



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA

1-2/2014

Studia
Universitatis Babeş-Bolyai
Theologia Reformata Transylvanica

59/1-2
January – December 2014

Studia

Universitatis Babeş-Bolyai

Theologia Reformata Transylvanica

Editorial board

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7. ♦ Tel/Fax: 0264–590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

REFEREES:

Prof. FEKETE Károly, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Prof. ZAMFIR Corina, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Senior lecturer HODOSSY-TAKÁCS Előd, PhD, University of Religious Sciences,
Debrecen
Senior lecturer BODÓ Sára, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Senior lecturer HOLLÓ László, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Senior lecturer BARÁTH Béla, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen
Senior lecturer SIPOS Gábor, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EDITOR-IN-CHIEF:

Prof. MOLNÁR János, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

EDITOR COORDINATOR:

Junior lecturer NAGY Alpár, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

Senior lecturer LÉSZAI Lehel, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

MEMBERS:

Prof. HÉZSER Gábor, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen, Hungary
Prof. FAZAKAS Sándor, PhD, University of Religious Sciences, Debrecen, Hungary
Prof. DIENES Dénes, PhD, Reformed Theological Academy of Sárospatak, Hungary
Prof. BUZOGÁNY Dezső, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer VISKY Sándor-Béla, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer KUN Mária, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer LUKÁCS Olga, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca
Junior lecturer PÜSÖK Sarolta, PhD, Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca

ANUL / YEAR LIX. (2014)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
59/1–2

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7 ♦ Tel/Fax: 0264–590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

Contents – Sumar

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	4
Csongor István BAKÓ: Logotherapeutic Hospital Pastoral Care in Psycho-Oncologic Context ♦ Pastorația din spitale în context logoterapeutic	5
Olga LUKÁCS: Theological Liberalism and its Impact on 19 th Century Protestant Thinking in Transylvania ♦ Liberalismul teologic și impactul său asupra gândirii protestante din Transilvania în sec. 19	41
Éva BÓNÉ: Reformed records in “Tudományoknak szép Oskolája” ♦ Memorii dramatice protestante în “Tudományoknak szép Oskolája”	73
Ivan RUBEN: The Connection between Salvation, Martyrdom, and Suffering According to St. Ignatius of Antioch ♦ Relația dintre mântuire, martiriu și suferință la Sf. Ighațiu de Antiohia	82
Szilárd SÁNDOR: Points of Views of Normative and Relational Ethics (The Freedom of Holiness or the Holiness of Freedom) ♦ Puncte de vedere asupra eticii normative și relaționale (libertatea sfințeniei și sfințenia libertății)	99
Szabolcs KOVÁCS: Intra- and Interpersonal Aspects of the Adolescents’ Conversion Process and the Dilemma of „Sens-giving” ♦ Aspecte intra- și interpersonale ale procesului de conversie la adolescenți și dilemma „oferirii de sens”	119
Útmutató szerzőinknek	160
Instructions for Authors	162

LIX. ÉVFOLYAM (2014)

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA REFORMATA TRANSYLVANICA
59/1–2

Desktop Editing Office: 400174 Cluj-Napoca, Horea str. 7 ♦ Tel/Fax: 0264–590723,
email: studia@rt.ubbcluj.ro

Tartalomjegyzék

Contents – Sumar	3
Tartalomjegyzék	4
BAKÓ Csongor István: Logoterapeutikus kórházpasztoráció pszichoonkológiai kontextusban	5
LUKÁCS Olga: A teológiai liberalizmus és hatása az erdélyi 19. századi református gondolkodásra	41
BÓNÉ Éva: Protestáns drámai emlékek a „Tudományoknak szép Oskolájában”	73
RUBEN Ivan: The Connection between Salvation, Martyrdom, and Suffering According to St. Ignatius of Antioch	82
SÁNDOR Szilárd: Normatív és relációnális etikai szemléletek (A szentség szabadsága, avagy a szabadság szentsége)	99
KOVÁCS Szabolcs: A serdülők megtérési folyamatának intra- és interperszonális szempontjai és az értelemadás dilemmája	119
Útmutató szerzőinknek	160
Instructions for Authors	162

Bakó Csongor István:¹

Logoterapeutikus kórházpasztoráció pszichoonkológiai kontextusban

Logotherapeutic Hospital Pastoral Care in Psycho-Oncologic Context.

The thesis entitled *Logotherapeutic Hospital Pastoral Care in Psycho-Oncologic Context* was elaborated within the scope of the Babeş–Bolyai University, Faculty of Reformed Theology, Ecumenism PhD School, specialization: Applied Theology (Pastoral Psychology). The author is a Roman Catholic priest, who works in one of the most important medical centres in Romania, namely in Târgu-Mureş. The main scope of the thesis is to present the effect and effectiveness of the application of logotherapy in hospital pastoral care, especially in the psycho-oncologic teamwork. Being a researcher and a priest, the author has chosen this theme since he experienced the lacks in the local sick-nursing. The motivation needed for proving his hypothesis comes from some successful cases of working with sick people.

Keywords: logos/Logos, logotherapy, hospital pastoral care, psycho-oncology, sacramental pastoral care.

2013. július 1-én Bakó Csongor István, a Református Tanárképző Kar nappali tagozatos doktorandusa nyilvánosan megvédte doktori disszertációját. Dolgozatának címe: *Logoterapeutikus kórházpasztoráció pszichoonkológiai kontextusban*. Az ötszáz oldalas főszöveg tudományos színvonalát 1200 lábjegyzet támasztja alá. Az értekezés bírálatát négytagú bizottság végezte: dr. Molnár János egyetemi tanár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár (témavezető); dr. Albert-Lőrincz Enikő egyetemi tanár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár; dr. Bodó Sára egyetemi docens, Református Hittudományi Egyetem, Debrecen; dr. Hézsér Gábor egyetemi tanár, Betheli Teológiai Főiskola, Bielefeld. A bizottság a dolgot *nagyon jó* értékeléssel, *magna cum laude* minősítéssel fogadta el, és javasolta a teológiai doktori cím odaítélését a jelöltnek. A továbbiakban következzenek a bírálati jelentések és a dolgozat magyar nyelvű kivonata.

¹ A Református Tanárképző Kar doktorandusa. Email: bakocsongor@yahoo.com

Bírálati jelentések

„A fentebbi címmel megírt és elbírálásra benyújtott doktori dolgozattal kapcsolatosan első észrevételem és megállapításom a dolgozat egészével kapcsolatos. A jelölt a logoterápia és az egzisztencia-analízis témakörét járja körül, a téma elméleti alapjait mutatja be teológiai és pszichoonkológiai kontextusban, ezt követően pedig a keresztyén logoterápia alkalmazási lehetőségeit részletezi: hogyan és miként segít mindez az onkológián végzett pasztorációs munkában.

A dolgozat egészében elmélet és gyakorlat ötvöződik tudományos harmóniában és arányosságban. Ezzel a tézis szakirodalmi hiányt is pótol mind a teológiában, mind a pasztorációban, de ugyanakkor a pszichológiai szakirodalomban is. A dolgozat értékét csak növeli az a kiáradó szeretet, empátia és segítőkészség, amit a jelöltnek, mint gyakorló kórházlelkésznek a lelkiisége garautál. Meggyőződésem, hogy azt a jelöltet, aki nemcsak tudományos akribiával nyúl a témához, hanem ezzel a lelkiiséggel is, nemcsak mint tudós embert, hanem mint lelkiiséget hordozó és árasztó lelkigondozót is köszönhetjük.

Bakó Csongor István dolgozata ötszáz oldalas mű. Terjedelmében messze meghaladja a tézisirás követelményeit. Akár két doktori disszertáció is kitelne belőle. Az első 437 oldal tulajdonképpen a témakibontás, ezt követi 20 oldalon az összefoglalás, 3 oldalon a rövidítések jegyzéke, 35 oldalon az irodalom és 4 oldalon a szerző szakmai önéletrajzával kapcsolatos információk.

A tézis háttere, a részletes irodalmi jegyzék és az 1200 jegyzet, hivatkozás csak igazolja fentebbi állításomat, hogy a jelölt dolgozata tudományos igényességgel és pontossággal, kellő irodalmi jártassággal és nem utolsósorban tiszta és érthető tudományos nyelven megírt dolgozat. A dolgozat szerkezete, a logikus kapcsolás, az arányos részbeosztás és a téma céltudatos kibontása nemcsak olvasmányossá teszi a tézist, hanem tudományos alkotássá is.

A bevezetőben a jelölt főleg Viktor E. Frankl-ra hivatkozva és alapozva kutatásának kiindulópontját fogalmazza meg, s azt a célt, ami felé mindvégig következetesen és tudatosan halad. A kiindulópont az a megállapítás, hogy napjaink pszichés zavarainak középpontjában a célját vesztett élet áll, ami az egzisztenciális neurozist, mint korjelenséget eredményezi. A cél pedig az, hogy miként lehet a logoterápiától a Logos-terápiáig eljutni, s alkalmazható-e mindez a lelkipásztor által irányított lelkigondozói munkában az onkológiai betegek körében?

A dolgozat első része a fogalmak tisztázásával és körülhatárolásával foglalkozik. Ezzel a fogalmi tisztázással a fogalmak közérthetősége mellett az egyes fogalmak interdiszciplináris érthetőségét és alkalmazhatóságát segíti elő a logoterápia, a kórházpasztoráció és a pszichoonkológia szakterületén. A jelölt mindenekelőtt a *logos* szó jelentésgazdagságát járja fel, *logos* a filozófiában, a gnoszticizmusban, a Bibliában, a dogmatikában, a keresztyén teológiában és magában a logoterápiában. Ezzel a részletes elemzéssel a jelölt a *logos* fogalmának egész fejlődését öleli át. Külön értéke ennek a résznek

az a fejezet, amelyben a jelölt a pasztoráció, a lelkipásztorkodás és a lelkigondozás kapcsolatát mutatja be, valamint a pszichológia és az onkológia egymásba fonódását a pszichoonkológiába. Fogalmakat tisztáz szakmai és tudományos kontextusban, s ezzel az egyes terminológiák jelentéstartalmát és egymáshoz való viszonyát határozza meg. Következtetésként a következőket írja: »A logoterapeuta pap kórházpasztorációs terepen, a rákos betegek közt is a lélek gyógyulását szolgálja és a lelki üdvösséget munkálja, hisz ő egy személyben hordozója az értelemnek, ugyanakkor megjelenítője is annak.« Erre én csak azt tudom mondani, hogy bárcsak így lenne minden esetben.

A 2. részben a jelölt Viktor E. Frankl pszichológus a freudi pszichoanalízis és az adleri individuálpasztoráció utáni harmadik bécsi iskolának nevezett logoterápia és egzisztencia-analízis megalkotóját, élettörténetét és munkásságát mutatja be. Különösen értékes ebben a részben az *Isten, teológia, pszichoterápia* című fejezet, melyben a jelölt Frankl tanítását mutatja be a tudattalan Istenről és a tudattalan vallásosságról. Frankl szerint az igazi vallásosság nem ösztön-, hanem döntésjellegű, ilyenképp a szellem tudattalan és különösen a vallásos tudattalan, tehát a transzcendens módon tudattalan nem determináló, hanem létező tudattalan. Ugyancsak ebben a részben foglalkozik az élet értelmének boncolgatásával, amiről ő maga is Heinrich Döring fundamentálteológussal vallja, hogy az élet értelmének kérdése elkerülhetetlen és kikerülhetetlen, így jut el az értelem, a hit, illetve a teológia kapcsolatának kérdésköréhez, valamint a logoterápia kérdéséhez az alkalmazott teológiában. Ebben a kérdéskörben foglalkozik az egyháztani megközelítéssel, a teológia és a pszichológia viszonyával, a logoterápiás lelkigondozás alapelveivel, valamint a logoterapeutikus pasztoráció kérdésével, amit a feltételes és feltétlen értelemgondozás művészeteként fogalmaz meg. Az értelemorientálást pedig útkeresésként definiálja. Különösen értékes ebben a részben az exodus szimbólum bemutatása, mely két irányba vezet el, az egzisztencia filozófiájához és az egzisztencia teológiájához.

A harmadik részben a jelölt a kórházi lelkigondozás történetét mutatja be, ezt követi a katolikus kórházi lelkipásztorkodás jellegzetességeinek taglalása, az egyházban jelen lévő gyógyító jelek bemutatása, végül Isidor Baumgartner Emmausz-modelljét írja le, a szerző 1990-es, *Pastoralpsychologie* című műve alapján. Ebben a részben különösen értékesnek tartom azt a teológiai látásmódot, ahogyan egy katolikus gyakorló kórházlelkész az egyházban jelen lévő gyógyító jeleket látja, határozottsággal állítva, hogy az egyházban az apostolok kihalásával nem szűntek meg a gyógyítások, a látható és feltérképezhető jelek mind-mind Isten gyógyító szándékának és gyógyító jelenlétének a kifejezői.

A negyedik fejezet a pszichoonkológia vagy más néven onkopszichológia (a jelölt mindkét terminológiát használja) interdiszciplináris tudományának legfontosabb szempontjait foglalja össze *Pszichoonkológia és spiritualitás* címmel. A történeti és a tudományági bemutatás után rátér a szakmai irányelvekre, az aktivitási szintek bemutatására, a szervezés elvi szempontjaira, a daganatos betegség lefolyásának állomásaira, a betegek pszichés reakcióira, valamint a spiritualitás kérdésére. Ebben a témakörben is a jelölt az életcél

és életértelem kérdését veti fel. A spiritualitás, mondja a jelölt, a vallás és az imaélet lényeges részei a páciens mentális életének, akár pozitív, akár negatív érzelmek kísérik ezzel kapcsolatos nézeteit.

Végül az ötödik rész az eddigi elméleti rész gyakorlatáról szól. A jelölt három témakör felé irányítja a figyelmet. Az első az, amikor leírja mindazt, hogy miből is áll a lelkipásztori segítségnyújtás akkor, amikor a lelkigondozó életet veszélyeztető betegségben szenvedő emberrel áll szemben. A második az, hogy megfogalmazza azokat a szabályokat, amelyek a logoterapeuta lelkigondozót a helyes viszonyulás útján való maradásban segítik. A harmadik pedig az, hogy számos, terapeuta által készített esettanulmányt mutat be, ezt követően pedig egyéni esettanulmányait, amelyekkel a logoterápia sikeres alkalmazhatóságát támasztja alá daganatos betegek körében.

Tekintettel arra, hogy a tézis újszerű témát dolgoz fel a szakirodalomban, tekintettel a dolgozat tudományos jellegére és formai arányosságára, tekintettel a tudományos nyelv világosságára és a megírás akadémiai igényességére, alulírott mint témavezető a dolgozat elfogadását és a doktori cím Bakó Csongor István részére való odaadását javaslom.”

dr. Molnár János, BBTE, Református Teológia Kar

„A doktorjelölt kutatása gyakorlati szükségből, a kórházpasztoráció aktuális problémáinak elemzéséből indul ki. Tartalma szerint a dolgozat gyakorlati és elméleti szempontból egyaránt aktuális kérdéskört vizsgál. A klinikai lelkigondozás érdekes, nyitott, súlyos vagy sürgető kérdései által a doktorandus a kórházi diakónia elméletét és gyakorlatát gazdagítja. Az általunk vizsgált dolgozat témája a diakóniai tevékenység szakmai hozzáértésének fejlesztése tekintetében valóban időszerű, konkrét és fontos kérdést képvisel.

A dolgozat fő célja a logoterápia bemutatása a kórházpasztorációban, illetve a munka fő aspektusainak előterjesztése a pszichoonkológia területén jelen lévő multidiszciplináris közegben. A kérdés elméleti megközelítései mellett a dolgozat másik célja a lelkipásztori tanácsadás végzési módjának elemzése a szakirodalomból választott esetek felhasználása által.

A dolgozat öt fejezetre tagolódik, amelyből az első kettő a témába való bevezetést szolgálja, ezek a használt fogalmak és a tanulmányozott kérdés tisztázására hivatottak; a harmadik fejezet a keresztény kórházpasztorációt mutatja be; a negyedik fejezet két tudományterületet: a pszichoonkológia és a spiritualitás elemzését végzi; az ötödik fejezet pedig a keresztény logoterápiának az onkológiában való alkalmazhatóságát támasztja alá több szakirodalmi eset említésével és az értekezés szerzője által végzet esettanulmány alapján.

A bevezető részben a dolgozat szerzője a pasztoráció, a lelkigondozás, a Maros Megyei Klinikai Kórház onkológiai részlegén való lelkipásztori jelenlét szükségessége mellett érvel.

A dolgozat első fejezetében három – viszonylag új tudományterület –, a kutatás által megcélzott szakkifejezés kerül magyarázatra: logoterápia, kórházpasztoráció, pszichoonkológia. Bakó Csongor lelkész úgy véli, hogy »a kórházpasztoráció nem más, mint az egészségügyi egységek személyzetének szervezett keretek közt zajló lelki kísérése, különös tekintettel a betegek lelkigondozására« (440.). Az alapvetően vallásos töltetű folyamatnak a kórház világi intézménye ad otthont, így születik meg a gyakorlati teológia új ágazata.

A dolgozat második fejezetében Viktor E. Frankl fogalmai kerülnek bemutatásra, illetve az általa kidolgozott módszer, a logoterápia, amely olyan személyek számára szánt terápiás módszer, akik életük értelmét keresik, az élet értelmének megtalálása pedig gyógyító hatással bír. Az értekezés szerzőjének látásmódjában a logoterápia a pszichoterápia és a lelkigondozás között képez hidat. A továbbiakban a doktorandus a teológia szempontjából alapozza meg az »élet értelmének«, a logoterápia központi fogalmának lényegét.

A harmadik fejezet az alkalmazott teológia szerves részét képező klinikai lelkigondozás részletes bemutatását nyújtja. Ebben a fejezetben a doktorandus a pasztoráció alapfeltételeit elemzi, amilyenek »az ön- és emberismeret, az empátia, a nem direktív segítőbeszélgetés módszereinek elsajátítása, a nonverbális kommunikációs aspektusok tekintetbevétele, a krízisintervenció módszereinek ismerete, a keresztény hagyomány szimbólumaihoz és szertartásaihoz illő bánásmód, illetve a speciális intézményi körülmények tekintetbevétele« (445–446.). A továbbiakban leírásra kerül a pasztoráció általános története, illetve a marosvásárhelyi megyei kórház keretén belül végzett kórházpasztorációs teendők – a dolgozat szerzője ebben a kórházban végzi tevékenységét. Kifejtésre kerül annak modellje is, amelyhez a lelkész ebben a munkában igazodik.

A 4. fejezet a spiritualitás perspektívájában mutatja be a pszichoonkológiát. A dolgozat szerzője azon a véleményen van, hogy az egyháznak is nagy felelőssége van a rák megelőzésében és kezelésében. A lelkipásztorok multidiszciplináris közösségekben dolgoznak, ez a folyamat alapos felkészültséget és sok tapintatosságot igényel a kliensekkel való bánásmódban.

Az 5. fejezet a gyakorlat kontextusában mutatja be a pasztorációt, ez két modell összekapcsolásán alapszik (exodus-, illetve Emmausz-modell). A doktorandus leírja azokat az elveket és azt a módot, amely által a lelkészek a hívekkel dolgoznak: személyes kapcsolatot kell kialakítaniuk velük, nem kínálhatnak konkrét tanácsokat és megoldásokat, a páciensre zárandokként tekintenek, kísérői és társai keresésében. Ideális esetben végül, amikor megkapják az oly sokat keresett válaszokat, mindez megünnepelhető, az isteni kegyelmet közvetítő (a pillanatnak és a helyzetnek megfelelően kiválasztott) aktus ünnepléses módon, keretben végezhető. »A felszentelt pap feladata az, hogy a hit hirdetésével

és a szentségek kiszolgáltatásával Istent és szeretetét különleges módon jelenvalóvá tegye embertársai életében, mint szimbólumot és valóságot egyaránt.» (457.) A továbbiakban olyan összeválogatott szövegek kerülnek bemutatásra, amelyek konkrét eseteket vizsgálnak, és igazolják a logoterápia alkalmazhatóságát. A későbbiekben pedig tanúi lehetünk az értekezés szerzőjének saját tapasztalatából származó eseteleírásnak. A módszer, amellyel Bakó Csongor lelkész dolgozott, két modellt ötvöz (exodus- és Emmausz-modell), betartva az összes lépést a lelki támogatástól egészen a lelki útbaigazításig (jelenlét, meghallgatás, az élet értelmének keresése, imádkozás). A leírt négy találkozás megmutatja azt az utat, amelyet a lelkész kliensével együtt bejárt, és példázza a lelkipásztori beszélgetéstechnikát.

Összegezve észrevételezzük főként a doktorandus által átolvasott terjedelmes szakirodalom meglétét, a tanulmányozott kérdés elméleti és gyakorlati megvilágítását.

A dolgozat jobbító szándékát megcélözva néhány javaslat kerül ajánlásra:

- a *logoterapeutikus kórházpásztoráció* fogalma helyett a *logoterapeutikus irányultságú klinikai lelkigondozás* megnevezés alkalmazása;
- publikálás esetén határozottabb fókuszálás a fő témára, mivel bizonyos alfejezetekben a téma fő szála elveszíthető az információbőség következtében;
- jót tenne több esettanulmány, figyelembe véve, hogy a lelkész úr öt éve dolgozik a kórházpásztorációban.

Bakó Csongor doktorandus dolgozatának egészét értékelve érvényesítésre kerül néhány nyilvánvaló dicséret megemlítése és méltányolása:

- Az elméleti megfontolások relevánsak a vállalt kutatás szempontjából, a fogalmak magja bölcsen választott és bemutatott, sikeres nyitányt kínálva vállalkozása lépéseinek bemutatásához.
- Úgy véljük, hogy a teológia tudományterületén belül újdonságot jelent a pszichoterapeutikus tartalmú kutatás, amely még inkább növeli a dolgozat értékét.
- A dolgozat a teológia és a pszichológia közötti interdiszciplináris terület elemzését valósítja meg.
- Különös kiemelés érdemel a dolgozat keretében felhasznált módszertan, valamint a feldolgozott gazdag bibliográfia.

