképp tenni legközelebb), valamint a szakmai támogatócsoportban vagy mentori vezetés mellett történő reflexiót ajánljuk.

Éntudatosság (self-awareness)

Az éntudatosság azt jelenti, hogy a személy tisztában van erősségeivel és gyenge pontjaival, ismeri teherbíróképességének határait, és ennek fényében igyekszik tudatosan dönteni.²⁴ A segítő szakmákban különösen fontos a reális önismeret és önértékelés: aki ismeri saját korlátait, az időben kér segítséget, megelőzve a kimerülést, és aki ismeri erősségeit, az építeni tud azokra a munkájában.

²² HENG, Qian – CHU, Lihong (2023): Self-efficacy, Reflection, and Resilience as Predictors of Work Engagement among English Teachers, In: *Frontiers in Psychology*. 14. Elérhető itt: <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2023.1160681/full> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.). Vö. KISS (2015), 340–346.

²³ BLEAKLEY, Jill – WOOLCOTT, Geoff – YEIGH, Tony – WHANNELL, Robert (2020): Reflecting on Emotions During Teaching: Developing Affective-Reflective Skills in Novice Teachers Using a Novel Critical Moment Protocol, In: *Australian Journal of Teacher Education*. 45. 10. <http://dx.doi.org/10.14221/ajte.2020v45n10.4> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

²⁴ KISS (2015), 340–346.

Az önreflexió az éntudatosság fejlesztésének alapvető eszköze. Maga a reflexió – legyen szó egy tanóra utáni elmélkedésről vagy egy nehéz segítő beszélgetés átgondolásáról – eleve önmagunk megfigyelését és értékelését jelenti, ami növeli az önismeretet.

Az önértékelő kérdőívek és személyiségtesztek kitöltése is a reflexió egy formája lehet, mely tudatosítja az egyén preferenciáit, stresszkezelési stílusát stb. Emellett a videóelemzés – a tanítási órák videóra vétele és visszanezése – rendkívül hasznos önismereti eszköz. Ha a tanár visszanezi saját reakcióit, gesztusait egy tanórán, majd reflektál arra, amit látott (akár kolléga vagy mentor bevonásával), mélyebb éntudatosságra tesz szert. Az érzelmi önismeretről és önreflektív készségekről és ezzel együtt a magabiztosságra fejlődéséről számol be az a tanulmány, melynek során a tanárok videófelvétel alapján elemezték saját óráik érzelmi csúcspontjait.²⁵

Énhatékonyság (self-efficacy), kontrollképesség

A kontrollképesség (annak hite, hogy a személy befolyással bír élete eseményeire) és az énhatékonyság (önmagunk kompetenciájába vetett hit) szorosan összefüggnek. A magas önhatékonyságú tanár bíz a képességeiben, hogy megbirkózik a tanítás kihívásaival, és így kreatívabb, kitartóbb, valamint jobban motivált céljai elérésében.²⁶ Bandura elmélete szerint az önhatékonyság négy fő forrásból táplálkozik: személyes sikerélményekből, helyettes tapasztalatokból (mások megfigyelése), verbális megerősítésből és érzelmi állapotokból. Kutatások kimutatták, hogy a reflexió gyakorlatok pontosan ezeken a forrásokon keresztül képesek növelni a tanárok önhatékonyságát, ami erősíti kompetenciaérzésüket.²⁷

Az önhatékonyság fejlesztésére kiváló módszer a saját gyakorlat folyamatos monitorozása és értékelése. Ide tartozik például a portfóliókészítés, amelyben a tanár összeállítja legjobb óraterveit, diákviisszajelzéseit, szakmai sikereit. Ez olyan önreflektív folyamat, amely rálátást ad a fejlődésre és a sikereire. Emellett a célállítás és önmonitorozás stratégiája is hatékony: ha a szakember kitűz maga elé fejlesztendő területeket, majd rendszeresen reflektál, például naplóban, arra, hogyan halad ezekben, az erősíti a kontrollérzetet és kompetenciaélményt.

²⁵ BLEAKLEY – WOOLCOTT – YEIGH – WHANNELL (2020).

²⁶ KISS (2015), 340–346.

²⁷ HENG – CHU (2023).

Érzelmi intelligencia (emotional intelligence)

Az érzelmi intelligencia magában foglalja saját és mások érzelmeinek felismerését, megértését és szabályozását, valamint az empátiát és az érzelmi döntéshozatalt.²⁸ A tanárok esetében különösen fontos az érzelmi intelligencia, hiszen munkájuk során folyamatosan érzelmi interakciókban vesznek részt, és hatékonyan kell kezelniük saját érzelmi reakciójukat is. A reflektív gyakorlatok kulcsszerepet játszanak az érzelmi intelligencia fejlesztésében.²⁹ A reflexió lehetővé teszi az érzelmekre való rátekintést, például egy stresszes vagy konfliktusos szituáció után a tanár végiggondolhatja, pontosan mit érzett, mi váltotta ki az adott érzelmet, hogyan reagált rá, és ez milyen hatással volt a környezetére. Ez a fajta érzelmi tudatosság növeli az önszabályzás képességét, hiszen aki felismeri saját indulatait, szorongásait, az könnyebben talál konstruktív megküzdési módokat (pl. légzéstechnika alkalmazása vagy segítségkérés).

Az érzelmi napló abban a formában, hogy a tanár nemcsak az eseményeket rögzíti, hanem azt is, hogy egy-egy helyzet milyen érzéseket váltott ki belőle és hogyan reagált, hatékony módszere lehet az érzelmi intelligencia fejlesztésének. Az érzelmekről való reflexió bizonyítottan segít a tanároknak jobban megérteni az osztálytermi dinamika érzelmi vetületeit és jobban kezelni a kapcsolataikat.³⁰ Továbbá, szerepjátékos vagy szimulációs tréningek, gyakorlatok során (ahol nehéz helyzeteket játszanak el, és utána megbeszélik, ki mit érzett) a résztvevők biztonságos környezetben gyakorolhatják az érzelmi reflexiót, és visszajelzést kaphatnak róla. Az érzelmi tudatosság ilyen célzott fejlesztése növeli az empatikus készséget is, hiszen aki a saját érzelmeit meg tudja figyelni és nevén nevezni, az mások érzéseit is könnyebben megérti.

²⁸ KISS (2015), 340–346.

²⁹ CAVANAGH, Michael – PRESCOTT, Anne (2010): The Growth of Reflective Practice among Three Beginning Secondary Mathematics Teachers, In: *Asia-Pacific Journal of Teacher Education*. 38. 2. 147–159. Elérhető itt: <https://doi.org/10.1080/13598661003678968> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.19.).

³⁰ APONTE, Maria L. – VARGAS SÁNCHEZ, Andrea D. – VASQUEZ, Maria A. (2025): The Effects of Emotional Intelligence Training Programs on Educators: A Systematic Review, In: *F1000Research*. 14. 842. Elérhető itt: <https://doi.org/10.12688/f1000research.166190.1> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.19.).

Optimista attitűd

Az optimista attitűd, vagyis az a hajlam, hogy a jövőt inkább pozitív lehetőségek forrásának tekintjük, az egyik legfontosabb protektív személyiségjegy. Bár az optimista életszemlélet részben személyiségjegy, kutatások szerint tudatosan fejleszthető, mégpedig reflektív módszerekkel. A rendszeres önreflexió segít észrevenni a jót a mindennapokban és tanulni a negatív élményekből, ami hosszú távon optimizmusra hangolja a gondolkodást.

Az optimista attitűd reflexív fejlesztésére kiváló gyakorlat a hálanapló vezetése (mi mindenért vagyok hálás?), ami reflektív szemléletváltást eredményez: a figyelmet a hiányokról a meglevő pozitívumokra tereli. Emellett a kognitív átkeretezés is reflexiós folyamat: tudatosan megvizsgáljuk egy negatív esemény lehetséges tanulságait vagy „jó oldalait”, s ezzel optimistább perspektívát kapunk.

Fontosnak tartjuk kiemelni, hogy az optimizmus reflexióval való fejlesztése nem egyenlő a valóság tagadásával vagy mesterséges pozitív gondolkodással. A reflexió épp abban segít, hogy reális keretek közt alakítsunk ki pozitív várakozásokat: felismerjük, mi minden mehet jól egy helyzetben, miközben elfogadjuk a lehetséges negatív kimenetelt is. A rendszeres önvizsgálat megtanít arra, hogy a kihívásokban lehetőségeket lássunk ahelyett, hogy automatikusan katasztrófát jósolnánk. Ennek hatására nő a pszichés rugalmasság, ami stresszhelyzetben segít a konstruktív megoldások megtalálásában.

Spirituális intelligencia

A spirituális intelligencia a magasabb rendű értelem, értékek és célok keresésének és megélésének képességét jelenti. Zohár és Marshall meghatározása szerint a spirituális intelligencia az az emberi képesség, melynek révén hozzáférünk mélyebb értelemhez, tartós értékekhez és lélcélokhöz, és ezeket az életünkben meg is valósítjuk, gazdagabbá és teljesebbé téve azt.³¹ A spirituális intelligencia nem feltétlenül vallásos fogalom, inkább az élet értelmére, az összefüggésekre és a tudatosság tágabb dimenzióira utal. A tanárok esetében ide sorolhatjuk például a hivatástudatot, az együttérzés mélyebb szintjét, a személyes értékek szerinti munkavégzést és azt a képességet, hogy az egyén a nehézségeket tágabb perspektívából, értelmet adva tudja szemlélni.

³¹ ZOHAR, Danah – MARSHALL, Ian (2004): *Spiritual Capital – Wealth We Can Live By*. London, Bloomsbury Publishing.

Az önreflexió kiemelkedő szerepet játszik a spirituális intelligencia kibontakoztatásában is. A belső reflexiók gyakorlatok – melyek során a személy befele figyelve mélyebb önismeretre és életszemléletre tesz szert – közvetlenül fejlesztik a spirituális intelligenciát.³²

A kutatások szerint a spirituális intelligencia fejlesztéséhez a hagyományos kognitív tanulásnál jobban működnek az élményalapú és kontemplatív módszerek, melyek teret adnak a belső élmények feldolgozásának.³³

A tanárok körében a spirituális intelligencia fejlesztésére alkalmazható a vezetett értékreflexió, mely során a szakember arra reflektál (szóban vagy írásban), hogy miért választotta hivatását, mely értékek vezérlik a munkájában, hogyan kapcsolódnak ezek egy nagyobb célhoz vagy hivatásértelmezéshez. Az ilyen jellegű írásos vagy verbális reflexió erősíti a hivatástudatot, segít értelmet találni a kihívásokban is, és így növeli az egyén lelki ellenállóképességét. A spirituális intelligencia része, hogy az ember a nehézségeket tágabb perspektívába helyezve, egyéni küldetésének részeként is tudja értelmezni. Ebben segítenek az önreflexióval átszőtt értékorientált gyakorlatok.

Az imádság mint reflexió és mentálhigiénés védőfaktor

Fontos hangsúlyoznunk, hogy amikor az imádságot pedagógiai vagy pszichológiai szempontokkal hozzuk összefüggésbe, nem kívánjuk azt egy pedagógiai vagy pszichológiai „technikára” redukálni. Az imádság elsődlegesen az ember válasza Isten megszólítására, a vele való élő kommunikáció formája. Ugyanakkor – mint minden emberi cselekvésnek – az imádságnak is vannak pszichológiai és pedagógiai vonatkozásai, amelyek hatással vannak arra, hogyan éljük meg, hogyan gyakoroljuk azt, és milyen szerepet tölt be a személyiség fejlődésében. Ezek a folyamatok a modern pszichológia eszköztárával vizsgálhatók és leírhatók, anélkül, hogy ez az imádság teológiai jelentőségéből bármit is elvenne.

A protestantizmus a közvetlen, személyes imakapcsolatot hangsúlyozza. Az általános papság elve szerint minden hívő közvetlenül fordulhat Istenhez, és ez a személyesség teret enged az önreflexiónak is, hiszen imádság közben a hívő saját gondolataival, érzéseivel és élethelyzetével néz szembe Isten jelenlétében. Luther Márton is arra tanította híveit,

³² ZAPPALÀ, Gianni (é. n.): *Cultivating Spiritual Intelligence*. Elérhető itt: https://www.kosmosjournal.org/kj_article/cultivating-spiritual-intelligence (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.19.).

³³ I. m.

hogy ne gépiesen mondják el az imákat, illetve ő maga is kijelenti, hogy többet tanult imádkozás közben, mint sok könyv elolvasásával vagy töprengéssel.³⁴ Ez a kijelentés is rámutat arra, hogy az ima általi önreflexió új felismerésekhez, lelki tanulságokhoz vezethet. Az imádkozó ember mintegy párbeszédbe lép Istennel, ugyanakkor saját lelkével is: gondolatait, vágyait, büntudatát, háláját sorra veszi, így az ima teret enged az önvizsgálatnak. A protestáns gyakorlatban fontos szerepe van a személyesen elmondott bűnvalló imáknak és a lelkiismeret-vizsgálatnak (önvizsgálatnak), a hívőnek magának kell reflektálnia életére és bűneire Isten előtt, bízva a kegyelemben.

Az önreflektív ima nemcsak teológiai vagy spirituális értelemben fontos, hanem a mentális egészség és lelki jóllét szempontjából is. Számos empirikus kutatás vizsgálta már az ima hatását az egyén pszichés állapotára, megküzdési képességeire és általános egészségére. Krasznay Mónika doktori értekezésében vizsgálatai során azt találta, hogy a vallásos ima gyakorlása védőfaktorként jelenhet meg a lelki egészség megőrzésében.³⁵ Vagyis akik rendszeresen imádkoznak, általában jobb lelkiállapotról, reménytelibb életszemléletről és alacsonyabb szorongásszintről számoltak be.

Az ima megküzdési stratégiaként szolgálhat stresszes élethelyzetekben: a hívő az imán keresztül „kiengedheti” aggodalmait Isten felé, ami pszichológiai megkönnyebbülést eredményez. Nagymintás egészségügyi felmérések igazolták, hogy akik vallásos hitükből fakadóan imádkoznak, azok körében alacsonyabb a depresszió és a reménytelenség előfordulása, illetve magasabb az életelégedettség.³⁶ Kopp Mária és munkatársai vizsgálataik során kimutatták, hogy az imádkozó (vallásos) emberek átlagosan jobb mentális egészségnek örvendenek Magyarországon is.³⁷ Emellett kimutatható az is, hogy a közösségi ima és

³⁴ LUTHER Márton (2011 [1535]): *Így imádkozzál!* In: Csepregi Zoltán (szerk.): *Luther válogatott művei* 5. Budapest, Luther Kiadó.

³⁵ KRASZNAY Mónika (2014): *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztyén lelki életben és napjaink lelkigondozói-terápiás gyakorlatában*. Doktori dolgozat. Debreceni Egyetem. Elérhető itt:
<https://dea.lib.unideb.hu/server/api/core/bitstreams/6418575c-d1b1-4133-a59e-420c0e5e2594/content> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.19.).

³⁶ I. m. 26.

³⁷ KOPP Mária – SKRABSKI Árpád (2003): Vallásosság és lelki egészség, In: *Távlatok*. 2003/1.

gyülekezeti részvétel extra védeltséget ad: a templomi közösség támogatása, az együtt imádkozás élménye erősíti a hívők szociális támogatottságát, ami növeli a lelki jóllétet.³⁸

Szabó Lajos szerint a lelki és testi egyészség összefügg – a protestáns teológia újabban keresi, hogyan vehet részt a test az imában és a lelki karbantartásban. Hogyan segítheti az elmélyedést, a szabadulást, a megérkezést az imagyakorlatban a test állapota? Például az ima közbeni testi nyugalom, meghajlás vagy térdelés is segíthet pszichésen ráhangolódni az alázatra és elfogadásra. Ez pszichoszomatikus hatás: a test lecsendesítése csillapítja a lélek szorongását is.³⁹

Laura M. Piotrowicz a kiégés és imádság kapcsolatáról írt doktori dolgozatában hangsúlyozza, hogy az ima a lelkészek számára a pszichés terhelés kulcsa lehet.⁴⁰ A lelkészek, vallástanárok életében rendkívül fontos szerepe van az önreflexiónak és a lelki önápolásnak: a kiégés elkerülése végett vissza kell találniuk hivatásuk lelkiségéhez, ami nagyrészt a saját imádságos életükből fakad. A személyes imában a vallástanár (keresztyén nevelő) nemcsak a rábízottak életéért könyörög, hanem önmagát is Isten elé viszi, reflektál hivatása örömeire és terheire – és ez segíthet feldolgozni a stresszt, és segít megmaradni abban a küldetésstudatban, ami szolgálatának mozgatórugója.

Ugyanakkor a kontemplatív ima kapcsán Jálícs Ferenc⁴¹ azt mondja, hogy a személynek le kell mondania, el kell távolodnia még az önreflexiótól is, hogy nyitott csendben csak Isten jelenlétére tudjon figyelni. A saját gondolatokról való töprengés, az, hogy a hívő az ima során nem analizálja magát, szerinte azért fontos, mert ha az adott pillanatban az ember tudatában van annak, hogy nincs tudatában semminek, akkor máris a tudatosság szintjére kerül, kizökkentve a szemlélődésből. Ez rámutat arra, hogy a legmélyebb imában az önreflexiót is végső soron meghaladjuk, átengedve magunkat Isten megtartó jelenlétének. Ugyanakkor a reflexió és önvizsgálat előfeltétele lehet a mély

³⁸ KRASZNAY (2014).

³⁹ SZABÓ Lajos (2018): A különleges kommunikáció ereje az imádságban, In: Szabó Lajos (szerk.): *Szavak és hallgatások az imádságban*. Budapest, Luther Kiadó. 50.

⁴⁰ FOLKINS, Tali (2019): U of T Doctoral Student Researches Links between Clergy Burnout and Prayer, In: *Anglican Journal*. Elérhető itt: <https://anglicanjournal.com/u-of-t-doctoral-student-researches-links-between-clergy-burnout-prayer> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.20.).

⁴¹ JÁLÍCS Ferenc (2006): *A szemlélődés útja*. Kecskemét, Korda Kiadó. 33.

imának: a hívők hagyományosan bűnvalló imával és önvizsgálattal készítik szívüket az Istennel való találkozásra.

Összefoglalva, a protestáns gyakorlatban az imádság mint reflexió és önreflexió több szinten megjelenik: teológiai tanításban (pl. Luther tanításában a személyes, szívből jövő ima fontossága), a hitélet praktikus formáiban (csendes imák, bibliatanulmányozás melletti elmélkedés, önvizsgáló bűnbánati imák), valamint a lelkipásztori és pedagógiai gyakorlatban (a lelkészek és vallástanárok saját imaélete és annak továbbadása). Az imádságot a kutatások és tapasztalatok egyaránt a lelki öngondoskodás eszközének mutatják: általa a hívő kapcsolatba lép Istennel, amiből erőt merít, ugyanakkor saját lelkével is párbeszédet folytat, ami önismerethez és belső megújuláshoz vezethet. Az őszinte, jól alkalmazott ima gyógyír lehet a léleknek – nem csupán vallási értelemben, hanem pszichés értelemben is.

A reflexió védőhatásának lehetséges mechanizmusai

Annak kapcsán, hogy miért és hogyan segíthet a reflexió a kiégéssel szemben, a szakirodalmi beszámolók és a kutatások több védőmechanizmust is azonosítottak:

Érzelmi tudatosság és tehermentesítés: A reflexió segít a tanároknak tudatosítani és kifejezni a munkájuk során felgyülemlett érzelmi terheket. A csoportos reflexió (szupervízió) egy biztonságos, nem ítélkező teret nyújt, ahol a tanárok nyíltan beszélhetnek frusztrációikról és kiégési tüneteikről. Ez önmagában stresszcsökkentő hatású.

Perspektívaátváltás és problémamegoldás: a kiégés gyakran együtt jár a beszűküléssel; a tanár úgy érezheti, nincs kiút a problémás helyzetekből. A reflexió ezzel szemben elősegíti a kognitív átkeretezést. Amikor a tanár (pl. a szupervízió során) más nézőpontból vizsgálja meg a konfliktust vagy nehézséget, akár saját magára vonatkozóan is, gyakran új megoldásokat talál, vagy éppen felismeri, hogy a helyzet mégsem annyira reménytelen. Ez csökkenti a tehetetlenség érzését, ami a kiégés egyik fő mozgatórugója. Kutatások utalnak rá, hogy a reflexió segít a tanároknak a megküzdési stratégiáik fejlesztésében, így a stresszt kiváltó helyzeteket inkább kihívásként, nem pedig bénító fenyegetésként élik meg, aminek köszönhetően kevésbé merülnek ki érzelmileg és jutnak el a kiégés szakaszába.⁴²

Önhatékonyság és kompetenciaérzet növelése. Számos vizsgálat igazolja, hogy a magas tanári önhatékonyság véd a kiégéstől, mivel, aki bíz a képességeiben, az jobban

⁴² HENG – CHU (2023).

megküzd a stresszel és kevésbé lesz cinikus vagy kiábrándult a munkájában.⁴³ A reflexió közvetlenül hozzájárulhat az énhatékonyság növeléséhez. Amikor a tanár reflektál saját gyakorlatára – például elemez egy sikeres vagy sikertelen óra után –, tanul a tapasztalatokból, tudatosítja saját fejlődését és eredményeit is. A reflexió folyamata során a tanár jobban megismeri saját erősségeit, realisabb képet kap saját kompetenciáiról, ami magabiztosabbá teszi. Szakmai esetmegbeszélő csoportban például a kollégák rámutathatnak, hogy az adott nehéz helyzetben a tanár milyen jól helytállt – ez megerősítő visszajelzés, ami növeli a kompetenciaérzést, vagyis a reflexió felvértezheti a tanárokat azzal a hittel, hogy képesek megküzdeni a kihívásokkal, így kevésbé fenyegeti őket a kiégés.

Támogató kapcsolatok és közösségi élmény. A csoportos reflexió – legyen az szupervízió, mentori megbeszélés vagy informális kollegiális beszélgetés – közösségi támogatást nyújt. A kiégés egyik rizikófaktora az izoláció és a támogatás hiánya. A közös reflexió során azonban a tanár megtapasztalhatja, hogy nincs egyedül a nehézségeivel, mások is küzdenek hasonló problémákkal, és kölcsönösen segíthetnek egymásnak. Ez erősíti a közösséghez tartozás érzését és a közös megküzdést, ami véd a kiégés ellen.⁴⁴ A „kapcsolatalapú” szupervíziós modellek kifejezetten építenek erre: a szupervízor és a tanár közt kialakuló bizalmi, támogató kapcsolat mintát nyújt a tanárnak ahhoz, hogy ő is empatikusabban és rugalmasabban reagáljon a gyerekekre és a kollégákra.⁴⁵ Így a reflexió nem pusztán egyéni folyamat, hanem relációs folyamat is, amelyben a tükrözés és visszajelzés által a tanár lelki ellenálló képessége (rezilienciája) nő.

Összegzés, kitekintés

A fentieket összefoglalva elmondhatjuk, hogy a reflexió védőhatása több szinten érvényesül: egyéni szinten növeli a tudatosságot és kompetenciaérzést, érzelmi szinten feszültségoldó és kiútkereső funkciójú, szociális szinten pedig támogatói hálót és perspektívát ad. Mindezek a mechanizmusok együtt járulnak hozzá ahhoz, hogy a reflektív tanár kevésbé merüljön ki lelkileg, megőrizze motivációját és elkötelezettségét, így ellenállóbb legyen a kiégéssel szemben.

⁴³ I. m.

⁴⁴ SHEA és mtsai (2021).

⁴⁵ PAVKOV (2023).

Az imádság mint reflexió a vallástanár számára a lelki öngondoskodás olyan eszköze, amely egyszerre táplálja a hívőnek Istenhez fűződő kapcsolatát és önismeretét, és így a belső megújulás, a lelki erőforrások és a pszichés egészség gyógyító forrásává válhat.

A reflexió nem azonos a ruminációval, rágódással. Nem minden „önmagunkkal való foglalkozás” védő hatású. A kutatók különbséget tesznek a reflexió mint konstruktív önvizsgálat és a rumináció, avagy kóros „agyalás” között. Míg a reflexió célja a megértés és a tanulás, addig a rumináció inkább negatív gondolatok körkörös újraélése megoldás nélkül. Míg a rumináció erősíti a stresszt és a kiégést, addig a reflexió a stressz és kiégés kapcsolatában mediátorszerepet játszik, csökkenti a stressz kiégéshez vezető hatását,⁴⁶ vagyis: a reflexió segít megállítani a káros rágódást és konstruktív mederbe terelni a gondolatokat, ami hosszú távon a mentálhigiénés jóllétet szolgálja. A reflexió fejlesztése és a rumináció csökkentése ezért fontos célja kellene, hogy legyen a tanárképző intézeteknek is, hiszen nemcsak a szakmai fejlődést, hanem a tanárok mentális egészségét is szolgálja.⁴⁷

Felhasznált irodalom:

- APONTE, Maria L. – VARGAS SÁNCHEZ, Andrea D. – VASQUEZ, Maria A. (2025): The Effects of Emotional Intelligence Training Programs on Educators: A Systematic Review, In: *F1000Research*. 14. 842. Elérhető itt: <https://doi.org/10.12688/f1000research.166190.1> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.19.).
- BALÁZS Noémi (2015): Változás, fejlődés a szupervízióban, In: *Embertárs*. 2015/2. 99–114.
- BLEAKLEY, Jill – WOOLCOTT, Geoff – YEIGH, Tony – WHANNELL, Robert (2020): Reflecting on Emotions During Teaching: Developing Affective-Reflective Skills in Novice Teachers Using a Novel Critical Moment Protocol, In: *Australian Journal of Teacher Education*. 45. 10. <http://dx.doi.org/10.14221/ajte.2020v45n10.4> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

⁴⁶ KOŠIR, Katja és mtsai (2015): Two Sides of the Same Coin? The Role of Rumination and Reflection in Elementary School Teachers' Classroom Stress and Burnout, In: *Teaching and Teacher Education*. 47. Elérhető itt: https://www.researchgate.net/publication/270969151_Two_sides_of_the_same_coin_The_role_of_rumination_and_reflection_in_elementary_school_teachers'_classroom_stress_and_burnout (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

⁴⁷ KISS-KOVÁCS Renáta (2023): *Tanárjelöltek reflexiójának vizsgálatai*. Doktori disszertáció. Elérhető itt: https://doktori.bibl.u-szeged.hu/id/eprint/11868/1/Disszertacio_KKR_vegleges.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

- BOYLE, Gregory J. – BORG, Mark G. – FALZON, Joseph M. – BAGLIONI, Anthony J. Jr. (1995): A Structural Model of the Dimensions of Teacher Stress, In: *British Journal of Educational Psychology*. 65. 1. 49–67. Elérhető itt: <https://doi.org/10.1111/j.2044-8279.1995.tb01130.x>.
- CABAROGLU, Nese (2014): Professional Development through Action Research: Impact on Self-efficacy, In: *System*. 44. 79–88.
- CAVANAGH, Michael – PRESCOTT, Anne (2010): The Growth of Reflective Practice among Three Beginning Secondary Mathematics Teachers, In: *Asia-Pacific Journal of Teacher Education*. 38. 2. 147–159. Elérhető itt: <https://doi.org/10.1080/13598661003678968> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.19.).
- CIMERMANOVÁ, Ivana (2013): Burnout as a Tool for Self-reflection, In: *International Journal of Educational Research*. 1. 1–12. DOI: 10.31686/ijer.vol1.iss3.110.
- FROSC, Cynthia A. és mtsai (é. n.): Impact of Reflective Supervision on Early Childhood Interventionists' Perceptions of Self-efficacy, Job Satisfaction, and Job Stress. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/29968927/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).
- GENÇ, Güliz (2016): *Learned Resourcefulness and Burnout Levels of English Teachers*. Elérhető itt: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1217257.pdf> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).
- GUSEVA Canu, Irina – MARCA, Simona C. – DELL'ORO, Francesco és mtsai (2021): Harmonized Definition of Occupational Burnout: A Systematic Review, Semantic Analysis, and Delphi Consensus in 29 Countries, In: *Scandinavian Journal of Work, Environment & Health*. 47. 2. 95–107.
- HENG, Qian – CHU, Lihong (2023): Self-efficacy, Reflection, and Resilience as Predictors of Work Engagement among English Teachers, In: *Frontiers in Psychology*. 14. Elérhető itt: <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2023.1160681/full> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).
- JÁLICS Ferenc (2006): *A szemlélődés útja*. Kecskemét, Korda Kiadó.
- JAVADI, F. – KHATIB, M. (2014): On the Relationship between Reflective Teaching and Teachers' Burnout, In: *International Journal of Research Studies in Language Learning*. 3. 4. Elérhető itt: https://www.researchgate.net/publication/271258242_On_the_relationship_between_reflective_teaching_and_teachers_burnout (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.08.).
- KISS Enikő Csilla (2015): Protektív személyiségtényezők, In: Kiss Enikő Csilla – Sz. Makó Hajnalka (szerk.): *Gyász, krízis, trauma és a megküzdés lélektana*. Budapest. 340–346.
- KISS-KOVÁCS Renáta (2023): *Tanárjelöltek reflexiójának vizsgálatai*. Doktori disszertáció. Elérhető itt: https://doktori.bibl.u-szeged.hu/id/eprint/11868/1/Disszertacio_KKR_vegleges.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

- KOŠIR, Katja és mtsai (2015): Two Sides of the Same Coin? The Role of Rumination and Reflection in Elementary School Teachers' Classroom Stress and Burnout, In: *Teaching and Teacher Education*. 47. Elérhető itt:
https://www.researchgate.net/publication/270969151_Two_sides_of_the_same_coin_The_role_of_rumination_and_reflection_in_elementary_school_teachers'_classroom_stress_and_burnout (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).
- KOPP Mária – SKRABSKI Árpád (2003): Vallásosság és lelki egészség, In: *Távlatok*. 2003/1.
- KRASZNAY Mónika (2014): *A misztikus elmélyülés és a szemlélődő imádság helye és jelentősége a keresztyén lelki életben és napjaink lelkigondozói-terápiás gyakorlatában*. Doktori dolgozat. Debreceni Egyetem. Elérhető itt:
<https://dea.lib.unideb.hu/server/api/core/bitstreams/6418575c-d1b1-4133-a59e-420c0e5e2594/content> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.19.).
- LUTHER Márton (2011 [1535]): Így imádkozzál! In: Csepregi Zoltán (szerk.): *Luther válogatott művei* 5. Budapest, Luther Kiadó.
- MASLACH, Christina – SCHAUFELI, Wilmar B. – LEITER, Michael P. (2001): Job Burnout, In: *Annual Review of Psychology*. 52. 397–422.
- PAVKOV, Thomas (2023): *The Relationship between Reflective Supervision/Consultation and Reduced Burnout among Early Education Professionals*. Elérhető itt:
<https://www.zerotothree.org/resource/journal/the-relationship-between-reflective-supervision-consultation-and-reduced-burnout-among-early-education-professionals/> (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).
- PETRÓCZI Erzsébet (1999): A kiégés jelensége pedagógusoknál, In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 54. 3. 127–139.
- POZSGAI Anita (2016): *Modern Iskola: Szupervízióval megállítható a kiégés?* Elérhető itt:
<https://moderniskola.hu/2016/04/szupervizioval-megallithato-a-kieges/>.
- SELYE Hans (1956/1976): *The Stress of Life*. New York, McGraw-Hill [magyarul: Selye János (1964): *Életünk és a stressz*. Budapest, Akadémiai Kiadó].
- SHEA, Elizabeth S. és mtsai (2021): *The Implementation of a Multi-level Reflective Consultation Model in a Statewide Infant & Early Childcare Education Professional Development System: Evaluation of a Pilot*. Elérhető itt:
https://www.pakeys.org/wp-content/uploads/2022/02/The-implementation-of-a-multix02010level-reflective-consultation-model-in-a-statewide-infant-x00026-early-childcare-education-professional-development-system_-Evaluation-of-a-pilot.pdf (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.18.).

- SZABÓ Lajos (2018): A különleges kommunikáció ereje az imádságban, In: Szabó Lajos (szerk.): *Szavak és hallgatások az imádságban*. Budapest, Luther Kiadó. 31–70.
- World Health Organization (2022): *Burn-Out an “Occupational Phenomenon”*. *International Classification of Diseases (ICD-11)*. WHO.
- ZAPPALÀ, Gianni (é. n.): Cultivating Spiritual Intelligence. Elérhető itt:
https://www.kosmosjournal.org/kj_article/cultivating-spiritual-intelligence (utolsó megtekintés dátuma: 2025.09.19.).
- ZOHAR, Danah – MARSHALL, Ian (2004): *Spiritual Capital – Wealth We Can Live By*. London, Bloomsbury Publishing.

Andrea KÖVESDI¹  – Szabolcs TAKÁCS²  –

Sándor RÓZSA³  – Dóra KRIKOVSKY⁴  – Lajos KOVÁCS⁵  –

Antal DEZSŐFI-GOTTL⁶  – Attila SZABÓ⁷ 

Factors Supporting and Threatening the Adolescence of Transplanted Youth – Resilience, Well-Being, and Difficulty with Chronic Illness

Abstract.

Objective: The present research investigated the proportion of vulnerable and protective factors in terms of mental health in transplanted adolescents compared to the age-matched control group. *Method:* We collected data using a complex procedure; questionnaires, interviews and projective tests involving transplanted

¹ Associate Professor, Károli Gáspár Reformed University, Institute of Psychology, Department of Developmental Psychology, Deputy Head of Institute, Head of Department; child and youth clinical psychologist, training psychotherapist; e-mail: kovesdi.andrea@kre.hu.

² Károli Gáspár Reformed University, Resilient Development-Positive Research Group; e-mail: takacs.szabolcs@kre.hu.

³ Károli Gáspár Reformed University, Resilient Development-Positive Research Group; e-mail: rozsa.sandor@kre.hu.

⁴ Semmelweis University, 1st Department of Pediatrics; e-mail: krikovszky.dora@semmelweis.hu.

⁵ Semmelweis University, 1st Department of Pediatrics; e-mail: kovacs.lajos@semmelweis.hu.

⁶ Semmelweis University, 1st Department of Pediatrics; e-mail: dezsofi.antal@semmelweis.hu.

⁷ Semmelweis University, 1st Department of Pediatrics; e-mail: szabo.attila@semmelweis.hu.



adolescents at the 1st Department of Pediatrics of Semmelweis University. In this work, we present the results of the analysis of the questionnaires. The sample included 59 transplanted and 116 control group members. *Results:* We found differences between the groups, with the transplanted adolescents being more likely to have depressive mood, more intense experience of anxiety states and stress, and well-being. Parents of transplanted adolescents were also more likely to have depressive mood and anxiety states. The members of the control group were characterized by self-efficacy, emotion-focused coping, and prosocial behavior. We found no differences between the groups in terms of resilience. *Conclusions:* The optimal development of transplanted youth is hampered by depression, anxiety and stress management problems, and their exposure to risk factors is significant. In the case of transplanted adolescents and their parents, negative emotional overload is typical, therefore we recommend integrative and psychotherapeutic assistance for them.

Keywords: quality of life, well-being, organ transplant, chronic patients, adapting to a challenge

Introduction

With the development of medicine, organ transplants now allow the treatment of serious diseases such as liver failure, lung disease, heart disease, or kidney failure. Such serious diseases can be treated with life-saving interventions. After a successful transplant, children's quality of life and well-being may improve, and the possibility of a "new" normal life becomes available. However, transplantation also involves significant physical changes and psychological and emotional challenges.⁸ One significant change is that children and adults who have undergone surgery live as chronic patients for the rest of their lives and need medication appropriate to their condition. In addition to significant somatic changes, transplantation also presents the patient and their family with a complex situation in psychological terms. When the transplanted young person gets a chance for a new life (since there is a good chance that the person would have deteriorated without the transplant), they have to adapt to many challenges. The recovery phase now leads to the acceptance of regular medication treatment with ongoing monitoring.

⁸ TONG, Allison et al. (2009): Adolescent Experiences Following Organ Transplantation: A Systematic Review of Qualitative Studies. In: *The Journal of Pediatrics*. 155, 4. 542–549.e5. <https://doi.org/10.1016/j.jpeds.2009.04.009>.

The stress and uncertainty that accompany transplantation and the change in lifestyle that usually lasts for a long time also mean a significant psychological burden. After the operation, this is supplemented by the stigmatization resulting from the chronic disease.⁹ Recovery and subsequent quality of life and well-being are determined by how the patient and their family can handle the change that comes with continuous stress, cope with the new situation, and adapt to the challenges. The decisive segment in recovery is the way in which the stress accompanying the challenges is handled on a personal and family level. The focus of our research was on resilience potential, examining it in the context of several threatening and supporting factors by examining adolescents. We consider it important to specifically identify during our study the factors that contribute to well-being and increasing resilience potential in the transplanted adolescent age group and support optimal adolescent processes such as identity maturation.

Theoretical Overview

Followers of the positive psychology trend study the “good” side of man. The approach emphasizes the recognition of pathology, diagnosis and treatment, as well as the recognition of strengths and excellences on an empirical basis.¹⁰ Werner and Smith formulate a complex system of protective factors, whose aspects originating from the individual, family, and social environment were identified.¹¹ Protective factors help the individual to thrive in solving life events and in critical situations such as trauma, accident, serious illness or transplantation, over which the person typically has no control. Acceptance of extreme and uncontrollable situations, adaptation to the situation, and a positive attitude can help adaptation.^{12,13} Acceptance is accompanied by a trusting experience, which can alleviate the fear of losing control and change the emotional experience. Some

⁹ SHEMESH, Eitan (⁴2004): Adherence to Medical Regimens. In: Walker, W. A. et al. (eds.): *Pediatric Gastrointestinal Disease: Pathophysiology, Diagnosis, Management*. B.C. Decker.

¹⁰ SELIGMAN, Martin E. P. – CSIKSZENTMIHALYI, Mihály (2000): Positive Psychology: An Introduction. In: *American Psychologist*. 55, 1. 5–14. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5>.

¹¹ WERNER, Emmy E. – SMITH, Ruth S. (1992): *Overcoming the Odds: High-Risk Children from Birth to Adulthood*. Cornell University Press.

¹² KULCSÁR, Zsuzsanna (2009): *Trauma Processing and Religion*. Trefort Kiadó.

¹³ COPING with Chronic Illness in Childhood and Adolescence (n. d.). In: *Annual Reviews*. Available at: <https://www.annualreviews.org/content/journals/10.1146/annurev-clinpsy-032511-143108> (last accessed on: 1 May 2025).

authors suggest that giving up control in a highly vulnerable situation reduces the risk of depression. Also, positive emotions have a positive physical and psychological effect on personal well-being.¹⁴

On the long journey to transplantation, the illness can also be a traumatic experience from a psychological perspective. One has to face the loss of health – or the worsening of the condition – the possibility of finitude, vulnerability and uncertainty while waiting for the organ. This period is accompanied by complex, extremely stressful and long-lasting emotional states.

Resilience is considered a complex, dynamically changing potential. There are many definitions, but the most expressive of the theoretical considerations of the research presented later is Masten's definition from the point of view of clinical psychology, according to which; *resilience is closely related to the ability to adapt, and is characterized by internal control, empathy, optimism, a positive self-image, positive handling of changes and self-efficacy.*¹⁵ Masten describes different phenomena as the dynamic process of resilience: 1) it occurs when vulnerable individuals show better results than could be expected; 2) when positive adaptation is experienced despite stressful experiences; 3) when good recovery from trauma occurs.¹⁶

Protective and Vulnerable Factors of Maintaining Health

Vulnerable factors – e.g. stress, anxiety, or depression – and protective factors – e.g. resilience or self-efficacy – have played a significant role in mapping the background of individual psychopathological disorders and risk factors.¹⁷ Research conducted

¹⁴ PRINZING, Michael M. et al. (2022): Staying 'in Sync' with Others during COVID-19: Perceived Positivity Resonance Mediates Cross-sectional and Longitudinal Links between trait Resilience and Mental Health. In: *The Journal of Positive Psychology*. 17, 3. 440–455. <https://doi.org/10.1080/17439760.2020.1858336>.

¹⁵ MASTEN, Ann S. (2001): Ordinary Magic: Resilience Processes in Development. In: *American Psychologist*. 56, 3. 227–238. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.227>.

¹⁶ MASTEN, Ann S. et al. (1990): Resilience and Development: Contributions from the Study of Children Who Overcome Adversity. In: *Development and Psychopathology*. 2, 4. 425–444. <https://doi.org/10.1017/S0954579400005812>.

¹⁷ HÁMORI, Eszter (2013): Rizikófaktorok, adaptáció és reziliencia a korai fejlődésben – A koraszülöttség a fejlődési pszichopatológia modelljében [Risk Factors, Adaptation and Resilience – Prematurity in the Model of Developmental Psychopathology]. In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 68, 1. 7–22. <https://doi.org/10.1556/MPSzle.68.2013.1.2>.

among an adult population (N = 438) supports the importance of resilience in terms of health behaviour. Resilience values of the healthy group were significantly higher than those of the autoimmune adult patients' group; in terms of personality, harm avoidance negatively correlated, while perseverance, self-direction, and cooperation positively correlated with resilience among adults.¹⁸ The positive role of resilience in recovery has also been demonstrated among adolescent girls with anorexia.¹⁹ Depression and anxiety showed a significantly negative relationship with resilience potential in both adolescents and adults.^{20,21,22} Among adolescents with diabetes, the low resilience has been shown to be associated with high distress, poor quality of life, and poor glycaemic control.²³ Chronic diseases are often associated with anxiety and depression, which reduce the quality of life and well-being.^{24,25} Resilience has a positive impact on several chronic diseases.²⁶

¹⁸ GYÖNGYÖSINÉ KISS, Enikő et al. (2008): Ego-Control and Ego-Resiliency in Systemic Autoimmune Disorders. In: *Horizons in Psychology*. 17, Suppl. 8.

¹⁹ KÖVESDI, Andrea (2018b): Reziliencia a serdülőkori anorexia nervosaban. PhD thesis, University of Pécs (Hungary). Available at:
<https://search.proquest.com/openview/c324506c6f381b82af86cb95ced8ddcd/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y>.

²⁰ KISS, Enikő – MAKÓ, Hajnalka (eds.) (2015): *A gyász, krízis, trauma és a megküzdés lélektana*. Pro Pannónia.

²¹ KÖVESDI, Andrea (2018a): A személyiségfaktorok és a reziliencia összefüggése az anorexia nervosaban. In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 6, 1. 7–22.

²² BIRMAHER, Boris et al. (1996): Childhood and Adolescent Depression: A Review of the Past 10 Years. Part II. In: *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*. 35, 12. 1575–1583. <https://doi.org/10.1097/00004583-199612000-00008>.

²³ YI-FRAZIER, Joyce P. et al. (2015): The Association of Personal Resilience with Stress, Coping, and Diabetes Outcomes in Adolescents with Type 1 Diabetes: Variable- and Person-Focused Approaches. In: *Journal of Health Psychology*. 20, 9. 1196–1206.
<https://doi.org/10.1177/1359105313509846>.

²⁴ EDWARD, Karen L. (2013): Chronic Illness and Well-Being: Using Nursing Practice to Foster Resilience as Resistance. In: *British Journal of Nursing*. 22, 14. 741–46.
<https://doi.org/10.12968/bjon.2013.22.14.741>.

²⁵ ZAUTRA, Alex J. et al. (2005): Positive Affect as a Source of Resilience for Women in Chronic Pain. In: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 73, 2. 212–220.
<https://doi.org/10.1037/0022-006X.73.2.212>.

²⁶ CAL, Silvia F. et al. (2015): Resilience in Chronic Diseases: A Systematic Review. In: *Cogent Psychology*. Article 1024928.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/23311908.2015.1024928>.

Helping chronic patients develop stress management strategies contributes to increasing resilience potential.^{27,28}

In addition to resilience, personal resources such as self-efficacy and problem-solving skills are crucial in overcoming difficulties and supporting the healing process.^{29,30} In the case of transplant patients, the role of self-efficacy is emphasized in following treatment instructions, actively participating in the healing process, and making life-affecting health decisions.³¹ Patients with higher self-efficacy cope better with stress and challenges caused by the disease and can influence disease management strategies.³² Self-efficacy has been shown to be strongly positively correlated with resilience in many studies.^{33,34,35} Individuals with low self-efficacy may be more likely to use passive or avoidant strategies such as denying illness, suppressing negative emotions, or rejecting social support.³⁶ The association between self-efficacy and psychological well-being has been demonstrated in transplant and *sine morbo* populations. Individuals with higher self-efficacy tend to report lower levels of anxiety and depression and better quality of life.³⁷

²⁷ HAMMEN, Constance – RUDOLPH, Karen D. (2003): Childhood Mood Disorders. In: Mash, E. J. – Barkley, R. A. (eds.): *Child Psychopathology*. Guilford Press.

²⁸ RESILIENCE over the Lifespan: Developmental Perspectives on Resistance, Recovery, and Transformation (2010). Available at: <https://awsptest.apa.org/record/2010-10101-011> (last accessed on: 29 April 2025).

²⁹ Op. cit.

³⁰ ZIMMERMAN, Mark A. – BRENNER, Allison B. (2010): Resilience in Adolescence: Overcoming Neighborhood Disadvantage. In: *Handbook of adult resilience*. The Guilford Press.

³¹ LEVENTHAL, Howard et al. (1998): Self-regulation, Health, and Behavior: A Perceptual-Cognitive Approach. In: *Psychology and Health*. 13, 4. 717–733. <https://doi.org/10.1080/08870449808407425>.

³² BANDURA, Albert (1977): Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change. In: *Psychological Review*. 84, 2. 191–215. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>.

³³ RESILIENCE 2010.

³⁴ ZIMMERMAN – BRENNER 2010.

³⁵ KÖVESDI, Andrea et al. (2022): Study of Transplanted Adolescents with a Focus on Resilience. In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 10, 1. 75–94.

³⁶ COPING n. d.

³⁷ GALLAGHER, Matthew W. (2012): Self-efficacy. In: Vohs, K. D. (ed.), *Encyclopedia of Human Behavior*. Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-375000-6.00312-8>.

The Protective Role of Resilience in Chronically Ill Adolescents

Resilience has been identified as a protective factor for health anxiety and the quality of family relationships.^{38,39,40,41} Less resilient individuals are less able to cope adaptively with the stress and challenges of their illness.⁴² Kövesdi drew attention to the beneficial effect of resilience potential on the chances of recovery, in a domestic sample of anorexic adolescent girls undergoing hospital treatment. Recognizing and applying resilience potential in treatment may imply changes in health behaviour in the long term, and optimism and positive expectations contribute to flexible adaptation in the case of tumour patients.^{43,44}

Van der Laan et al. in their systematic review study (review of 8,766 studies) examined the correlates of resilience among chronically ill children and adolescents and classified resilience outcomes into three main groups: 1) personal characteristics, 2) psychosocial functioning, and 3) illness-related outcomes.⁴⁵ In another study, Woodgate analysed the relationship between illness-related stress and resilience from the perspective of adaptation (see *Figure 1*).⁴⁶

³⁸ KISS – MAKÓ 2015.

³⁹ KÖVESDI, Andrea (2016): A reziliencia hatása a krónikus betegségekben. In: *Gyermekgyógyászat*. 67, 4. 225–230.

⁴⁰ KÖVESDI 2018.

⁴¹ KÖVESDI, Andrea et al. (2020): The Protective Role of Self-efficacy for Resilience in the COVID-19 Period. In: *Acta Scientific Neurology*. 3, 11. 87–91.
<https://doi.org/10.31080/asne.2020.03.0276>.

⁴² YI-FRAZIER et al. 2015, 1196–1206.

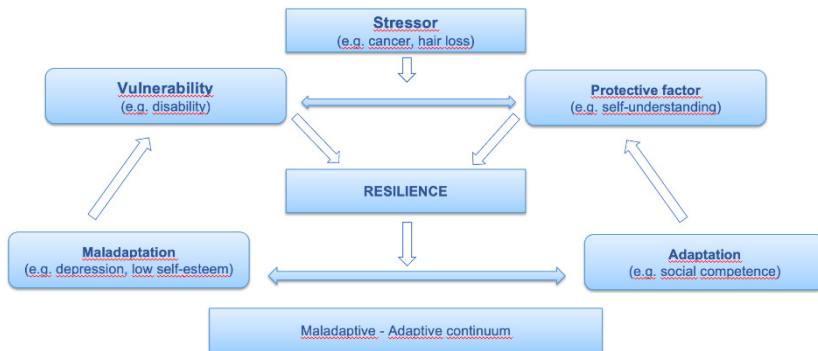
⁴³ GALLAGHER, Matthew W. – LOPEZ, Shane J. (2009): Positive Expectancies and Mental Health: Identifying the Unique Contributions of Hope and Optimism. In: *The Journal of Positive Psychology*. 4, 6. 548–556. <https://doi.org/10.1080/17439760903157166>.

⁴⁴ GALLAGHER, Matthew W. et al. (2019): Resilience and Coping in Cancer Survivors: The Unique Effects of Optimism and Mastery. In: *Cognitive Therapy and Research*. 43, 1. 32–44.
<https://doi.org/10.1007/s10608-018-9975-9>.

⁴⁵ LAAN, Sabine E. I. van der et al. (2023): Defining and Measuring Resilience in Children with a Chronic Disease: A Scoping Review. In: *Adversity and Resilience Science*. 4, 2. 105–123.
<https://doi.org/10.1007/s42844-023-00092-2>.

⁴⁶ WOODGATE, Roberta L. (1999): Conceptual Understanding of Resilience in the Adolescent with Cancer: Part I. In: *Journal of Pediatric Oncology Nursing*. 16, 1. 35–43.
<https://doi.org/10.1177/104345429901600105>.

Figure 1. Woodgate's adaptation model⁴⁷



Source: WOODGATE 1999, 38; transl. Kövesdi 2018

Resilient functioning after transplantation can be grouped into 3 different risk factors: 1) medical risk factors (e.g. side effects, rejection episodes, drug therapy adherence), 2) personal factors (e.g. time elapsed, age, medical history, low self-esteem, and emotional state), 3) family factors (e.g. family conflicts, income, parental mental state, parental distress level, physical functioning).^{48,49} The resilience of the transplanted adolescent is associated with positive improvements in physical status.⁵⁰

In the case of adolescents living with chronic pain, the mediating role of self-efficacy has been demonstrated between pain intensity, quality of life, physical well-being, psychological well-being, mood, self-esteem, autonomy, and school environment.⁵¹ Our previous pilot study shows that there is a relationship between the resilience of

⁴⁷ Op. cit.

⁴⁸ HAAVISTO, Anu et al. (2013): Risk Factors for Impaired Quality of Life and Psychosocial Adjustment after Pediatric Heart, Kidney, and Liver Transplantation. In: *Pediatric Transplantation*. 17, 3. 256–265. <https://doi.org/10.1111/petr.12054>.

⁴⁹ TAYLOR, Rachel M. et al. (2009): Study of the Factors Affecting Health-Related Quality of Life in Adolescents after Liver Transplantation. In: *American Journal of Transplantation*. 9, 5. 1179–1188. <https://doi.org/10.1111/j.1600-6143.2009.02604.x>.

⁵⁰ HAAVISTO 2013, 256–265.

⁵¹ GRASAAS, Erik et al. (2020): Health-Related Quality of Life in Adolescents with Persistent Pain and the Mediating Role of Self-efficacy: A Cross-Sectional Study. In: *Health and Quality of Life Outcomes*. 18, 1. 19. <https://doi.org/10.1186/s12955-020-1273-z>.

transplanted children and positive peer relationships and the number of friends.⁵² Previous research reports similar results.^{53,54,55}

Presentation of the Research

Circumstances of the Investigation

The title of our research is *Resilience and Immunological Study among Transplanted Children and Adolescents*, ethical permit number: SE REKB-2013-1/2020, which was established in cooperation with Károli Gáspár Reformed University, Institute of Psychology, Resilient Development-Positive Research Group (RFP) and the First Department of Pediatrics of Semmelweis University. The research began in October 2020, and data collection is currently ongoing. Transplanted adolescents who were treated in Hungary (kidney, liver, and lung) and had undergone at least one transplant were included in the sample. The transplant had been performed in Vienna or Budapest. Adolescents who had undergone organ transplantation within one year have been excluded from the sample. Data collection takes place twice a week at the SU (Semmelweis University) Pediatric Clinic in the liver and kidney outpatient clinic, the kidney department, and the internal medicine department using self-administered questionnaires and semi-structured interviews. Information about the study is provided before the study begins, and signed informed consents are kept by the research director. In the past four years, we included adolescents aged 11–18 who had undergone lung, liver, and kidney transplants at the First Department of Pediatrics of Semmelweis University in the research. The study criterion was transplantation performed more than one year before. Data collection began after the subjects and their parents were informed and informed consent was completed.

⁵² FARKAS, Fanni et al. (2023): *Szervtranszplantált gyermekek rezilienciáját támogató pszichoszociális tényezők*. Conference paper presented at Országos Tudományos Diákköri Konferencia (OTDK), 2023.

⁵³ HAUSER, Stuart T. et al. (2006): Narrative in the Study of Resilience. In: *The Psychoanalytic Study of the Child*. 61, 1. 205–227.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00797308.2006.11800771>.

⁵⁴ AMATYA, Kaushalendra et al. (2021): Psychological Functioning and Psychosocial Issues in Pediatric Kidney Transplant Recipients. In: *Pediatric Transplantation*. 25, 1. e13842.
<https://doi.org/10.1111/petr.13842>.

⁵⁵ CAL 2015.

Measuring Instruments Used in the Study

The validated measurement tools used in the study are presented in this section.

Connor–Davidson Resilience Scale, CD-RISK

The original version of the instrument was developed by Connor and Davidson.⁵⁶ The measuring instrument we currently use is a 10-item shortened version of the original 25-item English measuring instrument, translated into Hungarian, which is used by researchers with the permission of the authors. The adaptation of the version we use is currently in progress in the child and adolescent age group. Cronbach's alpha values for the research sample can be considered reliable: 0.84 for the parent group and 0.80 for the transplanted children group.

Depression, Anxiety and Stress Scales, DASS-21⁵⁷

This is a questionnaire for measuring negative feelings caused by depression, anxiety, and stress. The shortened 21-item version can be reliably used among both adults and adolescents.⁵⁸ The measuring instrument has excellent psychometric properties in a Hungarian sample (Rózsa et al. [in preparation]). It has adequate reliability in the research sample – Cronbach's alpha values in the sample are as follows: Depression: 0.80, Anxiety 0.85, Stress 0.84, Total: 0.94.

Public Health Surveillance Well-Being Scale⁵⁹

The questionnaire was developed to assess general well-being. The Hungarian version of the measuring instrument has been used in several studies, and the psychometric

⁵⁶ CONNOR, Kathryn M. – DAVIDSON, Jonathan R. T. (2003): Development of a New Resilience Scale: The Connor–Davidson Resilience Scale (CD-RISC). In: *Depression and Anxiety*. 18, 2. 76–82. <https://doi.org/10.1002/da.10113>.

⁵⁷ LOVIBOND, Peter. F. – Lovibond, Sydney H. (1995): The Structure of Negative Emotional States: Comparison of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS) with the Beck Depression and Anxiety Inventories. In: *Behaviour Research and Therapy*. 33, 3. 335–343. [https://doi.org/10.1016/0005-7967\(94\)00075-U](https://doi.org/10.1016/0005-7967(94)00075-U).

⁵⁸ SZABÓ, Marianna (2010): The Short Version of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS-21): Factor Structure in a Young Adolescent Sample. In: *Journal of Adolescence*. 33, 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2009.05.014>.

⁵⁹ BANN, Carla M. et al. (2012): The Health Literacy Skills Instrument: A 10-Item Short Form. In: *Journal of Health Communication*. 17. 191–202. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10810730.2012.718042>.

indicators of the questionnaire are excellent, with Cronbach's alpha values for mental well-being of 0.76, physical well-being 0.64, social well-being 0.64, and general well-being 0.83, indicating that the test has good internal consistency.

Coping Inventory for Stressful Situations (CISS-21)

The Coping in Stress Situations Questionnaire was developed by Endler and Parker.⁶⁰ Its shortened version consists of 21 items that assess the coping strategy characteristics of individuals along three subscales: *problem-focused coping*, *emotion-focused coping*, and *avoidance*. In a domestic sample (N = 6,272), it proved to be reliable on all three scales.⁶¹ In the present study, Cronbach's alpha values are as follows: 0.78 for problem-focused coping, 0.76 for emotion-focused coping, and 0.77 for avoidance.

*Strengths and Difficulties Questionnaires (SDQ)*⁶²

This is a 25-item, internationally recognized screening tool for childhood behavioural and emotional problems. The items of the instrument form the following five scales: *Emotional Symptoms*, *Behaviour Problems*, *Hyperactivity*, *Peer Relationship Problems*, and *Prosocial Characteristics*, each of which includes 5 items. In the present research sample, Cronbach's alpha values are between 0.62 and 0.71. The behaviour problems scale is an exception, with an alpha of 0.45. However, this is not surprising because international and domestic results generally indicate similarly low reliability for this scale.

*General Self-Efficacy Scale (GSE)*⁶³

The Hungarian version of the 10-item questionnaire developed to measure general self-efficacy was adapted to Hungarian by Mária Kopp et al.⁶⁴ The reliability and validity of the scale have been supported by domestic research. The Cronbach's alpha value for the present research sample is 0.83.

⁶⁰ ENDLER, Norman S. – PARKER, James D. A. (1994): Assessment of Multidimensional Coping: Task, Emotion, and Avoidance Strategies. In: *Psychological Assessment*. 6, 1. 50–60. <https://doi.org/10.1037/1040-3590.6.1.50>.

⁶¹ KÖVI, Zsuzsanna et al. (2015): A vallásosság és a lelki jóllét alakulása általános és középiskolásoknál. In: *Vallástudományi Szemle*. 3–4. 58–69.

⁶² GOODMAN, Robert (1997): The Strengths and Difficulties Questionnaire: A Research Note. In: *Journal of Child Psychology and Psychiatry*. 38, 5. 581–586. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7610.1997.tb01545.x>.

⁶³ SCHWARZER, Ralf – JERUSALEM, Matthias (1995): *Self-efficacy for Academic Attainment: Scale for Children*. Berlin, Freie Universität.

⁶⁴ KOPP, Mária S. et al. (1995): *Hungarian Questionnaire in Psychometric Scales for Cross-cultural Self-efficacy Research*. Freie Universität.

Big Five Inventory

BFI is a short, 10-item version of a measuring instrument developed to assess general personality traits, which includes the following scales: *Extraversion*, *Agreeableness*, *Conscientiousness*, *Emotional Instability*, and *Openness*.⁶⁵ The items can be rated on a 5-point Likert scale. Hungarian studies conducted with the measuring instrument supported the validity and reliability of the questionnaire.⁶⁶ In the present research sample, Cronbach's alpha values were not calculated for the two-item scales, but the correlations between the responses to the items were acceptable.

Impact on Family Scale (IFS)

Parents are asked to complete the 33-item IFS, which is used to characterize the impact of a child's illness on family functioning.^{67,68} The questionnaire covers the following sub-areas: *burden on the family*, *family and social impact*, *personal burden*, and *coping with the situation*. The instrument is widely used to examine the impact of chronic illnesses on the family. The instrument has not yet been introduced in our country.

Presentation of Test Results

Sample Description, Comparison of Transplanted and Control Groups

The transplanted (hereinafter: TX) group consisted of 61 and the age-matched control group (hereinafter: KO) of 116 individuals. In terms of gender ratios, the TX group was made up of 34 boys (56%) and 27 girls (44%) while the control sample of 68 boys (58.6%) and 48 girls (41.4%). In terms of age, the mean age of the TX group was 13.85 years (SD 2.169 years), while the control group had a mean of 14.66 years and a SD of 2.211 years.

⁶⁵ JOHN, Oliver P. – SRIVASTAVA, S. (1999): The Big Five Trait Taxonomy: History, Measurement, and Theoretical Perspectives. In: Pervin, L. A. – John, O. P. (eds.): *Handbook of Personality: Theory and Research*. Guilford Press.

⁶⁶ RÓZSA, Sándor et al. (2013): Gyermekkori spiritualitás és jól-lét. Conference paper presented at *Magyar Pszichológiai Társaság XXII. Országos Tudományos Nagygyűlése, 2013*.

⁶⁷ STEIN, Ruth E. K. – RIESSMAN, Catherine K. (1980): The Development of an Impact-on-Family Scale: Preliminary Findings. In: *Medical Care*. 18, 4. 465.

⁶⁸ STEIN, Ruth E. K. – JESSOP, Dorothy Jones (2003): The Impact on Family Scale Revisited Further Psychometric Data. In: *Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics*. 24, 1. 9.

Two-Sample t-test

The two groups were compared using several questionnaires at time 0, i.e. at the beginning of the measurement (in the case of the experimental group, a further follow-up study lasting several months/years was conducted, the data of which are currently being processed). Thus, in this study, the organ transplant group and the control group are compared. The results of our own retrospective control study will be published in a later study. The averages and respondent numbers of the groups are contained in *Table 1* in the *Appendix*.

A two-sample t-test was used to compare the two groups, and the homogeneity of variance was checked with Levene's test. In cases of violation of the homogeneity of variance, Welch's d-test was used.

The effect size was characterized by Cohen's effect size (delta). Based on our decision-making mechanism, when either the t-test or the Welch's d-test indicated a significant difference, we took Cohen's effect size into account. If this was at least of medium magnitude (i.e. an absolute value of 0.3 or greater), we examined and interpreted the difference between the two groups.

The two-sample t-test / Welch's d-test and Cohen's effect sizes are included in *Table 2*, which can be viewed in the *Appendix*.

The differences we consider important (significant and with an appropriate effect size) are included separately, in *Table 3*, for greater transparency (note that in the case of the other scales no significant difference was detected between the experimental/TX and control group respondents).

Positive values with Cohen's d are shown in bold, while negative values are shown in normal font. Positive values mean that members of the TX/control group have significantly higher mean values, at least with a medium effect size (significant, above 0.7).

In other cases, conversely, members of the control group have higher values. For ease of understanding, the averages of the groups are shown in *Table 4* in the *Appendix*.

The TX group's average is higher on the three subscales of DASS-21 (depression, anxiety, stress) (and their parents also have higher averages on the first and second subscales of the DASS-21) although this average remains below 2 in all cases. Furthermore, the TX group's average is also higher on the general well-being (PHS WB) scale.

The control group shows higher values for the IFS (family burden due to illness), the third subscale of the Big Five (conscientiousness), the GSE (self-efficacy), the second subscale of CISS-21 (emotion-focused coping), and the fifth subscale of SDQ (prosocial behaviour). We cannot report such differences for the other subscales. The test statistics and averages are shown in *Table 4* in the *Appendix*.

Discussion of the Results

The analysis of the comparison of the transplanted and control groups points to the differences between the groups. The group of *transplanted adolescents* is more characterized by depressive mood, anxiety states, and more intense experience of stress. Parents of transplanted adolescents are also characterized by depressive mood and anxiety states compared to the control group. Our results are consistent with previous research examining chronic conditions, identifying poorer mental health in parents of chronically ill children.^{69,70,71} The fact that transplanted adolescents report higher well-being seems to contradict the depressed mood and anxiety. The assessment of well-being is a subjective experience, which may partly explain the contradictory results, but further investigation is needed to provide a reassuring explanation of the result. Parents of transplanted adolescents experience their child's illness as less of a burden on family life. In the event of a transplant, parents also have to face the possibility of losing their child. The lifestyle of the entire family changes compared to before, and parents have a major role in care before, during, and after the transplant. Saving their child's life, to which they can contribute through care, may be one way of coping, which is presumably not perceived as a burden.

Members of the *control group* are characterized by a sense of self-efficacy, emotion-focused coping, and prosocial behaviour. The dominance of emotion-focused coping is explained

⁶⁹ BIRMAHER et al. 1996.

⁷⁰ OERS, Hans A. van et al. (2014): Anxiety and Depression in Mothers and Fathers of a Chronically Ill Child. In: *Maternal and Child Health Journal*. 18, 8. 1993–2002. <https://doi.org/10.1007/s10995-014-1445-8>.

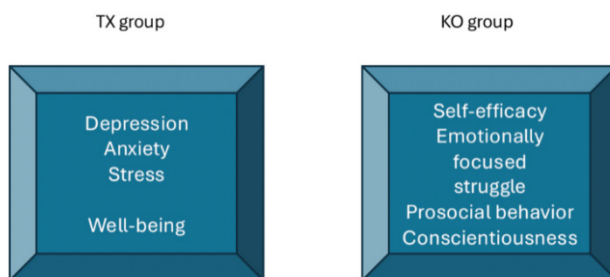
⁷¹ COHN, Liel N. et al. (2020): Health Outcomes of Parents of Children with Chronic Illness: A Systematic Review and Meta-Analysis. In: *The Journal of Pediatrics*. 218. 166–177.e2. <https://doi.org/10.1016/j.jpeds.2019.10.068>.

by normative adolescence, where emotion regulation and the development of emotional life are central areas.

The difference between the groups in the personality trait of conscientiousness is a surprising result. Our search on the topic did not lead to any results. The stable nature of personality traits is a general professional belief, and further research is needed to explain the results.

Considering the factors that threaten and support optimal development, we can conclude from the results that the threatening factors – mood, anxiety, and stress – are more characteristic of the transplanted adolescent group. The presence of supporting factors – self-efficacy, prosocial behaviour – is more characteristic of the control group. There is no significant difference between the groups in terms of resilience potential. Further studies are necessary to understand the complex phenomenon of resilience in the studied sample. Transplanted young people have few personal supporting factors that help them develop optimally, and their exposure to threatening factors is significant in psychological terms (see *Figure 2*).

Figure 2. *Dominance of protective and vulnerable factors in the comparison of groups*



Outlook

Results draw attention to the prevalence of negative emotions in transplanted adolescents and their parents; therefore, we recommend psychotherapy-based support for them. In children and adolescents with chronic illnesses, anxiety disorders can develop secondarily as a result of experienced events such as abandonment during a long hospital stay instead of the safety of home, pain associated with the illness, or fear of treatment;

therefore, it is necessary to diagnose and treat anxiety and depressive states in order to avoid serious consequences.⁷² Furthermore, the development of prosocial behaviour and increasing self-efficacy can also be part of psychological support, which presumably contributes to increasing resilience potential. The development of prosocial behaviour is a prominent area of normative adolescent development, maintaining contact with peers, which is almost impossible unless the young person is surrounded by a strong supportive environment. However, it should also be noted that the motivation of transplanted adolescents for psychological work is questionable, since according to their subjective assessment, they live their everyday lives in a state of well-being, and it is questionable how they think about the future. Psychological support for parents is also necessary, since studies have shown that depression and anxiety can be identified at a higher rate among parents raising chronically ill children.⁷³ In a study conducted with a small number of items, parents' compassion for themselves in their life situation (self-compassion) contributed to the recognition of strengths and emotional acceptance of the life situation.⁷⁴

An integrated approach can play a key role in considering treatment aspects in addition to psychological support, supporting the family, providing education during periods when the child's health condition does not allow them to attend school, educating fellow students about the events associated with a chronic illness, and increasing social acceptance.^{75,76}

Limitations

The sample size of this study was constrained by the total number of adolescent recipients of liver, kidney, and lung transplants in Hungary. Although our sample included a substantial proportion of this population, it remained insufficient to conduct statistical analyses. For example, the limited sample size precluded subgroup analyses by transplant

⁷² PAO, Maryland – BOSK, Abigail (2011): Anxiety in Medically Ill Children/Adolescents. In: *Depression and Anxiety*. 28, 1. 40–49. <https://doi.org/10.1002/da.20727>.

⁷³ COHN 2020.

⁷⁴ FRANCO, Phoebe L. et al. (2024): Exploring How Parents of Chronically Ill Children Learn Self-compassion. In: *Discover Psychology*. 4, 1. 175. <https://doi.org/10.1007/s44202-024-00287-3>.

⁷⁵ Op. cit.

⁷⁶ ANNUNZIATO, Francesco et al. (2007): Phenotypic and Functional Features of Human Th17 Cells. In: *Journal of Experimental Medicine*. 204, 8. 1849–1861. <https://doi.org/10.1084/jem.20070663>.

type, which restricted our ability to examine potentially significant differences such as duration of hospitalization, recovery times, and quality-of-life outcomes. Consequently, no prospective sample size calculation was performed. Therefore, the generalizability and validity of our findings should be interpreted with caution.

Acknowledgements

We are grateful to the Faculty of Humanities and Social Sciences of Károli Gáspár Reformed University for the amount granted to the Resilient Development-Positive Research Group in the 2022–2024 faculty application (topic number: 20716B800), out of which we could finance our research entitled *Psychological Research to Identify Factors Supporting Resilience* launched in 2020. We also wish to thank the psychology students of KRE, who took on the lion's share of the data collection. They met with the families raising transplanted children on a weekly basis. The students participating in the data collection are as follows: Anna Sterczer, Dávid Markó, Fanni Farkas (3rd place at OTDK), Zsuzsanna Hegyes-Horváth, Dorina Ráz, Júlia Hegyi, Petra Deák, Rita Csernyák, and Júlia Lux.

Funding

The authors disclose that they have received financial support for the research. The experiment (2018–2020, 2020–2022, and 2022–2024) was funded by Károli Gáspár Reformed University, Faculty Research Grant. The funding did not include the publication of the present article.

The funders had no role in the design, collection, analysis, and interpretation of data, the writing of the manuscript, or the decision to submit this manuscript for publication.

Conflict of Interests

The authors declare no potential conflict of interests with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

References:

AMATYA, Kaushalendra et al. (2021): Psychological Functioning and Psychosocial Issues in Pediatric Kidney Transplant Recipients. In: *Pediatric Transplantation*. 25, 1. e13842. <https://doi.org/10.1111/petr.13842>.

- ANNUNZIATO, Francesco et al. (2007): Phenotypic and Functional Features of Human Th17 Cells. In: *Journal of Experimental Medicine*. 204, 8. 1849–1861.
<https://doi.org/10.1084/jem.20070663>.
- BANDURA, Albert (1977): Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change. In: *Psychological Review*. 84, 2. 191–215. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>.
- BANN, Carla M. et al. (2012): The Health Literacy Skills Instrument: A 10-Item Short Form. In: *Journal of Health Communication*. 17. 191–202.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10810730.2012.718042>.
- BIRMAHER, Boris et al. (1996): Childhood and Adolescent Depression: A Review of the Past 10 Years. Part II. In: *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*. 35, 12. 1575–1583. <https://doi.org/10.1097/00004583-199612000-00008>.
- CAL, Silvia F. et al. (2015): Resilience in Chronic Diseases: A Systematic Review. In: *Cogent Psychology*. Article 1024928.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/23311908.2015.1024928>.
- COHN, Liel N. et al. (2020): Health Outcomes of Parents of Children with Chronic Illness: A Systematic Review and Meta-Analysis. In: *The Journal of Pediatrics*. 218. 166–177.e2.
<https://doi.org/10.1016/j.jpeds.2019.10.068>.
- CONNOR, Kathryn M. – DAVIDSON, Jonathan R. T. (2003): Development of a New Resilience Scale: The Connor–Davidson Resilience Scale (CD-RISC). In: *Depression and Anxiety*. 18, 2. 76–82. <https://doi.org/10.1002/da.10113>.
- COPING with Chronic Illness in Childhood and Adolescence (n. d.). In: *Annual Reviews*. Available at: <https://www.annualreviews.org/content/journals/10.1146/annurev-clinpsy-032511-143108> (last accessed on: 1 May 2025).
- EDWARD, Karen L. (2013): Chronic Illness and Well-Being: Using Nursing Practice to Foster Resilience as Resistance. In: *British Journal of Nursing*. 22, 14. 741–46.
<https://doi.org/10.12968/bjon.2013.22.14.741>.
- ENDLER, Norman S. – PARKER, James D. A. (1994): Assessment of Multidimensional Coping: Task, Emotion, and Avoidance Strategies. In: *Psychological Assessment*. 6, 1. 50–60.
<https://doi.org/10.1037/1040-3590.6.1.50>.
- FRANCO, Phoebe L. et al. (2024): Exploring How Parents of Chronically Ill Children Learn Self-compassion. In: *Discover Psychology*. 4, 1. 175. <https://doi.org/10.1007/s44202-024-00287-3>.
- GALLAGHER, Matthew W. (2012): Self-efficacy. In: Vohs, K. D. (ed.), *Encyclopedia of Human Behavior*. Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-375000-6.00312-8>.
- GALLAGHER, Matthew W. et al. (2019): Resilience and Coping in Cancer Survivors: The Unique Effects of Optimism and Mastery. In: *Cognitive Therapy and Research*. 43, 1. 32–44.
<https://doi.org/10.1007/s10608-018-9975-9>.