Figyelembe véve az elemzett dolgozat mindezen sajátosságainak összességét, doktori értekezésként való elfogadását indítványozom, és ennek alapján a doktori cím adományozását Bakó Csongor lelkész számára.”

dr. Albert-Lőrincz Enikő, BBTE, Szociológia és Szociális Munka Kar

„Bakó Csongor István római katolikus kórházlelkész ötszáz oldalon benyújtott doktori értekezése megérdemel minden elismerést. Elsősorban azért, mert ezt a hatalmas oldalszámot nagyon gazdag tartalommal töltötte meg.

Különleges és eredeti a témaválasztása. Már az is nagy teljesítmény lett volna, ha Viktor Frankl logoterápiájának és egzisztenciaanalízisének elméletét feldolgozza a pasztorációs munka számára, hiszen itt valóban olyan elméletről van szó, amely méltán kap megingathatatlan jelentőséget az egyházi segítségnyújtásban. Az elmélet filozófiai mélységei, az értelem fogalmának karakteresen meghatározott értelmezése alapvetően jól adaptálható a teológiai gondolkodásban és pasztorációban. A disszerens azonban még ezen a kereten is túllépett, és felvállalta, hogy a logoterapeutikus kórházpasztorációt pszichoonkológiai kontextusba helyezi, vagyis olyan betegek lelkigondozásában alkalmazza, akik a legnagyobb életfenyegetettséggel kénytelenek szembenézni.

Az értekezés a legkorrektebb tudományos alapossággal és átitatott személyes elkötelezettséggel bontja ki mondanivalóját. Feltűnően gazdag a felhasznált szakirodalom; a szerző mindent elolvasott, amit szerteágazó kutatásában feltárt. Az 1200 hivatkozás még egy doktori disszertációban is elképesztően magas szám, ami jelzi, hogy milyen hatalmas a szakirodalmi háttér.

A disszertáció struktúrája határozottan építkező, az öt fejezet rendkívül széles körű »témabejárást« biztosít, míg a fogalmak tisztázásától eljut egy konkrét esetbemutatóig.

Az 1. fejezet a tematikus fogalmak tisztázását és kifejtését vállalja. A külső szemlélő számára talán hosszúnak tűnik az értelmezendő fogalmak sora, a két tudomány- és alkalmazási terület miatt azonban alapvető jelentősége van a terminológia minél alaposabb értelmezésének. Különösen is így van ez a logosz fogalmával, hiszen ennek nem csak Frankl elméletében, hanem a teológiában is kiemelt jelentősége és sajátos értelmezése van. Meggyőző a sok szempontú elemzés, így a bibliai-teológiai meghatározottság komolyan vétele, amellyel a disszerens bemutatja a logosz fogalmának fejlődéstörténetét. Nagyon fontosnak tartom ebben a fejezetben a kórházpasztorációhoz kapcsolódó kifejezések (pasztoráció, lelkipásztorság, lelkigondozás, kórházpasztoráció) egymáshoz való viszonyának a tisztázását. Ökumenikus szakmai körökben is érdemes lenne erről sokkal többet beszélni, hogy valóban megszülethessen egy olyan terminológiai konszenzus, amely nagymértékben egyértelműsítene a szakmai kompetenciákat is. Az értekezés későbbi részeiben megjelennek még kapcsolódó kifejezések (pl. pasztorális tanácsadás, lelki vezetés), de a disszerens következetesen tartja magát ahhoz a fogalmi rendszerhez, amit itt bemutat.

A 2. fejezet a logoterápia és teológia összefoglaló címet viseli, amely fejezet önmagában is disszertációs értékű. Nagyon szép és hiteles a frankli életpályába ágyazottan bemutatni a logoterápia fejlődésútját, s különleges, ahogyan felsejlik Frankl vallásosságának néhány jellemzője, miközben ő maga erről rendkívül tartózkodóan szólt csak. (Ezért is olyan megindító Frankl és P. Lapide beszélgető könyve erről a témáról.) Ebben a fejezetben (54.), de máshol is említi a disszerens az A. Adlertől való elszakadást. Kérdés, hogy Adler hatása is elmúlt Frankl gondolkodásából, vagy maradt valamilyen kitapintható jellemző? A Frankl által létrehozott ifjúsági tanácsadói szolgálatnak például volt-e valamilyen kapcsolata az Adler által létrehozott nevelési tanácsadói szolgálattal (55.)?

A fejezet szisztematikusan veszi sorra a logoterápia és a teológia egymásmellettségének jellemzőit. A logoterápia és egzisztenciaanalízis megértését a disszerens tág körű tudományos megalapozással segíti: az élethitelesség mellett a vallásfilozófiai alapvonalak, a teológiai megközelítés lehetőségei, az alkalmazott teológiához való lehetséges kapcsolódás, amiben az érvelés teljesen meggyőző. Hitelesíti a tartalmat, hogy a disszerens még a logoterápia kritikáját sem hallgatja el (I. D. Yalom), amiről jó lenne több értékelést hallani. A szerteágazó tartalomban kicsit beszűkítettnek érzem a logoterápiái lelkipozás alapelveiről, illetve a logoterapeutikus pasztorációról írt fejezetrészt (110–111.). Nagyon lényeges mindkét vonatkozás, elméleti és gyakorlati értelemben egyaránt.

A megértés számára kihívás a lelkiismeret kulcsfogalmának az értelmezése. Frankl nyilvánvalóan eltér a lelkiismeret freudi értelmezésétől, a pszichológiában mégis ez utóbbi az ismertebb. Érdemes lenne a frankli értelmezést módszeresen is bemutatni. Amit olvassunk, az nagyon jó és eligazító, talán mégis érdemes lenne egy kicsit bővebben szólni róla.

Az exodus-modell bemutatása a dolgozat egyik csúcspontja. Az alapos hivatkozásokkal alátámasztott tudományos értekezés ezen a ponton szinte észrevétlenül átvált egy olyan emberközeli filozófiai megfogalmazásra, amely költőiségével legalább olyan mélyen elgondolkodtató és hiteles, mint a »legszakmaibb« nyelv. Az exodus szimbóluma, illetve a kivonulás struktúrája (élet Egyiptomban, kivonulás Egyiptomból, bolyongás a pusztában, a Sínai felfedezése, a hegy megmászása és a leereszkedés, a puszta elhagyása és az ígéret földjének elfoglalása) valóban segíthetnek az értelem vágyának felébredésében és megtalálásában (114kk.).

A 3. fejezet a keresztény kórházpasztoráció fejlődését és lehetséges útjait mutatja be. A megfogalmazott alapelvek – a keresztény hit nem eszközszerűsíthető, a kompetenciahatárok betartása, Isten kinyilatkoztatásának megtartása, a kórházi kontextus tiszteltben tartása – ökumenikusan is messzemenően megállják a helyüket, újra csak felvetve a széles körű konzultációk szükségességét. A kórházi lelkipozás történetéhez csak egy adalékot hadd kínáljak: a Semmelweis Egyetem lelkipozói képzésével egy időben a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen posztgraduális szinten pasztorál-pszichológia szak indult, amely jelenleg pasztorális tanácsadás mesterszakon folytatódik.

A betegségben szenvedők lelkipozásáról írt fejezetrész szintén nagyon fontos, hiszen a disszertáció itt csatlakozik ahhoz az emberi kontextushoz, amely hívja a logoterapeutikus lelkipozás segítségét. Elkerülhetetlen ebben a vonatkozásban a teodícea kérdése, amelyet a disszerens teológiai és pasztorációs bátorsággal értelmez (163.). Képes jól ismert fogalmakat, jelenségeket finomítani, tovább árnyalni (pl. visszatükrözés, vallásosság és betegség, spiritualitás). A fejezet kiemelten is foglalkozik a dagantatos betegekkel, lelkiállapotukkal, a szenvedés tapasztalatának értelemmel való felruházásával. Ez utóbbinál a megközelítés bibliai, de már jól érezhető a logoterápiás szemlélet hatásai.

A katolikus kórházi lelkipasztorkodásról írt részben egyáltalán nem nagyozolás, hogy »a pap bizonyos értelemben minőségi többlethordozó és többletnyújtó szerepet tölt

be a klinikai lelkigondozásban» (189.). Épp a disszerens saját esettanulmányában válik egyértelművé ennek a minőségi többletnek a fontossága, amikor nemcsak lelkigondozóként, hanem lelkipásztorként is segíteni tudott a betegnek. A papi identitásról írt anyag azonban túlfeszített (191kk.), ilyen részletes elemzése egy kicsit megakasztja a gondolati folyamatot. Ugyanezt érzem a rákbetegek védőszentjeiről írt hosszas értekezés esetében is. Nagyon érdekes, ilyen módszeres bemutatással még nem találkoztam, de – a témára tekintettel – érdekesebb lenne tömöríteni. A gyógyító szentségekről és gyógyító liturgiáról (223kk.) szóló rész viszont nagyon is lényeges, az eucharisztia gyógyító ereje is olyan többlet, amivel semmilyen más segítő szolgálat nem szolgálhat.

A pasztorálpszichológiai részhez kapcsolt Emmausz-modell I. Baumgartner könyvének alapmodellje, elemzett bemutatása itt is hasznos, bár elég hosszadalmas. A rövidebb terjedelem nagyobb összefogottságot eredményezett volna (234–247.).

A 4. fejezet a pszichoonkológia és a spiritualitás kapcsolatát vizsgálja. Az előzőekhez hasonlóan ez a fejezet is mély és alapos kidolgozást kapott, még a szakmai protokolltervezet is megjelenik benne. A tartalom meggyőzően vezet be a pszichoonkológia történetébe, tudományterületébe, szakmai irányelveibe. Egyik alkalommal a disszerens a pszichoonkológia, másszor az onkopszichológia kifejezést használja. Ez okkal történik?

Eddig még valóban nem volt szó a daganatos betegség lefolyásának állomásairól, a betegek főbb pszichés reakcióiról, fontosak ezek az információk, de strukturálisan kerülhetek volna az előző fejezetbe is. A vallásgyakorlás, a spiritualitás, az imádság szerepéről írt rész viszont nagyon is idevaló, a kifejtés pedig hiteles és meggyőző. A 295. oldalon szerepel egy kórházlelkészi vélemény (»a kórház missziós terület«), amely újabb kérdéseket vet fel. Nem lényeges a dolgozat folyamatában, de érdemes beszélni arról is, hogy a missziói meghatározottság hogyan befolyásolja a kórházi lelkigondozás célrendszerét.

Az 5. fejezet a keresztyén lelkigondozás logoterápiás szemléletű megvalósulását kutatja az onkológián. Ebben a fejezetben a disszerens újra összegzi azokat az elméleti alapokat, amelyek oly fontosak a gyakorlati alkalmazásban. Nagyon szép összegző megállapítások születnek, például: »a szentségek nem működhetnek kizárólag és elszigetelten operato, hanem csak, mint a teljes lelkipásztori segítség integráló, egybeépítő részei« (305.). Nagyon jók a gyakorlati útmutatók, pl. a lelkigondozás és lelkivezetés tekintetében, a lelkigondozói szolgálat három fázisában (311.), a spiritualitás konkrét értelmezésében. Mintha a disszerens saját szolgálatának elvi és meggyőződéses kereteit mutatná be! A logoterápiai tanácsadás folyamatát olyan árnyaltan, körültekintően ismerteti, hogy nem kérdéses a lelkigondozói alkalmazhatóság elfogadása.

A fejezet jelentős részében válogatott eseteket mutat be a szakirodalomból. Ezek tanulságosak, megindítóak, s valóban segítenek abban, hogy az olvasó ne csak megértse a logoterápia és egzisztencia-analízis elméleti alapjait, hanem rá is érezzen annak belső szemléletére és gyakorlati hatásaira. A legizgalmasabb mégis a saját esettanulmány. A beszélgetésrészletek hitelesek, az olvasónak a jelenlét érzését kínálják. Külön érdem, hogy a

lelkiponozó nem titkolja el esendőségét sem, például a beteg nevének elfelejtésében, illetve a tegező hangnemre váltásban. Az elemzés azonban nem elsősorban a beszélgetésre irányul, hanem a helyzethez kapcsolódó általános kitekintésre. Ez lehetne sokkal tagoltabb, áttekinthetőbb. Az általános megközelítésnek van értelme, de izgalmas lett volna külön is elemezni azokat a vonatkozásokat, amelyek ezt a beszélgetést logoterapeutikus szemléletű beszélgetéssé tették. A rogersi szempontok nagyon jól kirajzolódtak (pl. a visszatükrözésben), a logoterapeutikus szempontokra azonban érdemes lett volna kiemelten felhívni a figyelmet. Egyébként maga a beszélgetés nagyon szép volt, azt a benyomást keltette, hogy a lelkiponozó teljességgel megélte papi és pasztorációs szolgálatát is.

Összefoglalva: Bakó Csongor István doktori értekezése minden szempontból magas színvonalon felel meg a formai és tartalmi feltételeknek. Újszerű témát dolgoz fel, példás tudományos kutatással, hatalmas szakirodalmi háttér beépítésével. Gazdag jegyzetanyaga igazolja, hogy minden állítását megmérte a különböző szakmai tudományos területeken. Hivatkozásai pontosak, gondosan összeállítottak. A dolgozat stílusa kiegyenlített szakmai, logikus és olvasmányos. (Az első igazi elütést a 422. oldalon lehet olvasni.)

Bakó Csongor István doktori téziseit, értekezését elfogadásra javaslom!”

dr. Bodó Sára, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

„A témaválasztás aktualitása, szakirodalmi helye és sajátosságai

A témaválasztás aktualitása vitathatatlan: nem csak a keresztény/keresztyén küldetés kötelez a kórházi lelkiponozásra, hanem az ENSZ egészségügyi világszervezete (WHO) nyomatékosan ajánlja a *spiritual care* fontosságának gyakorlati komolyan vételét az egészségügyben. Nem csak Romániában, nem csak az egészségügyben, hanem Európa-szerte az egyházakban sem támogatják a kórházpasztorizációt fontosságának megfelelően.

Bakó Csongor kimagasló értékű disszertációjának hazájában és hazája történelmi egyházaiban egészségpolitikai, illetve egyházpolitikai jelentősége van. A magyar nyelvű gyakorlati teológia elmélete és módszertana pedig egy kiváló alapművel gazdagodott.

A témafeldolgozás meghatározó szempontjai

A dolgozat intenciója multidiszciplináris tudományterületek összekapcsolása: a logoterápia, a kórházpasztoráció és a pszichoonkológia kölcsönkapcsolatát dolgozza fel a kórházlelkész aspektusából. Az értekezés a nemzetközi multidiszciplináris, valamint a római katolikus és protestáns szakirodalom felhasználásán alapszik. A hipotézist saját praxisából vett esetleírással verifikálja. A szerző – római katolikus lelkészként – konfessziója dogmatikai orientációját ökumenikus nyitottsággal követi. Ezzel lehetőséget ad arra, hogy a nem katolikus szakember mély betekintést és sok impulzust kaphasson a testvérfelekezet gyakorlatából, és a katolikus teológusok informálódhassanak a kórházi lelkiponozás protestáns fejlődéstörténetéről.

A téma feldolgozása

Az értekezés felépítése

A választott struktúra bár rendkívüli módon összetett, mégis jól követhető, logikus felépítésű. Az egyes témarészek kidolgozásának terjedelme arányosan megfelel a fejezetek disszertációban megjelenő fontosságának.

Az értekezés célja és kiindulási hipotézise

- annak eldöntése, hogy célravezető-e a logoterápiától a Logosz-terápiáig terjedő, a testi-lelki-szellemi gyógyulást egyaránt szem előtt tartó, lelkipásztor által irányított klinikai lelkigondozói folyamat az onkológiai betegek körében;
- annak kiemelten fontos helye a pszichoönkológiai team-munkában;
- a gyógyításban való sajátosan keresztény forma keresése;
- a logoterápia a lelkigondozásban közvetlenül alkalmazható, mivel antropológiája teljes mértékben összeegyeztethető a bibliai emberképpel. (Összefoglalás, 7./Tézis, 444.)

Néhány tartalmi megjegyzés az egyes részekhez

Az 1. fejezet az alapfogalmakat – logoterápia, kórházpasztoráció, pszichoönkológia – az interdiszciplináris funkcionalitás igazolásának érdekében példás differenciáltsággal tisztázza. A komplementaritás szükségessége és lehetősége – a korai kereszténység/kereszténység *ars tota* értelmében, meggyőzően jelenik meg.

→ A kórházpasztorizáció fogalmának bevezetésében, mint annak specifikumai, már ajánlható itt megemlíteni a gyógyító szentségeket, gyógyító liturgiát akkor is, ha a 3.6.4. részben a szerző ezeket kimerítően tárgyalja (46.).

A 2. fejezet a logoterápia és a teológia viszonyát vizsgálja, átfogóan és sok szempontúan. Meggyőző arról, hogy a logoterápia a lelkigondozásban alkalmazható, mivel emberképe megegyezik a biblikus antropológiával.

A terápiafilozófia és az exodus-modell lehetséges összetalálkozásának bemutatása érdekesítő és fontos impulzusokat ad a segítők identitástudatának kialakulásához.

→ Kíváncsi lett volna annak alaposabb kifejtése, hogy Frankl – bár személyesen intenzíven foglalkozik a vallás jelentőségével – következetesen megkövetelte viszont a logoterápia és a vallás szétválasztott kezelését. A pneumatikus dimenziót csak tanítványa és barátja, F. Tweedie vezette be a logoterápiában. (A kézirat sajtó alá rendezésekor ajánlom ehhez Hedwig Raskob: *Die Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls*. Systematisch und kritisch. Springer Verlag, Wien–New York 2005 alaposabb figyelembevételét.)

Bakó Csongor ezután megismertet a logoterápia Bernard J. Tyrrell amerikai jezsuita által kidolgozott, Krisztus-terápiának nevezett formájával. A 3. fejezet a pasztorálpszichológiában kialakult konszenzusból indul ki: a hit, a vallás és a vallásgyakorlat nem funkcionálizálható. A vallás nem terápia, de lehet terápiás mellékhatása.

A lelkigondozást a szerző egyrészt krisztocentrikusan mutatja be, másrészt specifikumait vizsgálva összefoglalja az alapvető keresztény axiómákat és azok lehetséges megjelenését a lelkigondozó személyesen operacionalizált koncepciójában (128k.).

→ A vallás jelentőségének tárgyalásakor szükséges lenne a – vezető katolikus pasztorálpszichológusok által is igen alaposan kutatott – destruktív vallásformák befolyását a keresztény lelkigondozókra vonatkozóan is bemutatni. A kórházi lelkigondozást Bakó Csongor igen helyesen az egész intézményre és nem csak a betegekre vonatkoztatja (131k.).

→ Érdemes lenne itt röviden ismertetni azt, hogy a logoterápia a szervezetfejlesztés területén is megjelenik, és így a kórházi lelkigondozás ilyen jellegű gyakorlatához is új perspektívát nyit. (Vö. a katolikus teológus Reinhard Zaiser: *Management by Meaning: Personalführung und Motivation unter dem Aspekt der Logotherapie – ein Beitrag zum Sinnmanagement*. Reihe: Personal und Organisation Bd. 21, LIT Verlag, Berlin–Münster–Wien–Zürich–London 2004.)

Alapos, lényegre törő a kórházi lelkigondozás 20. századi kialakulásának ismertetése. A szerző biztosan tájékozódva ismerteti mind a különböző teológiai, pszichológiai irányzatok befolyását, mind a lelkigondozóra vonatkozó, ma már standardnak tekinthető önismereti elemeket. Feldolgozza – és talán elsőként – a kórházi lelkigondozói szolgálat marosvásárhelyi történetét is.

A betegség teológiai és pasztorálpszichológiai értelmezését az interdiszciplináris tudománytörténeti összefüggésben mutatja be Thurneysentől Antonowsky *saluto genesiséig*.

A *klinikai lelkigondozó helye és szerepe* (3.2.2.) című részben a kórházi lelkigondozó identitásának megfogalmazása: »a szent képviselőiként működnek, Istenre, a transzcendenciára emlékeztetnek, és arra, hogy az élet és a halál fölött nem rendelkezhetünk« a protestáns olvasó számára is jelentős impulzust ad (Összefoglalás, 9–10./Tézis, 446–447.).

→ Annyiban azonban adósa marad a disszertáció alapirányának (miszerint a lelkigondozás a kórházban az egész intézményre és nem csak a betegekre vonatkozik), hogy alig említi a multiprofesszionális kooperációt, a lelkigondozást mint kooperatív szolgálatot.

A daganatos betegek lelki állapotának feltérképezését a szenvedés értelmének kérdésével való konfrontálódás leírása követi – mindkettő igen alapos pasztorálteológiai és szakpszichológiai tájékozottságról vall.

A katolikus kórházi lelkipásztorokodás egyes jellegzetességeiről és a »gyógyító jeleknek« a kórházlelkészi gyakorlatban elfoglalt helyéről és szerepéről ad átfogó, alapos

rálátást. Kiindulási és orientációs alapja: »A pap küldetése tehát a kórházban is az, hogy hitére építve, a minden egyes ember lelkébe mélyen belevésett Isten-arcot láthatóvá és gyógyóvá tegye!«

→ Igen jelentős kiegészítés lenne annak bemutatása, hogy hogyan jelenik, illetve hogyan jelenhetne meg ez a koncepció a kórházi személyzetre nézve és a kooperáció aspektusából tekintve.

A 4. fejezet a pszichoonkológia legfontosabb szempontjait foglalja össze, különös hangsúlyt fektetve a spiritualitással kapcsolatos összefüggésekre. Bemutatja, hogy a vallásgyakorlás, mint pszichoszociális tényező javítja a beteg életminőségét. Megállapítja, hogy a kórházi gyakorlat ezt nem veszi figyelembe, akkor sem, ha a vallásgyakorlat stressz-oldó és szorongáscsökkentő hatása bizonyított.