- GALLAGHER, Matthew W. – LOPEZ, Shane J. (2009): Positive Expectancies and Mental Health: Identifying the Unique Contributions of Hope and Optimism. In: *The Journal of Positive Psychology*. 4, 6. 548–556. <https://doi.org/10.1080/17439760903157166>.
- GOODMAN, Robert (1997): The Strengths and Difficulties Questionnaire: A Research Note. In: *Journal of Child Psychology and Psychiatry*. 38, 5. 581–586. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7610.1997.tb01545.x>.
- GRASAAS, Erik et al. (2020): Health-Related Quality of Life in Adolescents with Persistent Pain and the Mediating Role of Self-efficacy: A Cross-Sectional Study. In: *Health and Quality of Life Outcomes*. 18, 1. 19. <https://doi.org/10.1186/s12955-020-1273-z>.
- GYÖNGYÖSINÉ KISS, Enikő et al. (2008): Ego-Control and Ego-Resiliency in Systemic Autoimmune Disorders. In: *Horizons in Psychology*. 17, Suppl. 8.
- HAAVISTO, Anu et al. (2013): Risk Factors for Impaired Quality of Life and Psychosocial Adjustment after Pediatric Heart, Kidney, and Liver Transplantation. In: *Pediatric Transplantation*. 17, 3. 256–265. <https://doi.org/10.1111/petr.12054>.
- HAMMEN, Constance – RUDOLPH, Karen D. (2003): Childhood Mood Disorders. In: Mash, E. J. – Barkley, R. A. (eds.): *Child Psychopathology*. Guilford Press.
- HÁMORI, Eszter (2013): Rizikófaktorok, adaptáció és reziliencia a korai fejlődésben – A koraszülöttség a fejlődési pszichopatológia modelljében [Risk Factors, Adaptation and Resilience – Prematurity in the Model of Developmental Psychopathology]. In: *Magyar Pszichológiai Szemle*. 68, 1. 7–22. <https://doi.org/10.1556/MPSzle.68.2013.1.2>.
- HAUSER, Stuart T. et al. (2006): Narrative in the Study of Resilience. In: *The Psychoanalytic Study of the Child*. 61, 1. 205–227. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00797308.2006.11800771>.
- JOHN, Oliver P. – SRIVASTAVA, S. (1999): The Big Five Trait Taxonomy: History, Measurement, and Theoretical Perspectives. In: Pervin, L. A. – John, O. P. (eds.): *Handbook of Personality: Theory and Research*. Guilford Press.
- KISS, Enikő – MAKÓ, Hajnalka (eds.) (2015): *A gyász, krízis, trauma és a megküzdés lélektana*. Pro Pannónia.
- KOPP, Mária S. et al. (1995): *Hungarian Questionnaire in Psychometric Scales for Cross-cultural Self-efficacy Research*. Freie Universität.
- KÖVESDI, Andrea (2016): A reziliencia hatása a krónikus betegségekben. In: *Gyermekgyógyászat*. 67, 4. 225–230.
- (2018a): A személyiségfaktorok és a reziliencia összefüggése az anorexia nervosában. In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 6, 1. 7–22.
- (2018b): Reziliencia a serdülőkori anorexia nervosában. PhD thesis, University of Pécs (Hungary). Available at: <https://search.proquest.com/openview/c324506c6f381b82af86cb95ced8ddcd/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y>.

- KÖVESDI, Andrea et al. (2020): The Protective Role of Self-efficacy for Resilience in the COVID-19 Period. In: *Acta Scientific Neurology*. 3, 11. 87–91.
<https://doi.org/10.31080/asne.2020.03.0276>. (2022): Study of Transplanted Adolescents with a Focus on Resilience. In: *Psychologia Hungarica Caroliensis*. 10, 1. 75–94.
- KÖVI, Zsolt – GREZSA, Ferenc – KÁSA, Dániel et al. (2015): The Development of Religiosity and Spiritual Well-Being in Primary and Secondary School Students. In: *Review of Religious Studies*. 3–4. 58–69.
- KULCSÁR, Zsuzsanna (2009): *Trauma Processing and Religion*. Trefort Kiadó.
- LAAN, Sabine E. I. van der et al. (2023): Defining and Measuring Resilience in Children with a Chronic Disease: A Scoping Review. In: *Adversity and Resilience Science*. 4, 2. 105–123.
<https://doi.org/10.1007/s42844-023-00092-2>.
- LEVENTHAL, Howard et al. (1998): Self-regulation, Health, and Behavior: A Perceptual-Cognitive Approach. In: *Psychology and Health*. 13, 4. 717–733.
<https://doi.org/10.1080/08870449808407425>.
- LOVIBOND, Peter. F. – Lovibond, Sydney H. (1995): The Structure of Negative Emotional States: Comparison of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS) with the Beck Depression and Anxiety Inventories. In: *Behaviour Research and Therapy*. 33, 3. 335–343.
[https://doi.org/10.1016/0005-7967\(94\)00075-U](https://doi.org/10.1016/0005-7967(94)00075-U).
- MASTEN, Ann S. (2001): Ordinary Magic: Resilience Processes in Development. In: *American Psychologist*. 56, 3. 227–238. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.227>.
- MASTEN, Ann S. et al. (1990): Resilience and Development: Contributions from the Study of Children Who Overcome Adversity. In: *Development and Psychopathology*. 2, 4. 425–444.
<https://doi.org/10.1017/S0954579400005812>.
- OERS, Hans A. van et al. (2014): Anxiety and Depression in Mothers and Fathers of a Chronically Ill Child. In: *Maternal and Child Health Journal*. 18, 8. 1993–2002.
<https://doi.org/10.1007/s10995-014-1445-8>.
- PAO, Maryland – BOSK, Abigail (2011): Anxiety in Medically Ill Children/Adolescents. In: *Depression and Anxiety*. 28, 1. 40–49. <https://doi.org/10.1002/da.20727>.
- PRINZING, Michael M. et al. (2022): Staying ‘in Sync’ with Others during COVID-19: Perceived Positivity Resonance Mediates Cross-sectional and Longitudinal Links between trait Resilience and Mental Health. In: *The Journal of Positive Psychology*. 17, 3. 440–455.
<https://doi.org/10.1080/17439760.2020.1858336>.
- RESILIENCE over the Lifespan: Developmental Perspectives on Resistance, Recovery, and Transformation (2010). Available at: <https://awspntest.apa.org/record/2010-10101-011> (last accessed on: 29 April 2025).

- SCHWARZER, Ralf – JERUSALEM, Matthias (1995): *Self-efficacy for Academic Attainment: Scale for Children*. Berlin, Freie Universität.
- SELIGMAN, Martin E. P. – CSIKSZENTMIHALYI, Mihály (2000): Positive Psychology: An Introduction. In: *American Psychologist*. 55, 1. 5–14. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5>
- SHEMESH, Eitan (*2004): Adherence to Medical Regimens. In: Walker, W. A. et al. (eds.): *Pediatric Gastrointestinal Disease: Pathophysiology, Diagnosis, Management*. B.C. Decker.
- STEIN, Ruth E. K. – JESSOP, Dorothy Jones (2003): The Impact on Family Scale Revisited Further Psychometric Data. In: *Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics*. 24, 1. 9.
- STEIN, Ruth E. K. – RIESSMAN, Catherine K. (1980): The Development of an Impact-on-Family Scale: Preliminary Findings. In: *Medical Care*. 18, 4. 465.
- SZABÓ, Marianna (2010): The Short Version of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS-21): Factor Structure in a Young Adolescent Sample. In: *Journal of Adolescence*. 33, 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2009.05.014>.
- TAYLOR, Rachel M. et al. (2009): Study of the Factors Affecting Health-Related Quality of Life in Adolescents after Liver Transplantation. In: *American Journal of Transplantation*. 9, 5. 1179–1188. <https://doi.org/10.1111/j.1600-6143.2009.02604.x>.
- TONG, Allison et al. (2009): Adolescent Experiences Following Organ Transplantation: A Systematic Review of Qualitative Studies. In: *The Journal of Pediatrics*. 155, 4. 542–549.e5. <https://doi.org/10.1016/j.jpeds.2009.04.009>.
- WERNER, Emmy E. – SMITH, Ruth S. (1992): *Overcoming the Odds: High-Risk Children from Birth to Adulthood*. Cornell University Press.
- WOODGATE, Roberta L. (1999): Conceptual Understanding of Resilience in the Adolescent with Cancer: Part I. In: *Journal of Pediatric Oncology Nursing*. 16, 1. 35–43. <https://doi.org/10.1177/104345429901600105>.
- YI-FRAZIER, Joyce P. et al. (2015): The Association of Personal Resilience with Stress, Coping, and Diabetes Outcomes in Adolescents with Type 1 Diabetes: Variable- and Person-Focused Approaches. In: *Journal of Health Psychology*. 20, 9. 1196–1206. <https://doi.org/10.1177/1359105313509846>.
- ZAUTRA, Alex J. et al. (2005): Positive Affect as a Source of Resilience for Women in Chronic Pain. In: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 73, 2. 212–220. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.73.2.212>.
- ZIMMERMAN, Mark A. – BRENNER, Allison B. (2010): Resilience in Adolescence: Overcoming Neighborhood Disadvantage. In: *Handbook of adult resilience*. The Guilford Press.

Appendix

Table 1. *Group statistics*

GROUP		No. of respondents	Means	Dispersion	Std. error mean
HO0_BFI_SC1	TX	59	3.97	1.00	0.13
	KO	116	4.06	0.97	0.09
HO0_BFI_SC2	TX	59	3.08	0.72	0.09
	KO	116	3.10	0.74	0.07
HO0_BFI_SC3	TX	59	2.22	0.62	0.08
	KO	116	2.56	0.75	0.07
HO0_BFI_SC4	TX	59	3.12	1.01	0.13
	KO	116	2.95	0.99	0.09
HO0_BFI_SC5	TX	59	3.59	1.04	0.14
	KO	116	3.57	1.05	0.10
HO0_GSE_SC	TX	63	2.61	0.83	0.10
	KO	116	3.06	0.47	0.04
HO0_CISS_SC1	TX	59	2.75	0.78	0.10
	KO	116	2.74	0.85	0.08
HO0_CISS_SC2	TX	59	3.39	0.68	0.09
	KO	116	3.66	0.66	0.06
HO0_CISS_SC3	TX	59	2.87	0.80	0.10
	KO	116	3.01	0.88	0.08
HO0_SDQ_SC1	TX	59	1.66	0.50	0.07
	KO	116	1.73	0.48	0.04
HO0_SDQ_SC2	TX	59	1.34	0.35	0.05
	KO	116	1.26	0.28	0.03
HO0_SDQ_SC3	TX	59	1.51	0.40	0.05
	KO	116	1.40	0.46	0.04
HO0_SDQ_SC4	TX	59	1.11	0.41	0.05
	KO	116	1.02	0.37	0.03
HO0_SDQ_SC5	TX	59	12.19	2.10	0.27
	KO	116	13.02	1.81	0.17
HO0_CDRISK_SC1	TX	59	2.61	0.66	0.09
	KO	116	2.73	0.62	0.06
HO0_DASS21_SC1	TX	59	1.63	0.73	0.09
	KO	115	0.73	0.67	0.06
HO0_DASS21_SC2	TX	59	1.45	0.60	0.08
	KO	114	0.67	0.64	0.06
HO0_DASS21_SC3	TX	59	1.77	0.66	0.09

GROUP		No. of respondents	Means	Dispersion	Std. error mean
	KO	114	0.96	0.77	0.07
HO0_PHQ_SC	TX	55	5.36	4.03	0.54
	KO	109	6.61	4.48	0.43
HO0_MAIA_SC1	TX	56	2.71	1.10	0.15
	KO	115	2.97	1.20	0.11
HO0_MAIA_SC2	TX	58	3.82	1.13	0.15
	KO	115	3.81	0.98	0.09
HO0_altj_let_1	TX	57	6.58	2.10	0.28
	KO	116	6.79	1.84	0.17
HO0_altj_let_2	TX	57	8.89	1.46	0.19
	KO	116	8.58	1.38	0.13
HO0_PHSWB_SC4	TX	58	3.93	1.06	0.14
	KO	116	4.05	0.82	0.08
HO0_PHSWB_SC5	TX	58	22.97	8.07	1.06
	KO	116	21.30	7.28	0.68
HO0_PHSWB_SC1	TX	57	3.76	0.85	0.11
	KO	116	3.84	0.77	0.07
HO0_PHSWB_SC2	TX	57	2.96	0.33	0.04
	KO	116	3.06	0.49	0.05
HO0_PHSWB_SC3	TX	58	8.11	1.68	0.22
	KO	116	7.53	1.61	0.15
HO0_szul_SDQ_SC1	TX	59	1.57	0.47	0.06
	KO	16	1.53	0.48	0.12
HO0_szul_SDQ_SC2	TX	59	1.11	0.29	0.04
	KO	16	1.19	0.37	0.09
HO0_szul_SDQ_SC3	TX	59	1.34	0.45	0.06
	KO	16	1.33	0.61	0.15
HO0_szul_SDQ_SC4	TX	59	1.04	0.37	0.05
	KO	16	0.98	0.28	0.07
HO0_szul_SDQ_SC5	TX	59	12.85	2.10	0.27
	KO	16	13.19	1.56	0.39
HO0_IFS_SC	TX	60	1.98	0.63	0.08
	KO	32	2.51	0.66	0.12
HO0_szul_CDRISK_SC1	TX	60	2.98	0.68	0.09
	KO	7	2.87	0.38	0.14
HO0_szul_DASS21_SC1	TX	59	1.47	0.52	0.07
	KO	7	1.10	0.16	0.06
HO0_szul_DASS21_SC2	TX	59	1.27	0.38	0.05
	KO	7	1.08	0.08	0.03

GROUP		No. of respondents	Means	Dispersion	Std. error mean
HO0_szul_DASS21_SC3	TX	59	1.76	0.53	0.07
	KO	7	1.63	0.49	0.19
HO0_szul_PHSWB_SC4	TX	59	3.41	0.83	0.11
	KO	7	3.86	0.90	0.34
HO0_szul_PHSWB_SC5	TX	58	19.40	8.35	1.10
	KO	7	21.43	10.29	3.89
HO0_szul_PHSWB_SC1	TX	59	3.97	0.66	0.09
	KO	7	4.24	0.60	0.23
HO0_szul_PHSWB_SC2	TX	59	2.58	0.42	0.05
	KO	7	2.71	0.27	0.10
HO0_szul_PHSWB_SC3	TX	59	7.28	1.61	0.21
	KO	7	8.19	1.37	0.52

Notes: BFI 1–5 = personality trait scales; GSE = self-efficacy scales; CISS-21 (1–3) coping scales; SDQ 1–5 = abilities and difficulties scales; CD-RISK = resilience; DASS-21/ 1–3 = depression, anxiety, and stress scales; PHSWB = general well-being. The abbreviations described also apply to parental responses; IFS = family burden).

Table 2. Summary of two-sample *t*-test, Wech's *d*-test, and Cohen's effect sizes

	F	Sig .	t	df	Two-Sided p	Point Estimate
HO0_BFI_SC1	0.00	0.98	-0.63	173.00	0.53	Cohen's d -0.10
			-0.62	113.09	0.54	Hedges' correction -0.10
HO0_BFI_SC2	0.31	0.58	-0.12	173.00	0.90	Cohen's d -0.02
			-0.12	119.32	0.90	Hedges' correction -0.02
HO0_BFI_SC3	0.82	0.37	-2.96	173.00	0.00	Cohen's d -0.47
			-3.14	136.79	0.00	Hedges' correction -0.47
HO0_BFI_SC4	0.03	0.87	1.07	173.00	0.29	Cohen's d 0.17
			1.06	114.48	0.29	Hedges' correction 0.17
HO0_BFI_SC5	0.17	0.68	0.12	173.00	0.91	Cohen's d 0.02
			0.12	117.49	0.90	Hedges' correction 0.02
HO0_GSE_SC	7.02	0.01	-4.63	177.00	0.00	Cohen's d -0.73
			-3.96	83.81	0.00	Hedges' correction -0.72

	F	Sig .	t	df	Two-Sided p		Point Estimate
HO0_CISS_SC1	0.51	0.47	0.02	173.00	0.98	Cohen's d	0.00
			0.02	125.85	0.98	Hedges' correction	0.00
HO0_CISS_SC2	0.00	0.95	-2.49	173.00	0.01	Cohen's d	-0.40
			-2.47	113.53	0.02	Hedges' correction	-0.40
HO0_CISS_SC3	0.53	0.47	-1.03	173.00	0.30	Cohen's d	-0.17
			-1.07	127.10	0.29	Hedges' correction	-0.16
HO0_SDQ_SC1	0.00	0.99	-0.92	173.00	0.36	Cohen's d	-0.15
			-0.90	112.75	0.37	Hedges' correction	-0.15
HO0_SDQ_SC2	4.36	0.04	1.63	173.00	0.10	Cohen's d	0.26
			1.52	97.65	0.13	Hedges' correction	0.26
HO0_SDQ_SC3	2.53	0.11	1.63	173.00	0.11	Cohen's d	0.26
			1.71	133.38	0.09	Hedges' correction	0.26
HO0_SDQ_SC4	1.70	0.19	1.37	173.00	0.17	Cohen's d	0.22
			1.33	107.52	0.19	Hedges' correction	0.22
HO0_SDQ_SC5	2.00	0.16	-2.72	173.00	0.01	Cohen's d	-0.43
			-2.59	102.99	0.01	Hedges' correction	-0.43
HO0_CDRISK_SC1	0.18	0.67	-1.18	173.00	0.24	Cohen's d	-0.19
			-1.16	111.08	0.25	Hedges' correction	-0.19
HO0_DASS21_SC1	1.62	0.20	8.19	172.00	0.00	Cohen's d	1.31
			7.97	109.04	0.00	Hedges' correction	1.31
HO0_DASS21_SC2	1.35	0.25	7.81	171.00	0.00	Cohen's d	1.25
			7.98	124.63	0.00	Hedges' correction	1.25
HO0_DASS21_SC3	3.31	0.07	6.77	171.00	0.00	Cohen's d	1.09
			7.11	134.49	0.00	Hedges' correction	1.08
HO0_PHQ_SC	0.85	0.36	-1.74	162.00	0.08	Cohen's d	-0.29
			-1.81	119.03	0.07	Hedges' correction	-0.29
HO0_MAIA_SC1	0.46	0.50	-1.33	169.00	0.19	Cohen's d	-0.22

	F	Sig .	t	df	Two-Sided p		Point Estimate
			-1.37	118.30	0.17	Hedges' correction	-0.22
	2.21	0.14	0.06	171.00	0.95	Cohen's d	0.01
HO0_MAIA_SC2			0.06	101.28	0.95	Hedges' correction	0.01
	0.76	0.38	-0.69	171.00	0.49	Cohen's d	-0.11
HO0_altj_let_1			-0.66	99.15	0.51	Hedges' correction	-0.11
	0.02	0.88	1.40	171.00	0.16	Cohen's d	0.23
HO0_altj_let_2			1.37	105.86	0.17	Hedges' correction	0.22
	7.26	0.01	-0.83	172.00	0.41	Cohen's d	-0.13
HO0_PHSWB_SC4			-0.76	92.46	0.45	Hedges' correction	-0.13
	0.22	0.64	1.37	172.00	0.17	Cohen's d	0.22
HO0_PHSWB_SC5			1.32	104.25	0.19	Hedges' correction	0.22
	0.35	0.55	-0.59	171.00	0.56	Cohen's d	-0.09
HO0_PHSWB_SC1			-0.57	102.30	0.57	Hedges' correction	-0.09
	7.40	0.01	-1.33	171.00	0.18	Cohen's d	-0.22
HO0_PHSWB_SC2			-1.52	155.94	0.13	Hedges' correction	-0.21
	0.05	0.82	2.22	172.00	0.03	Cohen's d	0.36
HO0_PHSWB_SC3			2.19	109.63	0.03	Hedges' correction	0.36
	0.00	0.96	0.36	73.00	0.72	Cohen's d	0.10
HO0_szul_SDQ_SC1			0.36	23.38	0.72	Hedges' correction	0.10
	0.74	0.39	-0.91	73.00	0.37	Cohen's d	-0.26
HO0_szul_SDQ_SC2			-0.79	20.34	0.44	Hedges' correction	-0.25
	6.49	0.01	0.13	73.00	0.90	Cohen's d	0.04
HO0_szul_SDQ_SC3			0.11	19.61	0.92	Hedges' correction	0.04
	1.52	0.22	0.66	73.00	0.51	Cohen's d	0.19
HO0_szul_SDQ_SC4			0.77	30.35	0.45	Hedges' correction	0.18
HO0_szul_SDQ_SC5	1.16	0.29	-0.60	73.00	0.55	Cohen's d	-0.17

	F	Sig .	t	df	Two-Sided p		Point Estimate
HO0_IFS_SC	0.45	0.50	-0.71	31.42	0.48	Hedges' correction	-0.17
			-3.75	90.00	0.00	Cohen's d	-0.82
			-3.68	60.44	0.00	Hedges' correction	-0.81
HO0_szul_CDRISK_SC1	2.50	0.12	0.42	65.00	0.68	Cohen's d	0.17
HO0_szul_DASS21_SC1	5.32	0.02	0.65	11.08	0.53	Hedges' correction	0.17
			1.85	64.00	0.07	Cohen's d	0.74
			4.05	26.12	0.00	Hedges' correction	0.73
HO0_szul_DASS21_SC2	2.98	0.09	1.31	64.00	0.19	Cohen's d	0.52
			3.33	49.69	0.00	Hedges' correction	0.52
HO0_szul_DASS21_SC3	0.14	0.71	0.61	64.00	0.55	Cohen's d	0.24
HO0_szul_PHSWB_SC4	0.07	0.79	0.64	7.74	0.54	Hedges' correction	0.24
			-1.34	64.00	0.18	Cohen's d	-0.54
			-1.26	7.27	0.25	Hedges' correction	-0.53
HO0_szul_PHSWB_SC5	0.00	0.95	-0.59	63.00	0.55	Cohen's d	-0.24
			-0.50	6.99	0.63	Hedges' correction	-0.23
HO0_szul_PHSWB_SC1	0.04	0.84	-1.02	64.00	0.31	Cohen's d	-0.41
HO0_szul_PHSWB_SC2	0.53	0.47	-1.10	7.82	0.30	Hedges'' correction	-0.40
			-0.80	64.00	0.43	Cohen's d	-0.32
			-1.13	9.88	0.29	Hedges' correction	-0.32
HO0_szul_PHSWB_SC3	0.39	0.53	-1.43	64.00	0.16	Cohen's d	-0.57
			-1.62	8.10	0.14	Hedges' correction	-0.56

Notes: BFI 1-5 = personality trait scales; GSE = self-efficacy scales; CISS-21 (1-3) coping scales; SDQ 1-5 = abilities and difficulties scales; CD-RISK = resilience; DASS-21/ 1-3 = depression, anxiety, and stress scales; PHSWB = general well-being. For parental responses (see *szul.*), the described abbreviations also apply; IFS = burden on the family).

Table 3. *Summary of significant differences between groups*

	F	Sig.	t	df	Two-Sided p	Point Estimate
HO0_BFI_SC3	0.82	0.37	-2.96	173.00	0.00	Cohen's d -0.47
			-3.14	136.79	0.00	Hedges' correction -0.47
HO0_GSE_SC	7.02	0.01	-4.63	177.00	0.00	Cohen's d -0.73
			-3.96	83.81	0.00	Hedges' correction -0.72
HO0_CISS_SC2	0.00	0.95	-2.49	173.00	0.01	Cohen's d -0.40
			-2.47	113.53	0.02	Hedges' correction -0.40
HO0_SDQ_SC5	2.00	0.16	-2.72	173.00	0.01	Cohen's d -0.43
			-2.59	102.99	0.01	Hedges' correction -0.43
HO0_DASS21_SC1	1.62	0.20	8.19	172.00	0.00	Cohen's d 1.31
			7.97	109.04	0.00	Hedges' correction 1.31
HO0_DASS21_SC2	1.35	0.25	7.81	171.00	0.00	Cohen's d 1.25
			7.98	124.63	0.00	Hedges' correction 1.25
HO0_DASS21_SC3	3.31	0.07	6.77	171.00	0.00	Cohen's d 1.09
			7.11	134.49	0.00	Hedges' correction 1.08
HO0_PHSWB_SC3	0.05	0.82	2.22	172.00	0.03	Cohen's d 0.36
			2.19	109.63	0.03	Hedges' correction 0.36
HO0_IFS_SC	0.45	0.50	-3.75	90.00	0.00	Cohen's d -0.82
			-3.68	60.44	0.00	Hedges' correction -0.81
HO0_szul_DASS21_SC1	5.32	0.02	1.85	64.00	0.07	Cohen's d 0.74
			4.05	26.12	0.00	Hedges' correction 0.73
HO0_szul_DASS21_SC2	2.98	0.09	1.31	64.00	0.19	Cohen's d 0.52
			3.33	49.69	0.00	Hedges' correction 0.52

Notes: BFI 1–5 = personality trait scales; GSE = self-efficacy scales; CISS-21 (1–3) coping scales; SDQ 1–5 = abilities and difficulties scales; CD-RISK = resilience; DASS-21/ 1–3 = depression, anxiety, and stress scales; PHSWB = general well-being. The abbreviations described also apply to parental responses; IFS = family burden).

Table 4. Group averages summarized and indicating the differences between the two groups

<i>Group Statistics</i>					
	GROUP	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean
HO0_BFI_SC3	TX	59	2.22	0.62	0.08
	KO	116	2.56	0.75	0.07
HO0_GSE_SC	TX	63	2.61	0.83	0.10
	KO	116	3.06	0.47	0.04
HO0_CISS_SC2	TX	59	3.39	0.68	0.09
	KO	116	3.66	0.66	0.06
HO0_SDQ_SC5	TX	59	12.19	2.10	0.27
	KO	116	13.02	1.81	0.17
HO0_DASS21_SC1	TX	59	1.63	0.73	0.09
	KO	115	0.73	0.67	0.06
HO0_DASS21_SC2	TX	59	1.45	0.60	0.08
	KO	114	0.67	0.64	0.06
HO0_DASS21_SC3	TX	59	1.77	0.66	0.09
	KO	114	0.96	0.77	0.07
HO0_PHSWB_SC3	TX	58	8.11	1.68	0.22
	KO	116	7.53	1.61	0.15
HO0_IFS_SC	TX	60	1.98	0.63	0.08
	KO	32	2.51	0.66	0.12
HO0_szul_DASS21_SC1	TX	59	1.47	0.52	0.07
	KO	7	1.10	0.16	0.06
HO0_szul_DASS21_SC2	TX	59	1.27	0.38	0.05
	KO	7	1.08	0.08	0.03

Notes: BFI 1–5 = personality trait scales; GSE = self-efficacy scales; CISS-21 (1–3) coping scales; SDQ 1–5 = abilities and difficulties scales; CD-RISK = resilience; DASS-21/ 1–3 = depression, anxiety, and stress scales; PHSWB = general well-being. The abbreviations described also apply to parental responses; IFS = family burden).

Erika NYITRAI¹ 

Az interperszonális érzelemszabályozás és kötődés vizsgálata – első eredmények a saját érzelmek mások általi szabályozása és a bizonytalan kötődés vizsgálatában

Abstract. Investigating Interpersonal Emotion Regulation and Attachment – Initial Findings on the Regulation of One's Own Emotions by Others and on Insecure Attachment.

Theoretical background: Despite the central role of emotion regulation, researchers have only recently begun to examine the interpersonal aspects of this process in adults.

Aim: In this study, we sought to answer the question of what connections can be revealed between the regulation of one's own emotions by others and insecure attachment.

Methods: We collected data from 792 people in an online, cross-sectional questionnaire study between September and November 2023. The majority of the participants were middle-aged (34.58 years, standard deviation 11.97 years), living in a relationship, and predominantly men (46.5%) and women (53.5%) with higher education (61.4%).

Measurement instruments: The study was conducted as part of a larger research project (ethical permit number: BTK/6890-1/2023). In this study, in addition to the Interpersonal Emotion Regulation (IERQ) questionnaire, attachment (ECR-R) and sociodemographic data were processed.

¹ Egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, BTK, Pszichológiai Intézet, Személyiség- és Egészségpszichológiai Tanszék; e-mail: nyitrai.erika@kre.hu.



Results: Similar to previous research, we found associations. The regulation of one's negative emotions by others – reassurance, social modelling, and perspective taking – and the regulation of positive emotions by others were also associated with attachment anxiety. Among the regulation of one's negative emotions by others, reassurance and the regulation of positive emotions by others showed a negative association with attachment avoidance.

Conclusions: The examination of the relationship between the regulation of one's emotions by others and attachment may be a priority area for future research, as it may help to clarify the adaptive and maladaptive roles of both.

Keywords: attachment, interpersonal emotion regulation, IERQ questionnaire

Hagyományos megközelítésben az érzelmszabályozást úgy határozhatjuk meg, mint azt a folyamatot, amellyel az emberek befolyásolják, hogy milyen érzelmeik vannak, mikor vannak, és hogyan élik meg és fejezik ki ezeket az érzelmeket.² Ebben a megközelítésben a hangsúly az érzelmszabályozás intraperszonális vagy egyéni aspektusain van. Azonban társas lények vagyunk, az érzelmeinket másokkal együtt és másokon keresztül éljük meg, fejezzük ki és szabályozzuk. Az interperszonális érzelmszabályozásnak egyelőre sokkal kevesebb figyelmet szenteltek a kutatók, és központi szerepe ellenére csak nemrég kezdték el vizsgálni azt felnőtteknél.³

Az interperszonális érzelmszabályozás

Az interperszonális érzelmszabályozás témában született első kutatások arra összpontosítottak, hogy hogyan próbáljuk meg szabályozni vagy megváltoztatni mások érzéseit. Később megjelentek azok az elméletek, melyekben a mások, illetve a saját

² GROSS, James J. (1998): Antecedent- and Response-Focused Emotion Regulation: Divergent Consequences for Experience, Expression, and Physiology, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 74. 1. 224–237.

³ 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.

érzelmeik szabályozása is szerepet kapott.⁴ Ezek közül Hoffmann és munkatársai megközelítése specifikusan azt vizsgálja, hogyan használunk másokat a saját érzelmeink szabályozására anélkül, hogy saját erőfeszítéseket tennénk a szabályozás kiváltására. Szerintük 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), valamint saját pozitív érzelmeiket úgy szabályozhatják, hogy megosztják azokat másokkal (pozitív affektusok fokozása).⁵ Hogy miként használjuk ezeket, a kutatások szerint számos tényezőtől függ, többek közt a kötődéstől.

Érzelmszabályozás a kötődés tükrében

A kötődélmélet szerint a közeli kapcsolatban álló partnerek reagálóképességében mutakozó egyéni különbségek, és az ebből eredő meglehetősen stabil kapcsolati minták (kötődési orientációk vagy stílusok) kialakulása jelentős hatással van arra, hogy az egyének hogyan szabályozzák érzelmeiket és hogyan birkóznak meg a stresszes eseményekkel. Már Bowlby⁶ felhívta a figyelmet a kötődés érzelmszabályozásban játszott szerepére, és megpróbálta megérteni a szoros kapcsolatok szorongáspufferelő funkcióját, valamint azt, hogy a diszfunkcionális kapcsolatok hogyan generálnak negatív érzelmeket és szélsőséges esetben maladaptív működéseket. Az elképzelései nyomán kialakuló elméleti és empirikus munkák sora igazolta, hogy a felnőttek életében a biztonságos kötődés segíti a személyt a nehéz helyzetekben az érzelmi nyugalom megőrzésében, és hogy a kötődési bizonytalanság formái nehezítik a hatékony érzelmszabályozást.⁷

⁴ NYITRAI Erika (2024): Az érzelmszabályozás interperszonális aspektusai felnőtteknél – egy feltörekvő kutatási irány három modelljének bemutatása, In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 70. 1. 323–339.

⁵ HOFMANN – CARPENTER – CURTISS (2016).

⁶ BOWLBY, John (1973): *Attachment and Loss: Volume II: Separation, Anxiety and Anger*. London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

⁷ MIKULINCER, Michael – SHAVER, Phillip R. (2016): *Attachment in Adulthood: Structure, Dynamics, and Change*. New York, Guilford Press.

A kötődési orientációk kétdimenziós megközelítésében a kötődéssel kapcsolatos elkerülés azt tükrözi, hogy a személy milyen mértékben bizalmatlan mások jóindulatával szemben, és védekezésként milyen mértékben törekszik a viselkedésbeli és érzelmi függetlenség fenntartására. A kötődéssel kapcsolatos szorongás azt tükrözi, hogy a személy milyen mértékben aggódik amiatt, hogy mások nem lesznek elérhetőek, amikor szüksége lenne rájuk, és szorongva keresi szeretetüket és gondoskodásukat.⁸

Mikulincer és Shaver áttekintve a korábbi kutatások eredményeit azt állítja, hogy a biztonságosan kötődő emberek optimistábban tekintenek az életre, kevesebb fenyegetésről és veszélyről számolnak be. Emellett magabiztosabbak a fenyegetések és kihívások kezelésében, és hajlamosabbak konstruktívabb és hatékonyabb érzelmszabályozási stratégiákat alkalmazni (pl. problémamegoldás, újraértékelés, támogatáskeresés). Sőt, miután a fenyegető eseményeket kezelték vagy jóindulatúan átértékelték, nyitottak tudnak maradni az érzelmeikre, szabadon és pontosan kifejezik és közlik azokat másokkal, és torzítás nélkül teljes mértékben átéli azokat. Ezzel szemben a kötődési bizonytalanságok (szorongás, elkerülés) az érzelmi problémák és a pszichopatológia rizikófaktorának tekinthetők.⁹

A bizonytalan kötődési orientációk eredendően adaptívak voltak abban az értelemben, hogy a gyermek viselkedését a következetlenül elérhető vagy következetesen elérhetetlen kötődési figura követelményeihez igazították.¹⁰ Maladaptívvá akkor válnak, amikor később olyan kapcsolatokban alkalmazzák őket, amelyekben a partnerekkel meleg és szeretetteljes interakciók lehetségesek, és amelyekben a partnerek segíthetnek az érzelmi nyugalom megőrzésében a stresszes időszakokban. Ráadásul a kötődési bizonytalanság nemcsak a személy saját testi és lelki egészségét károsíthatja, hanem kulcsfontosságú a kapcsolati partnerek egészsége és jólléte szempontjából is.¹¹

⁸ BRENNAN, Kelly A. – CLARK, Catherine L. – SHAVER, Phillip R. (1998): Self-report Measurement of Adult Romantic Attachment: An Integrative Overview, In: Simpson, J. A. – Rholes, W. S. (szerk.): *Attachment Theory and Close Relationships*. New York (NY), Guilford Press. 46–76.

⁹ MIKULINCER – SHAVER (2016).

¹⁰ CASSIDY, Jude – KOBAK, Roger R. (1988): Avoidance and Its Relation to Other Defensive Processes, In: Belsky, J. – Nezworski, T. (szerk.): *Clinical Implications of Attachment*. Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 300–323.

¹¹ OVERALL, Nikola C. – PIETROMONACO, Paula R. – SIMPSON, J. A. (2022): Buffering and Spillover of Adult Attachment Insecurity in Couple and Family Relationships, In: *Nature Review Psychology*. 1. 101–111.

A fenyegetettség, sebezhetőség és rászorultság érzéseivel járó érzelmek (pl. félelem, szorongás, harag, szomorúság, szégyen, bűntudat) szabályozása során az elkerülő emberek megpróbálnak blokkolni vagy gátolni minden olyan érzést, amely újraaktiválhatja az elfojtott szeretet- és figyelemigényüket, valamint a közelség- és támogatáskereső tendenciáikat. Ezen érzelmek egy része – például a harag – érzelmi bevonódást vagy befektetést is feltételez az adott kapcsolatban, ami nem egyeztethető össze az elkerülő emberek függetlenség és önállóság iránti preferenciájával. Az elkerülő egyének emellett megpróbálják blokkolni a mások rosszállásának, elutasításának vagy árulásának lehetséges vagy tényleges jeleire adott érzelmi reakcióikat is, mivel az ilyen fenyegetések is újraaktiválhatják a szeretet és gondoskodás iránti nem kívánt szükségleteiket. Így a kötődéssel kapcsolatos elkerülésük azt eredményezheti, hogy nem veszik észre saját érzelmi reakcióikat. Tagadják vagy elnyomják az érzelmekkel kapcsolatos gondolatokat és emlékeket, elterelik ezekről a figyelmüket, vagy elnyomják, vagy elfedik az érzelmeik verbális és nonverbális kifejezéseit. A kellemetlen érzelmek tudatos megélése és kifejezése elleni védekezéssel az elkerülő egyéneknél kevésbé valószínű, hogy az érzelmi élmények beépülnek a meglévő kognitív-affektív struktúrákba, így az is, hogy az ilyen érzéseket és mentális struktúrákat hatékonyan használják fel a későbbi információfeldolgozásban és szociális viselkedésben.¹²

A kötődési szorongásban magas pontszámot elérő emberek gyakran hajlamosak a negatív érzelmeket a közelségkereső céljaikkal és a szeretet, figyelem és gondoskodás iránti igényük hiperaktiválásával összeegyeztethetőnek érzékelni. Őket az a beteljesületlen vágy vezérli, hogy a kötődési figurák nagyobb figyelmet fordítsanak rájuk, és megbízhatóbbak legyenek, amikor védelmet és támogatást keresnek náluk.¹³ Így hajlamosak eltúlozni a fenyegetések komolyságát és túlhangsúlyozni saját tehetetlenségi és sebezhetőségi érzéseiket, részben azért, mert a gyengeség és a rászorultság jelei szerintük kiváltják a kötődési személyek figyelmét és gondoskodását.¹⁴ Ezenkívül a negatív érzelmekre összpontosíthatnak, sőt megpróbálhatják a szorongást inkább felfelé szabályozni. Ennek egyik útja, hogy még a meglehetősen kedvező események fenyegető aspektusait is érzékelhetően felerősítik, pesszimista hiedelmeket táplálnak a fenyegetésekkel és

¹² MIKULINCER – SHAVER (2016).

¹³ CASSIDY – KOBAC (1988).

¹⁴ OVERALL – PIETROMONACO – SIMPSON (2022).

kihívásokkal való megbirkózásra való képességükről, és a kudarcokat személyes elégtelenségüknek tulajdonítják. Egy másik módszerük a szorongás belső indikátoraira való odafigyelés. Ez magában foglalja a negatív érzelmek fiziológiai aspektusaira irányuló fokozott figyelmet, a fenyegetéssel kapcsolatos élmények fokozott felidézését, valamint a valós és potenciális fenyegetésekről való ruminációt. Ezek a stratégiák a szorongás önerősítő körét hozzák létre még azután is, hogy a fenyegetés objektíve megszűnt. Ugyanakkor félnek attól, hogy visszautasítják vagy elutasítják őket, ami motiválhatja az érzelmek lejjebb szabályozására vagy elfojtására irányuló kísérleteket is.^{15,16}

Fentiekből azt láthattuk, hogy amikor negatív érzelmekkel találkoznak, az elkerülő embereket a deaktiváló stratégiájuk arra készíti, hogy elkerüljenek másokat és a szociális támogató erőforrásaikat, a szorongó embereket pedig hiperaktiváló stratégiáik arra készítik, hogy saját érzelmeikre koncentráljanak, ugyanakkor túlhangsúlyozzák és eltúlozzák a sebezhetőség és a tehetetlenség érzését.¹⁷ Mivel ezek megnehezítik a kapcsolatokat, érdemes megvizsgálni olyan megoldási lehetőségeket, melyek kevésbé terhelik a személyt, a partnerét és a kapcsolatot.

A saját érzelmek mások általi szabályozása és a kötődés

Hofmann és munkatársai¹⁸ saját érzelmek mások általi szabályozása kérdőívének összes skálája és a szorongó kötődési stílus között pozitív korrelációt találtak. (Nem volt ugyanakkor kapcsolat a közelség és a függés dimenziói mentén!). Részben hasonló eredményekre jutottak Abasi és munkatársai is.¹⁹ Kutatásukban a negatív érzelmek szabályozásával (megnyugtatóssal és szociális modellezéssel) csak a szorongás járt együtt. És

¹⁵ MIKULINCER – SHAVER (2016).

¹⁶ MIKULINCER, Mario – SHAVER, Phillip R. (2022): Implications of Attachment Processes for Emotion Regulation, In: Gross, James – Ford, Breth (szerk.): *Handbook of Emotion Regulation*. New York, The Guilford Press. 160–167.

¹⁷ MIKULINCER, Mario – SHAVER, Phillip, R. (2019): Attachment Orientations and Emotion Regulation, In: *Current Opinion in Psychology*. 25. 6–10.

¹⁸ HOFMANN – CARPENTER – CURTISS (2016).

¹⁹ ABASI, Imaneh – HOFMANN, Stefan G. – KAMJOU, Sara et al. (2023): Psychometric Properties of Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire in Nonclinical and Clinical Population in Iran, In: *Current Psychology*. 42. 8356–8366.

az előbbi eredményektől eltérően a saját érzelmek mások általi szabályozásával a függés és szociális modellezés is gyenge együttjárást mutattak. Soleimani és munkatársai²⁰ eredményei szerint a saját érzelmek mások általi szabályozásának egyik formája sem mutatott kapcsolatot a kötődéssel.

A saját érzelmek mások általi szabályozását és a kötődést két dimenzióként vizsgálva Gökdag és munkatársai²¹ azt találták, hogy a saját érzelmek mások általi szabályozásának valamennyi tényezője a kötődési szorongáshoz kapcsolódik. Ezek közül a szorongó kötődésnek a megnyugtató-, illetve a szociálismodell-skálával való pozitív együttjárása volt jelentős. Mintájukon az elkerülés a perspektívaváltás kivételével (itt nincs kapcsolat) negatív együttjárást mutatott az interperszonális érzelmszabályozás elemeivel, konkrétan a pozitív érzelmek fokozásával, a szociálismodell- és a megnyugtatósskálával. Koc és munkatársai is azt találták, hogy az IERQ valamennyi tényezője a kötődési szorongáshoz kapcsolódik. A kötődési szorongás gyenge pozitív együttjárásokat mutatott a megnyugtató-, a szociálismodell- és a perspektívavétel-skálával. Mintájukon az elkerülés csak a pozitív érzelmek fokozásával mutatott szignifikáns gyenge negatív együttjárást.²² Altan-Atalay eredményei szerint az interperszonális érzelmszabályozási stratégiák közül a megnyugtató volt a kötődés által legjobban előre jelzett forma.²³ Messina és munkatársai kutatásában is a saját érzelmek mások általi szabályozásának stratégiáihoz a kötődési szorongás kapcsolódott.²⁴

²⁰ SOLEIMANI, Samiru – MOFRAD, Fariba – KARESHKI, Hossen (2018): Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire (IERQ) in Persian Speaking Population: Adaption, Factor Structure and Psychometric Properties, In: *International Journal of Applied Behavioral Sciences*. 3. 4. 42–49.

²¹ GÖKDAĞ, Ceren – SORIAS, Oya – KIRAN, Sidar – GER, Sibel (2019): Adaptation of the Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire to the Turkish Language and Investigation of Its Psychometric Properties, In: *Turkish Journal of Psychiatry*. 30. 1. 57–66.

²² KOÇ, Melisa – AKA, Bajak Türküler – DOĞRUYOL, Burak – CURTISS, Joshua – CARPENTER, Joseph K. – HOFMANN, Stefan G. (2019): Psychometric Properties of the Turkish Version of the Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire (IERQ), In: *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment*. 41. 2. 294–303.

²³ ALTAN-ATALAY, Ayse (2019): Interpersonal Emotion Regulation: Associations with Attachment and Reinforcement Sensitivity, In: *Personality and Individual Differences*. 139. 290–294.

²⁴ MESSINA, Irene – SPATARO, Pietro – GRECUCCI, Alessandro – MOSKOW, Danielle. M. – MAROGNA, Cristina – HOFMANN, Stefan G. (2022): Interpersonal Emotion Regulation

Saját kutatás

Kutatási cél

A korábbi kutatási eredményekre alapozva feltételeztük, hogy a saját érzelmek mások általi szabályozásának mintáival a kötődési szorongás és elkerülés együttjárásokat mutat. A korábbi kutatások részben ellentmondó eredményei miatt, nem hipotézisekben, hanem kutatási kérdésben gondolkodtunk. Arra kerestük a választ, hogyan függ össze a saját érzelmek mások általi szabályozása a kötődési szorongással, ill. elkerüléssel.

Módszer

A minta

Egy nagyobb kutatás keretében heteroszexuális, legalább fél éve párkapcsolatban élő személyektől gyűjtöttünk adatokat online vizsgálat keretében 2023 szeptembere és novembere között. A kérdőívcsomagot 792 fő töltötte ki, 368 férfi és 424 nő. A legfiatalabb válaszadó 18 éves, a legidősebb 77 éves volt. Az átlag életkor 34,58 év (szórás 11,97 év). A résztvevők jelenlegi kapcsolatának hossza átlagosan 104,64 hónap. A mintából 352 fő él együtt a házastársával; 124 fő az élettársával; 11 fő élettársi kapcsolatban van, de külön élnek; 125 fő együtt jár valakivel és együtt is él; 176 fő együtt jár, kapcsolatban van, de külön él; 4 fő más formában definiálta kapcsolati státuszát. 299 főnek van gyermeke, míg 493 fő gyermektelen. A megkérdezettek közül 14 fő általános iskolai végzettséggel szerepel, 16 fő szakmunkás végzettségű, 276 fő érettségivel (szakközépiskola vagy gimnázium), illetve 486 fő felsőfokú végzettséggel rendelkezik.

Questionnaire: Psychometric Properties of the Italian Version and Associations with Psychopathology, In: *Research in Psychotherapy: Psychopathology, Process and Outcome*. 25. 2. 239–246.

Mérőeszközök

A szociodemográfiai változókra vonatkozóan rákérdeztünk a résztvevők életkorára, nemére, kapcsolati státuszára, kapcsolatban eltöltött idejére és végzettségére.

Az interperszonális érzelmszabályozás méréséhez az *Interperszonális érzelmszabályozás* kérdőívet (IERQ;²⁵ magyar változatát Nyitrai és Takács állította össze [publikálás előtt]) használtuk. Az IERQ 20 tételből áll, amelyek az interperszonális érzelmszabályozást mérik, és négy alskálát tartalmaz, nevezetesen a „pozitív érzelmek fokozása”, a „perspektívavállalás”, a „megnyugtató” és a „szociális modellezés”. A tételeket öt pontos Likert-típusú skálán kell értékelni (1 = egyáltalán nem igaz, 2 = nem igaz, 3 = egy kicsit igaz, 4 = igaz, 5 = teljesen igaz). Nincs fordított tétel. Az alacsonyabb pontszámok az interperszonális érzelmszabályozásra való kisebb mértékű támaszkodást jelzik. Az eredeti kérdőívben a négy alskála mindegyike kiváló belső konzisztenciát mutatott: pozitív érzelmek fokozása ($\alpha = .89$), a perspektívavállalás ($\alpha = .91$), a megnyugtatóskeresés ($\alpha = .94$) és a szociális modellezés ($\alpha = .93$) – saját kutatásunkban a pozitív érzelmek fokozása ($\alpha = .89$), a perspektívavállalás ($\alpha = .91$), a megnyugtatóskeresés ($\alpha = .94$) és a szociális modellezés ($\alpha = .93$).

A felnőtt kötődés mérésére a *Közei kapcsolatokban szerzett tapasztalatok* (ECR-R;²⁶ magyar változata²⁷) 36 tételes kérdőívet használtuk. A kérdőív a kötődési szorongást és a kötődés kerülést méri. Az eredeti kérdőívben a négy alskála mindegyike kiváló belső konzisztenciát mutatott. Minden egyes elemet egy 7 pontos Likert-típusú skálán értékelnek (1 = egyáltalán nem igaz, 7 = nagyon igaz). A skálapontszámok az egyes skálák tételeinek átlagos pontszámai, tehát 1 és 7 közé esnek. A magasabb pontszámok a szorongás és/vagy az elkerülés nagyobb fokát, következésképpen pedig a kötődési biztonság alacsonyabb szintjét jelzik.

²⁵ HOFMANN – CARPENTER – CURTISS (2016).

²⁶ FRALEY, Chris – WALLER, Niels – BRENNAN, Kelly A. (2000): An Item Response Theory Analysis of Self-report Measures of Adult Attachment, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 78. 2. 350–365.

²⁷ DUPONT, Kinga – GERVAI, Judit – DANIS, Ildikó – TÓTH, Ildikó – KOREN, Réka – TÖRÖK, Szabolcs (2022): Factor Structure, Psychometric Properties, and Validation of the Hungarian Version of the Experiences in Close Relationships Revised (ECR-R-HU) Questionnaire in a Nationally Representative Community Sample, In: *Journal of Personality Assessment*. 104. 6. 747–758.

Statistikai elemzés

A statisztikai elemzéseket az SPSS 26.0 programmal végeztük. Az egyes változók közötti együttjárások vizsgálatára korrelációelemzést alkalmaztunk. A leíró statisztikáknál talált ferdeség- és csúcosságértékek esetében azt találtuk, hogy a változók e két paramétere több ponton is (alacsony standard hiba mellett) szignifikánsan eltér 95%-os szint mellett a normális eloszlás 0-0 értékeitől, ráadásul jelentős mértékben (meghaladja az 1-es abszolútértéket), tehát a korrelációs vizsgálatok esetében Pearson-féle korrelációs együttható helyett Kendall-féle tau-b monotonitási mértéket használtunk.

Etikai vonatkozások

A kutatási tervet a Károli Gáspár Református Egyetem Kutatásetikai Bizottsága jóváhagyta (kutatásetikai engedély száma: BTK/6890-1/2023). Az adatfelvétel 2023 októbere és novembere között, online felületen zajlott. 18. életévüket betöltött, minimum hat hónapja heteroszexuális párkapcsolatban élő résztvevőket toboroztunk kényelmi mintavétellel. A kérdőívcsomag kitöltése önkéntes és anonim volt. A résztvevők tájékoztatást kaptak a vizsgálat menetéről, és arról is, hogy az eredményekről nem áll módunkban egyéni visszajelzést adni. A kitöltést a vizsgálat alatt is következmények nélkül bármikor meg lehetett szakítani. A résztvevők ellenszolgáltatásban nem részesültek. Valamennyien beleegyeztek a kutatásban való részvételbe.

Elemzések

A saját érzelmek mások általi szabályozása skáláinak leíró statisztikáit és az együttjárásokra vonatkozó eredményeket az 1. számú táblázatban foglaltuk össze.

1. táblázat: Az IERQ skálák leíró statisztikái és együttjárásai

	Átlag	Szórás	Pozitív érzelmek fokozása	Perspektíva-vállalás	Megnyugtatás	Szociális modellezés
Pozitív érzelmek fokozása	3,70	0,77	1	,315**	,549**	,479**
Perspektívavállalás	2,54	0,81	,315**	1	,470**	,570**
Megnyugtatás	2,84	0,98	,549**	,470**	1	,571**
Szociális modellezés	3,10	0,85	,479**	,570**	,571**	1

Megjegyzés: ** $p < 0.01$.

A saját érzelmek mások általi szabályozására és a kötődés együttjárásaira, illetve a kötődés leíró statisztikáira vonatkozó eredményeket a 2. számú táblázatban foglaltuk össze.

2. táblázat: Az interperszonális érzelemszabályozás együttjárásai a kötődés mutatóival

	IERQ skáláival való korrelációk eredményei					
	Átlag	Szórás	Pozitív érzelmek fokozása	Perspektíva-vállalás	Megnyugtató	Szociális modellezés
ECR: Kötődési szorongás	2,79	1,16	,145**	0,088*	0,239**	0,215**
ECR: Kötődési elkerülés	2,30	0,90	-,157**	-0,042	-0,174**	-0,044

Megjegyzések: ** p < 0.01; * p < 0.05.

A saját érzelmek mások általi szabályozása együttjárásait az életkorral és a kapcsolatban eltöltött idő hosszával a 3. számú táblázatban foglaltuk össze.

3. táblázat: Az interperszonális érzelemszabályozás, az életkor és a kapcsolatban eltöltött idő összefüggései

	Pozitív érzelmek fokozása	Perspektíva-vállalás	Megnyugtató	Szociális modellezés
Életkor	-,315**	,095**	-,198**	-,144**
Kapcsolatban eltöltött idő hossza	-,194**	,070*	-,102**	-,089*

Megjegyzések: ** p < 0.01; * p < 0.05.

Megvitatás

Saját mintánkon azt találtuk, hogy az IERQ önálló interperszonális érzelemszabályozási konstruktumot mér, mely eltér a kötődés ECR-S -el mért konstruktumától. Ugyanakkor a kapott együttjárások jelzik a fenti konstruktummal való kapcsolatát.

Az általunk megkérdezett személyek 46,5%-a férfi, 53,5% nő. Az átlag életkoruk 34,58 év (szórás 11,97 év). Többségében házasságban (44,4%) és magas iskolázottsággal (34,8% középfokú végzettséggel, 61,4% felsőfokú végzettséggel rendelkezik). Kötődésüket tekintve az átlag alatti kötődési szorongással, illetve elkerüléssel jellemezhetők. A saját érzelmek mások általi szabályozásában leginkább a pozitív érzelmek fokozása és a szociális modellezés

jellemzi őket. A megnyugtatót és a perspektívaváltást mint saját érzelmek mások általi szabályozását közepes mértékben tartják magukra jellemzőnek.

Ezen jellemzőkkel rendelkező mintán azt találtuk, hogy minél inkább jellemző valakire hogy a saját negatív érzelmei szabályozására másokat használ, konkrétan a megnyugtatóra, a szociális modellezésre és a perspektíva felvételre, annál inkább jellemezhető a kötődési szorongással is. Valamint azt találtuk, hogy minél inkább használ valaki másokat a pozitív érzelmei fokozására, annál inkább jellemző rá a kötődési szorongás. Vagyis minél inkább jellemző valakire, hogy szükségét érzi annak, hogy másokkal legyen, hogy vigaszra és együttérzésre találjon, hogy megfigyeljen másokat és figyelembe vegye a stresszhelyzetekkel való megbirkózásuk módjait, hogy igénye van arra, hogy másoktól megnyugvást kapjon a kellemetlen helyzetekkel kapcsolatban, amelyeken keresztül megy, másrészt pedig arra, hogy folyamatosan emlékeztessék, hogy ne aggódjon, valamint arra, hogy a pozitív érzelmeket megossza másokkal, hogy növelje a saját boldogság és öröme érzését, annál inkább jellemző rá, hogy aggódik amiatt, hogy mások nem lesznek elérhetőek, amikor szüksége lenne rájuk, és ezért szorongva keresi szeretetüket és gondoskodásukat.

Saját mintánkon azt találtuk, hogy minél inkább jellemző valakire, hogy a saját negatív érzelmei szabályozására másokat használ, konkrétan a megnyugtatóra, annál kevésbé jellemezhető a kötődési elkerüléssel. Nincs azonban összefüggés a szociális modellezés és a perspektíva felvétel, valamint a kötődés és az elkerülés között. Azt találtuk továbbá, hogy minél inkább használ valaki másokat a pozitív érzelmei fokozására, annál kevésbé jellemző rá a kötődés kerülése. Vagyis minél inkább jellemző valakire, hogy szükségét érzi annak, hogy másokkal legyen, hogy vigaszra és együttérzésre találjon, annál kevésbé jellemző rá, hogy bizalmatlan mások jóindulatával szemben, és így védekezésként kevésbé jellemzi, hogy a viselkedésbeli és érzelmi függetlenség fenntartására törekedjen. Az találtuk, hogy minél inkább jellemző valakire, hogy a pozitív érzelmeket megossza másokkal, hogy növelje a saját boldogság- és öröme érzését, annál kevésbé jellemző rá, hogy bizalmatlan lenne mások jóindulatát illetően, illetve az, hogy viselkedésbeli és érzelmi függetlenség fenntartására törekedne. Mintánkban az, hogy valaki megfigyeljen másokat és figyelembe vegye a stresszhelyzetekkel való megbirkózásuk módjait, hogy igénye van arra, hogy másoktól megnyugvást kapjon a kellemetlen helyzetekkel kapcsolatban, amelyeken keresztül megy, másrészt pedig arra,

hogy folyamatosan emlékeztessék, hogy ne aggódjon, nem járt együtt azzal, hogy a személy milyen mértékben bizalmatlan mások jóindulatával szemben és védekezéséként milyen mértékben törekszik a viselkedésszel és érzelmi függetlenség fenntartására.

Mintánkon a saját érzelmek mások általi szabályozása, hasonlóan a korábbi kutatási eredményekhez,^{28,29,30} inkább a kötődési szorongással mutat kapcsolatot. A fenti eredményektől eltérő azonban ezen kapcsolatok erőssége. A saját érzelmek mások általi szabályozása és az elkerülés kapcsolata tekintetében az eredendően is vegyes eredmények közül saját eredményeink a pozitív érzések fokozása és az elkerülés kapcsán hasonlóak a korábbi kutatások eredményeihez, a megnyugtatóssággal való együttjárások tekintetében viszont csak előbbihez.^{31,32}

A kapott egyezések és eltérések részben a minta jellegzetességeiben keresendők. Az interperszonális érzelmszabályozás demográfiai változókkal való kapcsolatát vizsgálva eredményeink tovább színesítik a korábbi kutatások életkori vonatkozásaira kapott már eddig is ellentmondásos eredményeit. A férfiak és nők interperszonális érzelmszabályozása közötti hasonlóságainak, különbségeinek vizsgálata kapcsán mi azt találtuk, hogy a perspektívavállalás kivételével minden további alskála esetében a nők értek el magasabb értéket, vagyis rájuk inkább jellemző a pozitív érzelmek fokozása, a megnyugtatóskeresés és a szociális modellezés.^{33,34,35} A kapcsolati státusz tekintetében egyetlen területen, a pozitív érzelmek fokozása skálán találtunk érdemi különbséget a csoportok között. Azok a párok, akik együtt járnak, de külön élnek, szignifikánsan magasabb értékeket mutatnak, mint a többi csoport. A házasságban élő

²⁸ GÖKDAĞ – SORIAS – KIRAN – GER (2019); KOÇ – AKA – DOĞRUYOL – CURTISS – CARPENTER – HOFMANN (2019).

²⁹ ALTAN-ATALAY (2019).

³⁰ MESSINA – SPATARO – GRECUCCI – MOSKOW – MAROGNA – HOFMANN (2022).

³¹ GÖKDAĞ – SORIAS – KIRAN – GER (2019).

³² KOÇ – AKA – DOĞRUYOL – CURTISS – CARPENTER – HOFMANN (2019).

³³ MESSINA – SPATARO – GRECUCCI – MOSKOW – MAROGNA – HOFMANN (2022).

³⁴ GÖKDAĞ – SORIAS – KIRAN – GER (2019).

³⁵ PRUESSNER, Luise – HOLT, Daniel V. – GÖLZ, Ruben – SEVCENKO, Natalia – HOFMANN, Stefann. G. – BACKENSTRASS, Matthias. (2020): Psychometrische Eigenschaften der deutschsprachigen Version des Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire, In: *Diagnostica*. 66. 1. 62–73.

párok között – hasonlóan a korábbi kutatási eredményekhez³⁶ – mi sem találtunk különbséget. És nem hagyhatók figyelmen kívül a kulturális különbségek sem.

A vizsgálat limitációja, hogy bár a minta nagysága statisztikai szempontból elfogadható volt, a minta nem reprezentatív a kötődés tekintetében. Jelen minta nem ad lehetőséget arra, hogy megvizsgáljuk hogyan alakul a saját érzelmek mások általi szabályozása az intra- vagy interperszonális érzelmszabályozási nehézségekkel – jelen esetben kötődési problémákkal – küzdők esetében, hiszen a mintánk átlagosan kevésbé szorongó és kevésbé elkerülő.

Összességében azonban, mivel az interperszonális érzelmszabályozás a személyes és kapcsolati jóllét egyik fontos építőköve, ezért kiemelkedő jelentősége van minden olyan kutatásnak, amely bővíti a korábbi érzelmszabályozás- és kötődéskutatásokat és segít tisztázni azok adaptív, ill. maladaptív szerepét.

Felhasznált irodalom:

- ABASI, Imaneh – HOFMANN, Stefan G. – KAMJOU, Sara et al. (2023): Psychometric Properties of Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire in Nonclinical and Clinical Population in Iran, In: *Current Psychology*. 42. 8356–8366.
- ALTAN-ATALAY, Ayse (2019): Interpersonal Emotion Regulation: Associations with Attachment and Reinforcement Sensitivity, In: *Personality and Individual Differences*. 139. 290–294.
- BOWLBY, John (1973): *Attachment and Loss: Volume II: Separation, Anxiety and Anger*. London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
- BRENNAN, Kelly A. – CLARK, Catherine L. – SHAVER, Phillip R. (1998): Self-report Measurement of Adult Romantic Attachment: An Integrative Overview, In: Simpson, J. A. – Rholes, W. S. (szerk.): *Attachment Theory and Close Relationships*. New York (NY), Guilford Press. 46–76.
- CASSIDY, Jude – KOBAK, Roger R. (1988): Avoidance and Its Relation to Other Defensive Processes, In: Belsky, J. – Nezworski, T. (szerk.): *Clinical Implications of Attachment*. Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 300–323.

³⁶ KANTH, Barani – JAYAPRAKASH, Indumathi (2022): Psychometric Properties of the Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire among Couples in India, In: *Interpersona*. 16. 1. 36–55.

- DUPONT, Kinga – GERVAI, Judit – DANIS, Ildikó – TÓTH, Ildikó – KOREN, Réka – TÖRÖK, Szabolcs (2022): Factor Structure, Psychometric Properties, and Validation of the Hungarian Version of the Experiences in Close Relationships Revised (ECR-R-HU) Questionnaire in a Nationally Representative Community Sample, In: *Journal of Personality Assessment*. 104. 6. 747–758.
- FRALEY, Chris – WALLER, Niels – BRENNAN, Kelly A. (2000): An Item Response Theory Analysis of Self-report Measures of Adult Attachment, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 78. 2. 350–365.
- GÖKDAĞ, Ceren – SORIAS, Oya – KIRAN, Sidar – GER, Sibel (2019): Adaptation of the Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire to the Turkish Language and Investigation of Its Psychometric Properties, In: *Turkish Journal of Psychiatry*. 30. 1. 57–66.
- GROSS, James J. (1998): Antecedent- and Response-Focused Emotion Regulation: Divergent Consequences for Experience, Expression, and Physiology, In: *Journal of Personality and Social Psychology*. 74. 1. 224–237.
- 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.
- KANTH, Barani – JAYAPRAKASH, Indumathi (2022): Psychometric Properties of the Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire among Couples in India, In: *Interpersona*. 16. 1. 36–55.
- KOÇ, Melisa – AKA, Bajak Türküler – DOĞRUYOL, Burak – CURTISS, Joshua – CARPENTER, Joseph K. – HOFMANN, Stefan G. (2019): Psychometric Properties of the Turkish Version of the Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire (IERQ), In: *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment*. 41. 2. 294–303.
- MESSINA, Irene – SPATARO, Pietro – GRECCUCCI, Alessandro – MOSKOW, Danielle. M. – MAROGNA, Cristina – HOFMANN, Stefan G. (2022): Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire: Psychometric Properties of the Italian Version and Associations with Psychopathology, In: *Research in Psychotherapy: Psychopathology, Process and Outcome*. 25. 2. 239–246.
- MIKULINER, Michael – SHAVER, Phillip R. (2016): *Attachment in Adulthood: Structure, Dynamics, and Change*. New York, Guilford Press.
- (2019): Attachment Orientations and Emotion Regulation, In: *Current Opinion in Psychology*. 25. 6–10.
- (2022): Implications of Attachment Processes for Emotion Regulation, In: Gross, James – Ford, Bretth (szerk.): *Handbook of Emotion Regulation*. New York, The Guilford Press. 160–167.

- NYITRAI Erika (2024): Az érzelemszabályozás interperszonális aspektusai felnőtteknél – egy feltörekvő kutatási irány három modelljének bemutatása, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 70. 1. 323–339.
- OVERALL, Nikola C. – PIETROMONACO, Paula R. – SIMPSON, J. A. (2022): Buffering and Spillover of Adult Attachment Insecurity in Couple and Family Relationships, In: *Nature Review Psychology*. 1. 101–111.
- PRUESSNER, Luise – HOLT, Daniel V. – GÖLZ, Ruben – SEVCENKO, Natalia – HOFMANN, Stefann. G. – BACKENSTRASS, Matthias. (2020): Psychometrische Eigenschaften der deutschsprachigen Version des Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire, In: *Diagnostica*. 66. 1. 62–73.
- SOLEIMANI, Samiru – MOFRAD, Fariba – KARESHKI, Hossen (2018): Interpersonal Emotion Regulation Questionnaire (IERQ) in Persian Speaking Population: Adaption, Factor Structure and Psychometric Properties, In: *International Journal of Applied Behavioral Sciences*. 3. 4. 42–49.

Zsolt SIPOS¹  – Gábor Pál TÖRÖK²  –

Zsuzsanna JÁKI-SZABÓ³  – Veronika BÓNÉ⁴ .

Outcome Studies in the Field of Pastoral Counselling: A Focused Review of Research Published between 1990 and 2020

Abstract.

This literature review examines the empirical evidence of the impact of pastoral care, focusing on the areas that have been studied in terms of measurable and verifiable outcomes. By analysing 34 international studies published between 1990 and 2020, we assessed the methodological diversity and empirical depth of

¹ PhD student (economist, pastoral counsellor, family therapist), Doctoral College of Semmelweis University, Mental Health Sciences Division, Interdisciplinary Social Sciences Doctoral Programme, Budapest, Hungary; e-mail: sipos.zsolt@phd.semmelweis.hu.

² Assistant Professor (teacher, pastoral counsellor, psychodrama director), Doctoral College of Semmelweis University, Mental Health Sciences Division, Interdisciplinary Social Sciences Doctoral Programme, Budapest, Hungary; Semmelweis University, Institute of Mental Health, Semmelweis University, Budapest, Hungary; e-mail: török.gabor@semmelweis.hu.

³ Assistant Professor (clinical psychologist, Catholic religion teacher), Institute of Mental Health, Semmelweis University, Budapest, Hungary; e-mail: jaki.zsuzsanna@semmelweis.hu.

⁴ Research Fellow (sociologist), Doctoral College of Semmelweis University, Mental Health Sciences Division, Interdisciplinary Social Sciences Doctoral Programme, Budapest, Hungary; Semmelweis University, Institute of Mental Health, Semmelweis University, Budapest, Hungary; e-mail: bone.veronika@semmelweis.hu.



research in this field. The review encompasses qualitative, quantitative, and mixed-method studies alike, including small- and large-sample investigations. Our findings suggest that while the impact of pastoral counselling is empirically measurable and verifiable, significant methodological limitations persist, particularly regarding measurement precision and the identification of influencing factors. Compared to psychotherapies integrating religiosity and spirituality, pastoral care research is less extensive and often based on smaller, less differentiated samples, with limited attention to the professional competence levels of care providers. Most outcome studies have been conducted in hospital contexts involving patients with physical or mental health conditions and their relatives. Results highlight the need for further empirical work using more rigorous and diversified methodological approaches, broader research settings, and assessment tools adapted to the qualification level of pastoral care providers, in order to establish a more comprehensive and evidence-based understanding of pastoral care effectiveness.

Keywords: pastoral counselling, pastoral care, outcome, impact, effectiveness, efficacy, religion, spirituality, evidence-based

1. Introduction

In order to contextualize the main topic of our study, which is impact assessment research on pastoral counselling, it is important to note that a heated scientific debate regarding the usefulness and efficacy of psychotherapies has been ongoing since the second half of the twentieth century. More than 40 years ago, Mary Lee Smith, Gene V. Glass, and Thomas I. Miller published their meta-analysis⁵ that demonstrated the effectiveness of psychotherapies. The study also aimed to challenge Hans Jürgen Eysenck's earlier claim (1952) that the results of some therapies do not exceed the rate of spontaneous remission. By exploring the work of these authors, we can uncover the professional debate that launched the broader scientific discourse on the meta-analysis published in 1980, as Eysenck published a critical counter-review shortly afterwards. In it, he very firmly asserts that there is no place for any public professional debate of

⁵ LEE SMITH, Mary – GLASS, Gene V. – MILLER, Thomas I. (1981): *The Benefits of Psychotherapy*. Baltimore – London, Johns Hopkins University Press.

psychotherapies until their efficacy has been clearly demonstrated empirically, through evidence-based research.⁶

We share the priority of credible science articulated above – especially since the professionalization of pastoral counselling also began in the decades of discourse and has continued to this day, with internationally accepted professional standards based on scientific consensus yet to actually emerge. In fact, scientific research into the activities of pastors and professionally trained pastoral counsellors, along with the examination of the effectiveness of care based on the religious beliefs and spirituality of caregivers and clients, is a relatively new and at the same time extremely important field. One of the difficulties is precisely the measurability of one of the driving factors: spirituality. This is why, even today, many are primarily researching the effectiveness of psychotherapeutic methods that integrate religion and spirituality. This topic was also found to be more common in our literature review. Of the studies that have been carried out on pastoral counselling most had small sample sizes and did not distinguish between the qualifications of the providers. This means that trained pastoral care providers, those in training, and volunteers are often treated as if they were equally competent, without considering their different levels of training and experience. In the last thirty years, most of the outcome studies have been conducted among patients suffering from physical and mental conditions and their relatives in hospital settings. There is a need to conduct more comprehensive impact assessment research in pastoral care. This research should consider all aspects of the practice and adjust the factors being measured based on the level of qualification of the providers.

There was a publication from the early stages that was crucial in establishing our focus. The study spanned 10 years (1984–1994) and summarized 148 empirical studies that also explored the relationship between religion and counselling.⁷ It found that religious and non-religious counsellors generally share the same core values relevant to their work. The difference between them is that they ascribe different values to religion. The authors also argued that these differences influence their clinical judgment and

⁶ EYSENCK, Hans Jürgen (1983): *The benefits of Psychotherapy*: M.L. Smith, G.V. Glass and T.I. Miller: Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland (1980). In: *Behaviour Research and Therapy*. 21, 3. 315–320.

⁷ WORTHINGTON, Everett L. – KURUSU, Taro A. – MCCOLLOUGH, Michael E. – SANDAGE, Steven J. (1996): *Empirical Research on Religion and Psychotherapeutic Processes and Outcomes: A 10-Year Review and Research Prospectus*. In: *Psychological Bulletin*. 119. 448–487.

behaviour towards religious clients. They referred to religion-based interventions as techniques drawn from formal religious traditions that have become adjuncts to counselling or counselling theories developed for religious patients.

At the beginning of our study, it is important to mention two meta-analyses which both show that researchers have not abandoned the scientific rigour expected by Eysenck and that the subject area remains relevant. They analysed clinical randomized controlled trials of psychotherapy integrating religion and spirituality in hospital settings with one⁸ including 46 studies and the other 97.⁹

There are also two prominent works reviewing pastoral counselling impact studies that were a guiding factor for our present study and also provided us with a point of reference. One is from the Netherlands¹⁰ and the other from Canada,¹¹ and both research groups had similar aims to ours, which were to identify as much available empirical research as possible on the impact of pastoral counselling on client health. The Dutch–American research team concluded that future research will need to focus much more on characteristic pastoral counselling outcomes, as the studies so far have mainly analysed only general effects. However, it is important to define the reference points for new directions so that the profession knows what to regard as the specific influencing factors of pastoral care and their impact. They see this as feasible only if there is thorough and continuous dialogue between pastoral counselling practitioners and pastoral counselling researchers.¹²

⁸ WORTHINGTON, Everett L. – HOOK, Joshua N. – DAVIS, Don E. – MCDANIEL, Michael A. (2011): Religion and Spirituality. In: *Journal of Clinical Psychology*. 67, 2. 204–214.