→ Érdeemes lett volna itt kitérni arra, hogy a szerző szerint mit tehet az egyház és a kórházi lelkigondozás azért, hogy a *spiritual care* jelentőségének megfelelő mértékben jelenjen meg a kórházakban Romániában is.

Az 5. fejezet a szakirodalomból vett esettanulmányokban mutatja be először a lelkigondozói gyakorlat fő szempontjait, majd a logoterápia alkalmazását a kórházi lelkigondozásban.

Végül a szerző saját praxisából vett esetekkel győz meg a hipotézise beigazolásáról: a logoterápia a kórházi lelkigondozás fontos része.

Végül egy javaslat:

Ha a disszertáció könyv formájában megjelenik – amit nyomatékosan ajánlok –, akkor fontos lenne egy rövid fejezettel kiegészíteni: a lelkigondozás specifikumai a palliatív ellátás összefüggésében. Várható, hogy az onkológiai kezelés mellett Romániában is megjelennek a palliatív osztályok.

A szakirodalom feldolgozása

A szerző jó érzékkel és alapos szakirodalmi tájékozottsággal választotta ki a felhasznált hatalmas forrásanyagot. A német, angol, olasz, francia, román és magyar bibliográfiagyűjtemény is igen értékes a további kutatás számára.

A nyelvezet és a fogalomhasználat szakszerűsége

A dolgozat stílusa szabatos, jól érthető, lényegre törő, fogalomhasználata szakszerű. Az idegen kifejezések használata mértékletes és adekvát. Mindkét szempontból hiánytalanul megfelel a formai követelményeknek.

Összegzés

A magyar gyakorlati teológiai irodalom egy hiánypótló, aktuális, kiváló szakmunkával gazdagodott, amiért a szerzőt elismerő köszönet illeti. Az értekezés példát mutat arra is, hogy hogyan készülhet olyan pasztorálpszichológiai mű, amely teljességgel hű marad a

szerző konfesszionálisához, és kapcsolatot is teremt a felekezetek között. Ezzel sikeresen követi a pasztorálpaszichológia alapvető intencióját: a mindenkori saját elméletalkotás gazdagítását a multidiszciplináris és interkonfesszionális perspektívák bevonása által. Ahhoz, hogy a Kárpát-medencei gyakorlati teológia felzárkózzon az európaihoz, pontosan ilyen hozzájárulás szükséges.

A doktori értekezés formai és tartalmi szempontból megfelel a fokozatszerzési eljárás sikeres lefolytatásához szükséges követelményeknek. A szerzőre és munkájára, továbbá tudományos tevékenységére Isten áldását kívánva a disszertációt fenntartás nélkül elfogadásra javasolom.”

dr. Hézszer Gábor, *Kirchliche Hochschule Bethel*

A teológiai doktori értekezés kivonata

Bevezetés

A *Logoterapeutikus kórházpasztoráció pszichoönkológiai kontextusban* című dolgozat a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Teológia Karának alkalmazott teológia (pasztorálpaszichológia) szakirányú posztgraduális képzési programja (Ökumené Doktori Iskola) keretében kivitelezett és ugyanazon fakultáson benyújtott doktori tézisként készült el. Szerzője, jómagam, a címlapon feltüntetett római katolikus pap vagyok, aki Románia egyik legjelentősebb egészségügyi központjában, Marosvásárhelyen teljesítek kórházlelkészi szolgálatot. Amint tematikája is mutatja, az említett tudományos írásmű fő célkitűzését a logoterápia elnevezésű lélekgyógyászati rendszerre épülő kórházi lelkipásztorkodás hatékonyságának bemutatásában, mint a pszichoönkológiai teamwork kiemelten fontos részletében jelölöm meg. Kutató lelkészként témaválasztásom relevanciájának igazolásához a helyi betegápolásban tapasztalt hiányosságok járultak hozzá markánsan, a hipotézisem bizonyításához szükséges motivációt pedig néhány, praxisomban őrzött sikeres példa kapcsán nyertem.

A dolgozat szerkezete és tézisei

A bevezető részben fél évtizedes kórházlelkészi tevékenységem során szerzett tapasztalataim alapján állítom: helyi viszonylatban az Onkológiai Klinika betegállománya képezi azt az érzékeny célcsoportot, mely körében a lelkipásztori jelenlét, illetve az általa végzett lelkigondozás fokozottan indokolt. Céлом eléréséhez – tudatában nehéz küldetésemnek – olyan módszert kerestem, mely képes fölemelni lelkileg az életét veszélyben tudó pácienszt a mélypontról, aztán visszaadni az élet bármilyen kilátástalansága ellenére is értelmes voltának hitét, végül pedig megfelelőképpen előkészíteni a Jézus Krisztussal, azaz magával az Értelemmel (Logossal) való találkozásra. Kiindulópontként az a megállapítás szolgált, miszerint napjaink pszichés zavarának középpontjában a célját vesztett élet áll, ami az egzisztenciális neurózis körjelenségében manifesztálódik. Eme konkrét adatokra támaszkodó diagnózis felállítása Viktor E. Frankl (1905–1997) bécsi orvos-filozófus nevéhez

fűződik, amint az általa noogén neurózisnak vagy egzisztenciális vákuumnak nevezett pszichikai rendellenesség gyógyítására kifejlesztett logoterápia is. Ez utóbbi – lélekgyógyászati irányzat, amely a bennünk lévő értelem (logosz) aktiválása révén gyógyít – jó közvetítőnek bizonyult a pszichoterápia és a lelkigyógyítás között, mi több, benne a keresztény lelkipásztori gyakorlat egyik legalkalmasabb partnerét is megismerhettem. Korunk jellemző pszichopatológiája gyakran egy-egy jelentős incidenciájú, akár életet fenyegető szomatikus betegségnek is kiváltója vagy éppen következménye lehet. Minden bizonnyal ezzel van összefüggésben az a tény is, hogy más, életet veszélyeztető betegségek mellett exponenciálisan megnövekedett a daganatos megbetegedések száma, amely jelenleg világviszonylatban élenjáró népbetegségnek számít. A logoterápia pszichoonkológiai beavatkozásokban tesztelt eredményessége, valamint ezáltal kivívott létjogosultsága már többszörös elismertségnek örvend. Válaszra váró kérdésemet így fogalmaztam meg: célravezető-e a logoterápiától a Logosz-terápiáig terjedő, a testi-lelki-szellemi gyógyulást egyaránt szem előtt tartó, lelkipásztor által irányított klinikai lelkigyógyászati folyamat az onkológiai betegek körében?

Az 1. fejezet az alapfogalmak tisztázását és kifejtését tartalmazza három viszonylag új szakterület (logoterápia, kórházpasztoráció, pszichoonkológia) interdiszciplináris funkcionalitásának igazolása érdekében. Hiszen a logoterápia pszichoterápiás irányzata, a szakszerű keresztény kórházpasztoráció, illetve az önállósuló pszichoonkológia esetében is a lélekgyógyászat és lelkigyógyítás hatalmas területeinek olyan, nálunk még újszerűen ható jelenségeivel találjuk szembe magunkat, melyeknek pontos meghatározását, valamint azoknak teológiai megvilágításba való helyezését elengedhetetlenül szükségesnek és fontosnak véltem kérdésem megválaszolásának kezdetén. Annál is inkább, mivel értekezésem az említett gyógymódok sikeres kompatibilitásának és hatékony applikálásának bizonyítását tűzte ki célul, mint örök érvényű és teljességigényű terápia a klinikum egyik leg súlyosabb részlegén, a rákosztályon.

A dolgozat elején ismertetem a *logosz* szó gazdag jelentéstartalmát (ige, szó, értelmes fogalom, beszéd), és miután megvizsgálom azt a filozófia és gnoszticizmus, a bibliai és dogmatikai krisztológia, az Egyházi Tanítóhivatal, a kortárs katolikus teológia, az ökumenikus párbeszéd, a keresztény lelkiség és misztika, valamint a logoterápia górcsőve alatt, fokozatosan eljutok azon értelmezésekig, amelyekkel dolgozni kívánok. Összegezve a *logosz*nak a hittudomány fényébe helyezett fejtegetését a következőket kell megjegyezni. A görög *logosz* szó alapjelentése: szó, értelmes fogalom, beszéd, üzenet. Az ókori görög filozófiában a kozmoszt átható és irányító működési elv. Az idealista filozófiai rendszerekben az elvont világtörvény, jelentésváltozatai: szó, ész, nyelv, beszéd, gondolkodás, bizonyítás, kutatás, rendszer, bölcsesség, logika. Az Ószövetség bölcsességi irodalma a *logosz*ról mint a megszemélyesített bölcsességről szól, melyet Isten a világegyetem teremtésében nyilvánított ki (vö. Péld 8,31–36; Bölcs 7,22–30; 9,1–2). A megfelelő héber szó, a *dábár* szintén rendelkezett aktív jelentéssel. Philón (Kr. e. 13 – Kr. u. 45/50) zsidó filo-

zófus a görög filozófiát az Ószövetség bölcsességi könyveivel kapcsolta össze a logosz bemutatására, mely a teremtésben az isteni minta és a végső tevékenység példája. János evangéliumában a logosz a preegzisztens Ige, „aki által minden lett”, és aki „teszté lett”, és „közöttünk lakott” (vö. Jn 1,1–14; 1Jn 1,1–2; Jel 19,11–16). E krisztológiai cím igei értelme azt jelenti, hogy az isteni önkinyilatkoztatás elérte csúcspontját a logosz történeti megtestesülésével. A niceai zsinat (325) után a Logosz és az Isten Fia kifejezések egyaránt a Szentháromság második személyére vonatkoznak. A logosz (*verbum*) alapértelme tehát: szó, ige. A Logosz (*Verbum*, Ige) az egyház nyelvezetében és a teológiai gondolkodásban az Istenség második személyét, Isten Fiát, az Úr Jézus Krisztust jelöli, akinek megtestesülésében, emberré levésében megalapozódott az emberek üdvössége, és aki mindennek a kezdete, a középpontja és a célja.

A logoterápia logosza mint értelem (értelmesség, értelmes mozzanat) és szellem az ember alapvető meghatározója, és ontológiai szempontból más dimenzióhoz tartozik, mint a lélek és a test. A szellemi dimenzió az érték-értelmesség kategóriájára irányul. A logoterápia szótára az értelem (*logos*, *Sinn*) szó gyökét visszavezeti az ófelnémet *helyet keresni, cél felé tartani* jelentésig. A logoterápiában az értelem a legértékesebb lehetőség azok közül, melyeket az ember egy szituációban képes megvalósítani. A terápia alapjelentése: gyógykezelés, gyógymód; tulajdonképpeni jelentése: tisztelni, szolgálni, ápolni. A gyökérszó jelentése (szolgáló, kíséző) csak a pszichoterapeuta szóösszetételekben használatos, és ez az, ami valójában érdekel engem. Viktor Frankl egzisztenciális pszichoanalízise szerint a modern ember feszültségeinek fő forrása az élet értelmének elvesztése, s a terápia célja ennek az értelemnek (logosz) a visszaadása. A logoterápia tehát az élet értelmének és értékének megtalálására irányuló gyógymódot jelent.

A kórház fekvőbetegek ápolására, gyógyítására berendezett egészségügyi intézmény. A klinika az orvosképzést és a kutatást egyaránt szolgáló egyetemi kórház. A lelkipásztorkodás szempontjából a két kifejezés azonos értelemben használható, miként a szaknyelv is kórházi vagy klinikai lelkigondozásról beszél. A pasztoráció pásztori, lelkészi tevékenység, lelkipásztori szolgálat, lelkipásztorkodás, lelkipásztori gondozásban részesítés, lelkigondozás. Olyan papi feladatkör, amely jóllehet számos munkaterületet fog át, a lelkipásztorkodás vagy lelkigondozás gyűjtőfogalmával jellemezhető. A pásztori hivatal képviselőjének rendelkezésére áll a pasztorális teológia és pasztorálpszichológia is, a maguk jellegzetes és hasznos eszköztárával. Tág értelemben a II. vatikáni zsinat (1962–1965) előtt hivatalhoz kötődő papi szolgálat tevékenysége, lelki gondozás; a zsinat után Isten egész népének feladata, melyből mindenki a maga karizmája szerint veszi ki részét a helyi egyház kifejezett megbízásával. Szoros értelemben az egyén és a csoportok (betegek, rabok, katonák, egyetemisták stb.) szolgálati papok általi segítése a hit útján, főleg az átmeneti, válságos helyzetekben, tehát időben körülírható, konkrét helyzetre koncentrált tevékenység. A lelkigondozáson belül megkülönböztetett helyet foglal el a tanácsadás, ahol a lelkipásztor a figyelmes, együtt érző meghallgatásra alapozza munkáját, azaz a ta-

nácskérőnek alkalmat ad saját konfliktushelyzetének feltárására, hogy aztán együtt keressék: mi a megoldás, az adott helyzetben milyen isteni hívás hangzik el. A kórházpasztoráció így nem más, mint az egészségügyi egységek személyzetének szervezett kérétek közt zajló lelki kísérése, különös tekintettel a betegek lelkipályozására. Mivel az alapvetően vallásos töltetű folyamatnak a kórház világi intézménye ad otthont, ez a helyzet időközben a gyakorlati teológia külön ágazata, a klinikai lelkipályozás kialakulásához vezetett. Egyházi megbízásból, ökumenikus felelősséggel történő, egyedülálló munkaterületet jelent, sajátos adottságokkal és követelményekkel, tehát nem a gyülekezeti lelkipályozás egyik változata. Mindenekelőtt a beteg lelki támogatására összpontosít, aki a lelkipásztor révén átveheti a gyógyító Isten kegyelmi ajándékait. Sajátos helyet foglal el a lelkipásztorok között, nincs felszenteltséghez kötve, ez alól kivételt képeznek azon esetek, amikor a kiengesztelődés és a betegek szentségének kiszolgáltatásához kötött. Mégis a legideálisabb és legoptimálisabb, ha a klinikai lelkipályozó egyben felszentelt pap is, akinek kórházi missziója tökéletesen beilleszkedik az onkopszichológia törekvései közé.

A pszichológia a viselkedés és a mentális folyamatok tudományos igényű tanulmányozása. A tapasztalati lélektan a lelki élet külső és belső jelenségeit rendszerezi, törvényeit kutatja. Az onkológia az orvostudomány daganatokkal foglalkozó ága, amely magába foglalja a daganatvizetést, a daganatok patológiáját, klinikumát és terápiáját is. Következésképp a pszichoonkológia (onkopszichológia) mint tudományterület a daganatos betegségek megelőzésével, diagnosztikájával, kezelési és meg-/leküzdési lehetőségeivel, illetve pszichoszociális rehabilitációjával foglalkozik a daganatos betegek életminőségének javítása és jólétének biztosítása érdekében.

A logoterapeuta pap kórházpasztorációs terepen, a rákos betegek közt is a lélek gyógyulását szolgálja és a lelki üdvösséget munkálja, hisz ő egy személyben hordozója az értelemnek, és ugyanakkor megjelenítője az Értelemnek. Ő az, aki a logoterápia helyes alkalmazásával minden szenvedő embernek az élet értelmének és értékének megtalálásával párhuzamosan jelentkező lelki gyógyulást nyújthatja, a hívő keresztény beteg számára pedig ennél is többet, az Isten utáni igény kielégítésével a lelki üdvösséget is biztosíthatja, elsősorban a szentségek vételére való felkészítés, valamint azok méltó kiszolgáltatása által.

A 2. fejezet Viktor E. Frankl osztrák neurológust, pszichiátert és pszichológust, a freudi pszichoanalízis és az adleri individuálpaszichológia után harmadik bécsi iskolának nevezett logoterápia és egzisztenciaanalízis megalkotóját állítja elénk. Frankl a II. világháború idején három évig volt különböző koncentrációs táborokban, az általa kidolgozott emberkép és elmélet ottani élményei során nyerte első, tragikus megerősítését. Ez a rész az általa kifejlesztett logoterápiát mutatja be, hangsúlyosan a kinyilatkoztatás–hit–teológia–vallás prizmáján keresztül vizsgálva azt, annak ellenére, hogy az alapító művét, értelemközpontú terápiáját csak másodsorban szánta segédeszközként ilyen eredetű problémák megoldására. Elsősorban ugyanis korunk neurotizáló hatásaira az életük értelmessége felőli kérdés megválaszolásának megnehezülése, súlyosabb esetekben ellehetetlenülése miatt krízist megélt és gyakran tanácstalanul tépelődő, szorongó, főbiáktól, mániás

kényszerességtől szenvedő embereknek kínál segítséget a Viktor Frankl által létrehozott logoterápia. Az értelemre apelláló, az értelmesség révén ható terápia specifikus gyógyító és tanácsadó eljárásaként kerülhet alkalmazásra a céltalanságban, az élet értelmetlensége érzésében s az ezek nyomán bekövetkező egzisztenciális üresség élményében, vagy közvetve az addikcióban és depresszióban megjelenő tünet-együttesek kezelésében is. A teljességre törekvő terápiaik egyikeként Frankl logoterápiája elismeri az ember szellemi természetét, kiemeli az értékekre való orientációját, hangsúlyozza az akarat szabadságát, a felelősséget s az élet értelmének fontosságát, amit minden emberi élethelyzetben fel lehet fedezni, meg lehet találni, meg lehet érteni, s végül meg lehet valósítani. A terápia lényegében arra irányul, hogy a páciens életét annak egzisztenciájára vonatkozóan elemezze, a mindenkori értelmesség felkutatására motiválja, s ebben adekvát módszerekkel (pl. beállítódás-moduláció), konkrétan segítse, hogy szellemi-lelki erőinek mozgósításával maga legyen képes az értelem megkeresésére és megvalósítására, élete értelmes, konstruktív alakítására, önmaga kiteljesítésére.

A logoterápia kialakulása fontosabb állomásainak érintését követően Frankl hitéletét veszem szemügyre, majd pedig annak logoterápiájában érvényesülő vonásaira reflektálok. Azután a fejezet – és tulajdonképpen az egész dolgozat – tengelyét alkotó értelem/értelmesség kérdésére adott logoterápiai választ foglalom össze az elméleti és gyakorlati teológia megvilágításában. Ezt követően a logoterápiának a pszichoterápia és lelkigondozás közötti híd jellegéről, valamint a lelkigondozásból a lelkivezetésre predisponáló szerepéről szólok, mely végül egy világosan felépített, a logoterápia elveire támaszkodó, biblikus megalapozottságú és filozófiai indíttatású terápiai modellben ölt formát.

Az élet értelmének kérdése Franklt gimnazista korától élete végéig lenyűgözte. Minden igyekezetével – szaktudásával, bölcsességével, lelkiismeretességével – arra törekedett, hogy kimerítő magyarázatot adjon erre, egész életművét ennek a szolgálatába állítva: felkészült orvosként, jeles filozófusként, humánus emberként egyaránt. A logoterápia létrejöttének folyamatában érdemes elidőzni azon szakaszoknál, amelyek fokozatosan, de annál határozottabban járultak hozzá egy önálló, rehumanizált, életteli, bevált és népszerű pszichoterápiai irányzat létrejöttéhez.

Viktor Frankl viszonylag ritkán és visszafogottan értekezett kifejezetten teológiai-vallási kérdésekről, ui. az volt a véleménye, hogy a személyes vallásosságot el kell rejtteni a nyilvánosság elől. Szerinte a vallás alapvetően egzisztenciális jelenség, amit az egyes embernek magánszférájában kell gondoznia és gyakorolnia. Csakhogy az élet értelméről komolyan gondolkodó filozófusnak, hitelesen tanító tudósnek, hivatásáért élő orvosnak alapállásból erős hittel rendelkező, vallását gyakorló embernek kell lennie, hisz az értelemkérdés egyben istenkérdés, az emberszolgálat pedig istenszolgálat is. Így volt ez Frankl esetében is, akinek élettörténetéből egy hithű zsidó portréja rajzolódik ki. Emberi nagysága, fejlett értékrendje az ószövetségi kinyilatkoztatásból táplálkozott. Hitt az embert és

világát felülmúló transzcendenciában, és hirdette, hogy a végső értelemhez, a transzcendenshez (Istenhez) vezető út a mindennapi feladatok vállalásán át vezet. Sokszor hangsúlyozta, hogy az emberi lény csak Isten képmásaként érthető, és csakis, mint ilyen élhető meg az igazán emberi valóság saját magunkban. Az általa felépített pszichoterápiái/lelkigondozói módszer, a logoterápia is elképzelhetetlen Frankl zsidó gyökerei nélkül, habár az élet értelme keresésének és föllelésének őseredeti igénye nem vallásfelekezettől függő, hanem szellememberi jelenség.

Viktor Frankl az első két bécsi pszichoterápiás irányzat örökségét csak részben viszi tovább, hiszen miként az új iskola elnevezése is utal rá, a logoterápia és az egzisztenciaanalízis eltérő filozófiai dimenziókból merít, olyannyira, hogy Frankl munkássága a mélylélektani hatástörténetől függetlenül is értelmezhető. Ez különösen is igaz azokra a szöveghelyekre, ahol Frankl a vallási jelenségeket bölcséleti és lélektani összefüggésükben tárgyalja. A vallással és a vallásossággal kapcsolatos elemzések a logoterápia és egzisztenciaanalízis által követett legfőbb célkitűzések közé tartoznak, a pszichologizmus felszámolásának mintegy mérföldkövei. A logoterápia vallásbölcsélete Frankl pszichologizmuskritikáját, a pszichoanalízis megközelítésével összevetett egzisztenciaanalízisben érvényesülő embertanát és felfogásának teológiai affinitását foglalja magába.

Viktor Frankl mindössze két könyvében foglalkozik behatóbban Isten keresésével, hittel és hittudománnyal, vallással és vallásossággal, egyszerűen a spirituális dimenzióval, illetve ezeknek a pszichoterápiájával való összefüggéseivel. Szerinte, ha az általa definiált és egyre jobban terjedő tömegneurózis láttán bárki komolyan akarja venni a pszichoterápiát, akkor az illető nem térhet ki ennek a teológiával való szembesítése elől. Frankl az ember tulajdonképpeniségét jelző szellemi valóságtól megkövetelt értelemkeresést tette pszichoterápiájának kiindulópontjává. Logoterápiás módszerének célja a tudattalan szellemi természetének feltárása és tudatosítása, az emberben lakozó tudattalan vallásosságnak, mint a személyiség belső harmóniájának kimondatása. Ezen az úton az első lépés a lelkiismeret és az álom elemzése, illetve a lelkiismeret transzcendenciájának kimutatása. Így felfedezhetővé válik az ember tudattalan Istenre irányultsága a tudattalan szellemiségben belül, amit Frankl tudattalan vallásosságnak nevez. Az a tendencia, melynek megfelelően a nyugati társadalomban a lelki problémákkal küszködő emberek tömegesen vándorolnak át a lelkipásztortól az ideg- és elmegyógyászhoz, arra enged következtetni, hogy az orvos hamarosan átveszi a pap lelkigondozói szerepét. Frankl viszont kijelenti, hogy amint a logoterápia nem helyettesíti, csak kiegészíti a szorosán vett pszichoterápiát – azaz a többi tudattalan területről eredő neurózisok figyelembevételét és gyógyítását –, úgy az orvosi lelkigondozás sem helyettesítheti a papi lelkigondozást. Majd hangsúlyozza, hogy a logoterápia ott végződik, ahol a teológia kezdődik, s jóllehet az előbbinél a lélek gyógyítása, az utóbbinál pedig a lelki üdvösség kieszközlése a cél, elismeri, hogy a legjobb esetben a két szándék nem kizárja, hanem kiegészíti egymást.

A fundamentális teológia értelmezésében a keresztény válasz az élet értelmének kérdésére, amely önmagát teista hipotézisként értelmezi, a következőképpen foglalható

össze. Jogos az a remény, amellyel egy olyan szétrombolhatatlan jövőre számíthatunk, amelyben valósággá lesz a megismerésre és az erkölcsiségre való törekvésünk transzcendens beteljesülése, valamint a boldogság és az igazságosság utáni vágyakozásunk győzelme. Az értelemorientációjú életcéloknak ez a transzcendens beteljesedése elérhető az emberek többsége, sőt talán mindenki számára. Az Istenbe vetett hit perspektívájából az emberi élet, amelynek értelméről itt szó van, egészen más fénybe kerül. Teista szemszögből az élet nem fejeződik be megmásíthatatlanul a halállal. Az értelemmel teli élet kérdése számára ez először azt jelenti, hogy az erkölcsös és jó életre való törekvés megghiúsulása nem kell feltétlenül végleges és visszavonhatatlan legyen; másodsor pedig azt, hogy a sikeres élet töredékes jelei az élet teljességének ígéretként tekinthető. Ebben a távlatban az Istenbe vetett hit valóban örömhírként mutatkozik meg. Egy ilyen remény létjogosultsága csak abban állhat, hogy az ember találkozik az emberiség történetében egy valóban értelemteljes élettel, amely önlét és együttlét sikeres egybeeséseként mutatkozik meg, úgy, hogy az Isten szabadító tettének eseménye is egyben. Az élet értelmére irányuló kérdés keresztény válasza ilyen minőségileg transzcendens életként tünteti fel Jézus Krisztus életét, halálát és feltámadását.

A logoterápiának a gyakorlati teológiában való alkalmazhatósága tekintetében, vagyis a pasztorális lelkigondozás és a logoterápia szempontjából bennünket leginkább a lelkipásztori tanácsadás érdekel, ugyanis a klinikai pasztorális munkában a súlypont az egyénre, annak problémájára helyeződik át. A probléma pedig lehet konfliktus, döntés vagy válság. Ekkleziológiai szempontból megállapíthatjuk, hogy a pasztorális tanácsadás az egyház általános küldetésének távlatában helyezkedik el. A teológia és a pszichológia közötti kapcsolat nem volt mindig felhőtlen, csak a zsinati dokumentumok hoztak lényeges változást. A pszichológiával való párbeszéd keresése nem azt jelenti, hogy a teológia, illetve a lelkigondozás egyszerűen csak hasznot akar húzni a pszichológia és a pszichoterápia ismereteiből, hanem mindenekelőtt azt feltételezi, hogy a tudományok egymást kölcsönösen elismerik autonóm voltukban. A logoterápia mindenekelőtt azért kerül vizsgálódásunk fókuszába, mert antropológiája teljes mértékben összeegyeztethető a bibliai emberképpel. A logoterápiái tanácsadás egyetlen eszköze a nyelv, ezért az ún. segítő beszélgetések egyik fajtájának tekinthető. A logoterápia nem értéksemleges, elengedhetetlennek tartja a páciens által mondottak tartalmának megvizsgálását, mégpedig azok értékjellegét, valóság-közelségét és vállalhatóságát szem előtt tartva. A logoterapeuta vizsgáló reflexiója dialógus formájában történik. A logoterápiái tanácsadásban is csak arról lehet szó, az lehet a cél, hogy a páciens önmagához való hűség címén nem tesz mást, mint hogy követi legbensőbb értékmércéje által hitelesített lelkiismeretét. A nem hívő végső instanciaként éli meg a lelkiismeretet, a hívő ember számára azonban a lelkiismeret a felelősségnek nem a végső, hanem a végső előtt számon kérő fóruma, s ezért mondhatjuk azt, hogy az a transzcendencia hangja, és ennyiben maga is transzcendens. A logoterápia az ember intuitív szellemi képességének, a lelkiismeretnek a hangját ébresztgeti, amely segít megkülönböztetni a helyeset a tévestől, a jót a rossztól, az értelemmel telit az értelmetlentől. A

logoterápiával folytatott párbeszéd jegyében állítható, hogy a pasztorális tanácsadás rendszerint már akkor megkezdődik, amikor a pap, mint lelkigondozó teljesen szándékmentesen odafordul a szenvedő emberhez. Mindent egybevetve, a pasztorális tanácsadásban logoterápiás módszereket alkalmazó lelkigondozó pap feladata tehát nem más, mint bábkodva segíteni. A logoterápiával tiszteletteljes dialógust fenntartó pasztorális tanácsadásban feltűnik a helyes látószög: értékesek vagyunk, és fontosak, az emberiségnek szüksége van ránk, és ezt azzal bizonyíthatjuk, ha maradéktalanul teljesítjük küldetésünket. Az egészségügyi lelkigondozással foglalkozó hivatalos római dokumentumok egyike is nyilatkozott a logoterápiával kapcsolatban, ezt erkölcsi szempontból a pszichoterápia kivételes helyzetű formájának tekinti, és elfogadhatónak tartja, ha azt fennkölt erkölcsi érzéktől vezetett pszichoterapeuták gyakorolják.

A segítő szakmák gyakorlóinak – kiváltképp a lelkigondozóknak – okvetlenül meg kell ismerkedniük a gyakorlati élet filozófiájának alap gondolataival, meg kell tanulniuk filozofálni az élet értelméről és értékességéről. A terápiafilozófia a segítő szakmai illetékességét és hozzáértését akarja előmozdítani, miközben a filozófia, a pszichológia, a pszichoterápia és a teológia határterületein mozog biztosan és biztonságot nyújtva. A filozófia és a terápia viszonyát illetően nyilvánvaló, hogy Viktor Frankl filozófiája néhány kulcsélményével függ össze, melyek az élet értelmének kérdésében csúcspontokká válnak. Terápiája ezért nem mellőzheti az embert legmélyebben mozgató, őt kihívó és személyes válasza sarkalló kérdést. A terápiáról szóló filozófia vezérfogalma a logosz, mely rámutat, hogy a pszichoterápia nem nélkülözheti a „Miben találok meg életem értelmét?” kérdését. Ennek mintegy igazolására a hozzáértők egy filozófiailag és biblikusán is megalapozott, valamint a gyakorlatban is helytálló modellt dolgoztak ki, melynek a segítő hivatásúak, közülük is főként a pszichoterapeuták és lelkigondozók vehetik hasznát. Ha egy olyan jelképet keresünk, amely az útmutatást értelemorientálásként és az értelemorientálást útkezesésként tartalmazza, akkor minden bizonnyal az exodus szimbóluma kézenfekvő erre. Ennek a jelképes történetnek a kibontása két irányba vezethet. Egyfelől az egzisztenciafilozófiájához, amennyiben az exodusban egy olyan mozgást tárunk fel, amely által minden ember valamilyen módon érintett. Másfelől az egzisztencia teológiájához, amennyiben Istent olyan istenként fogjuk fel, aki az embert saját útjára küldi. Így tekintve az exodus szimbóluma egyaránt fontos a filozófáló pszichoterapeuta és a lelkigondozó teológus számára, aki annak az embernek segít, aki saját útjának megtalálása érdekében megbízik benne. A logoterápia filozófiáját magáévá tevő és magáénak érző kórházi lelkészek is – Mózeshez hasonló útítársként és vezetőként – az ismert kételyek és bizonyosságok közepette kell segítenie beteg testvérét nehéz helyzetének elfogadásában és átértékelésében, a lehető legjobb tanács általi legnagyobb érték melletti döntése meghozatalában és a benne való kitartásban, a pusztaságon keresztül vezető vándorlás akadályainak és fáradalmainak vállalásához szükséges erőforrások biztosításában, illetve saját útján való céltudatos haladásában, mely a kivonulás révén a pusztaságon át élete értelmes újjáépítéséhez vezet.

A 3. fejezet az alkalmazott teológia részterületének, a klinikai lelkigondozásnak nagy lépésekben történő újkori áttekintését tartalmazza, majd a katolikus kórházpasztoráció jellegzetes vonásait ismerteti. Az egyház mindig kötelességének tartotta a betegekről való gondoskodást, s bár a klerikális medicina tilalmával és az orvostudomány növekvő szekularizálódásával a feladatot egyre inkább a világi hatalomnak kellett átengednie, Jézus Krisztus példája és parancsa minden gyógyító tevékenység spiritualitásának és a hivatásos orvosi etikának maradandó mércéje. Míg a klasszikus orvoslásban az orvos beavatkozásától várták a segítséget, ma az igazi orvos a gyógyító természet segítőjének tekinti magát, a pszichoterapeuta a beteg önállóságára hivatkozik életteljességének helyreállításánál, a lelkipásztor pedig mint a magányos szenvedő szeretetelli kísérője ismét felfedezi szerepét a technicizált kórházban. A keresztény kórházpasztorációnak mint különálló szakpasztorációs területnek a körülírásához a keresztény lelkigondozás meghatározásától kell elindulnunk. Ez utóbbi olyan keresztény által végzett segítőkész tevékenység, aki ragaszkodik a sajátosan keresztény hitigazságokhoz, Krisztusra mint a segítőkész kapcsolat középpontjára támaszkodik, és azt az ismeretet alkalmazza, amit Isten nyilatkoztatott ki neki. Mivel a kórházi lelkigondozás felettébb összetett, orvosi-természettudományos célkitűzésű és gazdaságossági-hatékonysági követelmények alapján dolgozó nagyintézmény rendkívül sajátos körülményei között történik, több és más, mint a mindenkori egyházközség képviselőjének egy-egy beteg embernél tett hagyományos látogatása. A klinikai lelkigondozás tehát olyan komplex pszichés és spirituális támogatás, betegkísérés, melynek módszere a terápiás hatású értékközvetítés, azaz a gyógyító jelenlét, empatikus meghallgatás, nondirektív értelemkeresés, olyan segítőkész kapcsolat, amely spirituális erőterben, pontosabban Isten jelenlétében történik. A kórházlelkész pedig az a személy, akinek saját felekezete szerinti lelkészi/papi képzettsége van, és egyháza megbízta, hogy beteg híveinek vallásuk gyakorlásában segítséget nyújtson. Az ilyen különleges lelkészi feladatot ellátó szakembernél kívánatos, hogy lelkipásztori tapasztalatain túl lelkigondozói szakismeretekkel is rendelkezzen. A professzionális kórházi lelkigondozás előfeltételei ugyanis az ön- és emberismeret, az empátia, a nem direktív segítőkész beszélgetés módszereinek elsajátítása, a nonverbális kommunikációs aspektusok tekintetbevétele, a krízisintervenció módszereinek ismerete, a keresztény hagyomány szimbólumaihoz és szertartásaihoz illő bánásmód, illetve a speciális intézményi körülmények tekintetbevétele.

A klinikai lelkigondozás történeti háttérének áttekintéséből mindössze a 20. század elejétől bontakozó fejlődésére szorítkoztam, mert tulajdonképpen onnantól kezdve datálható a mai értelemben vett korszerű kórházpasztoráció egyértelmű kirajzolódása, külön rétegpasztorációs szolgálatként való emlegetése, valamint méltó helyének kivívása az egészségügy működési rendszerében. A marosvásárhelyi római katolikus kórházi lelkigondozás kialakulásának vizsgálata a helyi lelki élet történeti gyökereinek megismerését feltételezi. A marosvásárhelyi klinikai pasztoráció történetében a 20. század kezdetétől a második világháború megszűntéig terjedő időszakban találunk jó néhány említésre méltó eseményt. Marosvásárhely ma valóságos kórházváros, ahol nagyszámú beteg fordul

meg egy év leforgása alatt. A kezelést igénylő betegek között sokan vannak olyanok, akik a hittől és az egyháztól távol járnak, azonban a betegség sajátos élethelyzetében ők is fogékonyabbá válnak a lelki értékek befogadására. Ilyen kihívások közepette nem csak vigasztalással, hanem a megtérés és az üdvösség kegyelmi adományának továbbításával is jó szolgálatot tehet a lelkipásztor. A sok kórház és klinika rendszeres látogatása, a katolikus betegek számbavétele és lelki gondozása következetes munkavégzést igényel. A köztes térben zajló kórházi lelkigondozás társadalmi szempontból szimbóluma annak, hogy az egyház nem hagyja magára az egészségügy nagy társadalmi területét, hanem antropológiai, etikai, lelkigondozói nézőpontból is hozzá akar szólni, kialakításában részt kíván venni. Ez egyfajta multidiszciplináris együttműködést követel meg, melyhez a lelkigondozásnak megfelelő szakmai hozzáértéssel és önérvényesítő képességgel kell rendelkeznie. A kórházi lelkigondozás így összekötő kapcsot képezhet a természettudományos-technikai és az egyházi világ, illetve e kettő eltérő gondolkodásmódja között.

A betegség megközelítése és a betegségben szenvedők lelkigondozásának szemlélete az idők folyamán sokat változott, jelentősen átalakult. Eszerint: bűn – Isten gyógyító igéjének hirdetése. A beteg egyéni helyzetének figyelembevétele – biztatás, felolvasás a Szentírásból, ima. Mélylélektani-pszichoszomatikus betegségfogalom – a másik emberrel való törődés, a beleérző, személyközpontú beszélgetés. Az orvos tevékenysége a szenvedés szervi megnyilvánulásaira, a lelkigondozóé a nyelvekre összpontosít – mivel mindkettőnek az egész emberrel van dolga, intenzíven együtt kellene működniük a beteg javáért. Ezeket a célokat helyenként megvalósították, de egészében véve inkább csak beteljesületlen ideálok maradtak. A lelkigondozás az emberek kísérése betegségük válsága idején a keresztény hit összefüggésében. A beteg lelkigondozása átalakul kórházi lelkigondozássá, a kórházi lelkigondozásnak pedig az egész intézmény légkörével, kommunikációs kultúrájával is törődnie kell. Ma a kórházi lelkigondozás profilja mélyreható változáson megy át: az egyre rövidebb kórházi tartózkodások miatt növekszik a lelkigondozók és a páciensek egyszeri találkozásainak száma, így hosszan tartó kíséretet csak a krónikus betegek és a haldoklók igényelnek.

A klinikai lelkigondozók helye és szerepe tekintetében hordoznak egy olyan sajátosságot, amely megkülönbözteti őket más foglalkozási csoportok képviselőitől és a hozzátartozóktól is: ők a szent képviselőiként működnek, Istenre, a transzcendenciára emlékeztetnek, és arra, hogy az élet és a halál fölött nem rendelkezhetünk. A keresztény hit szimbolikus-rituális felajánlásai, valamint az élet értelmére irányuló kérdések, a miértek, a bűn, a felelősség és a megbocsátás specialistáinak számítanak. A kórház új világában az egész személyiséget próbára tevő betegség kihívásai között, a számbavétel, a visszafelé ballagás útján, illetve az elköszönés szakaszaiban hármásban útitársnak lenni a beteg mellett – ez a lelkigondozó igazi hivatása, a lelkigondozói találkozások legszebb csodája. A nálunk zajló kórházi betegpasztorációt a Gyulafehérvári Főegyházmegye zsinatának (2000) rendelkezései, az érsekség Egészségügyi Minisztériummal, illetve a marosvásárhelyi kór-

házvezetőséggel kötött protokolluma szabályozzák és segítik széles körű tevékenységeinek megszervezésében. Egy évtized távlatából elmondható, hogy a klinikai lelkigondozói szolgálat beivódott a köztudatba, de még távol áll a tökéletes megvalósulástól.

Ami kimondottan a daganatos betegek lelkiállapotát és lelki ápolását illeti, első hallásra furcsán csenghet, de egyes szakvélemények szerint Isten a betegek közül a rákosokat szereti legjobban, mert nekik van idejük a megtérésre. A hosszú vagy intenzív szenvedés segít abban, hogy a betegek helyre tegyék az értékeket. A valóságban mégsem ilyen egyszerű elfogadni a megváltozott helyzetet. A rákbetegek megélik az élet és halál közti feszültséget. A lelkigondozói elkísérés mindig a halálos veszély és az élet lehetőségének feszültségi zónájában történik. Ezeknek a feszültséggel teli tapasztalásoknak és a függő helyzetek során a betegek a saját életüket keresik. Elsősorban az orvostudomány kritériumai és mértékei között keresgélnek, és ez alapján hozzák meg döntéseiket. A rákos betegek az élet felől kérdeznek és recepteket kapnak. A „fagypon” körüli kapcsolat kialakítása döntő az onkológiai betegek lelkigondozásában. A kapcsolatok alakulása általában szintén meghatározó. A rákos beteg egy-egy mondata megmutatja, hogyan tudnak elidegenedni barátok és hozzátartozók, egészségesek és betegek a szörnyű betegség következtében. Ez annak a folyamatnak a kiindulási pontja, mely a sok kezelési intézettel való érintkezés és a hosszas kórházi tartózkodások révén erősödnek és fontosságot nyernek a betegek közti, a terápiás szolgálat tagjai, valamint a lelkigondozók közötti kapcsolatok. A lelkigondozásnak éppen emiatt jelen kell lennie az onkológiai osztályon, ahol az ilyen kapcsolatokról való elbúcsúzásokat élik át és szenvedik el, nemcsak a betegek és a családjaik, hanem a betegek és az ápoló személyzet is.

A szenvedő emberek pasztorálszichológiai gondozásának folyamatában az egyik legfontosabb lépés: segíteni a beteget, hogy értelemmel ruházza fel saját szenvedéstapaszlatát. A rendszeres kórházi látogatások során elhangzó párbeszédrésztleteket általában egy közös kérdésfeltevés szövi át: mi értelme van a szenvedésnek? Gyakran a válasz erre a kérdésre akkor érkezik, amikor a páciensnek sikerül fokozatosan összekötni a helyzetet, amit megél, azokkal az értékekkel, amelyek a jelentőségteljesség forrásai: egy hozzátartozó, a család, egy dolog, a beteljesülés értelme, az önmegvalósítás, mások java, Isten stb. Sok esetben az út, ami elvezeti a beteget oda, hogy értelmet adjon betegségének, ama személyhez fűződő kapcsolatától függ, aki elkíséri őt. Joggal mondták, hogy a szenvedés csak akkor értelmes, amikor a másik ember szeretetéért viselik el.

A katolikus kórházlelkészi státusz és rendeltetés sajátos jegyei tulajdonképpen egybeesnek a papi mivolt beazonosító jegyeivel. A pap bizonyos értelemben minőségi több-lethordozó és többletnyújtó szerepet tölt be a klinikai lelkigondozásban is. A papi egzisztencia nem öncélú, és értelmét is veszti, ha hiányzik belőle az alapvető, Jézus Krisztusra mutató gesztus és az ő egyházához való odarendeltség. A pap elsődleges feladata az, hogy hirdesse Isten Igéjét, s gyakorolja az egység pásztori szolgálatát, lelkisége pedig éppen a pasztorális szolgálat és a krisztuskapcsolat egységében áll fenn. A papokat az evangélium hirdetésére, a hívek lelkipásztori gondozására és az istentisztelet végzésére szentelik. A

három feladat közül kegyelemtani szempontból a pap áldozatbemutatói tevékenysége áll a középpontban, hiszen az eucharishtiában benne van az egyház egész kegyelmi gazdagsága. A sorrend inkább időrendiséget, lelkipásztori programot jelez. A pap küldetése tehát a kórházban is az, hogy hitére építve a minden egyes ember lelkébe mélyen belevésett Isten-arcot láthatóvá és ragyogóvá tegye. Ez az igény mindenkiben él, különösen amikor szenved, a papnak pedig erre kell emlékeztetnie. Ezen emlékeztető feladatának a pap csak akkor tud eleget tenni, ha lelkipásztori szeretettel közeledik a beteg útitárs felé. A papnak belülről kell Krisztus papjává válnia, papi tevékenységének belülről kell fakadnia, nem külső elvárásnak kell megfelelnie, és a felszíni cselekedeteknek ebből a belső lelki tartalomból kell fakadniuk. Ezt a belső lelkiséget úgy tudja kialakítani, hogy azonosul a küldővel és azokkal, akikhez a küldetése szól. A hívekért végzett pásztori munka az áldozatos szeretet megélését jelenti a hétköznapi élet változatos helyzetekben. Ahhoz azonban, hogy valaki a szeretetet közvetíteni tudja a rábízottaknak, át kell önmagát adnia Krisztusnak, ami a pap megszentelődését szolgálja.