⁹ CAPTARI, Laura E. – HOOK, Joshua N. – HOYT, William – DAVIS, Don E. – MCELROY-HELTZEL, Stacey E. – WORTHINGTON, Everett L. (2018): Integrating Clients' Religion and Spirituality within Psychotherapy: A Comprehensive Meta-analysis. In: *Journal of Clinical Psychology*. 74, 11. 1938–1951.

¹⁰ DAMEN, Annelieke – SCHUHMANN, Carmen – LEGET, Carlo – FITCHETT, George (2020): Can Outcome Research Respect the Integrity of Chaplaincy? A Review of Outcome Studies. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 26, 4. 131–158.

¹¹ PESUT, Barbara – SINCLAIR, Shane – FITCHETT, George – GREIG, Madeleine – KOSS, Sarah E. (2016): Health Care Chaplaincy: A Scoping Review of the Evidence 2009–2014. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 22, 2. 67–84.

¹² DAMEN – SCHUHMANN – LEGET – FITCHETT 2020.

A Canadian–American review¹³ concluded that there is little empirical evidence in the field of pastoral counselling in hospitals. To produce a significantly greater number of well-designed studies that could scientifically demonstrate the effectiveness of pastoral counselling, the professional training of pastoral counselling professionals would need to be complemented with an evidence-based research focus. In the light of this, our aim is to obtain answers to the following questions:

1. At what levels of care and in what target areas has pastoral counselling been evaluated in impact studies?
2. Have there been any impact studies on clients receiving pastoral counselling outside of hospital or patient care settings?
3. Has pastoral counselling had an empirically measurable and scientifically verifiable effect?

By reviewing the literature and previous impact studies, we also aim to contextualize our longitudinal outcome study, which was conducted in a non-clinical setting. In it, we compare the well-being and functioning of clients before the start of an intervention to their condition at the end of the process. The research design also includes a survey of the counsellors at the end of the treatment.

Our research allows for a comparison of the situation before and after the care provided both overall and also broken down into specific domains. These include general well-being, relational functioning, and functioning at work. For the subgroup receiving pastoral counselling, spiritual well-being is also included. Statistical analyses allow the importance and significance of differences to be determined. However, causality cannot be inferred from our research, as we are not working with a control group design.

Ethics Statement

Our research group operates in accordance with academic research standards, in strict compliance with ethical obligations, and under the authorization of the Scientific and Research Ethics Committee of the Hungarian Health Science Council (ETH TUKEB) No IV/751-1/2021/EKU.

Declaration of Conflicting Interests

The authors declare that there is no conflict of interests.

¹³ PESUT – SINCLAIR – FITCHETT – GREIG – KOSS 2016.

2. Methods

For our literature review, we searched for publications available in Internet databases. The literature search was conducted between October 2021 and December 2023. During that period, the articles found were sorted and organized according to their publication focus; their abstracts were translated, interpreted, and then subjected to the interpretive reading necessary to narrow down the subject matter.

The following major Internet sources were searched: Web of Science, Scopus, PubMed, Ovid_Medline, Ovid_PsycInfo, CINAHL, and ProQuest. The seven databases were searched with the same search terms and operators: pastoral counselling OR pastoral care OR counselling OR counselling NOT psychotherapy AND outcome OR benefit OR effect OR impact OR effectiveness OR efficacy AND evidence-based. Difficulties were caused by the fact that not all databases had the same search interface.

Nevertheless, we set up the primary search interfaces in the same way for all of them:

1. Firstly, we searched for the following words in the title of the publications: pastoral counselling “OR” pastoral care.
2. Secondly, we narrowed down the results by including the term: “AND” outcome.
3. Thirdly, we further narrowed the search by limiting it to papers published in the last five years and including the following criteria: open access, journal article, review, full text, sociology, and psychology (soci & psyc). The automated search methods proved to be fast but unfortunately did not lead to the meaningful results initially expected. This process is illustrated in *Table 1*.

Table 1 illustrates that 6,081 studies in the seven major databases deal with the topic of pastoral counselling and spiritual care. 807 include the term “outcome” or “impact” in some part of the text, i.e. title, abstract, or text. Finally, we found only 16 studies from the last five years that were published as open access, journal articles or reviews, with full text, on the subjects of sociology and psychology (soci & psyc).

Table 1. *Literature search*

Databases	WoS	Scopus	PubMed	Ovid_Medline	Ovid_PsycInfo	CINAHL	ProQuest	Total
First search: pastoral counselling OR pastoral care (in title)	1,025	1,588	509	464	758	163	1,574	6,081
First narrowing: pastoral counselling OR pastoral care (in title) AND outcome (everywhere)	237	45	19	14	19	28	445	807
Second narrowing: OA, last 5 Years, j. article, review, abstract, full text, "soci", "psyc"	7	2	1	3	0	1	2	16

Due to the small number of results, which would have been difficult to assess from an analytical point of view, the decision was independently made to extend the search to publications from the last 30 years and include closed-source studies. The search was changed from automated to fully manual. Starting from the bibliography of the 16 most recent publications that best fit the topic, we switched to individual, targeted search methods and built on this. That is why the exploration process took much longer than planned. It made our work more difficult, although it also provided valuable insights, e.g. that several terms are used in the English-language literature to describe impact and effectiveness: effect, effectiveness, benefit, efficacy, impact, outcome, etc.

There was further conceptual complexity regarding the term used to describe the profession of pastoral counselling. We found that the work and services of pastors and pastoral care workers employed by churches are referred to in similar terms in English literature: pastoral care, chaplaincy, spiritual care, and spiritual counselling. We will use the term pastoral counselling here to refer to a separate profession: a professional, qualified person who helps someone.

It is our strong view that beyond the current study, it is absolutely necessary to make definitions and clarifications at an international level. In our case, we started the search process, which eventually led us to 64 publications, using the professional

terminology stated above and incorporating the term spirituality. Based on the titles, abstracts, and texts, we excluded an additional 39 journal articles that were not closely in line with the theme of our study.

However, the 25 remaining scientific publications proved to be so few that snowball sampling was then used to search the bibliography of each one individually. It is thanks to that process that we have been able to find and use 34 professional works. Some of these obtained by manual searching were not open access. We have also tried to illustrate the outcomes of the search phases in the figure below (*Figure 1*).

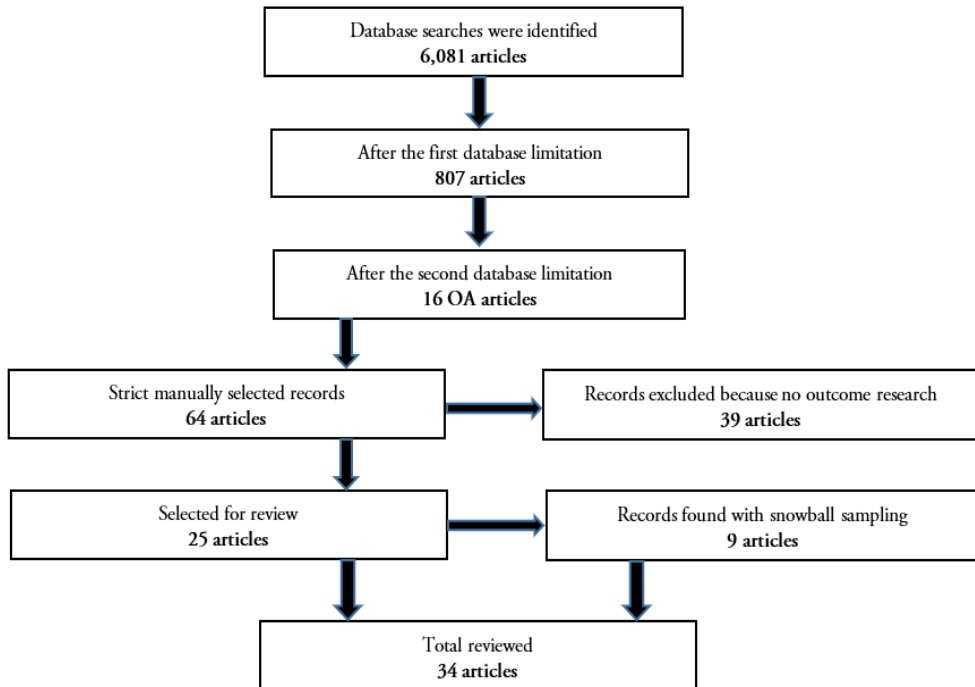


Figure 1. *Literature search*

3. Results

The present review study includes 34 scientific publications, which have undergone formal comparison and then been tabulated for ease of access and interpretation based on the following classifications: geographical location of publication, nationality of authors, publishing journal, and genre of study. Initially, we conducted the content comparison based on the central theme of our research, and subsequently, with knowledge of the results and methodological elements. *Table 2* clearly shows that the majority of the sources identified (31) were published in the United States. Only 9% (3) related to Europe.

Table 2. *Continents*

Continent (place of publication)	Number of studies	n (%)
US	31	91%
Europe	3	9%

Table 3 gives a slightly more nuanced picture, focusing on authors' nationality. In this manner, we have found that 85% (29) of the sources can be considered purely American, 12% European, and 3% Asian. Specifically, two of the 31 American studies have a mixed author group, one being Dutch–American¹⁴ and the other Japanese–American.¹⁵ With respect to authors' nationality and the study location, the Dutch is considered European and the Japanese Asian. With this breakdown, more European works can be mentioned and the involvement of another continent, Asia, can be noted.

¹⁴ DAMEN – SCHUHMANN – LEGET – FITCHETT 2020.

¹⁵ KURITA, Akira – TAKASE, Bonpei – SHINAGAWA, Naosuke – KODANI, Eitaro – OKADA, Kaoru – IWAHARA, Shinichiro – KUSAMA, Yoshiki – ATARASHI, Hirotsugu (2011): Spiritual Activation in Very Elderly Individuals Assessed as Heart Rate Variability and Plasma IL/10/IL–6 Ratios. In: *International Heart Journal*. 52, 5. 299–303.

American predominance (62.5%) has also been confirmed by others.¹⁶ Of the three European studies, two were published in the UK¹⁷¹⁸ and one in Russia.¹⁹

Table 3. Authors' nationality

Authors' nationality	Number of studies	n (%)
US	29	85%
UK	2	6%
Russian	1	3%
Dutch–American	1	3%
Japanese–American	1	3%

Table 4 shows a list of the journals and how many of the studies were published in each one of them. Among them, the professional journals focusing on activities and research in the field of pastoral counselling and pastoral care – which is also the main topic of our own research – predominate (62%): *Journal of Health Care Chaplaincy* (26%), *JPCC – Journal of Pastoral Care & Counselling* (21%), *Journal of Religion and Health* (6%), *Pastoral Psychology* (6%), and *American Journal of Pastoral Counselling* (3%). However, it is encouraging to see that this under-researched area, which has become important in recent decades, is also being covered by other mental health journals (38%).

¹⁶ PESUT – SINCLAIR – FITCHETT – GREIG – KOSS 2016.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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: *BMC Psychiatry*. 16. 200.

¹⁹ CONROY, Natalia (2019): Between Theology and Care: What Does It Mean To Be a Hospital Chaplain? In: *Zhurnal Issledovaniy Sotsial'noi Politiki*. 17, 3. 375–390.

Table 4. *Journals*

Journal	Number of studies	n (%)
<i>Journal of Health Care Chaplaincy</i>	9	26%
<i>JPCC – Journal of Pastoral Care & Counselling</i>	7	21%
<i>Journal of Clinical Psychology</i>	3	9%
<i>Journal of Religion and Health</i>	2	6%
<i>Pastoral Psychology</i>	2	6%
<i>American Journal of Pastoral Counselling</i>	1	3%
<i>Behaviour Research and Therapy</i>	1	3%
<i>BMC Palliative Care</i>	1	3%
<i>BMC Psychiatry</i>	1	3%
<i>Cambridge University Press</i>	1	3%
<i>International Heart Journal</i>	1	3%
<i>ISRN Psychiatry – International Scholarly Research Notices</i>	1	3%
<i>Psychological Bulletin</i>	1	3%
<i>Rambam Maimonides Medical Journal</i>	1	3%
<i>The Journal of Nervous and Mental Disease</i>	1	3%
<i>Zhurnal Issledovaniy Sotsial'noi Politiki</i>	1	3%

For our research, we classified the studies into the following categories: meta-analyses (2), review studies (10), theoretical studies (7), and, finally, the most relevant, impact and effectiveness studies (15).

3.1. Meta-analyses

Presumably due to the still very low number of substantial empirical research, we could not find a meta-analysis study on the impact and effectiveness of pastoral counselling activities in the source databases. This is why we considered it relevant to our study to include (Table 5) two meta-analysis studies that analysed the effectiveness of psychotherapies that have integrated religion and spirituality over the past decade.^{20,21}

²⁰ WORTHINGTON – HOOK – DAVIS – MCDANIEL 2011.

²¹ CAPTARI – HOOK – HOYT – DAVIS – MCELROY-HELTZEL – WORTHINGTON 2018.

Table 5. Meta-analysis

First author	Title	Year	Research topic
CAPTARI	<i>Integrating Clients' Religion and Spirituality within Psychotherapy: A Comprehensive Meta-analysis</i>	2018	integration of religion and spirituality in psychotherapy empirical effectiveness
WORTHINGTON	<i>Religion and Spirituality</i>	2011	study of psychotherapies with religious and spiritual dimensions

Both were published in the same journal (*Journal of Clinical Psychology*) and drew conclusions from a very large number of studies with a very high sample size (46 studies, N = 3,290²²; 97 studies, N = 7,181²³).

Both studies can be said to have analysed randomized controlled effectiveness studies conducted in hospital settings according to the highest scientific standards. Furthermore, they measured a group of interventions (psychotherapies) that are also very relevant for our research, highlighting religious and spiritual influences.

3.2. Review Studies

Since we have also undertaken a targeted, review study, we deemed it essential to provide an overview of the research conducted so far, published in international forums that follow a similar approach to our own. Thus, we collected ten studies for the review group (*Table 6*).

²² WORTHINGTON – HOOK – DAVIS – McDANIEL 2011.

²³ CAPTARI – HOOK – HOYT – DAVIS – MCELROY-HELTZEL – WORTHINGTON 2018.

Table 6. Reviews

First author	Title	Year	Research topic
CONROY	<i>Between Theology And Care: What Does It Mean to Be a Hospital Chaplain?</i>	2019	the development of pastoral care outside the organized church, mainly in hospitals and institutions, in the English-speaking world
DAMEN	<i>Can Outcome Research Respect the Integrity of Chaplaincy? A Review of Outcome Studies</i>	2020	impact study of pastoral care with a focus on maintaining pastoral care integrity
ELIASON	<i>Ethics in Pastoral Care and Counselling: A Contemporary Review of Updated Standards in the Field</i>	2013	ethical and legal framework for the practice of pastoral care
FLANNELLY	<i>A Preliminary Proposal for a Scale to Measure the Effectiveness of Pastoral Care with Family Members of Hospitalized Patients</i>	2007	impact study of pastoral care on family members, measuring family member satisfaction
GALEK	<i>A Methodological Analysis of Chaplaincy Research: 2000–2009</i>	2011	10-year methodological review of pastoral care (chaplaincy) research
HOOK	<i>Empirically Supported Religious and Spiritual Therapies</i>	2010	empirical impact study of psychotherapies with religious and spiritual dimensions
JANKOWSKI	<i>Testing the Efficacy of Chaplaincy Care</i>	2011	impact study of pastoral care in several care areas
KOENIG	<i>Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications</i>	2012	the relationship of religion and spirituality to health
PESUT	<i>Health Care Chaplaincy: A Scoping Review of the Evidence 2009–2014</i>	2016	the role of chaplains in healthcare
WORTHINGTON	<i>Empirical Research on Religion and Psychotherapeutic Processes and Outcomes: A 10-Year Review and Research Prospectus</i>	1996	the presence of religiousness in psychotherapeutic processes

It was important for us to continue the discourse on the effectiveness of treatment initiated by Eysenck²⁴ with his methodological critique of empirical studies of psychotherapies. In line with this, we have included a group of review studies on the integration of religiousness and spirituality (3 reviews). Closely related to the initial period, theme, and scientific justification process is the research analysis of 148 studies covering 10 years, published by Worthington et al.²⁵ Their main focus was to examine the effectiveness of psychotherapies integrating religiousness.

An even larger-scale study closely related to this was later published,²⁶ based on a systematic review of 3,300 original, data-driven quantitative studies published in peer-reviewed journals between 1872 and 2010. This includes some fundamental articles published since 2010. The focus of this review was also the effect of religion and spirituality on health, with a particular emphasis on clinical settings.

Finally, in this group, we should also mention a review²⁷ that sought to explore the effectiveness of empirically supported therapies with a religious and spiritual dimension by analysing 24 studies. It examined the impact of Christian, Islamic, Taoist, and Buddhist religions on a variety of mental health problems such as depression, anxiety, schizophrenia, eating disorders, unforgiveness, alcoholism, anger, and marital problems.

In a further grouping, there are two studies^{28,29} that focused on several areas of pastoral care and also investigated the impact of pastoral counselling interventions in clinical settings through *patient and family satisfaction surveys*. In the review by Flannelly

²⁴ EYSENCK 1983.

²⁵ WORTHINGTON – KURUSU – MCCOLLOUGH – SANDAGE 1996.

²⁶ KOENIG 2012.

²⁷ HOOK, Joshua N. – WORTHINGTON Everett L. – DAVIS, Don E. – JENNINGS, David J. – GARTNER, Aubrey L. – HOOK, Jan P. (2010): Empirically Supported Religious and Spiritual Therapies. In: *Journal of Clinical Psychology*. 66, 1. 46–72.

²⁸ 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 & Counselling*. 61, 1–2. 19–29.

²⁹ JANKOWSKI, Katherine R. – HANDZO, George F. – FLANNELLY, Kevin J. (2011): Testing the Efficacy of Chaplaincy Care. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 17, 3–4. 100–125.

et al.,³⁰ the researchers focused on the creation and presentation of a specifically designed measure of the satisfaction of the family members of hospitalized patients. In the other comprehensive analysis,³¹ the focus of the research team was very broad. They drew conclusions about the effectiveness of pastoral counselling across multiple levels and through a number of studies.

Of the studies that cannot be grouped because of their specificity, there are five that are of interest to us and have been included in our collection. One of the European (Russian) authors³² examined the literature published in English with a focus on pastoral counselling outside organized churches, mostly in hospital settings.

We found an important review that analysed general methodological issues in pastoral counselling research over a 10-year period, including 49 studies.³³ A group of researchers conducted a review of the ethical and legal framework for the practice of pastoral counselling and concluded it is important to update the standards of the field.³⁴

Finally, we would like to highlight the two reviews already mentioned in the introduction, which are the most relevant to our own topic and which have been of great methodological help to our work. The first is a scientific publication by a Dutch–American research group on the impact of pastoral counselling, which, through the interpretation of 22 studies, raised the question of how and to what extent the focus on outcome and effectiveness influences pastoral counselling.³⁵

³⁰ FLANNELLY – GALEK – TANNENBAUM – HANDZO 2007.

³¹ JANKOWSKI – HANDZO – FLANNELLY 2011.

³² CONROY 2019.

³³ GALEK, Kathleen – FLANNELLY, Kevin J. – JANKOWSKI, Katherine R. – HANDZO, George F. (2011): A Methodological Analysis of Chaplaincy Research: 2000–2009. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 17, 3–4. 126–145.

³⁴ ELIASON, Grafton Todd – LEPORE, Mark – HOLMES, Douglas (2013): Ethics in Pastoral Care and Counselling: A Contemporary Review of Updated Standards in the Field. In: *Journal of Pastoral Care & Counselling*. 67, 2. 1–11.

³⁵ DAMEN–SCHUHMANN–LEGET – FITCHETT 2020.

The other review sought to empirically demonstrate the health impacts of pastoral counselling through a focused analysis of 48 studies, spanning 15 years.³⁶ These two papers also provided some of the defining elements of our snowball collection, which was limited to impact and effectiveness studies.

3.3. Theoretical Studies

The theoretical frameworks from the specified research period are also always important, so we consider it essential to mention seven theoretical studies that helped to shape our own (Table 7). These research approaches provide a foundation for contextualizing our topic while also highlighting its relevance.

Table 7. *Theoretical studies*

First author	Title	Year	Research topic
BINGAMAN	<i>When Acceptance Is the Road to Growth and Healing: Incorporating the Third Wave of Cognitive Therapies into Pastoral Care and Counselling</i>	2015	the integration of cognitive therapies in pastoral care
CARR	<i>The Evolution of Research Paradigms in Pastoral/Spiritual Care, Counselling, and Education</i>	2015	the impact of the evolution of social science research on pastoral care research
DERRICKSON	<i>Curriculum for a Spiritual Pathway Project: Integrating Research Methodology into Pastoral Care Training</i>	2009	the Spiritual Pathway Programme of pastoral care training
EYSENCK	<i>The Benefits of Psychotherapy: M.L. Smith, G.V. Glass and T.I. Miller: Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland (1980)</i>	1983	criticism of methods for evaluating the effectiveness study of psychotherapies

³⁶ PESUT – SINCLAIR – FITCHETT – GREIG – KOSS 2016.

First author	Title	Year	Research topic
FREDERICK	<i>Models of Psychotherapy: Implications for Pastoral Care Practice</i>	2009	the integration of psychotherapeutic models into pastoral care
LUCAS	<i>Introduction to the Discipline for Pastoral Care Giving</i>	2001	development and introduction of The Discipline hospital methodology into pastoral care training
WILSON	<i>Attention to the Scientific Benefits of Pastoral Care Is a Blessing and a Curse</i>	2002	the importance of professional pastoral care training

A methodological criticism of the study of the effectiveness of psychotherapies has already been included in our research.³⁷ In the discussion of grouping the reviews, we have already mentioned the efforts that have become general practice to focus research attention on the integration of different psychotherapeutic methods and the roles of religiousness and spirituality. The theoretical background of this can be better understood and clarified in the interpretation of the two studies that were included in our collection.^{38,39}

In terms of the empirical justification that is essential in scientific research, we have emphasized the theoretical discussion that outlines the evolution of research paradigms related to pastoral care.⁴⁰ This evolution in social science research impacts this field of study, and we must keep pace with it.

Lastly, for the purpose of measuring the effectiveness of this activity, it is very important for us to provide an overview, without claiming to be exhaustive, of how

³⁷ EYSENCK 1983.

³⁸ BINGAMAN, Kirk A. (2015): When Acceptance Is the Road to Growth and Healing: Incorporating the Third Wave of Cognitive Therapies into Pastoral Care and Counselling. In: *Pastoral Psychology*. 64, 5. 567–579.

³⁹ FREDERICK, Thomas V. (2009): Models of Psychotherapy: Implications for Pastoral Care Practice. In: *Pastoral Psychology*. 58, 4. 351–363.

⁴⁰ CARR, John C. (2015): The Evolution of Research Paradigms in Pastoral/Spiritual Care, Counselling, and Education. In: *Journal of Pastoral Care & Counselling*. 69, 4. 232–239.

research teams are working to develop a common methodology and standards through the training of pastoral counsellors. Thus was born the hospital pastoral care methodologies: the Spiritual Pathway Project⁴¹ and The Discipline.⁴² We have also included a theoretical study on the importance of professional pastoral care training.⁴³

3.4. Impact and Effectiveness Studies

After the limited results from our initial screening of the databases, we moved to a fully manual, individual, and custom collection method, including the snowball rolling method. As a result of this process, we selected and interpreted 15 impact and effectiveness studies generated between 1999 and 2020 in this paper (*Table 8*).

These studies included five conducted with the qualitative method,^{44,45,46,47,48} one that utilized a mixed methodology,⁴⁹ and eight that were

⁴¹ DERRICKSON, Paul – VAN HISE, Angelina (2009): Curriculum for a Spiritual Pathway Project: Integrating Research Methodology into Pastoral Care Training. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 16, 1–2. 3–12.

⁴² LUCAS, Arthur M. (2001): Introduction to the Discipline for Pastoral Care Giving. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 10, 2. 1–33.

⁴³ WILSON, Jo Clare (2002): Attention to the Scientific Benefits of Pastoral Care Is a Blessing and a Curse. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 13, 1. 237–244.

⁴⁴ CHENG, Joy – PURCELL, Hillary N. – DIMITRIOU, Sophia M. – GROSSEHME, Daniel H. (2015): Testing the Feasibility and Acceptability of a Chaplaincy Intervention to Improving Treatment Attitudes and Self-efficacy of Adolescents with Cystic Fibrosis: A Pilot Study. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 21, 2. 76–90.

⁴⁵ CHENEY, Gregory J. (2018): Integrating Pastoral and Clinical Identities: A Narrative Inquiry of Pastoral Counsellors. In: *Journal of Pastoral Care & Counselling*. 72, 3. 172–179.

⁴⁶ KURITA – TAKASE – SHINAGAWA – KODANI – OKADA – IWAHARA – KUSAMA – ATARASHI 2011.

⁴⁷ TOWNSEND, Loren L. (2011): Research Report: A Grounded Theory Description of Pastoral Counselling. In: *The Journal of Pastoral Care & Counselling*. 65, 3–4. 1–15.

⁴⁸ ZIMMERMAN, George L. – MEIER, Augustine (1999): Outcomes in Pastoral Counselling. In: *American Journal of Pastoral Counselling*. 2, 2. 67–88.

⁴⁹ PIDERMAN, Katherine M. – RADECKI BREITKOPF, Carmen – 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: *Rambam Maimonides Medical Journal*. 6, 2. e0015.

quantitative.^{50,51,52,53,54,55,56,57,58} The thematic distribution of the studies is very diverse and difficult to group. We have grouped and detailed them as follows.

-
- ⁵⁰ 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.
- ⁵¹ 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.
- ⁵² 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: *BMC Palliative Care*. 11, 1. 10.
- ⁵³ FLANNELLY, Kevin J. – OETTINGER, Margaret – GALEK, Kathleen – BRAUN-STORCK, Arnd – KREGER, Ralph (2009): The Correlates of Chaplains' Effectiveness in Meeting the Spiritual/Religious and Emotional Needs of Patients. In: *Journal of Pastoral Care & Counselling*. 63, 1–2. 1–16.
- ⁵⁴ HAUSMANN, Eugene – SPOONER, Mary (2009): Does Pastoral Counselling Work? A Pilot Study of Delinquent Boys. In: *The Journal of Pastoral Care & Counselling*. 63, 3–4. 4–1.
- ⁵⁵ KEVERN – HILL 2015.
- ⁵⁶ MARIN, Deborah B. – SHARMA, Vanshdeep – SOSUNOV, Eugene – EGOROVA, Natalia – GOLDSTEIN, Rafael – HANDZO, George F. (2015): Relationship between Chaplain Visits and Patient Satisfaction. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 21, 1. 14–24.
- ⁵⁷ RAFFAY – WOOD – TODD 2016.
- ⁵⁸ TADWALKAR, Rigwed – UDEOJI, Dioma U. – WEINER, Rabbi Jason – AVESTRUZ, Father Lester – LACHANCE, Denise – PHAN, Anita – NGUYEN, David – BHARADWAJ, Parag – SCHWARZ, Ernst R. (2014): The Beneficial Role of Spiritual Counselling in Heart Failure Patients. In: *Journal of Religion and Health*. 53, 5. 1575–1585.

Table 8. Outcome studies I

First author	Title	Year	Research topic – Outcome
BAY	<i>The Effect of Pastoral Care Services On Anxiety, Depression, Hope, Religious Coping, and Religious Problem Solving Styles: A Randomized Controlled Study</i>	2008	an evaluation of the effectiveness study of pastoral care along the lines of anxiety, depression, hope, religious coping
CHENG	<i>Testing the Feasibility and Acceptability of a Chaplaincy Intervention to Improving Treatment Attitudes and Self-efficacy of Adolescents with Cystic Fibrosis: A Pilot Study</i>	2015	testing the feasibility and acceptability of pastors, pastoral care intervention
CHENEY	<i>Integrating Pastoral and Clinical Identities: A Narrative Inquiry of Pastoral Counsellors</i>	2018	a narrative study of two pastors, integration of pastor and pastoral care worker identity
CURRIER	<i>Understanding Preferences for Addressing Spirituality among Adults Seeking Outpatient Mental Health Care</i>	2020	integration of religion and spirituality in psychotherapy
FLANNELLY	<i>A National Study of Chaplaincy Services and End-of-Life Outcomes</i>	2012	the effectiveness of pastoral care services at the end of life
FLANNELLY	<i>The Correlates of Chaplains' Effectiveness in Meeting the Spiritual/Religious and Emotional Needs of Patients</i>	2009	evaluation of the effectiveness study of the work of pastoral care workers in an orthopaedic surgical hospital
HAUSMANN	<i>Does Pastoral Counselling Work? A Pilot Study of Delinquent Boys</i>	2009	impact study of pastoral care among young offenders
KEVERN	<i>'Chaplains for Well-Being' in Primary Care: Analysis of the Results of a Retrospective Study</i>	2015	an effectiveness study of mental well-being among patients in primary care centres in the UK

First author	Title	Year	Research topic – Outcome
KURITA	<i>Spiritual Activation in Very Elderly Individuals Assessed as Heart Rate Variability and Plasma</i>	2011	an effectiveness study measuring the impact of liturgies on very elderly people with heart disease
MARIN	<i>Relationship between Chaplain Visits and Patient Satisfaction</i>	2015	an effectiveness study of the satisfaction of patients who also receive pastoral care
PIDERMAN	<i>A Chaplain-Led Spiritual Life Review Pilot Study for Patients with Brain Cancers and Other Degenerative Neurologic Diseases</i>	2015	impact study of pastoral care for people with brain tumours and other neurodegenerative diseases
RAFFAY	<i>Service User Views of Spiritual and Pastoral Care (Chaplaincy) in NHS Mental Health Services: A Co-produced Constructivist Grounded Theory Investigation</i>	2016	satisfaction of mental health service users with pastoral care
TADWALKAR	<i>The Beneficial Role of Spiritual Counselling in Heart Failure Patients</i>	2014	impact study of spiritual counselling for patients with chronic heart failure
TOWNSEND	<i>Research Report: A Grounded Theory Description of Pastoral Counselling</i>	2011	pastoral care of pastors, paradigms of ordained ministry
ZIMMERMAN	<i>Outcomes in Pastoral Counselling</i>	1999	techniques of focusing and Christian contemplative meditation in pastoral care

One of the qualitative research (Table 9) experiments tested the feasibility and acceptability of pastoral care interventions using semi-structured interviews with a very small sample size (N = 24) of adolescents with cystic fibrosis.⁵⁹ Another one presented a narrative study of pastors and pastoral care workers that aimed to integrate caregiver

⁵⁹ CHENG – PURCELL – DIMITRIOU – GROSSOEHME 2015.

and clinical identities, but again with a very low number of participants (N = 2).⁶⁰ The third is an Asian study that investigated the mental and somatic impact of church liturgies in nursing homes on very elderly Japanese people (N = 59) with heart disease using medical tools and methods.⁶¹ The fourth qualitative study established and outlined a theory of pastoral care by analysing interviews and personal experiences of chaplains and pastoral caregivers (N = 85) working in hospitals.⁶² Finally, another survey, conducted among a small number of participants (N = 24) with PSI, MMPI K-Scale, and FIRO-B Scale questionnaires, described the effects of pastoral counselling using the techniques of focusing and Christian meditation.⁶³

Table 9. Outcome studies II

First author	Title	Year	Research topic – Outcome	Outcome measure	Sample	Research method
CHENG	<i>Testing the Feasibility and Acceptability of a Chaplaincy Intervention to Improving Treatment Attitudes and Self-efficacy of Adolescents with Cystic Fibrosis: A Pilot Study</i>	2015	testing the feasibility and acceptability of chaplaincy, pastoral care, pastoral care intervention	semi-structured cognitive interview	N = 24	qualitative
CHENEY	<i>Integrating Pastoral and Clinical Identities: A Narrative Inquiry of Pastoral Counsellors</i>	2018	integration of chaplaincy, pastoral care worker identity into pastoral care	clinical, narrative study	N = 2	qualitative
KURITA	<i>Spiritual Activation in Very Elderly Individuals Assessed as Heart Rate Variability and Plasma</i>	2011	the impact of liturgies on very elderly people with heart disease	clinical impact study using medical diagnostic tools	N = 59	qualitative
TOWNSEND	<i>Research Report: A Grounded Theory Description of Pastoral Counselling</i>	2011	pastoral care of pastors, paradigms of ordained ministry	interview and personal statements	N = 85	qualitative
ZIMMERMAN	<i>Outcomes in Pastoral Counselling</i>	1999	techniques of focusing and Christian contemplative meditation in pastoral care	research conducted with PSI, MMPI K-Scale, FIRO-B Scale questionnaires	N = 24	qualitative

⁶⁰ CHENEY 2018.

⁶¹ KURITA – TAKASE – SHINAGAWA – KODANI – OKADA – IWAHARA – KUSAMA – ATARASHI 2011.

⁶² TOWNSEND 2011.

⁶³ ZIMMERMAN – MEIER 1999.

The mixed-methods (qualitative/quantitative) research among patients with brain cancer and neurodegenerative diseases described the impact of pastoral care activities through pre-post test results using FACIT-Sp-12, Brief RCOPE, LASA questionnaires, and individual interviews. It was also a pilot study.⁶⁴

Nine impact study publications were found for the quantitative research (Table 10).

Table 10. Outcome studies III

First author	Title	Year	Research topic – Outcome	Outcome measure	Sample	Research method
BAY	<i>The Effect of Pastoral Care Services on Anxiety, Depression, Hope, Religious Coping, and Religious Problem-Solving Styles: A Randomized Controlled Study</i>	2008	pastoral care along the lines of anxiety, depression, hope, religious coping	HADS, Herth Hope Index, Brief RCOPE questionnaire, clinical randomized controlled research	N = 170	quantitative
CURRIER	<i>Understanding Preferences for Addressing Spirituality among Adults Seeking Outpatient Mental Health Care</i>	2020	integration of religion and spirituality in psychotherapy	Outcome Questionnaire-45 (OQ-45; Lambert et al. 2004), a non-controlled, cross-sectional research in a clinical outpatient setting	N = 472	quantitative
FLANNELLY	<i>A National Study of Chaplaincy Services and End-of-Life Outcomes</i>	2012	the effectiveness of pastoral care services at the end of life	cross-sectional survey of 3,585 hospitals	N = 3,585	quantitative
FLANNELLY	<i>The Correlates of Chaplains' Effectiveness in Meeting the Spiritual/Religious and Emotional Needs of Patients Does Pastoral Counselling Work? A Pilot Study of Delinquent Boys</i>	2009	study of the work of pastoral care workers in an orthopaedic surgical hospital	a one-page questionnaire research of institutional design	N = 250	quantitative
HAUSMANN	<i>Does Pastoral Counselling Work? A Pilot Study of Delinquent Boys</i>	2009	impact study of pastoral care among young offenders	controlled pilot research with complex pastoral care methodology	N = 16	quantitative
KEVERN	<i>'Chaplains for Well-Being' in Primary Care: Analysis of the Results of a Retrospective Study</i>	2015	an effectiveness study of mental well-being among patients in primary care centres in the UK	WEMWBS scale pre-post-test of psychological well-being with two follow-ups	N = 246 (representative N = 107) N = 8,978 (patients receiving pastoral care N = 498)	quantitative
MARIN	<i>Relationship between Chaplain Visits and Patient Satisfaction</i>	2015	satisfaction of patients who also receive pastoral care	HCAHPS and Press Ganey questionnaires, control group cross-sectional research	N = 22	quantitative
RAFFAY	<i>Service User Views of Spiritual and Pastoral Care (Chaplaincy) in NHS Mental Health Services: A Co-produced Constructivist Grounded Theory Investigation</i>	2016	satisfaction of mental health service users	grounded theory investigation, longitudinal panel research	N = 22	quantitative
TADWALKAR	<i>The Beneficial Role of Spiritual Counselling in Heart Failure Patients</i>	2014	spiritual counselling for patients with chronic heart failure	study using QIDS-SR16, FACIT-Sp-Ex, MSASQ-LES-Q-SF questionnaires	N = 27	quantitative

⁶⁴ PIDERMAN – RADECKI BREITKOPF – JENKINS – EUERLE – LOVEJOY – KWETE – JATOI 2015.