A zsinat szerint a papság lényege Krisztus hármasság szolgálatában (tanító, megszentelő, vezető) való részesedés. A papszentelés nem kizárólagosan a megszentelői feladatra szól, mert az eucharisztia ünneplése és a megszentelő szolgálat a pap fontos feladata ugyan, de nem az egyetlen. Így az egyházi rend szentsége az egyetemes lelkipásztori szolgálat gyakorlására ad fölszentelést és megbízatást. Ezen alapfunkciók egyben az egyház alaptevékenységei is: martyria, diakónia, liturgia. Az egyház ugyanis láthatóan megvalósul a szó tanúságában, a szeretetszolgálat tetteiben és a liturgia ünneplésében. Sőt, az egyház a liturgia végzésében nemcsak felépül, hanem ki is fejeződik, mint egyik alapfunkciójában. Ezen funkciók egymást feltételezik, és egymástól nem is választhatók el teljesen. Mindazonáltal a lelkipásztorkodás elsőrangú és lényeges része kell, hogy legyen a liturgia: a lelkigondozás igehirdetői, szentségkiszolgáltatói és közösségvezetői jellegében egyaránt. Az egész lelkipásztorkodásnak ugyan nem a liturgiában kell kimerülnie, viszont a minőségi elsőbbség azt jelenti, hogy a liturgiának a lelkipásztori tevékenységben is meghatározó jelentősége van. A kórházpasztorációban dolgozó pap is a három fő papi funkció közül leginkább liturgikus feladatának végzésével, az ún. szentségi lelkipásztorkodással érheti el híveit, mely az eucharisztia ajándékozásában, a szentáldozásban éri el végkifejletét. A pap tehát a kórházban is mindenekelőtt a közös imádsággal és a szentségek ünnepélyes kiszolgáltatásával tudja biztosítani Isten gyógyító jelenlétét és szeretetét a beteg számára. Akik a szentségi találkozások által személyesen találkoznak az élet forrásával és szerzőjével, Jézus Krisztussal, azoknak az élete megváltozik, más és több lesz. Mivel hitünk tanítása szerint az oltárszentségben a mi Urunk, Jézus Krisztus valóságosan van jelen, és mint ilyen a keresztény élet egészének a forrása és csúcsa, úgy hatványozottan igaz ez annak egyes részterületeire, esetünkben a kórházlelkész életére és tevékenységére. Ami az eucharisztia és egyházi rend szoros kapcsolatát illeti, joggal állapítható meg: a papi szolgálat alapeleme, szíve és eleven központja az eucharisztia, mely Krisztus egyetlen és örök áldo-

zatának reális jelenléte az időben. Az oltáriszentség – mint Krisztus halálának és feltámasztásának szentségi emlékezete, mint az egyetlen megváltó áldozat valós és hatékony megjelenítése, mint az evangelizáció és a keresztény élet csúcsa és forrása – a papi szolgálat kezdete, útja és célja, mert minden egyházi szolgálat és apostoli tevékenység szorosan kötődik az eucharishtiához, és ráirányul. Amint az oltáriszentség az egyházban minden papi tevékenység forrása és ereje, úgy a virágzó lelkigondozás is elképzelhetetlen az isteni táplálék nélkül.

A szentek – akiknek életét meghatározta a Logossal való személyes találkozás – segítségül hívása, közbenjárásuk kérése a hozzájuk kötődő jellegzetes imák által a népi jámborság egyik legközkedveltebb műfaja. Gyakran tapasztalható ez a kórházakban is, főként azokon az osztályokon, ahol életveszélyes betegségekkel küzdenek a betegek és a közvetlenül érintettek. Különösen is áll ez az onkológiai klinikák kórtermeinek mindennapjaira. Jóllehet Isten legjobb barátainak, a szenteknek segítségül hívása nem tartozik épp a lelki ápolás elsőszámú eszközei közé, esetenként mégis a katolikus betegpasztoráció egyik sajátos színfoltjává válhat, és hatékony fegyvernek bizonyulhat, különösen az általánosságban hosszabb időt kórházban töltő daganatos betegek, valamint hozzátartozóik harcában. Az onkológián a katolikus lelkipásztorok által szorgalmazott és a tartósabb benntartózkodásra ítélt betegek közt nagy népszerűségnek örvendő imádságok közül mindössze a kilencedet emelem ki, mely rendszerint valamely segítő és gyógyító szent közbenjárásával függ össze. A novéna várakozást kifejező, kérést nyomatékosító, a szokásosnál intenzívebb, imádságban töltött kilenc hónapos/hetes/napos időköz. Szent kilencedet akkor szoktunk kezdeni, amikor valami rendkívül fontos ügyünkben a megdicsőült egyház valamelyik tagjának közbenjárását kérjük. Amikor ezt tesszük, nem kívánhatjuk, hogy a jó Isten azonnal levegyen a vállunkról minden keresztet. Bizton számíthatunk azonban testvéri segítségükre: közbenjárásuk és életpéldájuk eredményeként kegyelmet és erőt nyerünk a jó Istentől, hogy Jézust követve békével hordozzuk mindennapi keresztünket.

Jézus Krisztus gyógyító tevékenysége, azaz örömhírének hirdetése és a gyógyítás közötti egység óriási és erőteljes jele volt annak, hogy az Isten országa kezdetét vette a földön. Már a korai keresztény közösségekben kifejezésre jutottak azok a jelek, amelyeket karizmáknak neveztek, és azok, amelyeket az ősi időktől kezdve a szentségek körébe utaltak. Különböző egyének a keresztény közösségen belül az adományokat az egyház építésére és erősítésére kapták. A szentségek a keresztények számára a gyógyítói irgalom és az isteni formáló kegyelem látható megnyilvánulásai. Az egyház által jóváhagyott szentírási és teológiai alapjuknál fogva a szentségekről mint a megvilágosodás útján történő gyógyulás jeleiről beszélhetünk. A szentségek kézzelfogható megnyilvánulásai térben és időben az Úr folytonos üdvözítő és gyógyító munkálkodásának, minden szentségi aktivitás lényege bizonyos gyógyulás és üdvözülés. A szentségek azt eredményezik, amit jelentenek, vagyis előidéznek azokat a valódi kihatásokat, amelyeknek jeleként ismerjük őket, és pontosan azt hozzák létre, amit szimbolizálnak, amilyen jelet hordoznak (reálszimbólumok).

A szentség tehát előidézi jelértékén keresztül a gyógyító hatást, ha úgy tetszik, az életértelem tudatát. A szentségek akkor a leghatékonyabbak, ha olyan egyéneknek szolgáltatják ki, és olyanok fogadják be, akik felfogják a szentségi jelek értelmét, hittel válaszolnak rájuk, és megpróbálják vételüknek időpontján túl is éltetni azokat életük sodrában. Mind a hét önálló szentség olyan hatékony jel, amely a gyógyulást és az életteljességet hozza el számunkra. Az egyházi szimbolikus cselekedetek – összesűrítve a szentségekbe és a liturgiába – tekinthetők az Isten általi gyógyítás elsőrendű helyének és módjának. Ezen a ponton számba vehettem volna mind a hét szentséget és az egyház valamennyi szimbolikus tettét, illetve azt, hogy hogyan fordul elő bennük a felvázolt gyógyító alapstruktúra. Azonban csak a téma szempontjából lényeges eucharisziára szorítkozom, és a *sacramenta maiora* példáján mutatom be annak gyógyító funkcióját. A legméltóságosabb oltáriszentség az összes többi szentség közül a leggazdagabb jelentéstartalommal rendelkezik, mivel önmagát jelenti, a Logoszt, amely testté lett, és jelen van számunkra a szentségi jel alatt. Az eucharisziában az egyházi szimbolikus tettek gyógyító ereje határozottan kimutatható. Azokra az ünnepekre emlékeztet, amikor Jézus együtt étkezett az emberekkel. Ezeket egyrészt teljes odafordulás, másrészt empátia jellemezte. Ezzel több megy végbe, mint az éhség ösztönének kielégítése. Az ember ismét elkezdhet hinni élete értékességében és értelmességében, mert megtapasztalja: valaki, Isten embere, szereti őt. Ez új távlatokat nyit élete számára. Jézus közös étkezései az emberekkel közösségi kibékülések, valóságos békeünnepek voltak. Az itt létrejött béke szembeütnően szimbolizálja, hogy az Isten országában semmi emberi sincs elveszve. Az eucharisztikus étkezés Jézus halála előtti utolsó vacsorájára emlékeztet. Búcsúvacsorája azt fejezi ki, hogy az élet sötétségének is van helye az eucharisziában, amely kitart az Isten nagy meghívójának árnyékában is, és hogy az evés és ivás éppen az előtte álló véget tekintve az élni akarás jeleként a jövőre utal, amikor a halál sötétségén átérve vele lehetünk. Innen érthető, hogy az eucharisztia felfogható a feltámadás szimbólumaként is. Ezt a látásmódot támasztja alá az emmauszi történet is: éppen a közös étkezésben ismerik fel a tanítványok, hogy Jézus tetteinek a halálon túl is van tartalmuk. A terápiás beszédkísérletből világosan látszik ez az eucharisziával kapcsolatban, hogy itt nem a pszichoterápia speciális variációja játszódik le, még akkor sem, ha a pszichoanalízis bizonyos értelmezési kategóriáit használjuk is, hanem életünk drámáját játsszuk, csillapítatlan vágyaival, Krisztus üdvözítő tetteinek történetében, amely az étkezés megünneplésében sűrítetten jut kifejezésre. Mélységeinknek és az isteni szeretet mélységének ilyen összekapcsolása mondatja ki velünk az igent önmagunkra és a világra, és előrevetíti, hová vezet utunk, és hová kell vezetnie. Éppen ebben áll az embernek az a gyógyulási vágya, amelyet semmiféle, emberek által kidolgozott pszichoterápia nem csillapíthat. Egy ilyen értelmezési kísérlet bizonyosan mindig átmeneti marad, mert nem tudja maradéktalanul kimondani a szimbolikus többletértékét, de nincs is szüksége erre.

A pszichológia és a teológia közötti hídépítés kivitelezésének szükségessége már régóta jelentkezett. Ez az ötlet a II. vatikáni zsinattól származik, amely kívánatosnak tar-

totta a nyitást a pszichológia felé, és megfogalmazta, hogy a pasztorációban a lelkipásztoroknak szükségük van pszichológiai kompetenciára és ismeretekre, hogy feladatukat el tudják látni. A cél tehát nem az, hogy a lelkipásztorok pasztorálpszichológiai képzésük során pszichológusokká váljanak, hanem hogy jobb lelkipásztorok legyenek. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a pszichológia fejlődése a lelkipásztorkodás számára két fontos felismerést hozott. Egyrészt azt, hogy a pasztorációban szükséges tükröt tartanunk magunk elé, hogy megfelelő lelki életet élhessünk. Tehát az olyan lélektan, mint a pasztorálpszichológia, profetikusan a teológia és a lelkipásztorkodás számára. Másrészt az újabb pszichológia a réginél sokkal erősebben hangsúlyozza a pozitív erőket, a tartalékokat, az adottságokat, azokat a lehetőségeket, amelyek a személyiségben megtalálhatók, és jóval kevésbé irányul a veszteségek, a patológikus jelenségek felé, mint mindarra, amit az ember erőként használhat fel magából az önmagává váláshoz. A gyakorlati teológia és pszichológia hatékony együttműködésének ösztönzője és alapképlete: Jézus gyakorlata. Ő az evangéliumok tanúsága szerint Isten országának örömhírét hirdette, és meggyógyította a betegeket. Tanítványait is azzal küldte el, hogy hirdessék Isten országát, és gyógyítsák meg a betegeket. Ez csak azt jelentheti, hogy a lelkipásztoroknak Jézus nyomában az a feladata, hogy hirdesse az örömhírt, és egyben a gyógyítás és a szabadítás nyelvét beszélje. Jézus gyógyításai után többször mondta: a hited meggyógyított téged. Ekkor nem tételes, katekizmusba foglalható hitre gondolt, hanem az Istenbe vetett bizalomra, amely másként artikulálódik: a jövőbe vetett hitben, abban, hogy nem adjuk fel önmagunkat, nem esünk kétségbe. Ezt Jézus már vallásos cselekedetnek tartja.

Az ún. Emmausz-modell a teológia terminológiájában világítja meg a pasztorális példacselekvés, a segítség teológiai modelljét, lényegében öt vetületben: a melléállás és vele tartás, a megállás (diakónia), a Szentírás értelmének feltárása (*martyria*), a kenyér megtörése (liturgia) és a cél felé történő irányítás a kezdeti kapcsolatfelvétel közösségének (*koinónia*) új, magasabb értelmet hordozó, terápiás változataként jelenik meg. Ez a modell alkalmas arra, hogy az életválság jelenségét, lélektani összetevőit és folyamatait, illetve a pasztorális segítség irányelveit és módszereit úgy mutassa be, hogy érzékeltesse a látszólag egyszerű és világosan leírható princípiumok mögött a nagyon bonyolult valóságot. Az Emmausz-modell szerinti lelkigondozói kísérésnek nem szabad elmennie az őskeresztény gyülekezetek tapasztalati tudása mellett, mely szerint az önmagunkhoz térés – és ezzel a szomorúságból és vakságból való gyógyulás – felé megtett utolsó lépés az eucharisztikus étkezés közös ünnepében történik meg. Istentiszteleteinken ilyesmit valóban nem mindig könnyű felfedezni. Pasztorálpszichológiai szempontból azonban ajánlatosnak tűnik, hogy terápiás érdeklődéssel tekintsünk a liturgiára (*leiturgia*), a szentségek ünnepére, az egyházi áldásokra, a szentelésekre és rítusokra. Néhány liturgikus cselekménynek mély terápiás értelme van, amely lelkigondozói szempontból bennük szunnyad. A hitszimbólumok pasztorálpszichológiai szemléletekor ugyanis kirajzolódik, hogy – az emmauszi történet-

tel összecsengve – lényegükhöz tartozik egy döntő gyógyító erő, amely az embereket önmagukhoz és önmagukon túlra vezet. Kézenfekvő, hogy ezt a nézetet alkalmazzuk a szentségekkel kapcsolatos lelkipásztorkodásban.

A 4. fejezet a pszichoonkológia fiatal interdiszciplináris tudományának legfontosabb szempontjait foglalja össze, csupán vázlatos szakmai protokoll mentén haladva, különös hangsúlyt fektetve e tárgynak a spiritualitással kapcsolatos összefüggéseire.

A rák a leggyakoribb rosszindulatú daganatos betegség. Az onkológiai betegségek még most, a harmadik évezred elején is az emberiség egyik legnagyobb ellenségét jelentik. A daganatos morbiditás és mortalitás az utóbbi évtizedekben egyre inkább emelkedik. A fejlettebb, illetve közepesen fejlett országokban a népességi statisztikák szerint a szív- és érrendszeri megbetegedések után a daganatok képezik a második leggyakoribb halálokozót. Romániában a viszonylag mérsékelt daganatos incidenciával szemben a daganatos mortalitás folyamatosan növekedett az elmúlt évtizedekben, és ma eléri az európai átlagot. A fejlődő diagnosztikai vizsgálatok és onkológiai terápiák alkalmazásának eredményeként a rosszindulatú daganatos betegségeket sikeresen túlélő betegek száma növekszik, és a megfelelő életminőség elősegítése a betegség lefolyásának minden szakaszában fontos szemponttá vált. 2000-ben a *Párizsi Charta* február 4-ét a rák világnapjává nyilvánította, hogy a rák ellen folytatott küzdelem eszméje a világon élő összes ember szívében és gondolataiban éljen. Az évente megrendezett rákellenes világnapon az ENSZ Egészségügyi Világszervezete a rák elleni küzdelem fontosságára kívánja a társadalom figyelmét irányítani, ugyanakkor közös erőfeszítésre szólít fel a rák nemzetközi terhének enyhítése érdekében. Az említett, 10 cikkelyt tartalmazó ünnepélyes nyilatkozat preambuluma a rákbetegek általános, fizikai, lelki és szociális szempontokat is magában foglaló jólétének, azaz életminőségének javítását az elsődleges célok közé helyezte. Ez az a kapcsolódási pont, ahol a keresztény lelkigondozás – esetünkben a pszichoonkológiai team-munka szerves részeként – igen sokat tehet az alapokmány eme felszólításának felelősségteljes megvalósítása érdekében. Ugyanis a vallás és vallásosság, a hit és ima, a lelkigondozás és lelkivezetés, az aktivált spirituális komponens jótékony hatását a daganatos betegséggel való megküzdésben már számos terapeutikus intervenció, valamint azok eredményeit összefoglaló szaktanulmány is alátámasztja.

Jimmie C. Holland (*1928), akit a szakma a pszichoonkológia alapítójának ismer el, első nagyszabású pszichoonkológiai kézikönyvében ismerteti a daganatos betegségekkel kapcsolatos hiedelmeket, a korai kezelési próbálkozásokat, azok fejlődését, a pszichológia, a pszichiátria és a szociológia tudományának beáramlását az onkológiába, a multidiszciplináris együttműködés kialakulását, fejlődését és fennmaradását, beleértve az előbb említett szakemberek és az onkológusok közötti információcseréket is. Ezek a folyamatok az 1960-as évektől kezdődően döntően hozzájárultak az onkopszichológia megszületéséhez az 1980-as években. A rákbetegség hatékony megelőzése és sikeres gyógyítása a nemzetközi tapasztalatok figyelembevételét, az egészség megőrzésének felelősségével kapcsol-

latos széleskörű társadalmi szemléletváltást, a különböző tudományágak szakemberei közötti összefogást és a betegek – hozzátartozók – szakemberek interaktív együttműködését igényli. Az egyén, a család, a társadalom és nem utolsósorban az egyház felelőssége összekapcsolódik a megelőzésben és a gyógyításban. Az újabb kutatások között hallunk olyan próbálkozásokról is, amelyek a pszichoterápiát profilaktikus szándékkal kívánják alkalmazni. Kimutatott tény, hogy ha a rákos betegek betegség előtti személyiségében elszennvedett traumákat igyekszünk korrigálni, vagy a betegség korai szakában alkalmazunk pszichoterápiát, a megbetegedés, illetve a gyógyulás kilátásai kedvezőbbek. A pszichoterápiás jellegű betegvezetés alapjai a támogatás, a segítség és az ösztönzés. Első lépés ebben a beteg külvilági, az orvoshoz, a nővérhez, a családhoz, a jó Istenhez stb. fűződő viszonyának erősítése. A következő a folyamatos gondozás, amely a környezethez való kapcsolatot és alkalmazkodást támogatással és tanáccsal segíti. Végezetül pedig fontos, hogy a beteg mindenkoron számíthasson gondozóra, segítőire, lelkipásztorára.

Az onkológia új területe, az onkopszichológia az elmúlt negyed évszázadban egyre több figyelmet kap a betegektől, a hozzátartozóktól és a szakemberektől, mert fokozódik az érdeklődés a rosszindulatú daganatos betegségek megelőzésének, kivizsgálásának és kezelésének pszichológiai, szociális és viselkedési tényezői iránt. Ma már a rohamosan fejlődő, többszintű onkológiai ellátásba beletartozik az érintettek (betegek, hozzátartozók, szakemberek) pszichoszociális jóllétének, életminőségének biztosítása és különösen a lelki megküzdési mechanizmusok támogatása. A pszichoonkológia meghatározása, valamint az onkológiába történő integrálódásának előfeltételei tekintetében megállapítható: az onkopszichológia az onkológiához, a pszichológiához, a pszichiátriához és a szociológiához egyaránt tartozó, ún. biopszichoszociális határterületi tudományág. A pszichoonkológia dimenziói: a rosszindulatú daganatos betegségek hatásának vizsgálata a betegek, a hozzátartozók és a szakemberek lelki működésére, ennek alapján az összetett segítségnyújtás megvalósítása (pszichoszociális dimenzió); bizonyos lelki és magatartásbeli tényezők szerepe a rák kialakulásának kockázatában és a túlélésben, a szemléletformálás elindítása, kiterjesztése az egész lakosságra (pszichobiológiai dimenzió).

Az onkológia területén az onkoterápiák fejlődése miatt egyre gyakoribb a multidiszciplináris kooperáció a különböző képzettségű szakemberek között: onkológusok, klinikai pszichológusok, pszichiáterek, mentálhigiénés szakemberek, szociális munkások, szaknővérek, szakasszisztensek, gyógytornászok, dietetikusok, logopédusok, lelkigondozók, kórházlelkészek, önkéntesek dolgoznak együtt a betegek rehabilitációja érdekében. A szakképzett lelkigondozók folyamatos, konstruktív együttműködése az onkológiai team tagjaival kétséget kizáróan az onkopszichológia szakmai integrálásának egyik legfontosabb szempontja. A rákos betegek gyógyíthatóságát nagyon sok tényező befolyásolja: a daganat szövettani típusa, a felismerés időpontja, a beteg életkora, általános állapota, egyéb betegségei, premorbid és aktuális pszichoszociális jellemzői és így tovább. A daganatos megbetegedések okozta halálozások száma rendkívül magas, dinamikusan

növekszik, és napjainkban a második halálokot jelenti. E tendencia megállítása és megfordítása jól szervezett, multidiszciplináris együttműködést igénylő feladat, melynek szükségszerű feltétele alaposan kidolgozott szakmai protokoll. Az onkopszichológiai szakmai protokoll fő célja, hogy felhívja a figyelmet a rákbetegség pszichológiai, szociális és magatartási vonatkozásaira. Az onkológiai munkacsoport pszichoönkológiai tevékenységet folytató szakemberrel történő kiegészítésének alapvető feltétele a kölcsönös érdeklődés, a motiváltság a holisztikus szemléletű gyógyítást és a multidiszciplináris kooperációt illetően. Ellenkező esetben (pl. megfelelő előkészítés és szakember nélkül, feldolgozatlan ellenállások esetén, szupervízió hiányában stb.) a betegek pszichoszociális gondozásának szakszerűtlenségéhez és ennek következtében sikertelenséghez, feszültségekhez, kudarcokhoz vezethet az onkopszichológiai munka erőltetett, adminisztratív szinten történő megvalósítása. Ez a folyamat érdeklődő, fejlődőképes szakembereket, gondos szervezést, kiegyensúlyozott együttműködést és hosszú időt igényel. Az onkológiai betegeket vizsgáló és kezelő intézményekben a pszichológiai szűrés/kivizsgálás alapján kiválasztott és együttműködő, illetve egyéni motiváció alapján jelentkező betegeknél a gyakran alkalmazott pszichológiai módszerek közül megemlítendő a célzott tanácsadás (*counseling*), az érzelmi támogatás, a pszichológiai gondozás, a nonverbális és a verbális egyéni/csoportos pszichoterápia, az önségítő csoportokban, klubmozgalmakban való részvétel, valamint a pszichofarmakonokkal történő kezelés. A pszichoönkológia szakemberei három területen fejthetik ki tevékenységüket: klinikum, kutatás, oktatás. A klinikai munka fő célja a rákbetegség kivizsgálása, a beteg tájékoztatása és az onkológiai beavatkozások/kezelések következtében kialakult lelki reakciók és lelki folyamatok megismerése, kezelése pszichodiagnosztikai módszerek (első interjú, tesztvizsgálatok) és támogatás/gondozás/pszichoterápia/gyógyszeres kezelés segítségével. Az oktatási tevékenység főbb céljai: biztosítani kell a szemléletformálást a korszerű pszichoönkológiai ismeretek, készségek átadásával nővéreknek, asszisztenseknek, gyógytornászoknak, medikusoknak, orvosoknak, pszichológusoknak, pszichiátereknek, dietetikusoknak, sztómaterapeutáknak, logopédusoknak, szociális munkásoknak, lelkipásztoroknak, lelkészeknek és más szakembereknek, akik részt vállalnak a rákbetegség prevenciójában és a betegek, illetve hozzátartozók pszichoszociális ellátásában a kivizsgálás, a kezelés és a rehabilitáció folyamán. A szakembereknek fel kell hívniuk az érintettek figyelmét a humanisztikus, az etikai és a spirituális értékek jelentőségére a betegellátás folyamán, különösen a terminális állapotban lévők esetében. Jelenlegi ismereteink és tapasztalataink alapján az onkopszichológusok számára az általános onkológiai modell kidolgozása reális és célszerű. Közismert ugyanis, hogy sokféle daganatos megbetegedés létezik, és a kór lefolyása egyéni. A daganatos betegek is sokfélék, pszichológiai szempontból sincs két egyforma eset. A betegség elterjedtségéhez, a betegek számához képest világszerte kevés még a megalapozott kutatási eredmény és a pszichoterápiás tapasztalat. Jellemző a szakemberhiány, a nagymértékű fluktuáció. Ezért az uniformizált, kórképekre lebontott pszichoönkológiai protokoll, azaz a pszichoszociális segítségadás és kezelés részletes kidolgozása, előírása és

végrehajtása lehetetlen, és egyben be nem látható következményekkel járna mind a betegre, mind családjára, mind a kezelőszemélyzetre vonatkozóan. Az onkológusok és az ezen a területen klinikai tapasztalatokkal rendelkező onkopszichológiai szakemberek véleménye alapján a kiindulópontot a rákbetegség lefolyása jelenti, ami sok hasonlóságot mutat, meglehetősen jól szakaszolható, és egyben lehetővé teszi a betegek speciális problémáinak figyelembevételét is. Szükséges továbbá a betegeket életkor alapján (serdülők, fiatal felnőttek, középkorúak, idősek) csoportosítani, és azt is figyelembe kell venni, hogy adott időben az adott személy betegsége várhatóan a gyógyítható, a tünetmentes (krónikus), illetve a gyógyíthatatlan kategóriába tartozik-e. A pszichoonkológiai szakmai protokollt aszerint is kiegészíthetjük, hogy az adott szakember sebészeti, intenzív, fej-nyaksebészeti, belgyógyászati/kemoterápiás, hematológiai, sugárterápiás, nőgyógyászati, bőrgyógyászati, neurológiai, idegsebészeti, ortopédiai vagy urológiai osztályon, avagy transzplantációs részlegen foglalkozik a daganatos betegekkel. Fontos elvi szempont, hogy az onkológiai betegek kivizsgálását, kezelését, gondozását, ellenőrzését kezelő onkológusuk irányítsa a kivizsgálástól kezdve tulajdonképpen mindvégig. Tehát a tartósan tünetmentes/gyógyult betegek onkológiai gondozása, ellenőrzése évtizedeken át indokolt a relapszus, illetve a második tumor kialakulásának lehetősége miatt. A gyógyíthatatlan betegeket halálukig kezeli és kíséri kezelő onkológusuk, szükség esetén másokat is bevonva a terápiába. Az onkopszichológiai szakmai protokoll kidolgozásában az onkológusok és a gyakorlott pszichoonkológusok/mentálhigiénés szakemberek tapasztalatai alapján a betegség lefolyásának állomásait célszerű figyelembe venni, mert ezek a mindennapi valóság elemei. Ki kell térni az olyan speciális kérdésekre is, mint az onkológiai kivizsgálási, beavatkozási, kezelési módszerek; testi elváltozások, károsodások; főbb alkalmazkodási problémák; a remélhetőleg mind elterjedtebbé váló onkológiai szűrések esetleges pszichológiai vonatkozásai stb.

A daganatos betegség ugyan a testet támadja meg, de attól a pillanattól, hogy az érintett erről tudomást szerez, pszichés és társas életterében is megindul a tumor pusztító hatása. A pszichoonkológiai megközelítés szerint a multifaktoriális eredetű daganatos betegség kórtanában a pszichoszociális tényezőknek kiemelt szerepük van, ugyanis ezek hozzájárulhatnak a krónikus betegség fennmaradásához vagy súlyosbodásához. A vallásgyakorlás, mint pszichoszociális tényező és az életminőség javításának rendkívül fontos eszköze közvetetten hat az egészségi állapotra a különböző moduláló tényezőkön keresztül. Ezek közül a legfontosabbak a vallási közösség instrumentális, emocionális és szociális támogató szerepe, a vallási rendszer előírásai (pl. imádkozás) és tiltásai (pl. táplálkozás), a fókuszáló meditatív gyakorlatok, illetve a krónikus stressz elviseléséhez és a traumaélmény feldolgozásához szükséges stabil kognitív keret biztosítása, amely értelmet, kitartást, elfogadást és önbizalmat ad. A vallás a stresszkeltő helyzetek hatását, élményét érzelmileg semlegesíti, és így lehetőséget ad a hatékonyabb megküzdési stratégiák alkalmazására. A vallásosság fokozza az érzelmi és a társas támogatottság élményét is a csoporthoz való tartozás által, annak ellenére, hogy feltehetően közvetlenül nem befolyásolja az

én-hatékonyt és a betegséghez való alkalmazkodást. Ugyanakkor egyes vizsgálatok eredményei szerint a vallásosság, a vallásgyakorlás csak akkor növeli az életminőséget és a pszichoszociális funkcionalitást daganatos betegeknél, amikor magas értelemtalálással asszociálódik. Vagyis a vallásosság skáláján elért magas pontszám magas értelem/békeség pontszám hiányában negatívan korrelál az életminőséggel. Például az emlődaganatos betegek jelentős százalékánál a vallásosság elősegítette az értelemtalálást a mindennapi tevékenységekben. Fontos kiemelni azt is, hogy a végső stádiumban levő vallásos daganatos betegek nagyobb valószínűséggel vállalnak minden élettartam-hosszabbító kezelést (pl. agresszív onkológiai intervenciókat, újraélesztést a klinikai halálból és mesterséges lélegeztetést), mint nem vallásos társaik. Ugyanakkor például a végső stádiumban levő tüdődaganatos betegek kezeléssel kapcsolatos döntéseiben leginkább a vallásosságnak, az Istenbe vetett hitnek van központi szerepe, a kezelő orvos javaslatait követően. A vallásosság fontosabbnak bizonyult a kezelést meghatározó tényezők sorában, mint a felépülési potenciál és a mellékhatások.

Kritikai elemzések szerint nem a vallásgyakorlás önmagában, hanem a határozott személyes meggyőződések csökkentik a daganatos betegek distresszes tüneteit. Az erősen vallásos és a meggyőződött ateista pácienseknél alacsonyabb a szorongási szint a közép/köztes csoporthoz viszonyítva. Itt megjegyzendő az is, hogy a bizonytalan, önmargangoló vallásosság (például a páciensek úgy vélik, hogy a daganatos betegség által Isten bünteti, elhagyja őket) szignifikánsan növeli az érzelmi distresszt, a zavarodottságot, a depressziót, a kimerültséget és a fájdalmakat, illetve csökkenti a fizikális, érzelmi jóllétet és az életminőséget. Annak ellenére, hogy a pszichoonkológiai szakirodalomban a vallásosság, a spiritualitás jóllét klinikai használhatósága megnyugtatóan nem tisztázott, a vallás, a hit szerepének kizárása túlterhelheti az onkológiai pácienseket, illetve a daganatos betegség sokszintű, összetett hatásának tagadásához vezethet. Elgondolkodtató, hogy a daganatos betegek nagy hányada úgy értékeli, hogy a medikális rendszer minimálisan vagy egyáltalán nem válaszolt spirituális igényeire, miközben bizonyított, hogy az orvosi, kezelési rendszertől kapott spirituális támogatottság jelentősen növeli az életminőséget. Ugyanakkor igazolt, hogy az onkológus szakorvosok esetében a kezelést befolyásoló tényezők rangsorolásában a vallás, a hit utolsó helyen van. Így a spirituális, vallásos problémák annak ellenére, hogy negatív módon befolyásolják a daganatos betegek jóllétét és életminőségét, gyakran észrevétlenek maradnak. Ezért a segítő szakma és az egyház szerepének hangsúlyosabbá kell válnia a daganatos betegekkel való foglalkozás területén. A spiritualitás, a vallás és az imaélet lényeges részei a páciens mentális életének, akár pozitív, akár negatív érzelmek kísérik ezzel kapcsolatos nézeteit. A terapeutának fel kell tárnia a hit, a világnézeti irányultság, a vallási hovatartozás kérdéseit, és meg kell ismernie az átmeneti tér legfontosabb tárgyát, az istenreprezentációt. Függetlenül saját vallásos vagy spirituális elkötelezettségétől, az absztinencia és neutralitás elveivel kell kezelnie klienseit. A spiritualitás, a vallás és a vallásosság kérdésének mellőzése, elutasítása szelektív hangozáshoz vezet, ami hasítást hoz létre, így a terápiás célok elérését határozottan hátráltatja.

Ha viszont közelebről odafigyelünk a vallásosságra a megküzdés összefüggésében, teljesebb képet tudunk alkotni a páciensről, amint nehéz életszakaszában éppen élete értelméért küzd. Ennek a képnek kell vezetnie a tanácsadót, amikor arról kell döntenie, hogyan segíthet a legjobban.

Az 5. fejezet az elméleti résznek hivatott gyakorlati érvényt szerezni. Ezt három fő pontban teszem.

Az első gyakorlatelméleti pontban kitérek arra, hogy általánosságban miben kell megnyilvánulnia a lelkipásztori segítségnyújtásnak akkor, amikor életet veszélyeztető betegséggel küszködő beteg emberrel van dolga. A hivatásos lelkipásztor olyan ember, aki tájékozott Isten dolgaiban, és mint teológus képes ezekről emberi módon beszélni. Feladata így abban áll, hogy a Krisztus által kinyilatkoztatott üdvösség alapján az emberi élet értelmét hirdesse. Lelkipásztori segítségnyújtását tehát az jellemzi, hogy rendelkezésre bocsátja magát embertársainak, akik így az ő hitében segítséget kapnak önmaguk újra felfedezéséhez és az abban való hithez, aki életüknek és haláluknak értelmet adhat, és akinél így egzisztenciális kérdésekre értelmes választ találhatnak. A felszentelt pap számára ez a feladat külön megbízást jelent. Ehhez hozzátartozik az a felhatalmazás is, hogy ami a hitben történik az emberek között, azt a szentségek terén is megerősítse. Ha mindezt tovább vizsgáljuk, három dolgot ismerhetünk fel, amelynek közelebbi átgondolása segítséget jelenthet a lelkipásztornak. A segítséget nyújtónak igazi emberi kapcsolatot kell építenie a beteggel, így megbeszélhetővé válnak a beteg személyes egzisztenciális kérdései; a segítőnek, mint kívülállónak nem szabad kész megoldásokkal jönnie, hanem a beteg útitársaként kell azt keresnie, milyen módon nyújthat a keresztény élet értelmezése a konkrét problémák megoldásában segítséget; eszményi esetben ez megkoronázható egy ünnepléses szentség-kiszolgáltatással, olyan szentség keretében, amely az adott helyzetnek megfelel. A lelkipásztori segítségnyújtás tehát olyan emberi lelki problémával van kapcsolatban, amelyben az emberi élet értelméről van szó, gyakran egy konkrét történéssel kapcsolatban, ahol az ember kísérletet tesz arra, hogy választ találjon. A felszentelt pap feladata az, hogy a hit hirdetésével és a szentségek kiszolgáltatásával Istent és szeretetét különleges módon jelenvalóvá tegye embertársai életében, mint szimbólumot és valóságot egyaránt. A szentségek azonban ezt csak azért tudják megvalósítani, mert Jézus maga a világ tulajdonképpen szentsége, sajátos szimbóluma és megvalósulása Isten jelenlétének. Hasonló értelemben elmondható Jézus egyházáról is, hogy életét szentségnek kell tekintenünk.

A második, szintén gyakorlatelméleti pontban a logoterapeuta lelkipáldozó-lelkivezető lelkipásztor helyes viszonyulását irányító szabályok fogalmazódnak meg, melyeket tarsolyában kell hordoznia a betegek, különösen a többé-kevésbé gyógyíthatatlan betegségekkel küzdők ellátása során. Felgyorsult világunk általában két alternatíva elé állítja a posztmodern idők pasztorációban, különösen annak valamely speciális területén dolgozó lelkészét, lelkipáldozóját. Nagyon ritkán van alkalma a kívánatos lelkipáldozói helyzet megteremtésére, pedig fontos a lelkipáldozást, mint folyamatot megragadni,

amely során a két beszélgetőpartner kapcsolatba kerül egymással, ami több találkozón át tart, és ami közép- vagy hosszú távú pasztorális kíséréssé vagy terápiává is terebélyesedhet, amelyben lehetőség szerint egyfajta szerződést is kötnek a központi tematikáról és a beszélgetések céljáról. Sokkal gyakoribb szituáció, amikor sor kerül ugyan a tanácsadó beszélgetésre, de a kapcsolat mindössze egyszeri történet marad. Ez utóbbi esetben az alapkérdés így hangzik: hogyan lehetséges rövid idő alatt olyan beszélgetést vezetni, amely hűséges marad a lelkigondozói feladathoz, s ugyanakkor egy sajátos élet-, válság- vagy konfliktushelyzetben az életvezetéshez keresztény, szabadító segítséget nyújt? Tény, hogy akárhol is kerül rá sor, a rövid, informális találkozások vannak túlsúlyban. Célzott látogatáskor a beszélgetés sok kórházi ágy mellett tíz vagy húsz percig tart, a kórház folyosóján történő véletlenszerű találkozásokkor pedig a fent említett idő is feleződik vagy negyedére csökken. Nyilvánvaló azonban, hogy az emberi kommunikáció egészen széles skálája megjelenhet és gyümölcsöt teremhet az emberi találkozás e törékeny minimálstruktúráján belül is. A kérdés ezért nem az, hogy vajon az ilyen beszélgetések során történik-e lelkigondozás, sokkal inkább az, hogy miképpen alakíthatjuk a lelkigondozást/lelkivezetést azokban a villámbeszélgetésekben, amelyek a lelki gyógyászok hétköznapijait leginkább meghatározzák. Mindazonáltal sokak tapasztalata, újra meg újra, hogy ezekkel a rövid beszélgetésekkel nem boldogulnak. A logoterápiás szemléletű lelkigondozás eszközöket bocsát rendelkezésre, amelyek a lelkigondozók számára lehetővé teszik, hogy e beszélgetéseket úgy alakítsák, hogy a megoldás lelkigondozói intencióját közelebb hozhassák. Ezáltal lehetőségessé válik, hogy az Isten kegyelméből megnyílt új életlehetőségek hétköznapi párbeszéd keretében teológiailag felelős és kommunikatív módon is érvényre jussanak. A ma lelkipásztorától/lelkigondozójától kötelező elvárás ezeknek a hasznos útmutatásoknak, bölcs tanácsoknak, bevált irányelveknek az átfogó szintű ismerete, illetve alkalmasságuk betétele.

A harmadik, kifejezetten gyakorlati pont első alpontjában a legkülönbözőbb terapeuták (pszichiáter, pszichoterapeuta, pszichoonkológus, orvos, logoterapeuta, tanatóló, lelkész) által közzétett, a pszichoterápiai szakirodalomból általam szelektált, viszonylagosan rövid, kevésbé kidolgozott esettanulmányok által igazolom a logoterápia sikeres alkalmazhatóságát, célzottan daganatos betegek körében felkutatott esetekre hivatkozva. A második alpontban pedig saját kórházpasztorációs gyakorlatomból választott, lényegesen hosszabb, részletesen kidolgozott mintaeset található négy felvonásban, mely a logoterápia stabil hídszerepét, és hatékony partnerjellegét támasztja alá a keresztény lelkigondozásban, pontosabban az onkológiai betegek segítő, megszentelő lelkipásztori kísérésében. Ennek működőképességét a korábban ismertetett két modell (exodus- és Emmausz-modell), valamint a lelkigondozástól a lelkivezetésig elvezető lépések (jelenlét, meghallgatás, értelemkeresés – ima) összevonásából fölépített rendszerre támaszkodva bizonyítom. A négy példászerű találkozás hiányosságai ellenére is jól megvilágítja azt az utat, melyen a kórházi betegpasztorációval megbízott pap a logoterápia specifikus

technikáinak és a lelkipásztori beszélgetés sajátos fogásainak ötvözésével és nem utolsósorban a legszükségesebb onkopszichológiai ismeretek és tapasztalatok birtokában a lehető legközelebb, a Jézussal való találkozásig kísérheti el az életet veszélyeztető betegséggel vívódó hívő embert. A többlépcsős esetismertetés felépítése a kórházi betegek lelki kísérésének lépéseit és szabályszerűségeit, azaz módszertanát követi.

A felhasznált szakirodalmat illetően pedig a 2012. év végéig megjelent, számomra elérhető forráskészletet tekintettem mérvadónak.

Lukács Olga:¹

A teológiai liberalizmus és hatása az erdélyi 19. századi református gondolkodásra

Theological Liberalism and its Impact on 19th Century Protestant Thinking in Transylvania.

The author points out the fact that liberalism includes theoretical and practical manifestations, among which economic, political, and spiritual manifestations are inserted as well.

However, liberalism should be sharply delimited from the anti-clerical approach, which bore the separation of church and state in mind.

The large ideology-flow was expected to refill the churches. The ideas reached Hungarian territories primarily through reading of foreign works and studies abroad.

The Liberal Theology movement, which started from Germany, is essentially a heritage of theological rationalism. However, the spirit of Liberal Theology was also born out of the German philosophical idealism. It reached Hungarian Protestantism through schools founded by Kant, Schleiermacher and Hegel, nevertheless, not directly, but combined with the theologies of Alexander Schweizer and Biedermann as well.

The Dutch Scholten, who followed Baur's and Schweizer's footsteps, had the main impact on the Reformed Liberal Theology of Transylvania and Ödön Kovács was his faithful follower.

The Hungarian theologians met with the representatives of the new movement during their studies abroad. They got acquainted with the teachings of Liberal Theology; they adopted and validated them in the theological training at home.

Hungarian Liberal Theology did not build up a well-defined system, as during the fierce fights there was no time for the required immersion and the definition of a system. There was a certain system; however, it was not gathered in a book. The theses became well-known through writings published in journals, weeklies and books.

They gathered into liberal schools and formed a common theological group. Thus the Theological Faculties of Pest, Sárospatak and Nagyenyed propagated theological liberalism, while the Theological Faculty of Debrecen represented the opposition camp, keeping to the thesis of Reformed Orthodoxy.

¹ A BBTE Református Tanárképző Karának adjunktusa. E-mail: lukacso@yahoo.de

In this study the author presents the main theses of Liberal Theology that were the causes of heated debates in the press of the 70s and 80s of the 19th century.

Keywords: liberalism, theological liberalism, studies abroad, theological rationalism, Hungarian Protestantism.

1. A liberalizmus és hatása a teológiai gondolkodásra

Ahhoz, hogy nyomon követhessük azt a szellemiséget, amelyből a teológiai liberalizmus fejlődött ki, szükséges magának a filozófiai és világi irányzatnak nagyvonalakban történő bemutatása. Az új irányzat, mely a magyar református egyházon belül a dualizmus korában jelentkezett, rányomta bélyegét a Nagyenyeden történő teológiai képzésre és újabb vitákra adott okot. A nagyenyedieknek 1870-től kezdve három fronton kellett magukat megvédeniük: 1. anyagi ügyeik miatt, 2. az átköltöztetési tendenciák megakadályozásáért, valamint 3. teológiai irányzatának igazolásáért. A viták középpontjában a liberalizmus forradalmasító tételei álltak, melyek ellen a kialakulóban lévő és irányelvben megerősödő új ortodoxia harcolt.

a. A liberalizmus ideológiája

Három nagy történelmi esemény és azoknak jelentős dokumentuma határozta meg a liberalizmus kezdetét: 1. az angol „dicsőséges forradalom” és a „Bill of Rights (1688)”; 2. az észak-amerikai függetlenségi háború- és az amerikai alkotmány (1787); 3. a nagy francia forradalom és az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata (1789).² A liberalizmus magába foglal elméleti és gyakorlati megnyilvánulásokat, amelyek közé beékelődik a gazdasági, politikai, és szellemi megnyilvánulás is.