These are also difficult to categorize, but we have grouped them together based on a few common criteria: studies on various types of psychological distress, mental and somatic illnesses, hospitalization (4 studies). One of those (Bay et al. 2008) was a clinical, randomized controlled trial using the HADS, Herth Hope Index, Brief RCOPE questionnaire.⁶⁵ It had a larger sample size (N = 170) and measured the effectiveness of pastoral care in terms of depression, anxiety, hope, and religious coping.

We have also included two quantitative studies from a major, highly cited research group. One examined the impact of pastoral care at the end of life using an online cross-sectional survey of a very large number of hospitals (N = 3,585).⁶⁶ The other, with a fairly large sample (N = 250), examined the impact in orthopaedic surgical care, using an institutionally designed one-page questionnaire.⁶⁷ Finally, there is a study that reported on the impact assessment of spiritual counselling for a small sample of patients (N = 27) with chronic heart failure using the QIDS-SR16, FACIT-Sp-Ex, and MSASQ-LES-Q-SF measurement tools.⁶⁸

An additional breakdown is the topic of the satisfaction of beneficiaries (2 surveys), and it includes two studies. One conducted a cross-sectional satisfaction survey with a control group using HCAHPS and Press Ganey questionnaires for patients who received spiritual care (N = 498).⁶⁹ It is important to note here that the total sample size is very large (N = 8978) and those who did not receive pastoral care (N = 8480) were treated as a control group. The other was a longitudinal panel study that surveyed the satisfaction of those receiving pastoral care outside of hospital settings.⁷⁰ It was conducted with a small sample size (N = 22) and used combined measurement tools.

We also found an effectiveness study with a small sample size (N = 16), focusing on a very specific field, which presented pastoral counselling with the complex pastoral

⁶⁵ BAY – BECKMAN – TRIPPI – GUNDERMAN –TERRY 2008.

⁶⁶ FLANNELLY – EMANUEL – HANDZO – GALEK – SILTON – CARLSON 2012.

⁶⁷ FLANNELLY – OETTINGER – GALEK – BRAUN-STORCK – KREGER 2009.

⁶⁸ TADWALKAR – UDEOJI – WEINER – AVESTRUZ – LACHANCE – PHAN – NGUYEN – BHARADWAJ – SCHWARZ 2014.

⁶⁹ MARIN – SHARMA – SOSUNOV – EGOROVA – GOLDSTEIN – HANDZO 2015.

⁷⁰ RAFFAY – WOOD – TODD 2016.

counselling methodology of young offenders before re-offending, through a controlled trial.⁷¹

Among the quantitative studies that are most relevant to us, we would like to highlight two works. One is relatively recent and did not specifically investigate the impact of pastoral counselling but rather psychotherapies that integrate religious and spiritual factors.⁷² It used the Outcome Questionnaire-45⁷³ with a large sample size (N = 472) in a non-controlled cross-sectional study among outpatients.

The other study conducted a pre-post-test measuring mental well-being using the WEMWBS scale among patients in British primary care centres, with a relatively large sample size (N = 246) and two follow-ups.⁷⁴ A significant proportion of this sample (N = 107 – patients who also received pastoral care) was representative.

4. Discussion

4.1. Meta-analyses

The two meta-analyses showed that psychotherapies integrating religion and spirituality have a strong justification based on the needs expressed by patients.^{75,76}

Captari noted that there has been limited research on the diversity of therapies that incorporate religion and spirituality, specifically those that involve religious commitment and daily spiritual practices.⁷⁷ The authors believed it is vital that psychotherapists better

⁷¹ HAUSMANN – SPOONER 2009.

⁷² CURRIER – STEVENS – ISAAK – SMITH – ZLOMKE 2020.

⁷³ LAMBERT, Michael – GREGERSEN, Ann T. – BURLINGAME, Gary M. (2004): The Outcome Questionnaire-45. In: MARUISH, Mark E. (ed.): *The Use of Psychological Testing for Treatment Planning and Outcomes Assessment: Instruments for Adults*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers. 191–234.

⁷⁴ KEVERN – HILL 2015.

⁷⁵ WORTHINGTON – HOOK – DAVIS – MCDANIEL 2011.

⁷⁶ CAPTARI – HOOK – HOYT – DAVIS – MCELROY-HELTZEL – WORTHINGTON 2018.

⁷⁷ CAPTARI, Laura E. – HOOK, Joshua N. – HOYT, William – DAVIS, Don E. – MCELROY-HELTZEL, Stacey E. – WORTHINGTON, Everett L. (2018): Integrating Clients' Religion and Spirituality within Psychotherapy: A Comprehensive Meta-analysis. In: *Journal of Clinical Psychology*. 74, 11. 1938–1951.

understand which individuals are most likely to benefit from this type of therapy. They, therefore, cited examples of groups they considered to be likely candidates: the elderly, women, people of lower socio-economic status, and certain racial or ethnic clients among whom further research may be merited. In addition to client variables, it is also essential to measure therapist variables in order to assess the effectiveness of therapists.

The other group of researchers drew clear conclusions from the effectiveness of psychotherapies that integrate religion and spirituality.⁷⁸ They claimed that there is already evidence that the effectiveness of psychotherapies that focus on religion and spirituality has surpassed that of alternative, secular psychotherapies in both psychological and spiritual aspects.

However, they also claimed that the variance in the quality of the treatments compared make it difficult to interpret their findings scientifically. The researchers stated that religious and spiritually oriented psychotherapies work well and have been proven effective. They believed that the research reviewed in the meta-analysis suggested that this type of therapy may produce improved psychological and spiritual efficacy, and some evidence suggested that the outcome achieved was maintained at follow-up.

The outcome of integrated psychotherapies in this regard is important to us because we see religiosity and spirituality as important specific determinants of pastoral counselling, which need to be explored empirically in order to provide scientific evidence-based validation of their effectiveness.

4.2. Review Studies

The conclusions of three reviews that examined the role of religiosity and spirituality in psychotherapies are closely related to the findings of the meta-analyses and are also relevant to our research. The work of a well-respected and highly cited author and his research team has been selected because of their very detailed reviews that have been conducted in the field for decades.⁷⁹

In this study, which spanned 10 years, it was concluded that the quality of scientific research in this field has improved considerably, the number of publications

⁷⁸ WORTHINGTON – HOOK – DAVIS – MCDANIEL 2011.

⁷⁹ WORTHINGTON – KURUSU – MCCOLLOUGH – SANDAGE 1996.

has increased, and there are new perspectives and social issues that need to be explored. The authors already considered the observable secularization changes in the world at that time to be dramatic, which is why they saw the future of research on religion and counselling in a different context. They proposed a change for researchers investigating the relationship between religiousness and psychotherapeutic processes and outcomes. It was advised that research should be much more precise than before, as Eysenck had previously articulated⁸⁰ as a scientific criterion.⁸¹

The need for a more frequent use of agreed definitions, clearer delineation of study populations, the more frequent use of standardized measurements, and a more precise formulation of study hypotheses were also described as expectations. In particular, researchers were called upon to specify how they were researching the facilitative interventions: whether they were looking at unidirectional impacts or measuring bidirectional, or possibly tri-directional interactions. Unidirectional impact can simply be understood as yes or no. Bidirectional impact refers to the fact that therapy often works differently for people with certain religious beliefs or values than for people with other religious beliefs or values. Tri-directional impact is the interaction of the client's primary reference group's religious beliefs or values with therapy and the interaction with the individual clients' religious beliefs or values.⁸² From our point of view, these statements are not outdated even today and can be incorporated into pastoral care impact studies.

The second review in this thematic group was indispensable for us because it provided a comprehensive analysis over such a wide period (1872–2010) and with such a large number of studies (3,300) that we could not find anything comparable.⁸³ After reviewing thousands of studies, the author concluded that religious and spiritual beliefs and practices are used by patients with both physical and mental disorders to cope with illness and other stressful situations.

He pointed out that a number of studies have shown that people who are religious and spiritual have better mental health and adapt more quickly to health problems than those who are neither religious nor spiritual. He clearly described how these potential factors have beneficial physiological effects on mental health and well-being and also on

⁸⁰ EYSENCK 1983.

⁸¹ WORTHINGTON – KURUSU – MCCOLLOUGH – SANDAGE 1996.

⁸² Op. cit.

⁸³ KOENIG 2012.

physical health. Furthermore, they can influence the risk of disease development and individual responses to treatment.

The author emphasized the importance of integrating spiritual support into general patient care, citing research findings and the need for high-quality care. He stated that all healthcare professionals should be familiar with the research presented in the study and should be aware of the rationale for integrating spirituality into patient care. He considered it essential for service providers to provide care in the future that targets the whole person, i.e. the unity of body, mind, and spirit.

The third review evaluated the effectiveness of therapies⁸⁴ that integrate religiousness and spirituality according to the very strict criteria of Chambless and Hollon.⁸⁵

The authors' most significant findings were that the overall outcome was positive, different types of these therapies are useful for clients with different psychological problems, and the effects achieved were generally maintained during follow-up. The uncertainty can only be attributed to the relatively few repeated, high-quality, controlled efficacy studies that address specific psychological problems. Because of this, they called for caution in overestimating the positive effects.⁸⁶

The next group of reviews to be discussed measured the satisfaction of clients and their families with pastoral care. We have reviewed three studies by the prominent researcher and his colleagues, which reviewed family satisfaction scales used in different healthcare settings.⁸⁷ They have proposed the creation of a family-focused measure that could be effective in measuring the satisfaction of hospitalized patients' family members with pastoral care. Despite the fact that the authors did not consider this literature review comprehensive, it was significant in that it helped to identify thirteen key areas of care staff that are likely to impact families' satisfaction with healthcare.

The findings of another review are also important for us when reviewing the studies measuring patient satisfaction with pastoral care in the United States.⁸⁸ It stated

⁸⁴ HOOK – WORTHINGTON – DAVIS – JENNINGS – GARTNER – HOOK 2010.

⁸⁵ CHAMBLESS, Dianne, L. – HOLLON, Steven D. (1998): Defining Empirically Supported Therapies. In: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 66, 1. 7–18.

⁸⁶ HOOK – WORTHINGTON – DAVIS – JENNINGS – GARTNER – HOOK 2010.

⁸⁷ FLANNELLY – GALEK – TANNENBAUM – HANDZO 2007.

⁸⁸ JANKOWSKI – HANDZO – FLANNELLY 2011.

that, based on the majority of research, it could be concluded as a fairly consistent outcome that patients were satisfied with the pastoral counselling they received. Because of the limitations of the research, no clear answers have been found about what patients like about pastoral counsellors, but there is some evidence that people receiving pastoral care found them to be spiritually sensitive and supportive.

This research also found that there were no targeted studies of patient satisfaction that would document the effectiveness of specific factors of pastoral counselling. The research methods adopted thus far have not compared the pastoral counselling practices used, and therefore do not empirically confirm any pastoral counselling method that could be considered an evidence-based best practice. The effectiveness studies that have already been conducted have failed to provide sufficient quantitative and qualitative scientific evidence about the effectiveness of pastoral care in any one area. The authors also saw it as a problem that most studies do not distinguish between the competence and professionalism of service providers, i.e. they treat professionally trained pastoral counsellors, those in training, and volunteers the same way.

The following five comprehensive studies, which cannot be grouped together, will be discussed individually. The review by the Russian author focused on how pastoral care has been professionalized and reorganized in peripheral areas outside church institutions.⁸⁹ It mainly looked at hospital care, where pastors and pastoral counsellors worked to provide pastoral care for patients, their relatives, and healthcare workers. In this marginalized activity, he saw an important resource of Christian churches, providing access to the non-religious social majority. On the other hand, he saw this resource in the emergence of a new reflective pastoral counsellor researcher who specializes in working with a particular group of patients, combining pastoral care work with counselling, and solving individual problems.

The Dutch–American research team came to the realization that most of the research they reviewed was a “black box”, i.e.⁹⁰ studies looked at the impact of pastoral counselling but did not clarify the factors in the pastoral counsellor’s activities that were responsible for the impact. Although they found studies that focused on standardized

⁸⁹ CONROY 2019.

⁹⁰ DAMEN – SCHUHMANN – LEGET – FITCHETT 2020.

interventions and followed a specific protocol, these were largely focused on individualized responses. To preserve the integrity of pastoral counselling, they made a recommendation.

They recommended that future effectiveness studies should use more mixed methods in order to allow for a broader presentation of the differences in pastoral counselling methods and thus reach different target groups. They would also like to see researchers move from general effectiveness studies on pastoral counselling to research on the specific impact of the activity. Regarding efficacy studies, this is the most recent literature recommendation available in our collection.

From the perspective of grounding research, it is important to seek answers to ethical questions about pastoral care. In this respect, the US review, which was conducted in response to current legal dilemmas and increased litigation regarding counselling, proved informative.⁹¹ The authors emphasized that the legal proceedings have highlighted the need for individuals to be aware of the limits and constraints of pastoral counselling and the conditions required in each state for the practice of pastoral counselling. They set professional trainers the task of emphasizing ethical content in the training and continuing education of pastoral counsellors and in the awarding of professional qualifications and certifications. This is an area that probably also needs to be considered and regulated outside the United States of America.

The review that conducted a methodological overview revealed that most of the studies in the field of pastoral counselling are cross-sectional.⁹² Because cross-sectional studies do not allow for causal conclusions, the research team determined that experimental and quasi-experimental studies are necessary to effectively measure and evaluate the impact of pastoral care interventions. They believed that adequate generalizations can only be achieved through proper sampling and recommended that three aspects should be considered in the process: (1) sample type (random vs non-random), (2) sample size, and (3) response rate. They complained that the vast majority of pastoral care research still uses convenience samples, so the outcome cannot be generalized at all or only to a limited extent. They also noted that an increase in sample size observed in the area is essential for generalizing the results. The findings of their

⁹¹ ELIASON – LEPORE – HOLMES 2013.

⁹² GALEK – FLANNELLY – JANKOWSKI – HANDZO 2011.

studies suggested that research on pastoral care is comparatively less developed than that in other fields.

Very important conclusions can be drawn from a comprehensive study in which a team of researchers analysed eight studies to gather scientific evidence on the effectiveness of pastoral care. In general, they mentioned that a growing body of evidence is being generated from the research that is relevant to the practice of pastoral care.⁹³ They highlighted the evidence on patient satisfaction that has been collected in the healthcare systems.

They pointed out that they have also gained crucial knowledge about the role of pastoral counsellors and the perceptions and challenges associated with this role. The empirical evidence found is considered suitable to help develop and describe a standardized pastoral counselling practice. Nevertheless, they agreed with the authors cited earlier that the scientific evidence on the practice and effectiveness of pastoral counselling in a causal context is still insufficient. They pointed to research-related training as a deficit in formal pastoral counselling training programmes and also identified it as a barrier to the profession moving towards evidence-based practice.

4.3. Theoretical Studies

This part of the collection has been reviewed solely to explore the current research contexts, directions, and paradigms. As the studies have been briefly mentioned in the results and discussion, we will not elaborate further, except to say that they provide valuable insights into the theoretical context of pastoral care and highlight the urgent need for methodological standards in this field.

4.4. Impact and Effectiveness Studies

Qualitative studies (*Table 9*)

Overall, the themes of the six qualitative studies are very different, and the sample sizes are very small. Consequently, it is difficult to make scientifically sound statements based on them.

⁹³ PESUT – SINCLAIR – FITCHETT – GREIG – KOSS 2016.

The results of Cheng et al. suggested that pastoral counselling interventions might be feasible and acceptable among adolescents aged 11–19 years with cystic fibrosis.⁹⁴

The trial also led to a revision of intervention recommendations. The researchers were surprised to find that, despite the communication characteristics of the age group concerned, the participants in the programme preferred written responses to video-based ones. Due to the personal nature of the questions and answers, online or social media responses were not considered sufficiently anonymous.

Another limitation of this research was that it was conducted via convenience sampling and had a limited number of participants, both of which hinder the generalizability of the results. The researchers considered it important to note that the sample consisted mainly of adolescents with mild cases, so it is unclear how acceptable and feasible pastoral counselling intervention would be for young people with moderate to severe forms of the illness. It was also suggested in the study that it might be worthwhile to conduct pilot testing with adolescents who have other chronic conditions that may require daily treatments.

The narrative interview study was based on the individual stories and experiences of two ordained pastoral counsellors.⁹⁵ It was intended to help understand the lived experiences in identity development and the integration of ordained pastoral counsellors with professional clinical mental health training. Through participants' reflections, the survey tracked how the two facilitators integrated their pastoral and clinical facilitator attitudes into their identities. The author believed that his research outcome could be useful for the professional development of both trainee and practising counsellors.

The Japanese–American effectiveness study was conducted among a small sample using medical devices. Its results led the researchers to conclude that the attending of liturgies and singing of religious hymns by the very elderly Japanese population living in geriatric homes led to a spiritual activation that modified their pro-inflammatory cytokines and, through vagal nerve modification, curbed heart failure and/or respiratory

⁹⁴ CHENG – PURCELL – DIMITRIOU – GROSSOEHME 2015.

⁹⁵ CHENEY 2018.

infection.⁹⁶ They suggested that this type of spiritual activation could be useful in improving the quality of life of very old people.

Results of the qualitative study of professional pastoral counsellors (N = 85), assessed through interviews and personal statements, showed that they shared a common vision of pastoral counsellor identity and clinical practice.⁹⁷ However, the authors noted that the way in which pastoral counsellors interpret the concept of pastoral care in their work varies widely and is mostly context-dependent.

Researchers studying the two alternative treatment methods, Christian meditation and focusing, expected more significant results despite the small sample size (N = 24).⁹⁸ They stated that their study had led to the realization that the effectiveness of the procedures developed and used by pastoral counsellors could indeed be tested. They believe that in this case it can be argued that the meditation and focusing used by the pastoral counsellors had a positive impact on the mood and perceptions of people with trust issues. They also found that Christian meditation had a greater impact on mood and faith maturity than focusing did. The researchers considered their outcome strong enough to recommend repeating the study with a larger sample size.

In the mixed-methods (qualitative–quantitative) research, researchers provided patients suffering from brain tumours and other neurodegenerative diseases with the opportunity to express their spirituality within the framework of a relationship with a pastoral counsellor.⁹⁹ They were also given the opportunity to create a unique, personal, written spiritual legacy for their loved ones. Based on the data collected, the authors concluded at the end of the study that, despite the difficulties experienced during the course of the illness, most patients reported relatively high levels of spiritual well-being and quality of life, along with relatively low levels of spiritual distress. Follow-up data also showed positive outcomes, most of the patients' condition being maintained or improved.

⁹⁶ KURITA – TAKASE – SHINAGAWA – KODANI – OKADA – IWAHARA – KUSAMA – ATARASHI 2011.

⁹⁷ TOWNSEND 2011.

⁹⁸ ZIMMERMAN – MEIER 1999.

⁹⁹ PIDERMAN – RADECKI BREITKOPF – JENKINS – EUERLE – LOVEJOY – KWETE – JATOI 2015.

Quantitative studies (*Table 10*)

The first group includes those that involve research, impact, and efficacy studies conducted alongside the hospital treatment of people with various psychological, mental, and somatic disorders.

The results from the randomized controlled trial in the UK with a moderate sample size (N = 170) showed that pastoral care produced changes in the religious coping of patients undergoing heart bypass surgery.¹⁰⁰ However, researchers were very cautious about claiming effectiveness. They suggested that further studies should be conducted to confirm the outcome.

Two studies by Flannelly et al. have also yielded useful findings. One of them (N = 250) made two statements regarding the understanding of the practice of pastoral care in hospitals.¹⁰¹ The first related to the fact that the effectiveness of pastoral counsellors, i.e. the extent to which they can respond to the needs of patients, can and must be measured. They also reported a limited amount of research published in this field. Their second conclusion was that there needed to be a method of measuring pastoral counselling effectiveness alongside patient variables. The rationale for this was that pastoral counselling interventions needed to be tailored to specific patient needs in order to produce changes that can be measured.

Their other study, which focused on services used at the end of life, used results from a very large hospital sample (N = 3,585) to confirm two of their study's hypotheses.¹⁰² On the one hand, they found that pastoral care services were significantly associated with lower rates of hospital deaths. On the other hand, they were correlated with higher rates of enrolment to hospice care. It was argued that however small the associations found, it could have a significant influence on the decisions patients and their relatives make about the services they need at the end of life.

The next quantitative study was conducted with a questionnaire and a control group among a small number of participants (N = 27).¹⁰³ It concluded that the integration

¹⁰⁰ BAY – BECKMAN – TRIPPI – GUNDERMAN – TERRY 2008.

¹⁰¹ FLANNELLY – OETTINGER – GALEK – BRAUN-STORCK – KREGER 2009.

¹⁰² FLANNELLY – EMANUEL – HANDZO – GALEK – SILTON – CARLSON 2012.

¹⁰³ TADWALKAR – UDEOJI – WEINER – AVESTRUZ – LACHANCE – PHAN – NGUYEN – BHARADWAJ – SCHWARZ 2014.

of pastoral care into the treatment protocol of patients with heart failure was effective in improving the quality of life of the clients but recommended that the results should be validated in a larger group of patients.

Next, we would like to summarize the findings of the research on patient satisfaction. According to the authors (Marin et al.), their pioneering study, which had a very high sample size (N = 8,978; N = 498 who received pastoral care), showed – based on the HCAHPS and Press Ganey online surveys – that patients who had received pastoral care were more satisfied with their hospital stay than those in the control group who had not requested the service.¹⁰⁴ The results were obtained while controlling for several independent variables that could significantly influence patients' opinions about pastoral care. The researchers stated that their outcomes were consistent with findings previously published that the practice of pastoral care was associated with patient satisfaction.

The grounded theory study found that mental healthcare service users were pleased to receive spiritual and religious elements in their care, with many indicating that pastoral care was essential to their the healing process.¹⁰⁵ Based on the results, the researchers recommended that the NHS provider in the UK should consider introducing a bio-psycho-social-spiritual model that would provide holistic, patient-centred care.

An experimental study on a separate topic was conducted among a very small sample size of 16 young people, so its outcomes and conclusions cannot be generalized.¹⁰⁶ Their regression analysis was not conclusive either, so they could not say that pastoral counselling contributed to the lower recidivism rate of young offenders, only that there was a correlation between the two. They claimed that young people in the sample who had received intensive pastoral counselling had lower recidivism rates and could not identify any other variable that was significantly associated with recidivism. They considered pastoral care a priority among the components of their programme and thus articulated the necessity of conducting research with a larger sample size.

Among the quantitative research relevant to our own, we mention the study by Currier et al., which demonstrated through a relatively large sample size (N = 472) that most individuals seeking outpatient mental healthcare in the British geographical region

¹⁰⁴ MARIN – SHARMA – SOSUNOV – EGOROVA – GOLDSTEIN – HANDZO 2015.

¹⁰⁵ RAFFAY – WOOD – TODD 2016.

¹⁰⁶ HAUSMANN – SPOONER 2009.

surveyed, to some extent, requested a spiritually supportive approach.¹⁰⁷ It was also established that the severity of psychological distress, as measured by the OQ-45 questionnaire, was not related to the integration of clients' religious and spiritual needs with psychotherapy. This result is important to us because we used the same instrument in our own research that was in pastoral counselling rather than in psychotherapies in a hospital setting.

In another European study from the UK, researchers assessed the *Pastors for Well-Being* service in primary care using the EMWBS scale.¹⁰⁸ It had a small (N = 246) but partially (n = 107) representative sample and found that pastoral care improved clients' mental health and well-being. This effectiveness study is particularly important for us because its research design was very similar to our own study.

5. Conclusions

At the beginning of our comprehensive study, we sought answers to three questions. We believe that, based on the results of the scientific writings presented above, we have found all three, even if they cannot be answered entirely.

1. At what levels of care and in what target areas has pastoral care been evaluated in impact studies?

From the research we collected, it was found that the main studies measuring the impact and effectiveness of pastoral care in the last thirty years have been conducted among patients suffering from various physical and mental conditions and their relatives in institutional hospital settings.

2. Have there been any outcome studies on clients receiving pastoral counselling outside of hospital or patient care settings?

From our perspective, it is significant that we have not found any such research and thus see it as very highly relevant and justified to the research process and topic that we have already started, which is an impact study of pastoral counselling in non-hospital care, at the subclinical level.

¹⁰⁷ CURRIER – STEVENS – ISAAK – SMITH – ZLOMKE 2020.

¹⁰⁸ KEVERN – HILL 2015.

3. Has pastoral counselling had an empirically measurable and verifiable impact using scientific tools?

It can be concluded clearly and comprehensively that spiritual care activities have a demonstrable and measurable beneficial impact, and therefore effectiveness. On the basis of the studies assessed and reviewed, it can be said that there is already more empirical evidence for psychotherapies integrating religiousness and spirituality than for the practice of pastoral care and counselling itself. However, researchers in both fields are making significant efforts to establish scientifically provable and verifiable outcomes, aiming for greater clarity. At present, we need to exercise caution regarding the limited number of and yet diverse and difficult-to-compare substantive studies, particularly in pastoral care. Many of these studies have been conducted with small sample sizes, which may affect the reliability of their measurement data.

In the professional evaluation of the effectiveness of pastoral care, there are still significant shortcomings. These are primarily related to the lack of uniform international methodologies and standards for the practice of the activity, and the need to clearly identify and define impact factors that ensure reliable measurability. Another limitation is that the personal and intimate nature of this activity makes it difficult to set up control groups, and that the two variables essential to our work, religiousness and spirituality, are intangible and thus difficult to measure empirically. In addition to the challenges in research, the recent rise in the number of service providers and mental health professionals, along with increased personal demand for support and the differentiation among psychotherapies and therapeutic interventions, heightens societal and research expectations for empirical evidence demonstrating the positive impact and effectiveness of these helping professions.

References:

- 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.
- BINGAMAN, Kirk A. (2015): When Acceptance Is the Road to Growth and Healing: Incorporating the Third Wave of Cognitive Therapies into Pastoral Care and Counselling. In: *Pastoral Psychology*. 64, 5. 567–579.

- CAPTARI, Laura E. – HOOK, Joshua N. – HOYT, William – DAVIS, Don E. – MCELROY-HELTZEL, Stacey E. – WORTHINGTON, Everett L. (2018): Integrating Clients' Religion and Spirituality within Psychotherapy: A Comprehensive Meta-analysis. In: *Journal of Clinical Psychology*. 74, 11. 1938–1951.
- CARR, John C. (2015): The Evolution of Research Paradigms in Pastoral/Spiritual Care, Counselling, and Education. In: *Journal of Pastoral Care & Counselling*. 69, 4. 232–239.
- CHAMBLESS, Dianne, L. – HOLLON, Steven D. (1998): Defining Empirically Supported Therapies. In: *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 66, 1. 7–18.
- CHENEY, Gregory J. (2018): Integrating Pastoral and Clinical Identities: A Narrative Inquiry of Pastoral Counsellors. In: *Journal of Pastoral Care & Counselling*. 72, 3. 172–179.
- CHENG, Joy – PURCELL, Hillary N. – DIMITRIOU, Sophia M. – GROSSEOEHEME, Daniel H. (2015): Testing the Feasibility and Acceptability of a Chaplaincy Intervention to Improving Treatment Attitudes and Self-efficacy of Adolescents with Cystic Fibrosis: A Pilot Study. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 21, 2. 76–90.
- CONROY, Natalia (2019): Between Theology and Care: What Does It Mean To Be a Hospital Chaplain? In: *Zhurnal Issledovaniï Sotsial'noi Politiki*. 17, 3. 375–390.
- 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.
- DAMEN, Annelieke – SCHUHMANN, Carmen – LEGET, Carlo – FITCHETT, George (2020): Can Outcome Research Respect the Integrity of Chaplaincy? A Review of Outcome Studies. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 26, 4. 131–158.
- DERRICKSON, Paul – VAN HISE, Angelina (2009): Curriculum for a Spiritual Pathway Project: Integrating Research Methodology into Pastoral Care Training. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 16, 1–2. 3–12.
- ELIASON, Grafton Todd – LEPORE, Mark – HOLMES, Douglas (2013): Ethics in Pastoral Care and Counselling: A Contemporary Review of Updated Standards in the Field. In: *Journal of Pastoral Care & Counselling*. 67, 2. 1–11.
- EYSENCK, Hans Jürgen (1983): The Benefits of Psychotherapy: M.L. Smith, G.V. Glass and T.I. Miller: Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland (1980). In: *Behaviour Research and Therapy*. 21, 3. 315–320.
- 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: *BMC 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 & Counselling*. 61, 1–2. 19–29.
- FLANNELLY, Kevin J. – OETTINGER, Margaret – GALEK, Kathleen – BRAUN-STORCK, Arnd – KREGER, Ralph (2009): The Correlates of Chaplains' Effectiveness in Meeting the Spiritual/Religious and Emotional Needs of Patients. In: *Journal of Pastoral Care & Counselling*. 63, 1–2. 1–16.
- FREDERICK, Thomas V. (2009): Models of Psychotherapy: Implications for Pastoral Care Practice. In: *Pastoral Psychology*. 58, 4. 351–363.
- GALEK, Kathleen – FLANNELLY, Kevin J. – JANKOWSKI, Katherine R. – HANDZO, George F. (2011): A Methodological Analysis of Chaplaincy Research: 2000–2009. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 17, 3–4. 126–145.
- HAUSMANN, Eugene – SPOONER, Mary (2009): Does Pastoral Counselling Work? A Pilot Study of Delinquent Boys. In: *The Journal of Pastoral Care & Counselling*. 63, 3–4. 4–1.
- HOOK, Joshua N. – WORTHINGTON Everett L. – DAVIS, Don E. – JENNINGS, David J. – GARTNER, Aubrey L. – HOOK, Jan P. (2010): Empirically Supported Religious and Spiritual Therapies. In: *Journal of Clinical Psychology*. 66, 1. 46–72.
- JANKOWSKI, Katherine R. – HANDZO, George F. – FLANNELLY, Kevin J. (2011): Testing the Efficacy of Chaplaincy Care. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 17, 3–4. 100–125.
- 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.
- KOENIG, Harold G. (2012): Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. In: *ISRN Psychiatry*. 2012. 278730.
- KURITA, Akira – TAKASE, Bonpei – SHINAGAWA, Naosuke – KODANI, Eitaro – OKADA, Kaoru – IWAHARA, Shinichiro – KUSAMA, Yoshiki – ATARASHI, Hirotugu (2011): Spiritual Activation in Very Elderly Individuals Assessed as Heart Rate Variability and Plasma IL/10/IL–6 Ratios. In: *International Heart Journal*. 52, 5. 299–303.
- LAMBERT, Michael – GREGERSEN, Ann T. – BURLINGAME, Gary M. (2004): The Outcome Questionnaire-45. In: MARUISH, Mark E. (ed.): *The Use of Psychological Testing for Treatment Planning and Outcomes Assessment: Instruments for Adults*. Lawrence Erlbaum Associates Publishers. 191–234.
- LEE SMITH, Mary – GLASS, Gene V. – MILLER, Thomas I. (1981): *The Benefits of Psychotherapy*. Baltimore – London, Johns Hopkins University Press.

- LUCAS, Arthur M. (2001): Introduction to the Discipline for Pastoral Care Giving. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 10, 2. 1–33.
- MARIN, Deborah B. – SHARMA, Vanshdeep – SOSUNOV, Eugene – EGOROVA, Natalia – GOLDSTEIN, Rafael – HANDZO, George F. (2015): Relationship between Chaplain Visits and Patient Satisfaction. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 21, 1. 14–24.
- PESUT, Barbara – SINCLAIR, Shane – FITCHETT, George – GREIG, Madeleine – KOSS, Sarah E. (2016): Health Care Chaplaincy: A Scoping Review of the Evidence 2009–2014. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 22, 2. 67–84.
- PIDERMAN, Katherine M. – RADECKI BREITKOPF, Carmen – 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: *Rambam Maimonides Medical Journal*. 6, 2. e0015.
- 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: *BMC Psychiatry*. 16. 200.
- TADWALKAR, Rigwed – UDEOJI, Dioma U. – WEINER, Rabbi Jason – AVESTRUZ, Father Lester – LACHANCE, Denise – PHAN, Anita – NGUYEN, David – BHARADWAJ, Parag – SCHWARZ, Ernst R. (2014): The Beneficial Role of Spiritual Counselling in Heart Failure Patients. In: *Journal of Religion and Health*. 53, 5. 1575–1585.
- TOWNSEND, Loren L. (2011): Research Report: A Grounded Theory Description of Pastoral Counselling. In: *The Journal of Pastoral Care & Counselling*. 65, 3–4. 1–15.
- WILSON, Jo Clare (2002): Attention to the Scientific Benefits of Pastoral Care Is a Blessing and a Curse. In: *Journal of Health Care Chaplaincy*. 13, 1. 237–244.
- WORTHINGTON, Everett L. – HOOK, Joshua N. – DAVIS, Don E. – MCDANIEL, Michael A. (2011): Religion and Spirituality. In: *Journal of Clinical Psychology*. 67, 2. 204–214.
- WORTHINGTON, Everett L. – KURUSU, Taro A. – MCCOLLOUGH, Michael E. – SANDAGE, Steven J. (1996): Empirical Research on Religion and Psychotherapeutic Processes and Outcomes: A 10-Year Review and Research Prospectus. In: *Psychological Bulletin*. 119. 448–487.
- ZIMMERMAN, George L. – MEIER, Augustine (1999): Outcomes in Pastoral Counselling. In: *American Journal of Pastoral Counselling*. 2, 2. 67–88.

Lilla SZABÓNÉ LÁSZLÓ¹ 

Út a Forráshoz. Az imádság természetrajza

Abstract. The Path to the Source: The Natural History of Prayer.

In today's fast-paced world, mental strain has become increasingly prevalent as a consequence of the constant use of digital devices. Within this context, it has become progressively more difficult to preserve or to establish the framework necessary for a life of prayer. This study seeks to rediscover the path leading back to the Source of our lives by exploring the nature and meaning of prayer. The paper examines both the phenomenology and theology of prayer, distinguishing between two contrasting attitudes: one in which a person attempts to exercise power over God and another in which the individual willingly submits to the power of God. The Bible and Christian theology bear witness to the rich diversity of prayer, often explained by authors through the lines of the Heavenly Father. Richard Foster identifies three movements of prayer: moving inward – seeking the transformation we need; moving upward – seeking the intimacy we long for; moving outward – seeking the ministry to which we are called. Reflecting on the practice of God's presence, the study also considers the significance and interpretation of revelation. While the Bible remains the ultimate measure of all revelation, it is essential to recognize that God may manifest His presence in various ways. Finally, by engaging with the classical steps of *Lectio Divina*, the paper explores practical dimensions of renewing the life of prayer: cultivating

¹ Református lelképásztor, egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszék; e-mail: szabone.laszlo.lilla@kre.hu.



silence, reading the Scripture, meditating on the Word, contemplating in God's presence, and embodying divine truth through acts of service – thus, participating in the incarnational movement to which God invites us in prayer.

Keywords: prayer, diversity of prayer, practising the presence of God, *Lectio Divina*

1. Bevezetés

Az imádság az ember legmélyebb vágyaiból és hiányaiból felszakadó óhaj, sóhaj, ami túllép az ember földi lehetőségein és reményét a transzcendensbe veti. Kálvin János így ír a keresztyén imádságáról: „Komoly és heves vágy gyulladjon szívünkben, hogy mindig őt keressük, őt szeressük, és őt tiszteljük, miközben minden szükségünkben megtanulunk őhozzá menekülni mint szent révhez; továbbá azért, hogy lelkünkbe ne lopózzék be olyan kívánság vagy óhaj, amit lelkünk szégyellne előtte megvallani, miközben megtanuljuk színe elé vinni minden óhajunkat, sőt egész szívünket kiönteni előtte.”²

A fenti idézetben a lélek mély megmozdulásainak, az érzelmek tárházának és mindeközben egyfajta józan ítélőképességnek szent együttállását látjuk, ami, olyan ritkán valósul meg a hétköznapi imádságaiban.

Egyházunkban az imádság egyrészt közhely. Bármikor és bárhol megtehetjük és tesszük, de valljuk be, ezekben az imádságokban sokszor csak megszokott paneleket illesztünk egymás mellé mindenféle rákészülés, megérkezés és valódi Isten–ember kapcsolat nélkül.

Másrészt az imádság tabu. Érthető, hiszen a személyes imaélet, a belső szoba történései nem a nyilvánosságra tartoznak. Ugyanakkor ez az általános szemérmesség, ami szerint nem illik a lelki élet belső megmozdulásairól beszélgetni, el is fedi azt az egyre általánosabb küzdelmet, vagy már rezignált lemondást, ami sok szolgatárs és gyülekezeti testvér belső megélése: megfáradt imaélet, kiüresedett csendességek, elvesztett istenkapcsolat és a mindezekből fakadó szűgyen.

² KÁLVIN János (2014): *Institution. A keresztyén vallás rendszere I–II.* Budapest, Kálvin Kiadó. II.: 25.

Az alábbiakban annak járunk utána, hogy milyen módon találhatunk vissza imaéletünk megújulása által életünk forrásához.

2. Az imádság fenomenológiája

A vallásfenomenológia az imádságot a tárgy és az alany kölcsönhatásában vizsgálja.³ E szerint megkülönbözteti, amikor a vallási élmény tárgya Isten (a „hatalom”) és alanya az ember. Ennek formái (1) a varázsima, mágikus erővel kimondott szavak, (2) a kiáltás, más néven epiklézis, a Hatalmas meghívása, (3) a kérés, könyörgés, a Hatalmas befolyásolása, (4) misztikus imádság, a Hatalmasba való beolvadás. Mindezekről különbözik a megrendülés, ahol Isten, a Hatalmas az alanya a megélésnek, ami az emberen történik, aminek következtében elhallgat, dicséretben vagy glosszoláliában tör ki.

A fenti különbségtételt a teológia is ismeri. Az első csoportba tartoznak az ember kezdeményezéséből születő imádságok, amikor a kapcsolatnak az emberi oldala domborodik ki, míg a második csoportba tartoznak az Isten általi megragadottság megélései.

A fenomenológiai csoportosítás arra is felhívja a figyelmet, hogy imádságunkat elvéphetjük. Az ember transzcendenciaigénye, spirituális útkeresése megragadhat a „hatalomgyakorlás” szintjén, amikor a spirituális technikák az ember igényeihez igazodnak. A keresztyén hit imádsága viszont egészen más. Ott az első lépés mindig a dicséret, vagyis Isten Fenséges Jelenlétének az elismerése, a hódolat, az imádat, ami lemond minden hatalomigényről, sőt arra vágyik, hogy a Hatalmas egészen igénybe vegye és betöltse az életét.

Kálvin az alábbi szabályokkal segít mindebben:⁴

- (1) Elménket, lelkünket szabadítsuk meg a hiábavaló testi gondoktól és gondolatoktól, hogy felkészülten kezdjünk bele az Istennel való beszélgetésbe.
- (2) Ne kérjünk többet, mint amennyit Isten kérünk enged.
- (3) Aki Isten elé áll imádkozni, mondjon le saját dicsőségének még a gondolatáról is, távoztasson minden önhittséget, és egyedül Istennek tulajdonítson dicsőséget.
- (4) A meghallgatás biztos reménységével fogjunk hozzá az imádsághoz.

³ Ld. LEEUW, Gerardus van der (2001): *A vallás fenomenológiája*. Budapest, Osiris Kiadó.

⁴ I. m. 26–34.

Mindezekben hasznos utak az őszinte bűnvallás, a hálaadás, a dicsőítés, a kérés, és a közbenjárás.

3. Az imádság útjai

A Bibliában megannyi imádságot találunk, Jézus viszont egyetlen imádságot tanított tanítványainak, a Miatyánkot. Számtalan értelmezése, magyarázata olvasható a Miatyánknak,⁵ ami mentén a szerzők kibontják egyúttal az imádság teológiáját és gyakorlatát, most azonban mégsem ezek mentén, hanem egy kvéker teológus könyve segítségével haladunk tovább az imádság sokszínűségének megismerésében.

Richard Foster a keresztyénség legkülönbébb imádságait veszi számba.⁶ A huszonegy különböző típust a Szentháromság személyei szerint csoportosítja. Az imádság először Jézus Krisztushoz, a Fiúhoz vezet, aki életünk megváltója és tanító a hit útján. Ez egy befelé történő mozgás, ahogyan az emberből a legtermészetesebben felfakadó imádságtól az Isten hiányán, az elhagyatottság tapasztalatán keresztül, életünk megvizsgálásán, a bűnbánat könnyein át eljutunk az engedelmességre, ahol átadjuk életünket Krisztusnak, hogy átformálja és megerősítsen minket a Benne való elköteleződésben.

Ezt követi imaéletünknek a következő iránya, amikor már a Krisztusban való elköteleződésben, az Istennel való szövetségben a Mennyei Atyával való bensőséges imádság útjára lépünk a dicsőítésben, az Istenben való megbékélésben, az istentisztelet nyugalmaiban, a sákramentumokban, és ahogy mindezek mentén életünk egy szüntelen Istennel való kapcsolattá lesz. Ebben az Atyával való bensőséges kapcsolatban lesz igazán gyümölcsözővé a meditáció, más szóval elmélkedés, az Isten igazságaiban való időzés és a kontempláció, az Isten létébe való belemerülés békessége.

⁵ Pl. KÁLVIN (2014), II.: 61–78.; Luther Márton: A Miatyánk német magyarázata egyszerű laikusok számára in CSEPREGI Zoltán (szerk.) (2011): *Luther válogatott művei 5. Bibliafordítás, vigasztalás, imádság*. Budapest, Luther Kiadó. 99–154.; LUTHER Márton (2011): Egyszerű útmutató az imádkozásra, in: i. m. 657–664.; KOVÁCS Endre (2015): *Ti azért így imádkozzatok! A keresés, a kérés és a szemlélődés útján*. Budapest, Harmat – Örökségünk – Sarutlan Kármelita Nővérek; CSERI Kálmán (2012): *Miatyánk*. Budapest, Harmat; FERENC pápa (2019): *Mi Atyánk. Gondolatok az Úr imádságáról*. Budapest, Jezsuita Kiadó.

⁶ FOSTER, Richard (2002): *Prayer – Finding the Heart's True Home*. San Francisco, HarperCollins Publisher.

De az imádság sohasem öncélú. Az Istennel való elmélyült kapcsolat kifeje fordítja a tekintetet, és tettekre, szolgálatra sarkall. Az imádság harmadik iránya a Szentlélekben végzett szolgálat. Ide tartozik a mindennapok imádsága, az élet egyszerűségének felajánlása az Isten számára, illetve a könyörgő, a közbenjáró és a gyógyító ima. A gyógyításért való imádságnak egy egészen egyedi formája a szenvedésben való osztozás, az együttérzés, az együtt sírás imádsága. Ugyancsak a ránk bízottak felé történő szolgálat nyitja meg a teret a prófétai imádságnak, illetve a gonosz elleni küzdelemben használt szabadító, más néven parancsoló imádságoknak.

Foster ámulatba ejtő alaposággal térképezte fel a kétezer éves keresztyén hagyomány imagyakorlatait és imádságait. Természetesen egyaránt vannak közte számunkra ismerősebb és tőlünk távolabb álló imaformák. A kérdés viszont nem is a forma, hanem a lelkület, az irányultság. Honnan indul, és hová tart az ima? A keresztyén imádság mindig az Isten előtti hódolatból, az Ő jelenlétének a felismerésétől, megvallásától indul és az Ő dicsősége felé tart, hogy Ővé legyen minden hatalom, és az Ő akarata legyen mindenekben. „Az imádság tulajdonképpen maga a szív legmélyebb érzése, amely kiárad és láthatóvá válik Isten előtt, aki a szívek vizsgálója.”⁷ Ez az az imádkozó lelkület, ahogyan az élet legkülönbözőbb helyzeteiben és dolgaiban a valósághoz való viszonyulásunkat Isten jelenléte és a Vele való kapcsolat határozza meg. Ennyiben az imádság túlmutat magán a keretezett rítuson, az ima cselekedetén, és arra hív, hogy egész életünket szüntelen imádságban (1 Thess 5,17), vagyis Isten jelenlétében folytassuk. Ehhez viszont mai teljesítménycentrikus, haszonelvű, szélsőségesen individualista kultúránkban időt és figyelmet kell szentelnünk arra, hogy belegyakoroljuk magunkat Isten jelenlétébe és abba a lelkiállapotba, amikor valóban Neki adunk minden dicsőséget, és életünket az Ő uralma alatt tudjuk és szeretnénk élni.

4. A jelenlét imája

A jelenlét imája⁸ a valóság észlelésének az a gyakorlata, ahol nem elérni szeretnénk valamit Istennél, hanem egyszerű, szerető figyelemmel teret adunk annak, amit Ő munkál bennünk, körülöttünk, általunk az Ő Szentlelke által.

⁷ Kálvin (2014), II.: 56.

⁸ A jelenlét imádságáról bővebben ld. MUSTÓ Péter (2014): *Csendben születi az élet. A belső ima tapasztalatairól*. Budapest, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya. 9–63.

Ennek az első lépése, hogy valóban megérkezzünk abba a valóságba, amiben éppen vagyunk. Egyszerűnek hangzik, de a külső és belső zajok, a többszörös valóság idejű jelenlét (Messenger, e-mail, közösségi oldalak, híroldalak) intellektuális és pszichés túlterheltségében egyre nehezebb eljutnunk ide. Pedig: „A személyes imádság a jelenvalóság megélése Isten rejtettségében.”⁹

Többféle megnevezését találjuk az imádság irodalmában ennek az Isten felé forduló figyelemnek és jelenlétnek. Mustó Péter meditációként, belső imaként ír róla.¹⁰ Thomas Merton a görög patrisztikus atyák nyomán természetes szemlélődésként beszél róla.¹¹ Henri J. M. Nouwen Jézus nyomán az Isten országa felé fordulásban látja.¹² Leanne Payne hallgató imádságnak hívja.¹³ De kontemplatív imádságnak is nevezik. Jómagam a jelenlét imájának vagy szemlélődésnek hívom.

Fontos megkülönböztetés, hogy itt a szemlélődés alatt nem a jezsuita Jálics Ferenc nevével fémjelzett Isten-látás kegyelmét értem. Az ő megközelítésben¹⁴ a szemlélődés annak az ajándéka, hogy a hit útján egy ponton részesülhetünk az Istennel való közvetlen találkozásban, az Ő látásában. Ez a tapasztalat ezután ellenállhatatlan szenvedélyt ébreszt, hogy ebben a látásban éljünk. Őszerinte ez a kegyelmi ajándék nem azonos a hittel, ami bár tud Istentől és bíz benne, de nem látja. Ugyanígy nem a vigasztalás kegyelme vagy az áhítat tapasztalata. De nem is az örök életben ránk váró színről színre látás. A szemlélődés (misztika, kontempláció) vallásfenomenológiai értelemben a „végső igazságoknak, vallásos értelemben Istennek intuitív nézése”.¹⁵ Jálics megközelítésében ez nem más, mint előíz a színről színre látásból. „A szemlélődés kegyelme az embert a hit és az örök élet közti állapotba helyezi.”¹⁶ Hangsúlyozza, hogy ez ajándék. De a kontemplatív ima és lelkigyakorlat segítségével előkészítjük szívünket ennek a befogadására. A feladat, hogy „minden

⁹ BODÓ Sára (2018): Imádság a zaj korában, In: Szabó Lajos (szerk.): *Szavak és hallgatások az imádságban*. Budapest, Luther Kiadó. 65.

¹⁰ MUSTÓ (2014), 13.

¹¹ MERTON, Thomas (2011): *A belső tapasztalat. Jegyzetek a szemlélődésről*. Budapest, Ursus Libris. 125–131. A szemlélődés teológiájáról ld. i. m. 80–99.

¹² NOUWEN, Henry J. M. (2009): *Itt és most. A Lélekben élni*. Budapest, Ursus Libris. 107.

¹³ PAYNE, Leanne (1999): *Listening Prayer. Learning to Hear God's Voice and Keep a Prayer Journal*. Grand Rapids, Baker Books.

¹⁴ Ld. JÁLICS Ferenc (2013): *A szemlélődés útja*. Kecskemét, Korda Kiadó.

¹⁵ I. m. 17.

¹⁶ Uo.

szellemi tevékenységünket egyre közvetlenebbül Isten nézésére állítsuk át”.¹⁷ Tehát ebben az értelmezésben az igével, illetve az imádság során születő gondolatokkal vagy képekkel való foglalkozás, vagy ahogyan bűnbánattal, tisztelettel, hálával, dicsérettel, kérésekkel fordulunk Istenhez, kívül esik a szemlélődésen. Ezek az elmélkedés, vagyis a keresztyén meditáció körébe esnek.¹⁸

Anélkül, hogy kétségbe vonnám az Isten-látás kegyelmét, hogy Isten megajándékozhatja az embert ezzel a misztikus találkozással, mégsem ezt a jelentést használom a jelenlét gyakorlásánál. Jómagam a szemlélődő jelenlét alatt azt az imádságos odaszánt éberséget értem, amikor megnyitom magam a Lélek munkájára azáltal, hogy nem a magam akaratát, hanem Isten jelenlétét, kijelentését keresem.

Ahogy Isten minket kereső jelenléte megannyi módon történhet, a mi oldalunkon is megannyi útja van annak, ahogy a mindennapok részévé váljék a jelenlét Isten számára, vagyis a Lélekben történő élet. Természetesen vannak olyan szempontok, és olyan gyakorlatok is, amelyek segíthetik, hogy mindinkább ebben az imádságban éljünk.

A jelenlét imája figyelemre tanít. Éber jelenlétre hív, ahol nem megváltoztatni, uralni akarjuk az adott helyzetet, hanem befogadni, és azt a Lélek által látni. Megtanít a minket körülvevő valóságot nem a magunk érdekei, hanem Isten országán belül észlelni. Független az érzéseinktől. Isten nem akkor van jelen, amikor érezzük. Isten tőlünk függetlenül is jelen van. A kérdés, hogy mi jelen vagyunk-e a számára. „A Szentlélek valóságos jelenléte és nem a jelenlét érzékelése az, ami Krisztust szüli bennünk. A jelenlét érzékelése extra ajándék, amiért hálásak vagyunk, ha adatik.”¹⁹ A szemlélődés arra hív, hogy ne a magunk gondolatai, érzései, észlelései, akarása legyen a középpontban, hanem egyre inkább átengedjük magunkat Istennek, az Ő jelenlétének. Ilyenkor nem a magam belső mozdulásai, hanem a Lélek vezetése kerül a középpontba. Azt keresem. Azt figyelem. Azt szemlélem kívül és belül.

Ebben segít az Isten előtti elcsendesedés, ahogyan az engem foglalkoztató gondolatok, képek, érzések, megoldatlan problémák kuszaságából – amelyek hol a múltba, hol a jövőben tartanak – visszatérek a testi-lelki valóságom észleléséhez, és figyelem, ahogyan

¹⁷ I. m. 19.

¹⁸ A kifejezések nehézsége, hogy a keleti vallásban a meditáció szót viszont kontemplatív értelemben használják.

¹⁹ PAYNE (1999), 26.

Isten őrzi és kibontakoztatja bennem az életet. „Légzésemben, testemben, bensőmben rezdülő hangban, testi-lelki valóságomban éltet és terem engem az Isten. Itt találkozom az étellel magával. Itt, ahol léteimet közvetlenül megtapasztalom. Itt a valóságos Isten működik, nem egy képzeletbeli, egy feltételezett, hanem az, akitől az életet minden pillanatban kapom, akitől jön a növekedés, az életerő, a gyógyulás.”²⁰

Éppen ezért a jelenlét imáját az észlelés különösen támogatja. Az intellektuális fejtegetés, elemzés, rendszerezés, részekre szedés egészen más állapotot kíván. Amikor okokat, következtetéseket, megoldásokat keresek, valójában nem a valóságban vagyok, hanem attól eltávolodva, fölé emelkedve reflektálok rá. Nem ugyanaz fejből megérteni valamit vagy a teljes valóságunkban, testestől-lelkestől tapasztalni, megélni és ebben jutni megértésre és ismeretre. Éppen ezért nem az a kérdés a jelenlét imádságánál, hogy az szavakkal vagy szavak nélkül, hangosan vagy csendesen történik, gondolatok vagy érzések szintjén, képekben vagy igékben. Ezek mind beleférnek. A kérdés, hogy mi hol vagyunk?²¹

Lehetetlen körülírni, hogy ebben a figyelmes és nyitott jelenlétben végül ki hogyan hallja meg Istent, hogyan érkezik Isten kijelentése, önleplezése, közelítése. Hiszen ez egy nagyon személyes egyedi kapcsolatban történik, amiben szerepet játszik személyiségünk, életkorunk, hitünk, kulturális beágyazottságunk, amik között keres minket a Fennvaló, és amiben bizonyos értelemben alkalmazkodik is hozzánk. Misztérium, hogy Isten kinek-kinek mi módon van jelen az életében.²²

Visszont arra nézve vannak tapasztalatok, hogy mi minden segíti az Isten felé fordított jelenlétet. Leanne Payne az alábbi szempontokat ajánlja:²³

- (1) Türelmes várakozás és ragaszkodás a sötét és üres időkben is.
- (2) Mindennapi bűnvallás.
- (3) Egyetértés, egység, szeretet a hívők közösségében.
- (4) Alázat és bölcsesség a felismert kijelentések megvizsgálására.

²⁰ MUSTO (2014), 22.

²¹ Ehhez a megközelítéshez ld. BODÓ (2018), 65.

²² Ennek a jelentőségéről beszél két hitmélyítő irodalmi tétel is: THOMAS, Gary (2019): *Megszentelt utak – fedezd fel a saját utadat Istenhez!* Budapest, Harmat; CHAPMAN, Gary (2024): *Az 5 szeretetnyelv – Istenre hangolva. Tapasztald meg és add tovább Isten szeretetét!* Budapest, Harmat.

²³ PAYNE (1999), 195–207.

Nouwen az alábbiakat javasolja:²⁴

- (1) Dicsőítsd naponta legalább egy órát Istent, és mindig vedd komolyan parancsait!
- (2) Fordítsd szívedet Isten országa és Isten dolgai, az igazság, az élet és a fény felé!
- (3) Elmélkedj! Napközben is térj vissza újra és újra az ige szavaihoz, hogy eljussanak a fejtől a szívig.
- (4) Imádkozz a zsolnáros szavaival! Szegődj évszázadok imádkozói mellé!
- (5) Elmélkedj az evangélium szavain, történeteiben, képeiben!
- (6) Töltsd fel bensőd Istentől kapott képekkel!
- (7) Élj spirituális (lelki) környezetben (emberek, beszélgetések, olvasmányok, ingerek, stb.), melyek támogatják Istenben maradásod!

5. Kijelentés és Szentírás

De mi biztosítja, hogy mindeközben valóban Istennél vagyunk, és az Ő tekintetével nézünk a dolgokra? A kijelentés²⁵ különböző formáiban, és annak végső mércéjében, az Isten igéjében való elmélyülés. A jelenlét imájában hisszük, hogy Isten az Ő Lelke által nem pusztán ismereteket adott magáról, hanem kapcsolatba akar lépni, és ehhez a kijelentés megannyi formáját használja, hogy a Vele való közösségben tekinthessünk Őrá, magunkra és a körülöttünk lévő világra.

Tehát a kijelentés nem csak a Biblia által történik. Már maga a Biblia is jelzi, hogy Isten megannyi módon ismerteti meg magát: történelemben, természetben, álmok útján, látomásokban stb.²⁶ Ma is van, hogy egy istentiszteleten, egy énekben, egy mindennapi beszélgetésben, a természet vagy az ember egy alkotásában keres meg bennünket. Ez az Ő szuverenitása. Ugyanakkor a Biblia a kritériuma, hogy keresztyén értelemben valami Isten kijelentésének nevezhető-e.

Fontos, hogy ebbe a találkozásba bevonja egész valóságunkat, ahogyan a nagy parancsolat is tanítja (Mt 22,37–39). Nem pusztán ismeret, hanem találkozás, ami egész egzisztenciánkat, emberlétünket érinti (értelmünket, érzéseinket, akaratomat, lelkiismeretünket), ráadásul szabaduláselménnyel jár, és tanítványi küldetést hordoz.

²⁴ Nouwen egy-egy fejezetét sűrítve egy-egy pontba: NOUWEN (2009), 105–115.

²⁵ A kijelentésről bővebben: BRINK, Gijsbert van den –KOOI, Cornelis van der (2022): *Keresztyén Dogmatika*. Kolozsvár, Exit Kiadó. 180–181.

²⁶ Ld. Zsid 1,1.

Ugyanígy fontos árnyalat, hogy a kijelentésben egyúttal megmutatkozik Isten rejtettsége is. Hozzánk való közeledésében tárul fel, hogy ő *semper major*.²⁷ Tehát miközben jelen vagyunk Isten jelenléte, ki-jelen-tése számára, és megéljük a megajándékozottságot, egyúttal rádöbbenünk Isten végtelenségére, és emberlétünk, befogadókészségünk korlátaira.

Mindebben hangsúlyos szerepe van a Szentírásnak, ami az istenismeretnek és találkozásnak mércéje, alakítója, munkálója és tere. Éppen ezért hangsúlyos útja az Isten jelenléte gyakorlásának, az istenkapcsolat és imádságos élet megújulásának a Biblia rendszeres olvasása, és fordítva: Isten jelenlétének gyakorlása által tudjuk imádságos szívvel, a maga helyén és a Lélektől kapott úton olvasni a Szentírást.

6. A Biblia imádságos olvasása: a *Lectio Divina*

A Szentírás imádságos olvasása nincs konkrét lépésekhez kötve. A legkülönbözőbb nyelven, a leghatározottabb formákban (legyen szó az imádság helyéről, testhelyzetről, idejéről, hosszáról) gyakorolják a keresztyének hitük és istenkapcsolatuk épülésére. Mégis érdemes magunk elé idézni a keresztyén hagyomány évszázadai alatt kikristályosodott formát, a régiek bibliaolvasási metódusát, a *Lectio Divinát*. A tükörfordításban isteni olvasásnak nevezett gyakorlat a Szentírás imádságos olvasásának a lépcsőit írja le. Többféle felosztást és megközelítést ismerünk;²⁸ itt azokat a lépéseket mutatom be, amelyek végigvezetnek a teljes folyamaton,²⁹ és ezáltal a legteljesebben mutatják be a Szentírással való imádság gyümölcseit.

(1) *Silentio* – elcsendesedés. A fentiekben már beszéltünk az Isten jelenlétébe való érkezésről. A lelki olvasásra való felkészülés mindig egy belső elmozdulás a kontrolltól a fogékonyság felé, az információtól a transzformáció felé, a megfigyeléstől az engedelmisség indulatához. „Tudatában vagyunk annak, hogy Isten nincs teljesen jelen a számunkra,

²⁷ Mindig nagyobb.

²⁸ MULHOLLAND, Jr., M. Robert (2016): *Invitation to a Journey. A Road Map for Spiritual Formation*. Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press. 129–133.; CASEY, Michael (2022): *Szent olvasás. A Lectio Divina ősi művészete*. Bakonybél – Budapest, Szent Mauriciusz Monstör – L'Harmattan; KOVÁCS (2015), 83–93.

²⁹ MULHOLLAND (2016), 130.

vagy hogy mi nem vagyunk teljesen jelen Isten számára.”³⁰ Így a zarándokként keresés, a türelmes befogadókészség jobban illik a Szentírással imádkozóra, mint a megtalálás vagy a magabiztos tudás és annak lármás hangoztatása.

Ahogy fentebb is szó volt már róla, a zaj korában³¹ egyre hosszabb időt és fegyelmezettebb gyakorlást igényel a csend kultúrájának kialakítása.³² A reformátusságban ráadásul ezt is egyfajta félelem övezi. Sokan félnek, hogy a csend kiszorítja az igét és ezzel együtt Istent. Pedig itt nem egy üres némaságra kell gondolnunk, hanem egy Isten felé megnyitott éber várakozásra, egyfajta *dialogikus csendre*, amiben a lelkünkkel Isten jelenlétébe érkezünk, és ezáltal megszólíthatókká válunk.³³ Ilyenkor: „A csend nem valaminek a hiánya, hanem annak a lehetősége, ami megszülehet.”³⁴

Jézus „belső szobaként” beszél róla. „A belső szoba metaforája nem az imádkozás helyét jelenti, hanem a kizárólagosan Istenre figyelés attitűdjét, egyéb célok – a „közönség” – kizárását. (...) Nem a hellyel – toposz – van a baj, hanem a móddal – troposz – és a céllal – szkoposz.”³⁵

Ennek megteremtésében természetes módon segít, ha keresünk egy amúgy is csendes, zavartalan helyet, ahol csendességünket nem akadályozzák külső ingerek. Ugyancsak segítség, ha az elcsendesedés közben kijelölünk egy fókuszot, ami a külső és belső hangok elengedését és a teljesebb figyelmet támogatja (pl. egy gyertya lángja, a légzésünk, az összekulcsolt tenyerünk között lévő képzeletbeli kapcsolat).

Fontos, hogy ez a fajta gyakorlat nem azonos a keleti meditáció vagy más autogén technikákkal, ha vannak is azokhoz hasonló elmei. Itt a csendnek, a figyelemnek sajátos imádságos, vagyis pneumatikus jelentősége van, hiszen az Isten jelenlétében való időzés a céljuk. Nem tekinthetjük pusztán lecsendesedő, lenyugtató technikának, bár megvan ez a „mellékhatása” is.

³⁰ CASEY (2022), 22.

³¹ BODÓ (2018), 57–77.

³² Az imádságos csendre való felkészülésről ld. KÁLVIN (2014), II.: 26–27.

³³ A csend jelentőségéről a spiritualításban ld. MCGRATH, Alister E. (2005): *Christian Spirituality. An Introduction*. Malden, Blackwell Publishing.

³⁴ MUSTÓ (2014), 22.

³⁵ SZABÓNÉ MÁTRAI Marianna (2018): Jézus, aki imádkozni tanít, In: Szabó Lajos (szerk.): *Szavak és hallgatások az imádságban*. Budapest, Luther Kiadó. 9–30.

(2) *Lectio* – olvasás. A monasztikus életformában³⁶ a szerzetes naponta több órát olvasással vagy igehallgatással töltött. Mindennemű könyv, a Biblia pedig különösen nagy kincs volt. Nemcsak olvasták, hanem memorizálták, másolták, együtt éltek a szövegével.

Ma a könyv leginkább információszerezésre vagy szórakozásra szolgál, már ha még van olyan, aki kézbe veszi. Ha leülünk olvasni, egyből a bennünk akár öntudatlanul is ott lappangó cél, az információ- vagy élményszerzési vágy és az annak kapcsán remélt végeredmény lebeg előttünk. Ehhez keressük a megfelelő igét, minket megerősítő üzenetet, ahelyett, hogy egész lényünkkel megnyílnánk a minket kereső élő Istenre.³⁷ Erőfeszítéseket kell tennünk azért, hogy szent olvasásunkban megjelenjen az a minőség, amely megnyitja a teret a kijelentésnek, Isten jelenlétének.

Az imádságos olvasásban „Megnyitjuk magunkat a szövegnek, a hit és az engedelmesség lelkületével kezdünk hozzá, készen arra, hogy az olvasottakban észrevegyük Isten szavát, Isten akaratát és Isten működését, ami a mi megváltásunkra érkezik.”³⁸ Ez történhet egy epiklézissel, ahol Isten Szentlelkét hívjuk, egy zsoltárverssel vagy egy rövid énekes imádsággal, ahol felkészítjük lelkünket arra a hódolatra, ami Istennek az Írásból származó igéit megilleti. Ugyancsak segítség, ha az igét többször elolvassuk. Még jobb, ha nemcsak magunkban, hanem hangosan tesszük, lassan, az egyes mondatok, szakaszok között nagyobb szüneteket hagyva, hogy így legyen ideje megérkezni ne csak az elménkhez, hanem a szívünkhöz is. Hiszen a Szentírás olvasásának célja nem pusztán az információ, hanem a transzformáció, a lelki formálódás.

Ugyancsak van jelentősége, hogy milyen felületről olvassuk az igét. A Biblia digitális változatainak hatását vizsgáló felmérés tanulságai, hogy az elektronikus eszközökön nem különül el a vallásos és nem vallásos olvasás, illetve a görgetett felületről kiragadott igeszakasz nehezebben értelmezhető, memorizálható, felidézhető, ráadásul egészen más agyterületet aktivizál, mint a papíralapú olvasás.³⁹

³⁶ CASEY (2022), 15–16.

³⁷ Az igeolvasás korunkra jellemző tévútjait részletesebben ld. PETERSON, Eugene H. (2019): *A lelkészi szolgálat három sarokpontja*. Budapest, Harmat. 106–116.

³⁸ CASEY (2022), 10.

³⁹ KOLTAY Tibor (2016): Néhány adalék a digitális olvasás témaköréhez. *Könyv és Nevelés*. 2016/3. 8.

(3) *Meditatio* – elmélkedés, feldolgozás. A keresztyén meditációban nem az elménk kiüresítése a cél, hanem az Ige és a Szentlélek szavával és képeivel való betöltekezés. Ha az imádságot, az Istennel való találkozást „a Szentíráshoz kötjük, az hatékony eszköz a szubjektivizmus gátjának legyőzésére és a sivár lelki tapasztalatok zsákutcájából való kijutásra”⁴⁰ – írja Casey, bencés szerzetes.

Ebben az elmélyült belső lelki munkában, ahogyan forgatjuk magunkban az ige szavait, képeit, fontos momentum, hogy mindezt nyitottan tegyük, úgy, hogy Isten megszólíthassa megszokott meggyőződéseinket, szemléletünket és viselkedésünket. Ha a Szentírást zárt értelmezések felsőbbrendű beállítottságával olvassuk, ha már eleve tudjuk, hogy mit akar mondani, akkor elzárjuk magunkat Isten átformáló akaratától. Igeolvasásunk rutinos és egy idő után unalmas lesz. „Le kell lassítanunk szellemi anyagcserénket”,⁴¹ hogy az ige párbeszédbe kerüljön az életünkkel, „hogy a szöveg úgy hasson ránk, »ahogy akar«, hogy minden átalakítás vagy átcsoportosítás nélkül részünkké váljon”.⁴²

Az igével való elmélkedést sok minden segíti. Egyrészt nagy hasznát vesszük, ha az egyes igeszakaszokból nem egymástól elkülönülő tanulságokat szeretnénk kinyerni a mindennapokhoz, mintha Isten Igéje életmódvezetési tanácsokat tartalmazó kézikönyv lenne, hanem, ahogy az előző nagy fejezetben rámutattunk, a Szentíráshoz mint Isten Kijelentéséhez közeledünk, amiben a Fenséges szeretne találkozni velünk. Ebben segít, ha az Írást nem bölcsességek gyűjtőhelyének, hanem Isten és ember története írásos bizonyágtételének tekintjük.

A magyar református közegben is egyre ismertebb Craig G. Bartholomew és Michael W. Goheen Nagy Történet-megközelítése.⁴³ A Biblia öt felvonásban beszéli el Isten és ember kapcsolatát, amiből megtudhatjuk, hogy kik vagyunk, és hogyan találhatunk vissza Teremtő Istenünkhöz a Megváltó Jézus Krisztus által. Az első felvonásban láthatjuk a Teremtő Isten szeretetét, gazdagságát, végtelen kreativitását, amivel létrehozta ezt a gyönyörű világot. A második felvonás a bűneset, amiből megérthetjük a lázadás és Istentől való elidegenedetség következményeit életünkben és a világban. A harmadik felvonásban bontakozik ki Isten megmentő terve, ahogyan újabb és újabb szövetségre lép választottjaival, végül pedig Egyszülött Fiát, Jézus Krisztust küldi el, hogy halálával és feltámadásával, a

⁴⁰ I. m. 23.

⁴¹ I. m. 21.

⁴² KOVÁCS (2015), 89.

⁴³ BARTHOLOMEW, Craig G. – GOHEEN, Michael W. (2022): *A nagy történet. Hogyan találjuk meg a küldetésünket a Biblia elbeszélésében?* Budapest, Kálvin Kiadó.

megváltás munkájával végső megbékélést szerezzen az embereknek. A negyedik felvonás a jelen időszaka. A Krisztusban kapott új szövetségben a Szentlélek által Isten és ember között ismét megnyílt az út a bensőséges kapcsolatra. Ebben a helyreállításban hatalmazta fel az Egyházát, a Földön élő keresztyéneket, hogy egyrészt minél többeket meghívjanak az új életre, és egyúttal beleéljék az Isten Országá áldásait már most a mindennapokba. Az ötödik felvonás a Nagy Történet zárófejezete: Jézus – ígérete szerint – egyszer visszajön, és az Új Teremtésben megbékéltet mindeneket.

Mindannyian egy család, egy tágabb közösség (házi csoport, gyülekezet, falu/város) és egy nemzet, társadalom, kultúra történetébe érkezünk. A keresztyének nagy története keretbe helyezi mindezt. Ad úgymond egy szemüveget a részletek értelmezéséhez. A Biblia történetei, az igeolvasás újra és újra aktivizálja, mélyíti, gazdagítja bennünk ezt a keretet, így az életünk és a nagy történet egymást erősítő és kiegészítő dialógusba kerül. A Biblia a találkozás helye lesz, ahol Isten történetének lehetünk a részesei, amiben személyesen is helyünk van, ahol találkozhatunk Vele és az Ő munkájával, cselekedeteivel.

A bibliai történetek azért íródtak, hogy ránk hagyományozzák Isten tetteit. Az ehhez való kapcsolódásban képzelőerőnkre hagyatkozhatunk. Fontos, hogy különbség van a valóságos dolgok elképzelése és a nem létező dolgokról való fantáziálás közt. Mi reformátusok gyakran elfelejtkezünk arról, hogy Isten azért küldte Jézus Krisztust a világba, hogy ezáltal találkozási pontot adjon. A találkozást és az örömhír erejét veszítjük el, ha az evangéliumot a belőle kinyerhető tantételekre redukáljuk. Pedig Jézusnak magunk elé képzelhető történeteiből tudjuk, hogy kicsoda az Isten. „Aki engem lát, látja az Atyát.” – mondja Jézus (Jn 14,9). Mi nem ábrázolhatjuk ki Istent, de Ő az evangéliumokban, Jézus történeteiben képet adott önmagáról, amelyekhez a képzeletünk (nem fantáziálásunk, képzelődésünk) által kapcsolódhatunk.

Az igében kapott történetek, és azon belül Jézus Krisztus alakja meghív minket arra, hogy vizualizáljuk, beszéljünk hozzá, és ezáltal személyes kapcsolatba kerüljünk a Fennvalóval. Isten az Igében adott történetek és az abba foglalt szavak mentén jelen szeretne lenni a számunkra. Ebben segít az elmélkedés során a képzeletünk. De természetesen nem maradhatunk meg a képzeletnél, hiszen az egy bálvány lenne, hanem a képzelet útján megnyitjuk magunkat a transzcendens felé, aki, bár elképzelhetetlen, tovább vezet bennünket az Ő Szentlelke által a találkozásban.⁴⁴

⁴⁴ ACKLIN, Fr. Thomas – HICKS, Fr. Boniface (2017): *Spiritual Direction. A Guide for Sharing the Father's Love*. Steubenville (Ohio), Emmaus Road Publishing. 14.