A liberalizmus, a százéves alakulásának folyamatában –néhány alapgondolat kivételével–, nem vált egységes ideológiává.

A tézisek, gondolatok és formák sokaságából megemlítjük az egyes közös motívumokat: a birtoklás szellemével való kapcsolatot, amely lehet laikus vagy egyházi, a szabadság gondolatát, amely egyedi vagy közös, a nemzet szuverenitásának, az individualizmus és az ember tökéletesíthetőségének hite, a polgár és az ember egyenlőség jogai és szabadsága.³

² TÓKÉCZKI László: *Magyar liberalizmus*. Budapest, 1993. 509.

³ N. BOCŞAN: *Contribuţii la istoria iluminismului românesc*. Timişoara, 1986. 264.; GERGELY András: *Egy nemzetet az emberiségnek*. Bp. 1988. 59. (A továbbiakban, GERGELY András: *Egy nemzetet*).

b. Teológiai liberalizmus

A liberalizmus politikai és gazdasági megnyilvánulása után harmadik szellemi síkon a teológiai liberalizmusban jelentkezett. Ezt az áramlatot azonban élesen el kell határolnunk az antiklerikális magatartástól, amely az állam és egyház elválasztását tartotta szem előtt.⁴

A magyar liberalizmusnak legszembetűnőbben a vallásban és valláspolitikájában mutatkozott meg a toleranciája. Felismerték azt, hogy a vallások sem a privát, sem a társadalomszervező szférában nem szabályozhatók, csak állami eszközökkel. Ennek a felismerésnek következményeként egyszerre biztosították az egyén és a történelmi közösségek vallási jogait, amely a későbbiekben a vallásszabadság jegyében esetekben az ateizmusba vezetett.⁵

Az 1840-es évektől szembetűnően csökkent az egyházas vallásosság. Ez a korábbi évtizedekben sem volt ritka jelenség, és ezt elsősorban a felvilágosodott értelmiség keretén belül lehetett inkább érzékelti. Az 1870-es évektől, a liberalizmus hatására viszont, ez a parasztság és a városi kispolgárság templomba járása és vallásgyakorlatára is hatással volt, amely kétségessé vált, szekularizálódott.⁶ Az egyházi vezetők, – minden felekezet sorában, – egyaránt szembeszálltak ezzel a folyamattal. Hozzáállásuk és módjuk azonban eltért.

A katolikus egyház mélyponton volt.⁷ Nem tudta kikerülni a felvilágosodás propagandájának hatását, és szembehelyezkedett a vallási különbségeket feloldó polgárosodási tendenciákkal. A klérus szemrehányások halmazával viszonyult ezekhez a katolikus követekhez, akik az áltézisek és a vegyes házasságok dolgát liberális meggyőződésük szellemében kívánták megoldani.

A protestánsokat viszont az új szellemi áramlathoz való csatlakozás jellemezte.

A liberalizmushoz való kötődéstől a következő elvárásuk volt:

1. A politikai liberalizmustól társadalmi egyenlőségük kiharcolását várták (és ebben nem csalódtak).

⁴ Eric VOEGELIN: *Christentum und Liberalismus*. München, 1960. 33. GERGELY András: *Egy nemzetet*. 61.

⁵ TÓKÉCZKI László: *A magyar liberalizmus*. 517.

⁶ NÉMETH G. Béla: *Forradalom után – kiegyezés előtt*. Gondolat, Bp. 1988. 352.

⁷ Illusztrációként álljon előtünk az 1850-es és 1860-as években a katolikusok többségének kisebbségi érzése, amelyről Eötvös József, egy neves római katolikus egyháztörténész megállapítását idézve a következőt állapította meg: „Menj, kérdezz meg egy reformátort, milyen vallású, büszkén fogja felelni, hogy kálvinista. Kérdezz meg egy katolikust, bocsánatot fog kérni, mert katolikus.” A neves történész magyarázza e kisebbségi érzést azzal, hogy a klérus és a katolicizmus világi képviselői többen 1848 ellenségeinek és a rendiség híveinek mutatkoztak. Kompromittálták magukat az önkényuralom idején viselt magas kínálatokkal. Ellenkezett véleményük – a pápai állam védelmében – az olasz egységtörekvéssel.

2. Az 1840-es évek elején a protestáns lelkészek nagy része már egy sajátos liberális és romantikus teológiai irányzat híve lett (különösen kiemelkedő Schleiermacher kultusza).⁸

3. A kor nagy eszmeáramlatától azt várták, hogy újra megtölti templomaikat.

Az eszmék elsősorban külföldi olvasmányok és tanulmányok útjain jutottak el hazai területekre. Külföldi utakra eddig is csak vagyonosabbak vállalkozhattak, emellett az útlevel megszerzése is nehézségekbe ütközött. A tiltott könyvek csak csempészárúként juthattak az országba, ennek ellenére ismerték és olvasták a liberális szerzőket.⁹ Valóban, kezdetben úgy tűnt, hogy a teológiai liberalizmus elérte célját és az 1859–60-as pátenstüntés hónapjaiban hirtelen zsúfolásig megteltek a templomok.¹⁰ Úgy tűnt, hogy az egyházi és nemzet-állami érdekek összefonódtak, míg a későbbiekben kiderült, hogy csupán politikai célkitűzése miatt keltette a vallásos érdeklődés látszatát. A pátenstüntés visszavonásával, az önkényuralom lazulásával és a teológiai liberalizmus széleskörű elterjedésével ugyanis a templomok ugyanolyan gyorsan kiürültek. A liberális lelkészeket is meglepte ez a fordulat, mert még ekkor nem ismerték fel, hogy az általuk elfogadott és hirdetett teológia nem szolgálja a hitbuzgóságot és különösen távol áll azoktól, akik bensőségesebb vallásos életet akarnak élni.

A liberális teológia gyökerei Schleiermacher és Hegel filozófiájáig nyúlnak vissza, és a klasszikus liberálisoknak számon tartott teológusok az ő rételeiket fejlesztették to-

⁸ ZOVÁNYI Jenő: *A felvilágosodás története*. Genesires, Bp. 131–132.

⁹ A fő forrás az 1834-től megjelenő Rotteck és Welcker által kiadott Staatlexikon. A hazai és magyar liberálisok nemcsak olvasták, hanem cikkeikkel támogatták is a német liberálisok „Ausburger Allgemeine Zeitung”, és a demokraták „Die Deutsche Tribüne” című lapját.

Kis, néhány főből álló körök, kaszinók alakultak, amelyek kölcsönösen tájékoztatták egymást terveikről, együttesen fogalmazva meg politikai szándékaikat. Az iskolák, kollégiumok diáktársaságaiban pedig a politika és irodalom jövő nemzedéke nevelődött. 1833-ban a Magyar Királyságban 24, Erdélyben 5 kaszinót tartott számon a kormány. Az a tény, hogy az egyesületek, diáktársaságok, kaszinók nem a születés vagy a foglalkozás kényszertársulásai voltak, jelzi, hogy az egyének nézetváltása összefügg a hagyományos rendi kötelekkel lazulásával.

Az új eszmék, amelyek összefoglaló módon, magyar téren a legnagyobb hatással első ízben Széchenyi műveiben fogalmazódtak meg, a kaszinók révén terjedtek tovább, amelyek Pest (1827) példáját követve sorra alakultak a vidéki városokban is. Zoványi Jenő: *A felvilágosodás története*. Bp., 131–132. Erdélyi vonatkozásban a liberalizmus követői elsősorban az egyesült nemzeti állam kérését szerették volna biztosítani, miután rátértek volna a gazdasági reformokra is. Lásd MAKKAI László: *Erdély rövid története*. Bp. 1993. 410–412.

¹⁰ Fredrich GOTTAS: *Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Äre des Neoabsolutismus*. München 1961. 146–160.; Fr. GOTTAS: *Ungarn im Zeitalter des Hochliberalismus*. Wien, 1976. 61–63.

vább.¹¹ Schleiermacher szerint a vallás az érzésben gyökerezik, s Jézus a vallásos érzés közvetítője. Ez azt jelenti, hogy Jézus eszménykép.¹²

Ezzel szemben Hegelnél a vallás nem „érzés”, hanem az abszolútum jelenvalóságának a megértése. Ez a megértés az egyes emberben megnyilatkozó eszme és az „ön realizációjában adva van”. Ennek a lehetőségnek legjobb példája Jézus. Így Schleiermachernél Jézus, mint csodálkozás tárgya, történeti tény. Hegelnél pedig az abszolútum megértésének eszköze, történeti „jelenség”: idea a történelemben.¹³

A 19. század liberális teológiájának kezdete a Schleiermacher és Hegel Jézus-tanának kritikája, amely David Friederich Strauß (1808–1874) „Das Leben Jesu” (1835) című művével vette kezdetét.¹⁴ A szerző mellőzi a két szellemóriás Jézus-tanát és történeti alapon a konkrét Jézus-kép megalkotására törekszik. Strauß arra a következtetésre jut, hogy az evangéliumoknak Jézusra vonatkozó adatai egyszerűen csak mítoszok, amelyek nemcsak az eszmei, de a történeti valóságát is kétségessé teszik.¹⁵

Őt követi Ferdinand Christian Baur (1792–1860) a tübingeni iskola képviselője,¹⁶ aki a Strauß által kritizált hegeli gondolatokat veszi át.¹⁷ Így tovább viszi Hegel egyes tételét, főleg ami a történetiszemléletét illeti.¹⁸ Baur az Újtestamentum könyveinek

¹¹ *Religion in Geschichte und Gegenwart*. V. 4. kiadás. 1999. 310–311.

¹² Schleiermacher első liberális gondolata az, hogy a vallás az ember eredeti őstörténetében gyökerezik. Ugyanúgy tartozik a vallás az emberhez, ahogy a gondolkodás és akarás. MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem a református egyházban*. Pápa, 1939. (Továbbiakban: MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem*) 9–13.; HEGEDŰS Lóránt: *Újkantianizmus és értékteológia*. Bp. 1996. 7.

¹³ Hegel filozófiájában a gondolkodás a megistenülés tulajdonképpeni állapota. A gondolkodás nem más, mint kultikus cselekmény, amelyben Isten a legisztábbban van jelen. A tudományos gondolkodás és a vallásos hit összekapcsolását Hegel úgy valósítja meg, hogy a hitet a tudás előiskolájává teszi, ami után, mint magasabb fokhoz, a tudáshoz, a gondolkodáshoz kell az embernek elérkeznie. BARTÓK György, KOVÁCS Ödön, KERESZTES József: *Tájékozódás az újabb teológia történetében*. Bp. 1880, 207–210.; MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem*. 7–8.

¹⁴ *Evangelische Kirchenlexikon*. III. kiadás. Göttingen, 1996. 779.; Jan ROHLS: *Protestantische Theologie der Neuzeit*. Tübingen. I. 508–512.; SZILÁGYI Ferenc: *Tudományos kutatás a vallásban. Egyháztörténelmi rajz*. Pest, 1864. 96–98.

¹⁵ Strauß tragikus élete épp emiatt a műve miatt kezdődött el. Sohasem kapott egyetemi tanszéket, és mint megbélyegzett ember élt. Ellenfelei azzal vádoltak, hogy idealizmusa a materializmusba csapott át. MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem*. 14–15.

¹⁶ A tübingai iskola lényegében véve a történet-kritikai módszert alkalmazta. Végső eredménye, a Biblia történeti képének kétségtelen tisztázásán át a Biblia tekintélyének tudományos lerombolása volt.

¹⁷ Strauß ellentmond Hegel gondolatának, mely szerint a történet az abszolút szellem megvalósulása. Straus véleménye, hogy ha az abszolút szellem a történetben valósul meg, akkor annak nem lehet csak egy személy a képviselője. Amit Hegel Jézusról mondott, azt csak az egyetemes emberiségről mondhatjuk el.

¹⁸ Hegel történetiszemléletét, elsősorban az eszme történetére vonatkoztatva, hármas lépésben látja megvalósítani: a tézis, antitézis és szintézis útján. HEGEDŰS Lóránt: *Az újkantianizmus*. 10.; KONCZ Sándor. *Hit és vallás (A magyar református vallástudomány, teológia kibontakozása és hanyat-*

kritikai vizsgálatával, a keresztyénség első századainak történelmi feldolgozásával és sajátos értelmezésével szerzett magának érdemeket. Ő volt az első, aki megkísérelte a kánoni iratok történelmi származását felfogni, s mindeniknek megmutatni saját helyét a keresztyénség történetében.¹⁹ Az Újtestamentum iratait a világtörténet síkján, tisztán filológiai és történelmi szempontból vizsgálta. Ezen a ponton került közel Schleiermacherhez, ugyanis az egyház előállítását minden szupranaturális csodától mentes történelmi folyamatként mutat be.

A Németországból kiinduló liberális teológia irányzata lényegében a teológiai racionalizmusnak öröksége. A liberális teológiai szellem ugyanakkor a német filozófiai idealizmus szülötte is. Kant, Schleiermacher és Hegel által létrehozott iskolákon át került a magyar protestantizmusba,²⁰ de nem közvetlenül, hanem ötvözve Alexander Schweizer és Biedermann teológiáját is.

Alexander Schweizer (1808–1888) Schleiermacher tanítását fejlesztett tovább. Schweizer tanát röviden ebben lehet összefoglalni: minden vallás objektív és tényleges előfeltételen nyugszik. A vallást az emberi ében észleljük. Megismerése érdekében is az emberi éhez, tapasztalathoz kell folyamodnunk. Minden objektumot a szubjektumban, tárgyat az alanyban kell keresnünk. Az öntudat lényegében a vallás hordozója. A tudat mögött háttérbe szorul az egyházi tradíció, sőt maga a Szentírás is. Schweizer szerint nincs szükség az ontológiai Szentháromság tanra, sőt még a megfogalmazása is fölösleges. Isten mint a világ kauzalitása, mint teremtő aktus eltűnt. Helyébe az ok-okozat folyamata lépett. Isten az első ok a természetben. Ez azt eredményezi, hogy Istentől való függés és a természeti rendtől való függés ugyanaz.²¹

Biedermann (1819–1885) teológiája spekulációkra alapul. Az ő istenfogalma metafizikai spekuláció útján nyert istenfogalom. Isten abszolút szellem, önmagában tiszta és önmaga által létezik. Isten léte a tér és idői világ teljes ellentéte. Általa történik az egész világ folyamata. Az abszolút szellem nem személyiség, mert a személyiség a véges lét formája. A vallás pszichológiai formája szerint az én öntevékenysége, amelyben az

lása). Debrecen, 1942. 69.; Leif GRANE: *Die Kirche im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1987, 167–170.; MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem*. 13.

¹⁹ F. Ch. Baurt Kovács Ödön nagyra becsülte. A „*Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie*” c. könyvről írt egy kimerítő ismertetést. Ezzel az volt a célja, hogy minél szélesebb teológuskörben megismertesse Baur teológiáját és gondolkodási módszerét. PTSZ. 1869. 268–271, 284–287, 301–304.

²⁰ PUKÁNSZKY Béla: *Kant első magyar követői és ellenfelei*. PSZ. 1924. 294–303.

²¹ KOVÁCS Ödön részletesen mutatja be Schweizer elméletét: *Tájékoztató*. 216–238.; MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem*, 16–21. Schweizer világmagyarázatában az emberi gondolat az uralkodó. Isten változatlan tevékenységében a természeti rendben nyilvánul meg. Az Istentől való függés ugyanúgy megegyezik az erkölcsi világrendtel való függéssel. Az isteni hatás egyenlő az erkölcsi világrenddel. A világban pedig minden a természeti rendnek megfelelően történik. Az egyetlen csoda a természeti rend. Más csoda nem létezik, mert a bibliai csodákat sem lehet igazolni történettel.

akarati aktus, az érzelem és képzet játszanak közre. Ennek a három összetevőnek az egysege eredményezi a hitet.²²

A liberális irányt meghatározó teológusok bemutatása után összegzésként le kell szögeznünk, hogy a Schleiermacher utáni korszakban három irányzat jelentkezett: a már említett liberális, a konfesszionális²³ és a közvetítő iskola.²⁴ A két utolsó irányzat csak kisebb mértékben volt hatással a magyar liberalizmusra. Minden irányzat valamilyen címen az embert állítja központba, tehát nem Isten Igéje, az isteni kijelentés az alap. Tartalmilag elsősorban abban különböznek, hogy ki mennyit vet el, vagy tart meg a dogmákból.

A magyar liberális teológiára a holland Scholten volt nagy hatással, aki Schweizer és Baur nyomdokain haladt és Kovács Ödön volt a hű követője.

A liberális teológia alaptörekvése a vallásnak a tudományos világnézettel való szabadelvű összehangolása. Ez olyan formán történik, hogy tudományos kritika alá veti az ortodoxia által hirdetett, betűhittel elfogadott hagyományos bibliai világnézetet, amit már egyébként a racionalizmus elvetett.

Ahol a vallásos és tudományos világnézet között ellentét mutatkozik, „ott mindenütt a tudományos világnézetet fogadja el, s a bibliát, mint mulandó formát, habozás nélkül elveti abban a tudatban, hogy ezzel a vallás érzelmi, kereső igazságát menti meg a jelenkor számára.”²⁵ Így emeli a liberális teológiát, azaz a tudományos bibliakritikát az ortodoxia betűhite helyébe. A racionalizmusnak pedig az utilisztikus vonalát veti el. A kritikai racionalizmus filozófiájától átveszi az erkölcsiség autonómiájának álláspontját. Ez az irányzat megállapítja, hogy az erkölcsi világrend törvénye, Isten törvénye és a tudomány által kutatott természeti világrend pedig Isten világrendje.²⁶

²² KOVÁCS Ödön: *Tájékoztató*. 238–252.

²³ A konfesszionális iskola kisugárzó helyéről, Erlangenről kapta elnevezését. Legkiemelkedőbb képviselője Johannes Christian K. von Hoffman volt (1810–1877). Szerinte a dogmatika kiindulópontja az a valami, ami keresztyénné tesz. Az újjászületés tényében a keresztyén ember az egész szenttéörténetet összefoglalva megtalálja, és ebből az újjászületésből keresi ki az okot és következtet a jövődőre. Ebben a formában az újjászületés, mint okozat, visszamutat az okra: a szenttéörténetre és előremutat az üdvtörténet elsajátítására. A múltat a jelenből ismerjük meg, mint előfeltevést és a jelen megmutatja a jövődőt is, mint beteljesülést. Vö. Friedrich Wilhelm KANTZENBACH: *Teológiai irányzatok*. (Felelős szerkesztő SZATHMÁRY Sándor), Budapest, 1996. 90–104.

²⁴ A közvetítő iskola a hit és tudás, a különböző felekezetek, egyház és állam között szeretne békességet teremteni. Elsőrangú teológusok képviselik az irányzatot, és hatásuk elsősorban egyházpolitikai téren mutatkozik meg, ők az unió harcosai. Jelesebb képviselői: K. Hase az egyháztörténelemben, Julius Müller a bűnről szóló legnagyobb, 1844-ben írt monográfiának a szerzője: *Die christliche Lehre von der Sünde*. Schweizer maga is a közvetítő iskolához tartozik.

²⁵ HEGEDŰS Lóránt: *Az újkantianizmus*. 11.

²⁶ UO.; Manfred JACOBS: *Liberale Theologie*. In: *Theologische Real-Encyklopädie*. Berlin, 1991, 21. kötet. 47–68.

A liberális teológia össze akarta egyeztetni a tudományt és a vallást. A korszerűség jegyében magát a teológiát is igyekezett tudománnyá formálni, vallástudományként értelmezni. A teológiai liberalizmus szisztematikus világnézetre törekszik. Emellett a liberalizmus a teológiát és az egyházat be akarja kapcsolni az egyetemes kultúréletbe, így a keresztyénség és világi kultúra között közvetítő szerepet töltene be. Az egyháznak a modern kor szellemében való megújulását és a felekezetek közötti korlátok lebontását szorgalmazza.²⁷

A magyar protestánsokat az 1817-ben III. Frigyes Vilmos által kezdeményezett evangélikus-református unió lelkesítette fel a protestáns unió megteremtésére.²⁸ A protestantizmus unióját elméleti szinten Ernst Troeltsch²⁹ fogalmazta meg, aki az ő és új protestantizmus különbségtételében az egyházi és egyházmentes protestantizmust különböztette meg.

A liberalizmus tehát a régebbi vallástudomány teológiai gondolatainak az érvényesítése. Lényege abban a módszerben áll, ahogy a különböző gondolatokat a teológiai szintézis kedvéért harmonizálja, egységbe hozza. A vallás lényegét a vallásos individualizmusban, erkölcsiségben látja. Az erkölcsi eszmény érvényesülése pedig bölcs tanácsok, intelmek, okos tanítások által történik, amelyek a földi boldogság és közjólét előmozdítását szolgálják.³⁰

Ettől a módszertől azt remélte, hogy a tudományossá váló teológia révén a vallás és kultúra egymással kibékül, amelynek eredménye az egyház korszerűsödése lesz. Ennek a folyamatnak az összprotestantizmusra is hatása lenne oly módon, hogy megszűnének a közöttük lévő tantételek és szervezetileg is egyesülnének. Azokat pedig, akik az egyháztól eltávolodtak, a teológia tudományossága visszacsalogatná az egyházhoz.

Tekintettel arra, hogy a teológia közel áll a történettudományhoz, az akkor elfogadott pozitivistá történet szemlélet vált a liberális teológia által is elfogadottá. Azt val-

²⁷ MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem*. 28–29.