(4) *Oratio* – szívből jövő válasz Istennek. Az elmélkedést, az adott szöveg/kép/történet belső szemlélését, szívünkben való forгатását egy párbeszédész rész követi, amikor mindazt, amit megéltünk ebben a találkozásban, és amit megértettünk, azt megfogalmazzuk Isten felé. Ebben ott van az imádat, a dicsőítés, a magasztalás, a bűnbánat, a hála, a köszönet, a kérés, a közbenjárás – mindaz, amire Isten indított a Vele és ígéjével töltött időben a Szentlélek által. Miközben ennek része az áhítat, ez a személyes feltárlkozás tere is, amikor azok vagyunk Isten előtt, akik valójában, amikor felvállaljuk és megmutatjuk életünk nem szép részeit, amikor beengedjük bűnös területeire is, és elé tárjuk a valóságunkat.

Eugene H. Peterson így ír az imádságról mint válaszról: „Az imádság olyan nyelv, melyet a számunkra legtöbbet jelentő szavakra adott válaszként használunk, s amely válasz mindazt kifejezésre juttathatja, ami bennünk van. Az imádság a beszéd éretté válása, a válaszadásra képessé váló nyelv, mely képes válaszolni annak, aki a legösszetettebb módon beszél hozzánk: Istennek.”⁴⁵

A párbeszédhez viszont kapcsolatkésztség kell. Ha hitünk elvont fogalmakban keretezett hitismeretekben merül ki, Isten nem lesz megszólítható a számunkra. Ha Istent egy távoli mennyben lévő princípiumnak, legfőbb létezőnek írjuk le, aki pusztán általánosan mindenütt jelen lévő és mindenek mozgatója, akkor elveszítjük a Vele való személyes kapcsolat lehetőségét. „Sok keresztyén csupán annyit hisz, hogy [Isten] valahol itt van, hogy valamilyen módon törődik velünk, és hogy valahogyan szeret minket; de Isten ilyenkor implicit marad az életünkben, és soha nem válik igazán személyessé. Soha nem válik ténylegesen valóságossá számunkra.”⁴⁶ Itt is segítségünkre lehet a képzelőerő azzal együtt, hogy a képzeletünk elmarad minden dolog valóságától, beleértve az emberi személyeket is, és radikálisan elmarad Isten végső valóságától, de legalább a helyes irányba mozdít el bennünket az imádságos párbeszéd közben.

(5) *Contemplatio* – hódolat és időzés Istenben. Ahogy már feljebb beszéltünk róla, a kontemplációnak, más szóval szemlélődésnek, megannyi árnyalatát találjuk a keresztyén lelkiségi irodalomban. A mi oldalunkon a szemlélődés éber jelenlétet, nyitott várakozást, hódolattal teli időzést jelent, amikor nem a gondolatok, képek és szavak alkotják az

⁴⁵ PETERSON (2019), 62.

⁴⁶ ACKLIN – HICKS (2017), 5.

imádságot, hanem az az indulat, amivel Istennek adunk át mindent. Már nincs szükség arra, hogy hasogassuk az igét, megfogalmazzunk bármit is, mert elég a szív hódolata, imádata.

Másfelől a kontempláció ajándék. Egyfajta megérkezetttség, otthonosság, békesség Istenben, amikor az aktivitást felváltja annak a tapasztalata, hogy jó az Úr. Nem minden bibliaolvasásnak része, hiszen nem mi tesszük, mi csupán megéljük, ahogyan Isten lakozást készít magánál (2Móz 33,12–24; Mt 17,1–13). Ennek alapja, hogy a „szó nemcsak egy hang, hanem egy személy és egy jelenlét. Isten az örökkévaló szó, a logosz.”⁴⁷ Éppen ezért Isten hallása, Igéjében való jelenléte nem csak a szöveggel való hangos vagy benső szóban is megformált gondolatokban történik.

De ismét hangsúlyozzuk, hogy elkészíthetjük szívünket Isten jelenlétének befogadására. Ha a csendességeinket elsietjük, ha pusztán a szavaknak, kognitív gondolatoknak van helye benne, ha csak gondolkodni szeretnénk Istenről, és nem adunk helyet a személyes találkozásnak, meglátogatottságnak, akkor megfosztjuk magunkat a kontempláció ajándékától. A régiek az akció és kontempláció, a cselekvés és az Isten nyugalmaiban való osztozás kettősségéről beszéltek, amiben együtt van jelen az örökkévalóság horizontja és a világban való küldetés felelőssége.

A kontempláció helyét a keresztyén életben Isten népének *sabbatja* mentén érthetjük meg jobban.⁴⁸ A *sabbat* nem egyenlő a modern ember szabad napjával. A *sabbat* az a szent idő, amikor letesszük emberi cselekvésünket és akarásunkat, és ezzel kifejezzük, hogy Istené az elsőbbség az akció, a cselekvés terén is. Mi csak bekapcsolódunk Isten nagy munkájába, de rendre meg is állunk. Minden este ráhagyatkozunk Isten munkájára, ahogyan átadjuk magunkat az alvásnak. Ugyanígy a héten egy napra, vasárnaponként visszafogjuk a magunk terveit, akaratát, és igyekszünk egészen Istenre figyelni.

Az imádságban is megvan az ideje annak, amikor nem a magunk gondolatainak és kéréseinknek, hanem Isten valóságának készítünk teret, amikor Isten betölti ezt a felajánlott kapcsolódást, és megszületik bennünk az otthonra találás békessége és nyugalma.

⁴⁷ SARAH, Robert – DIAT, Nicolas (2018): *A csend ereje a zaj diktatúrájával szemben*. Budapest, Szent István Társulat. 31.

⁴⁸ A sabbatról és jelentőségéről a szolgálatban ld. PETERSON (2019), 80–99.

Zimmerling négy pontban beszél a kontempláció fontosságáról a protestánsok lelki életére nézve:⁴⁹

- A kontemplációban megélhető Isten láthatatlan világa felé való nyitottság. A keresztyén élet a mennyi világa erőiből táplálkozik.
- A földi valóság Isten szerinti csendes és szeretetteljes észlelése csak Isten jelenlétének a tudatosságával történhet.
- Elmélyíti bennünk Istennek a világért és a világban zajló munkáját, erősíti bennünk a szolgálatkészséget, hogy elvégezzük a ránk bízottak felé Isten misszióját.
- Azáltal, hogy a kontemplációban közelebb kerülünk Krisztus szenvedéséhez, közelebb tudjuk engedni magunkhoz az emberlétünkkel járó szenvedést is, amiben teljesebben megélhető Isten közelsége.

A kontempláció a szemlélődő jelenlét állapotába vezet, így mélyíti bennünk a saját életünk és környezetünk csendes elfogadását és Isten jelenlétének felfedezését.

(6) *Incarnatio* – a szöveg megélése. Ahogy a fentiekből már összeállt, az ige nem példatár az élethez, és nem is pusztán útmutatás a mindennapokra. Helyette életet formáló erő (Mt 7,28–28). A Lélek által teremjük a megtérés gyümölcseit (Gal 5,22), s nem nekünk adatott meg legyártani azokat. Isten munkája, hogy a kőszív helyett hússzívet teremt (Ez 36,26). Az imádság ajándéka, hogy a mennyi világa erőivel indulhatunk tovább.

Ezzel együtt személyes felelősségünk az engedelmesség, hogy megcselekedjük az ige üzenetét. Casey így fogalmaz: „Imádságunk és a lectio leginkább meghatározó tényezője Isten hűségese keresése mindennapi magatartásunkban. (...) Nem érdemes buzgólkodni az olvasásban, ha közben restek vagyunk az olvasottak életre váltásában.”⁵⁰

Ott vétjük el a szolgálat útját, ha az Isten jelenlétében való időzés nélkül önerőből, pusztán emberi kötelességtudatból és elvárások mentén akarjuk azt teljesíteni. Istenben időzve, az igével táplálkozva elevenedünk meg a Szentlélek által a jó cselekedetekre. Ha a Bibliát Isten szavaként olvassuk, ahol találkozni lehet a Fenséggel, megéljük, hogy a Vele való találkozás életet formáló erő, úgy egészen másképp indulunk bele a világba.

⁴⁹ ZIMMERLING, Peter (2003): *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 40–42.

⁵⁰ CASEY (2022), 23.

A fentiekben az imádság természetrajza segítségével kerestük az utat vissza életünk Forrásához. Rátételeztünk az imádság fenomenológiájára, teológiájára és sokszínűségére. Mindezek a felismerések viszont csak a jelenlévő Isten jelenlétében lesznek valódi találkozássá – így beszéltünk a jelenlét gyakorlásáról, és azon belül a kijelentés jelentőségéről. Végül a *Lectio Divina* klasszikus lépésein keresztül vettük számba az imádságos élet megújulásának gyakorlati szempontjait.

Elevenítse meg színünket az Élő Isten, hogy Szentlelke által egészen Őbenne, Általa és Őerte éljünk, alkossunk és szolgáljunk!

Felhasznált irodalom:

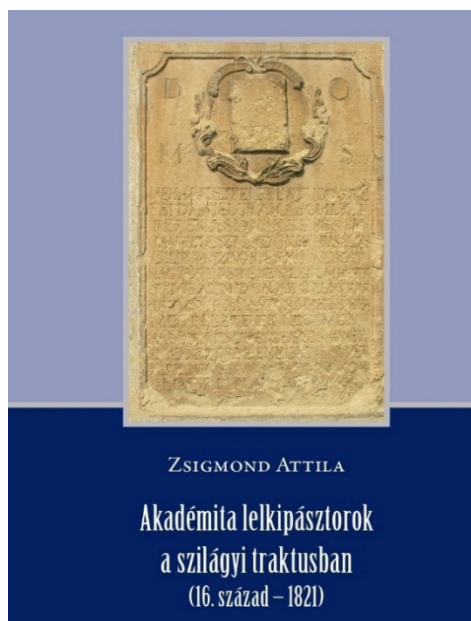
- ACKLIN, Fr. Thomas – HICKS, Fr. Boniface (2017): *Spiritual Direction. A Guide for Sharing the Father's Love*. Steubenville (Ohio), Emmaus Road Publishing.
- BARTHOLOMEW, Craig G. – GOHEEN, Michael W. (2022): *A nagy történet. Hogyan találjuk meg a küldetésünket a Biblia elbeszélésében?* Budapest, Kálvin Kiadó.
- BODÓ Sára (2018): Imádság a zaj korában, In: Szabó Lajos (szerk.): *Szavak és hallgatások az imádságban*. Budapest, Luther Kiadó.
- BRINK, Gijsbert van den – KOOI, Cornelis van der (2022): *Keresztyén Dogmatika*. Kolozsvár, Exit Kiadó.
- CASEY, Michael (2022): *Szent olvasás. A Lectio Divina ősi művészete*. Bakonybél – Budapest, Szent Mauriciusz Monstör – L'Harmattan.
- CSERI Kálmán (2012): *Miatyánk*. Budapest, Harmat; FERENC pápa (2019): *Mi Atyánk. Gondolatok az Úr imádságáról*. Budapest, Jezsuita Kiadó.
- FOSTER, Richard (2002): *Prayer – Finding the Heart's True Home*. San Francisco, HarperCollins Publisher.
- JÁLICS Ferenc (2013): *A szemlélődés útja*. Kecskemét, Korda Kiadó.
- KÁLVIN János (2014): *Institution. A keresztyén vallás rendszere I–II*. Budapest, Kálvin Kiadó. II.
- KOLTAY Tibor (2016): Néhány adalék a digitális olvasás témaköréhez. *Könyv és Nevelés*. 2016/3. 8.
- KOVÁCS Endre (2015): *Ti azért így imádkozzatok! A keresés, a kérés és a szemlélődés útján*. Budapest, Harmat – Örökségünk – Sarutlan Kármelita Nővérek.
- LEEUEW, Gerardus van der (2001): *A vallás fenomenológiája*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Luther Márton: A Miatyánk német magyarázata egyszerű laikusok számára in CSEPREGI Zoltán (szerk.) (2011): *Luther válogatott művei 5. Bibliafordítás, vigasztalás, imádság*. Budapest, Luther Kiadó. 99–154.;

- MCGRATH, Alister E (2005): *Christian Spirituality. An Introduction*, Malden, Blackwell Publishing.
- MERTON, Thomas (2011): *A belső tapasztalat. Jegyzetek a szemlélődésről*. Budapest, Ursus Libris.
- MULHOLLAND, Jr., M. Robert (2016): *Invitation to a Journey. A Road Map for Spiritual Formation*. Downers Grove (Illinois), InterVarsity Press.
- MUSTÓ Péter (2014): *Csendben születi az élet. A belső ima tapasztalatairól*. Budapest, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya.
- NOUWEN, Henry J. M. (2009): *Itt és most. A Lélekben élni*. Budapest, Ursus Libris.
- PAYNE, Leanne (1999): *Listening Prayer. Learning to Hear God's Voice and Keep a Prayer Journal*. Grand Rapids, Baker Books.
- PETERSON, Eugene H. (2019): *A lelkési szolgálat három sarokpontja*. Budapest, Harmat.
- SARAH, Robert – DIAT, Nicolas (2018): *A csönd ereje a zaj diktatúrájával szemben*. Budapest, Szent István Társulat. 31.
- SZABÓNÉ MÁTRAI Marianna (2018): Jézus, aki imádkozni tanít, In: Szabó Lajos (szerk.): *Szavak és hallgatások az imádságban*. Budapest, Luther Kiadó. 9–30.
- THOMAS, Gary (2019): *Megszentelt utak – fedezd fel a saját utadat Istenhez!* Budapest, Harmat.
- CHAPMAN, Gary (2024): *Az 5 szeretetnyelv – Istenre hangolva. Tapasztald meg és add tovább Isten szeretetét!* Budapest, Harmat.
- ZIMMERLING, Peter (2003): *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Endre BÍRÓ¹ 

**Zsigmond Attila: Akadémita
lelkipásztorok a szilágyi
traktusban (16. század – 1821).
Szeged–Debrecen: SZTE BTK
Kulturális Örökség és Humán
Információtudományi Tanszék –
Tiszántúli Református
Egyházkerület Levéltára, 2024**

A közelmúltban egyre több református egyháztörténeti névtár megjelenésére lehettünk figyelmesek. Pusztán az elmúlt tíz év református vonatkozásainál maradvá és a teljesség igénye nélkül említhetők Köblös József és Kránitz Zsolt Dunántúli Egyházkerületet átfogó adattárjai (2018,² 2022³),



¹ University of Szeged, Hungary.

² KÖBLÖS József – KRÁNITZ Lajos (szerk.) (2018): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai II. 1761–1849*. Pápa: Pápai Református Gyűjtemények. (A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai. Forrásközlések 15–16.).

³ KÖBLÖS József – KRÁNITZ Lajos (szerk.) (2009): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760*. Pápa: Pápai Református Gyűjtemények. (A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai. Forrásközlések 10.).

Tömösközi Ferenc Gömörtől a keleti határig terjedő archontológiai-prozopográfiai kötete (2022),⁴ valamint Emödi András Érmelléki Egyházmegye lelkészeit és tanítóit taglaló feldolgozása (2022).⁵

Jelen recenzió tárgya 2024-ben látott napvilágot az SZTE BTK Kulturális Örökség és Humán Információtudományi Tanszék és a Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára kiadásában. Zsigmond Attila kutatásait az NKFIH OTKA K-145896 *A magára hagyottság és a megküzdés jegyében. Művelődés- és társadalomtörténeti mélyfúrások a protestáns kultúrrégiók összehasonlító történeti elemzéséhez (16–19. század)* címet viselő kutatási projekt támogatta. Kiadványa a Szilágyi Református Egyházmegye klérusának egy szignifikáns szeletét, a külföldi akadémiákat látogatott lelkipásztorokat vizsgálja a traktus 16. századi létrejöttétől annak az 1821-es egyházigazgatási átszervezéssel járó megszüntetéséig. A Szerző munkája az addig megjelent lelkészi, illetve peregrinációs adatbázisok és gyülekezettörténeti kiadványok mellett számos levéltári forrás (egyházmegyei protokollumok, vizitációs iratok, parciális zsinati jegyzőkönyvek, összeírások) kitartó feldolgozásának eredménye. Ebben segítette szilágysági kötődéséből, a jelen művet megelőző kutatásokból és közlésekből (lásd többek között a szilágyi egyházmegye 1683. évi kegyserösszeírását vagy lelkészeinek legkorábbi névsorát) adódó alapos helyismerete és szaktudása. Kiadványa nem kis feladatot vállalt, hiszen a szilágyi egyházmegye területén annak történetföldrajzi sajátosságaiból fakadóan két vármegye osztozott, illetve tiszántúli egyházkerületi betagolódása ellenére az erdélyi egyházigazgatásnak is érdekszféráját képezte, ami a traktus belső dinamikájában is egyéni törésvonalakat idézett elő. Amint erre Zsigmond Attila is rámutatott, ez nem csupán a belső és külső viszonyrendszerekben járt tartós feszültségekkel, hanem a kutatás számára is többirányú elmélyültséget, szerteágazó forrásfeltárást igényelt, amit a traktuális levéltár iratanyagának korábbi szétszóródása tovább fokozott.

Az adattár előtanulmányában részletes ismertetőt kapunk a Szilágyságról, így annak földrajzáról és közigazgatásának történetéről, a középkori, majd a református egyházszervezet kialakulásáról, végül pedig a szilágyi egyházmegye 18. századi zavaros

⁴ TÖMÖSKÖZI Ferenc (2022): *Az Ige erejével. Lelkészi életrajzok és adattár Gömörtől a keleti határig*. Komárom: Selye János Egyetem Református Teológiai Kar.

⁵ EMÖDI András (2018): *Az Érmelléki Református Egyházmegye történeti névtára 1849-ig*. Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára. (Editiones Archivi Districtus Reformatorum Transtibiscani XXV.).

helyzetéről is, melynek a tisztán Erdélyhez csatolt szilágy-szolnoki traktus 1821-es életre hívása vetett véget. A szerző a prédikátori névsorok általános kutatása kapcsán felhasznált forrásokat nyomtatott és írott halmazokra különíti el, a legfontosabbakat alapos kritikai elemzésnek veti alá. Külön említést érdemel azon észrevétele, amely arról számol be, hogy a Petri Mór-féle vármegyetörténeti monográfia a szélesebb körű forrásbevonásnak köszönhetően gyűlekezetenként akár többszörös lelkésznévsori gyarapodást produkált az alapvetően egyháztörténeti érdeklődést kiszolgáló, egyházkerületi kiadású Névkönyvek adatrögzítéseivel képest. Az egyházlátogatási iratok bemutatása során megállapítja, hogy eleinte növekvő, az 1780-as években pedig kifejezetten magas volt a szilágyi esperesség akadémikus lelkipásztorainak aránya, ami ettől kezdve fokozatosan csökkent – átlagában pedig egyötödöt tett ki. Egy másik elemzés az egyes irattípusokból megszerezhető információk mennyiségét vetítette le az egyes eklézsiákra nézve, amelyből jól látható az adott források hozzáadott adatgazdagságának mértéke és újdonsággal kecsegtető potenciálja.

A peregrinált lelkészek kutatásának hasonlóan tartalmas módszertanába az előtanulmány harmadik fejezetében nyerünk betekintést. A szerző az akadémikák által betöltött egyházközségeket (ami egyenesen arányosan alakult azok családszámával és anyagi helyzetével), a peregrinusok származásának, kollégiumi és egyetemi tanulmányainak megoszlását diagramok segítségével ábrázolja, a kapott adatokat folyamatosan értelmezi.⁶ A névtári írásműnek az is nagy pozitívuma, hogy nyitott az akadémita életutak kvalitatív, személyes tényezői iránt, és nem szorítkozik a kvantitatív adatok feldolgozására. Jóllehet csak kevés életrajzszerű áttekintés és egodokumentum állt rendelkezésre, a szerző – néhány már megjelentetett vagy vitatott hitelességű írás kivételével – közli munkájában a biográfiai értékű nekrológokat, visszaemlékezéseket, és nem mulasztja el a vonatkozó lelkipásztorok karrierjének értékelését sem, mely során arra a következtetésre jut, hogy az egyházi iratképzők forrásai és az életrajzi portrék által a közös alanyról alkotott kép nem törvényszerűen fedi egymást (lásd Bántó Mihály

⁶ A teljesség igénye nélkül néhány megállapítást fontos kiemelni. A legtöbb akadémikus Erdélyben, azon belül Kolozsváron végzett főiskolát, valamint az esetek kimagasló többségében holland egyetemre ment tovább. A legtöbb lelkész származási, illetve ordinációs helyszíne feljegyzés hiányában nem állapítható meg. Szintén fontos tanulság, hogy peregrinációra nemcsak iskolamesterek vállalkoztak, hanem esetenként már aktív lelkészek is. Egyházigazgatási tisztséget az akadémikák alig több mint fele töltött be.

esetét). Az eddigi névtárak ismeretében számottevő újításként jelentkeznek az akadémiták irodalmi munkásságának számbavétele, ami számos műfajra kiterjedő, ugyanakkor viszonylag szerény mennyiségű szellemi termékben nyilvánult meg, amely általában nem a Szilágyság területén és nem az ottani szolgálatokhoz kapcsolódóan született. A lelkészek könyvgyűjtő akcióinak, valamint sajtófogyasztási szokásainak vizsgálata már túlmutat a prozopográfiai-archontológiai vállalkozás keretein, ettől függetlenül a vonatkozó életpályákat értékes művelődéstörténeti adalékkal gazdagítja.

Zsigmond Attila adataira prozopográfiai és archontológiai részre oszlik. Előbbi a harmadik fejezet vázlatos tartalmi kivonatának megfelelő egységes és következetes séma alapján tárja elénk kutatása releváns találatait. A születési-halálozási adatpárokat a lelkészi életút szabályszerűségeihez igazodva a bel- és külföldi tanulmányok, a papi ordináció, a rektori és prédikatori szolgálatok, továbbá az utóbbi minőségben viselt tisztségek hely- és időköre követi. A prédikatori karrier eddig felsorolt fontos állomásai után foglal helyet az esetleges irodalmi művekre vonatkozó adatsor. Legutolsóként a családi dimenzió szerepel, amely a házastársak és gyermekek életrajzi adatait taglalja. A felhasznált források a kapcsolódó adatsorok mögött, a bibliográfiaként jelölt olvasmányok pedig külön sorban szerepelnek. Ez a kivitelezés lehetővé teszi az egyes biográfiai adatelemek egyenkénti kereshetőségét és eligazítást ad az olvasói érdeklődés további elmélyítéséhez. Az egyes lelkészek prozopográfiai tömbjei minden esetben az életrajz bizonyos fokú részletezésével és kutatói okfejtéssel – hipotézisek megfogalmazásával, az esetleges ellentmondások feloldásával stb. – zárulnak. Az adatbázis archontológiai része az egyes gyűlekezetek összes ismert lelkészének névsorát tartalmazza, kiemelve bennük a peregrinusokat. Ezzel a szerző láthatóvá teszi az akadémiták eklézsián belüli arányát is.

A lényegre törő bevezetéssel, tartalmas és minden részletre kiterjedő módszertani ismertetővel ellátott előtanulmány egyetlen tárgyi botlása vagy elírása a Köblös József és Kránitz Zsolt névvel fémjelzett archontológiai és prozopográfiai adattárhoz kapcsolódik, amely nem a Dunamellék, hanem a Dunántúl lelkészeit és tanítóit gyűjtötte egybe (8. o.; előbbi illetően még nem született egyházkerületi perspektívájú névtár).

Zsigmond Attila kutatói célja a szilágyi traktusban szolgált akadémikus lelkészek életrajzi adatainak összegzésén túlmutatóan a Tiszántúli és az Erdélyi Egyházkerület határán egyensúlyozó Szilágyság régiós viszonyrendszerének, illetve papi karrierlehetőségeinek árnyalása. Úgy gondolom, mindezt sikerült megvalósítani, hiszen a peregrinusok által

betöltött eklézsiák, valamint a betöltés időbeli terjedelmének és gyakoriságának megismerésével a szilágysági egyháztörténet-kutatás egyértelműen közelebb jutott a gyülekezeti minőség egyfajta klasszifikációjához, a feltárt családi vonatkozások pedig az ároni dinasztiák egymáshoz való viszonya és összefonódása, olykor egyházigazgatási határokon átívelő kapcsolathálója tekintetében szolgálnak értékes kapaszkodó gyanánt. A szerző művével a szilágyi esperesség prédikátorokat és rektorokat átfogó teljes adatbázisának stabil fundamentumát rakta le, melynek további épülését az egyháztörténet iránt fogékony közönség érdeklődve várja.

Felhasznált irodalom:

- EMÖDI András (2018): *Az Érmelléki Református Egyházmegye történeti névtára 1849-ig*. Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára. (Editiones Archivi Districtus Reformatorum Transtibiscani XXV).
- KÖBLÖS József – KRÁNITZ Lajos (szerk.) (2009): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai I. 1526–1760*. Pépa: Pépai Református Gyűjtemények. (A Pépai Református Gyűjtemények Kiadványai. Forrásközlések 10.).
- (szerk.) (2018): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai II. 1761–1849*. Pépa: Pépai Református Gyűjtemények. (A Pépai Református Gyűjtemények Kiadványai. Forrásközlések 15–16.).
- TÖMÖSKÖZI Ferenc (2022): *Az Ige erejével. Lelkeszi életrajzok és adattár Gömörtől a keleti határig*. Komárom: Selye János Egyetem Református Teológiai Kar.

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), a kéziratok befogadása folyamatos, de a március 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg. A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studiatrt@gmail.com**.

Formai és tartalmi követelmények 2026-tól:

- a. A tanulmányok maximális terjedelme 45000 karakter (szóközökkel együtt). A terjedelem átlépése kizárólag a főszerkesztő előzetes, írásos jóváhagyásával lehetséges. Előzetes engedély hiányában, a szerkesztőség a kéziratot nem fogadja el. A szöveghez legalább kétezer betűs (karakteres) *angol nyelvű kivonatot kell csatolni*, mely tartalmazza a cikk angol címét és öt kulcsszót. A kivonat mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet és Orcid számot.
- 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. Kérüljük 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 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.

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.

- 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 (1987): *Bevezetés az Ószövetségbe* (Eredeti címe: *Introduzione all’Antico Testamento*). Fordította: Hoffmann Béla – Víg István, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999.
- Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén nem az idézett közlemény, hanem a folyóirat címét írjuk dőlt betűkkel, amelyet az „In” szóval vezetünk fel, és közöljük a folyóirat fontosabb adatait (évfolyam, kötet), valamint az idézett közlemény teljes terjedelmének pontos oldalszámát. Pl.: MOLNÁR János (2008): A Tízparancsolat, In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*. 54. 1–2.
- Tanulmánykötetben szereplő írás esetén, vagy közös kötetben megjelent fejezet esetén a folyóiratban megjelent közleményhez hasonlóan jegyezzük, ezúttal a szerkesztő/k feltüntetésével. A szerzők vezetéknevét kiskapitálissal írjuk, a szerkesztőkéét viszont nem. pl.: PÜSÖK Sarolta (2019): *Interplay of Tradition and Innovation in the Transylvanian Reformed Church after 1989*, In: Lukács Olga – Nagy Alpár – Péter István (szerk.): *From Movement to Inheritance – Hidden Assets from the Treasury of Hungarian Reformation*, (Refo500 Academic Studies, Volume 59, Edited by Herman J. Selderhuis). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 185–192.
- Lexikonban szereplő szócikk esetén: PÉTER Katalin (1999): *Francisc David* (szócikk), In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. New York – London, Oxford University Press, I., 148.
- Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén az idézett dokumentum azonosításához szükséges adatokat az illető lelőhely (levéltár és irattár) saját hivatkozási módja szerint kell feltüntetni. Egy levéltári hivatkozásnak mindenképp tartalmaznia kell a hivatkozott irat szerzőjét, címét vagy legalább rövid leírását (pl. XY jelentése), a levéltár nevét, a levéltári fond számát, azon belül a tétel és a doboz vagy köteg számát, illetve a kötegen belüli oldalszámot. Pl.: NAGY Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára (MNL OL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.

- Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén a kiadványra vonatkozó előzőekben megadott összes elérhető adatot követően fel kell tüntetni a honlap adatait és az utolsó letöltés időpontját: BENKŐ Levente: Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944, http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/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

Az első hivatkozás alkalmával közöljük az irodalomjegyzékben szereplő teljes adatot, végül az idézet, hivatkozás pontos oldalszáma következik. Ha az idézet szövege a forrásmunkának nem egyetlen oldalán olvasható, akkor az idézet kezdő és záró oldalszámát is meg kell adni, mindig teljesen kiírva, a két oldalszám között szóközők nélkül nagykötőjel áll. (pl. 237–238.)

A második és következő hivatkozás alkalmával elég vesszővel elválasztva jegyezni a szerző vezetéknévét kiskapitálissal, zárójelben az első közlés évét, majd az oldalszámot.

Egymást követő lábjegyzetekben ugyanannak a szerzőnek ugyanazon munkája esetében megengedett az i.m. (idézett mű) rövidítés és oldalszám, amennyiben az oldalszám is azonos, egyszerűen uo. (ugyanott) jegyezhető.

- g. A bibliai idézetek helyét nem lábjegyzetben, hanem a főszövegben, egyszerű zárójelben kell jelölni. A bibliai könyveket a protestáns új fordítású Biblia függelékében (első kiadás: 1975, legfrissebb kiadás: 2014) felsoroltak szerint rövidítjük.

A számozott bibliai könyvek esetében az arab könyvszám és a rövidítés között nincs szóköz, a bibliai könyv nevének rövidítése után nem áll pont (2Móz). A fejezet- és versszámok arab számok, a kettő között szóköz nélkül vessző áll, a versszám mögött nincsen pont (Ézs 1,9). Több, nem ugyanabból a fejezetből

³ Alkalmazás módja: Shift + Ctrl + szóköz, vagy: Beszúrás – Szimbólumok – Különleges Karakterek – Nonbreaking Space

származó igehelyet pontosvessző és mögötte szóköz választ el (Lk 3,12; 12,11). Egy fejezeten belül több vers számát szóköz nélküli pont választja el, a fejezetszámot ekkor csak egyszer írjuk ki (Lk 2,2.4.11; ApCsel 2,3.8). Hosszabb szakaszok kezdő és záró versszáma között nagyköötjel áll, sem a nagyköötjel előtt, sem mögötte nem áll szóköz (Róma 8,1–12; Jel 2,2–14).

- h. A közölni kívánt cikkek legkevesebb 10, legtöbb 20 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).
- i. Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (javasolt érték 600 dpi, de legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.
- j. Ha a szövegben táblázatot vagy ábrát szeretnének közölni, ezeket szerkeszthető formában, külön is szíveskedjenek csatolni. A táblázatokhoz és / vagy ábrákhoz leírást kell csatolni a következő minták szerint:

1. táblázat: *A táblázat adataira vonatkozó rövid elnevezés.*

1. ábra: *Az ábra megnevezése.*

- k. A folyóiratban recenziók is publikálhatók, ezek terjedelme nem haladhatja meg az öt oldalt. Köszönettel fogadjuk az új, nem ismert, a teológia, vallásoktatás vagy lelkigondozás terén áttörő eredményeket ismertető munkák bemutatását. A recenzió elején közölni kell a méltatott könyv összes adatait (szerzők, szerkesztők, cím, kiadó, helység, évszám, oldalszám), és mellékelni kell a könyv borítóképét.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket az egyetemünk kiadványaira vonatkozó belső szabályozás értelmében előbb megvizsgáljuk plágiumteszten, és a megfelelő kéziratokat elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javasataikat 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 March 1 will be published in the first issue, and articles sent until September 1 will appear in the second one.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: **studiatrt@gmail.com**. 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. The maximum length of studies is 45,000 characters (including spaces). Exceeding this length is only possible with the prior written approval of the editor-in-chief. Without prior approval, the editorial board will not accept the manuscript. Submitted text should have an at least two thousand 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. The authors should provide a one-line presentation that includes their profession, occupation, workplace and contact email and Orcid Nr.

- 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

¹ Please note that writing everything in UPPERCASE is not equivalent to using SMALL CAPS.

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.
- Referencing a later edition of a volume requires noting the number of the edition in superscript formatting right before the year of publishing. There is no need for mentioning the publishing year of the first edition. I.e.:
LAST NAME, First Name (^{number if edition} year of publication): *Title*. Place of publishing, publisher. Page numbers.
- Referencing a translation of an individual volume requires indicating the following citation data of the original work in parentheses: original title and the number of the edition (if applicable)
LAST NAME, First Name (^{number if edition} year of publication): *Title* (Original Title: Title in the Original Language). Transl. by: name of translator. Place of publishing, publisher, year of publication of the translation. Page range.

Referencing a journal or conference proceedings

- Upon citing a journal article, the title of the article is not italicised. This is followed by the “In” preposition, then a colon, and the name of the journal formatted in italics, which in turn is followed by the most important citation data pertaining to the journal (volume, issue) as well as the exact page range of the article cited:
LAST NAME, First Name (year of publishing): Title of Article. In: *Journal Name*. Volume number, issue number. Page range.

- Upon citing conference proceedings, the pattern is similar to that of citing scientific journals, but in this case the editors of the volume have to be noted. The last name of the author is written in small caps, whereas the last name of the editors has regular formatting.

LAST NAME A , First Name A (year of publication): Title of Proceeding. In: Last Name B, First Name B –Last Name C, First Name C (eds.): *Name of Conference Proceedings*. Place of publishing, publisher. Page range.

- Upon citing an entry from an encyclopaedia, dictionary, lexicon, or concordance:

LASTNAME A, Firstname A (year of publication): *The Topic* (entry). In: Last Name B, First Name B (ed.): *Name of Encyclopaedia*. Place of Publishing, Publisher, Volume. Page range.

Referencing a primary source from an archive

LAST NAME, First Name: *Specific Item Title*. Name of Archive (ABBREVIATION), Box, Folder, Collection, Folio or page number. Please note that authors shall use the specific referencing system of the particular archive in order to identify the source of their work. The personnel of the specific archives is always the most competent to mark the exact way of referring to the archives.

Referencing an online source

LAST NAME, First Name: Title of the article published online. <http:// correct link to the source> (last accessed: date in DD.Month.YEAR format).

In case of missing citation data, these pieces of information should be substituted by square brackets in their respective places and they should include the category of the missing data. I.e.: [Publisher Missing], [Place of Publishing Missing], [Year Missing]

h. Footnotes

Use 10 pt font size, normal line spacing, justified formatting. Each footnote ends with a full stop.

The number of the footnote and the subsequent text providing the reference are separated by a nonbreaking space, which is a special character that can be inserted via the Insert–Symbol–Special Characters–Nonbreaking Space command, or the Shift + Ctrl + Space bar keyboard shortcut sequence.

When citing a source for the first time in the footnotes, you have to add the complete citation data of that specific reference followed by the exact page number of the cited excerpt. If you reference several parts of a work that has multiple pages, note the first and the last page of the work's range joined by an en dash (i.e.: 237–238.).

When citing a source for the second time, it is enough to note the last name of the author in small caps followed by the year of publication, a comma and the page number, ending in a full stop. (i.e. LAST NAME year of publication, 55.) If your article refers to several works by the same author from the same year, the last name of the author in small caps and the year of publication is followed by a small letter (i.e. 2008a), by a comma, the page number, and ended with a full stop. (i.e.: LAST NAME 2008a, 55.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, you may use the *Op. cit.*² standing in for repetition of the full title of the work, followed by the page number, ending with a full stop. (i.e.: *Op. cit.* 22.)

In the case of consecutive footnotes referencing the same work of the same author, and the very same place in that specific work, you may use *Ibid.*³ This footnote also ends with a full stop. (i.e.: *Ibid.*)

i. When citing a passage of scripture, include the abbreviated name of the book, the chapter number, and the verse number in round parentheses in the body of the text, and not in the footnotes. Books that have numbers preceding their name are noted with Arabic numbers, and the numbers are followed directly by the abbreviation of the name of the book without any interceding blank spaces. The abbreviation of the name of the books is not followed by a full stop within the parentheses such as in this example: (2Sam). Arabic chapter and verse numbers are separated by colons without blank spaces, and no full stop at the end of the citation within the parentheses: (Isa 1:9). The correct form of citing several verses from different chapters is by using a semicolon followed by a blank space for separating the chapters: (Luke 3:12; 12:11). Several verses cited from one chapter are delimited by full stops; in this case the chapter number is noted only once: (i.e.: Lk 2:2.4.11;

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.

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>