²⁸ RÉVÉSZ Imre: *A magyarországi protestantizmus története*. Budapest, 1925, 68–69. Sőt, egyes katolikus és protestáns racionalisták és romantikusok lelkesedése odáig ment, hogy nemcsak protestánsok, hanem valamennyi keresztyén felekezet újraegyesítéséről (dekonstrukcióról) ábrándoztak.

²⁹ Ernst Troeltsch (1865–1923). A történetileg közvetített keresztyén igazságot az általános igazság-tudat horizontján kívánja megragadni. Szilárdan kitart amellett, hogy a teológia vallástudomány, és megkísérelte a teológia szellemtudományi megalapozását. Ennek előnye minden korlát ellenére a történeti érvelési módban van. Troeltsch nem tartja kizártnak, hogy valaki bibliai kutatás nélkül is szilárd vallásos meggyőződésre jusson, de elengedhetetlennek tartja a tudományosan képzett ember számára a teológiai elmélkedést. F. W. KANTZENBACH: *Teológiai irányzatok*. 145–153.; Vö. Johann Hinrich CLAUSSEN: *Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie*. Tübingen, 1997.

³⁰ KONCZ Sándor: *Hit és vallás*. 70–71.; MÁRKUS Jenő: *Liberális szellem*. 36–39.; Eric VOEGELIN: *Christentum und Liberalismus*, 33–35.

lotta, hogy a félbeszakadt reformáció korának a munkáját folytatatja. Így a történeti Krisztus személyiségét akarta megtalálni.³¹

2. A nyugati liberalizmus hatása a magyar protestáns teológiára

Az egyházi középiskolák és a protestánsok által hagyományosan elősegített, megkövetelt nyugati tanulmányok nagymértékben befolyásolták a teológiai liberalizmus meggyökeresését. A teológiai tanár elsődleges feltétele volt, hogy külföldöt járt embernek kellett lennie. Így, a külföldi tanulmányaik során találkoztak az új irányzat képviselőivel. Megismerkedtek a liberális teológia tanáteleivel, azokat sajátjuknak fogadták el és az itthoni teológiai képzésben érvényesítették.³²

A magyar liberalizmus hű mása volt a külföldinek.³³ Minden tantétel, ami ott felmerült, magyar vonatkozásban is vita tárgyává lett. Magyar területen a liberálisok részéről hangoztatott feltámadás tagadása váltotta ki a legnagyobb reakciót. Ennek eredményeként született meg a magyar református egyházban az újortodoxia irányzata, melyre a későbbiekben visszatérünk.

A magyar liberális teológia nem épített ki jól körvonalazott rendszert, hisz a heves harcok közben nem volt ideje a szükséges elmélyedésre és a rendszer megfogalmazására. Létezett bizonyos rendszer, de azt nem összesítették könyv formájában. Tétéleik folyóiratokban, hetilapokban és könyvekben közölt értekezésekben váltak ismertté.

Magyarországon a teológiai liberalizmus térhódítása korábban elkezdődött, mint Erdélyben. Ez várható is volt, mert a gazdasági és politikai liberalizmus is hamarabb jelentkezett. Legelső harcosa Ballagi Mór volt, aki már 1848-tól kezdődően ebben a szellemben írt,³⁴ de erőteljesebben 1862-től fejtette ki liberális eszméit.

³¹ *Studia et Acta*, 156–157.

³² Vö: *Neuenschwander, Ulrich: Neue liberale Theologie*. Bern, 1953. 3–27; Friedrich Wilhelm GRAF: *Liberale Theologie*. Gütersloh, 1993.

³³ A magyar teológiában a liberális felfogás legelőször Ballagi Mórnak „*Tájékozás a teológiai mezején*” című munkájában jutott összefüggő módon kifejezésre. Ballagi a „szabad gondolat királyi méltósága nevében” írt. Kifejtette, hogy a tudománynak kötelessége megvizsgálni a vallást és annak állításait. Ezt a vizsgálati szabadságot a hitvallások nem akadályozhatják meg. A csodák hite nem ésszerű és a legújabb természettudományos világnézettel nem egyeztethető össze. Krisztus feltámadása nem testileg, hanem szellemileg történt. A tanítványok is csak Krisztus szellemét látták. E szellemi megjelenést a későbbiekben testi megjelenésnek értelmezték és úgy írtak róla.

³⁴ Ballagi liberális gondolatának nyitánya a következő kijelentése: „A vallás, ha igazán az, minden időben a kor általános műveltségének fejleménye, úgyhogy minden korszaknak tulajdonképpen saját credója van. Az eszme ugyan örökkévaló, de az emberi ész, mely azt fölveszi, a fokokénti érlelés és tökéletesség törvénye alatt áll.” PEIL. 1848. 647.

A magyar liberális teológia képviselői a külföldiekkel ellentétben egységes frontot alkotnak. A követők együtt dolgoznak, harcolnak azért, hogy eszméiknek érvényt szerezzenek. Liberális iskolákba tömörülnek, együvé tartozó teológiai csoportot alkotnak. Így lesz a teológiai liberalizmus hirdetőjévé a pesti, a sárospataki és az enyedi teológia, míg a debreceni képviselte az ellentábort, megmaradva a református ortodoxia tana mellett.

Az egységen kívül jellemző rájuk praktikusságuk, hisz gyakorlatilag és szellemileg egyaránt hódítani akarnak. A magyar liberalizmus egységes keretét az biztosította, hogy mozgalom volt, és az egyházi életbe forradalmi pezsgést hozott. Gyakorlati vonzatként említhetjük meg, hogy a magyar református egyházban annyi folyóirat, könyvsorozat még soha nem jelent meg egyszerre, mint a liberálisok működése következtében.³⁵ Ballagi Mór szerkesztette az 1858-ban ismét megindult Protestáns Egyházi és Iskolai Lapot (PEIL), mely az első liberális jellegű lap volt, és köréje tömörültek a pesti, sárospataki és nagyenyedi teológusok. Később indult az Egyházi Reform, Pesten (ER) – 1871, majd ennek folytatásaként az Egyházi Szemle (ESZ) – 1875; Erdélyi Protestáns Közlöny, Kolozsváron (EPK), szerk: Szász Gerő – 1871; Egyházi és Iskolai Szemle, Nagyenyeden (EISZ), szerk: Bartók György – 1876. Ezekhez még felsorolhatók a különféle papdolgozatok: pl. Erdélyi Protestáns Egyházi Társ (1857–58), Prédikátori Társ (1871) stb.

Az 1870-es évektől elkezdődött irodalmi párbaj, melynek elsődleges színtere a sajtó volt, kétség nélkül felrázta az ortodox irányzathoz, az addig kanonikusan elfogadott hittételeket védelmezőkhöz tartozó teológusokat.

Az ellentábor az 1870-ben, Debrecenben induló Magyar Egyházi és Iskolai Figyelmeztetőt indította, idős Révész Imre szerkesztésében. A lap maga köré tömörítette az újortodoxia táborát és azoknak publikálási fórumot biztosított. 1875 januárjában pedig megindult Balogh Ferenc debreceni professzor szerkesztésében az Evangéliumi Protestáns Lap, amely az újortodoxia hetilapjaként a debreceni ébredés ügyét is szolgálta.³⁶

Az újortodox képviselők minden tudományosságuk mellett „hajthatatlan szilárdsággal” kívántak „ragaszkodni amaz evangéliumi alapigazságokhoz és tényekhez, melyeket, mint a természetfeletti isteni kijelentés tényeit soha semmiféle emberi kritika vagy tudományos kultúra nem lesz képes megsemmisíteni vagy helyettesíteni.”³⁷

A liberális teológia tudományosságával szemben az ortodoxia irányát képviselők élesen álltak szembe. Számukra Jézus feltámadása többet jelentett lelki folyamatnál, amelyet a liberális teológusok hangoztattak. Magyarországon a feltámadás hite állt a liberális teológia támadásainak középpontjában. Ez a vita váltotta ki a magyar református egyházban az újortodoxia jelentkezését. Filó Lajos nagykőrösi lelkész tekinthető az újortodoxia kialakítójának. Az 1860-as évek elején a PEIL-ben megjelentetett cikkei

³⁵ MIHÁLY Bucsay: *Der Protestantismus in Ungarn*, Teil II., Wien, 1979. 110.

³⁶ *Studia et Acta*. 159.

³⁷ RÉVÉSZ Imre: *A magyarországi protestantizmus*. 71.

alapján ő maga is a mérsékeltliberalizmus követője volt. De amikor 1862-ben Ballagi Mór a Krisztus feltámadását megtagadta, akkor elpártolt ettől az iránytól és ellene fordult. Filó Lajosnak az új ortodoxiához képest eltérő felfogása abban, hogy a tudománynak teret biztosít a teológia művelésében és a tudományos fejlődést elismeri. A tudományt azonban nem állítja szembe a hittel, még kevésbé helyezi a hit fölé.

A „Protestáns Egylet” – a liberálisok szervezete, - alapításának évében, az ortodoxiát képviselők is megkezdtek a harcot. Ebben a harcban Filónál még jelentősebb szerepe volt Révész Imrének. Ő a liberalizmus pozitív vonásait, a tudomány eredményeit Filónál jobban értékelte. Révész önmaga és a Magyar Egyházi és Iskolai Figyelmező köré gyűjtötte az újortodoxia híveit. Felszólította az egyházi hatóságokat, hogy ne engedjék, hogy a lelkészeket saját tanáraik olyan irányba térítsék, amely ellentétes az egyház hitvallásaival.

A liberalizmus a pesti, a sárospataki és a nagyenyedi kollégiumokban rendezte be főhadiszállását. A debreceni főiskola és kollégium lett az ortodoxia központja.

Az újortodoxia irányzatát nem belső szervezete, hanem a liberalizmussal szembeni állásfoglalása teszi egységessé. A belső egység hiánya miatt az újortodoxia nem vált „mozgalommá”, hanem csak a hagyományos egyházi tanítások védelmezője maradt. Az irányzat önmagában rendszertelen, és minden nagyobb koncepció hiányzik belőle.³⁸ Tételeit a védekezés során fogalmazza meg, így elsődleges módszere az apologetika.³⁹ Képviselők inkább csak a Tiszántúli Egyházkerületből kerültek ki, és az össz-liberalizmus ellen léptek fel, így az enyedi, illetve erdélyi ellen is.

Mindkét részről folyt az irodalmi harc, melyet a Ballagi–Filó-féle vita a Krisztus szellemi vagy testi feltámadásáról már 1862-ben elkezdett.⁴⁰ Míg a „feltámadás-vita” Németországban nagy társadalmi érdeklődést váltott ki, addig nálunk nem keltett ha-

³⁸ Tóth Sámuel debreceni dogmatikatanár nem írt összefoglaló dogmatikai munkát. Így a liberalizmus „dogmatikáját” a vallásbölcsestet azok a dolgozatok pótolják, amelyekben az ortodoxia az egyházi tan védelmére kelt. Az ortodoxia legismertebb tételei: a természetfeletti kijelentés elfogadása, a csodák valóságának és a Biblia Istentől ihletettségének állítása, az eredendő bűn tana, Jézus Istensége, a Szentháromság, a felekezeti hűség és a hitvallásokhoz való ragaszkodás.

³⁹ Filó Lajos 1863-ban írja meg a „Keresztyén hit védelme” című művét, amely az ortodoxia legtipikusabb apológiája és rendszeres megnyilvánulása.

⁴⁰ RÉVÉSZ Imre: *A magyarországi protestáns egyletről*. MPEIF. 1873. 297–345, 559–610. Uő.: *Strauss-ról* MPEIF. 1874. 156. Uő.: *Ballagi úr siralmi*, MPEIF. 1872. 119–131, 160–184. Uő.: *Egypár szó az ugynevezett „egyházi reformegylet” ügyéhez*. MPEIF. 1871. 382–383. Uő.: *A magyarországi ugynevezett protestáns-egylet, mint egyházunk történeteinek megíratója*. MPEIF. 1876. 156–157. TÓFALVI János: *Az egyházi reform embereihez*. MPEIF. 1871. 377–381. KOVÁCS Albert: *A protestáns-egylet és a debreceni Figyelemző*. ER. 1872. 65–136. *Testvéri szózat az erdélyi ref. lelkésztársak és hit-clubbarátokhoz*. Evangéliumi Protestáns Lap (EPL), 1876. 221–223. BALÓ Sándor: *Levél Kolozsvár-ról*. EPL. 1876. 202–205, 215–217. WEBER SAMU: *Az ortodoxok méltatlan támadásai*. PEIL. 1877. 705–710. Uő.: *A vallásos liberalizmusról*. PEIL. 1877. 1217–1221.

sonló figyelmet. Megrekedt a teológustársadalom szintjén⁴¹ A 19. század művelt protestáns rétegét vallása és egyháza sorvadozó helyzete helyett a nemzeti kiegyezés nyújtotta megújulás lehetősége kárpótolta.⁴² Ez volt a vita hátránya, mert eltérően a hasonló külföldi, főleg német világnézeti harcoktól, nálunk mindvégig a teológusok ügye maradt, és a művelt magyar protestáns közönségben nem tudott igazi érdeklődést kiváltani. Ehhez sem a liberális irányoknak nem volt elég mély vallásossága, sem az ortodox-konzervatív iránynak nem volt elég kapcsolata a modern ember lelki világával.⁴³

3. Az erdélyi liberalizmus képviselői és tanításuk lényege

Nehéz feladatnak bizonyul különválasztani az erdélyi teológiai liberalizmust az összmagyar liberalizmustól. Annál is inkább, mivel a kiegyezést követő időben mind teológusok, mind általában az értelmiségiek, egyik országrészről a másikba átjárhatóságnak örvendtek. Így például, a Kovács családból Albert Budapesten tanároskodott, míg testvére Ödön Nagyenyeden maradt. Írásaik ugyanúgy megjelentek mind erdélyi mind magyarországi lapokban. És ugyanolyan irányból érték a cáfolatok is. Azonban megállapítható, hogy az enyedi teológiai Főiskola ebben a korszakban teljesen ennek a teológiai irányzatnak szolgálatában állt. Akár radikálisabb, akár mérsékeltabb formában, az 1870-es éveket ezek a koncepciók határozták meg. A nagyenyedi teológiai tanárok liberális tanítási módszerükkel, tételeikkel alakították Erdély teológus nemzedékének világ szemléletét, teológiai gondolkodását.

Az erdélyi liberalizmus legkiemelkedőbb és legmarkánsabb egyénisége Kovács Ödön nagyenyedi tanár. Közvetlen és méltó tanártársának bizonyult Keresztes József, Makkai Domokos és Bartók György⁴⁴ is. E tanárnemzedék az utrechti szellemiség hordozójává vált. A szellemi zászlót azonban 1869-től Kovács Ödön vitte. ű

Kovács Ödön utrechti és leydeni tanulmányait, a holland egyház és a modern teológiai tudományosság megismerését, ő maga nevezi élete „fordulópontjának”.⁴⁵ Nagy-

⁴¹ NÉMETH G. Béla: *Forradalom után*. 354.

⁴² RÉVÉSZ Imre: *A magyar protestantizmus problémája*. Kolozsvár, 1914. 12.

⁴³ RÉVÉSZ Imre: *A magyar protestantizmus története*. Kolozsvár, 1923. 116–117.

⁴⁴ Bartók György (1845–1907) Málnáson végezte az elemi iskolát, majd Sepsiszentgyörgyön és Nagyenyeden tanult, ahol a teológiai tanulmányai elvégzése után 1871-től köztanító volt. 1872-ben külföldön, Tübingenben tanult, ahol 1874-ben bölcsészterből doktori címet szerzett. Visszatérve püspöki titkárként dolgozott Kolozsvárt, ahol csakhamar egyetemi magántanári képesítést is nyert. 1876 tavaszán, Nagyenyeden lett lelkész, 1893 nyarán pedig második pap Szászvároson. Emellett 1889–1893 és 1895–1896-os tanévekben helyettes tanárként dolgozott a nagyenyedi teológián. 1898-ban főjegyzővé, 1899 áprilisában pedig az Erdélyi Egyházkerület püspökévé választották.

⁴⁵ Kovács Ödön 1866-ben bátyja, Albert közbenjárására megkapta az utrechti egyetem hatszáz forintos ösztöndíját. Utrechtnben együtt tanult Dózsa Dénessel, Bihari Péterrel, Nagy Gusztival és Mak-

enyedi tanulmányai alatt a klasszika filológia iránt érdeklődött. Ez időtől viszont a teológiai tantárgyak kerülnek érdeklődésének fókuszába. Utrechtben nagy teológus egyéniségek vannak rá hatással, mint Scholten, van Hengel, Rauwenhoff és Kuenen.

Kovács Ödön különösen J.H. Scholten professzornak volt nagy rajongója.⁴⁶ „Scholten a holland reformált theológia hű mintaképe volt” – írja róla Kovács Ödön.⁴⁷ Meggyőződése volt, hogy a hit világának valóságai az ész tiszta igazságérzéke számára nem idegenek. Ezzel a tézisével nemcsak az észet és tudományt megvető ortodoxiát támadta és bírálta, hanem a Hollandiában nagyon elterjedt „ethikai” irányt is, amely az újkanti iránnyal a keresztyénséget elszigeteli a tudományos világnézettől.

A hit tárgya nem a hitcikk dogmája, nem is a titok, hanem Isten szeretete, amely viszont-szeretetet ébreszt. Istenképe szerinti tökéletesedésünknek ez az indító oka. Tételeiben igyekezett összeegyeztetni Isten szuverenitása és Krisztusban megmutatott szabad kegyelme reformátori tanát a tudományok újabb eredményeivel. Jézus személyéről pedig azt tanította, hogy az emberiség ősképe, tökéletessége. Büntelensége és igazi embersége miatt lett Istennek fia. Jézus ösztönzést adott az emberiség újjászületéséhez. A csodának nincs semmi helye rendszerében. Isten örök terve az emberrel Krisztusban lett valósággá. Az ember rendeltetése, hogy Krisztushoz hasonló legyen. A megigazulás alapja a hit, amely nem függ az ember akaratától, mert az embernek nincs közösleges értelemben vett szabadsága. Az erkölcsi szabadság az emberi fejlődés legmagasabb fokán az erkölcsi szükségesség.

Scholten téziseiben fontos szerepe volt annak a gondolatrendszernek, mely szerint a keresztyén igazság egyetlen forrása és próbaköve a Szentírás. A keresztyén vallás igazságának megismerését egyedül a Szentlélek munkája teszi az ember számára lehetségessé. A Szentlélek belső bizonyágtévése nem mutatja meg a történelmi tényeket, hanem csak a bennük rejlő tiszta vallásos elemeket. Ennek a felismerésnek képessége benne

kai Domokossal. Hollandiai tanulmánya során határozta el, hogy a lelkészi pályát folytatja. 1868 őszétől azonban Scholten vonzására átmegy a leydeni egyetemre, ahol a tanárok arra ösztönzik, hogy írja meg disszertációját.

⁴⁶ Johann Heinrich Scholten (1811–1885) 1838-ban doktori disszertációjában „Dei erga hominem amore” védelmébe veszi „isten független uralmának” elvét, az akkori teológusok által sok részben tett rövidítések ellen. Kijelenti, hogy Isten független hatalma az üdvösség egyedüli kútfeje. 1840-ben tanári székfoglaló beszédében intett a doketizmus, mint a holland teológia általános hibája ellen. 1843-ban a leydeni székfoglaló beszédében a „De religione Christiana, suae ipsa divinitatis in animo humano vindice” nyomorult dolognak nevezi a keresztyén vallás igazságát a csodáktól, vagy a történelmi kritika eredményeitől feltételezni. Tanársága alatt alkalma volt megismerkedni a német filozófusok műveivel. 1846-ban volt a nevezetes vitája Opzoomerrel „Krause isten fogalma”, s a teológia és filozófia között létező viszony felett. 1847-től kezdve, rektorként megfogalmazta azokat a nézeteit, amelyekre a későbbiek során egész teológiai rendszere épült. Ez nem más, mint a kijelentés fogalma. Scholten a kijelentéssel kapcsolatosan oly módon fogalmazta meg a teológia revelata és naturalis közötti viszonyt, hogy a kettő közt lévő különbséget eltüntette.

⁴⁷ *Nekrológ.* PEIL 1885. 669–704.

van az emberben. Az ember azonban csak az eszére támaszkodva képtelen lett a teljes isteni igazság megértésére. A Szentlélek segít az embernek a megértésben, mert ugyanezt mondja az Írásban is, mint bennünk. Elvetette azonban a gépies verbális inspiráció tanát és a tekintélyhitet.

Scholten másik alaptézise szerint a természeti és erkölcsi világban Isten hatalma abszolút. Ő az üdvösség egyedüli kútfeje. Azt vallja, hogy Isten immanens és ugyanakkor transzcendens is, azaz Isten ugyanúgy benne van a világban, mint fölötte és előtte.

Scholten elveti a dualista ellentéteket: hit és tudás, a világban és Krisztusban történt kijelentés, szabadság és szükségesség, történelmi érzék és kedélyi hit, keresztyén kegyesség és egyházi előhaladás között. Számára ezek a fogalmak nem ellentétek, hanem összefüggő és csak nézőpont szerint különböző dolgok, melyek egymást egészítik ki. Ezek alapján nincs szükség a deista, vagy panteista istenfogalmakra. Isten Lélek, a szó legnemesebb értelmében. Ezen az úton állította fel saját bölcsészeti determinizmusát, mely szerint a mi keresztyénségünk nem egyéb, mint maga az eredeti történelmi keresztyénség, a Krisztus keresztyénsége. Tézise alapján az ember rendeltetése, hogy Krisztushoz legyen hasonló.

Scholten, Zwingli szellemében tanít a sákramentumokról, azaz emlékezésnek tartja őket. Az egyházról pedig azt tanítja, hogy egyedül csak Istentől függ.⁴⁸ Gondolaterendszerével Scholten a holland teológiát nem csak egyes részeiben korrigálta, hanem a maga egészében új pályára vezette és egyes tételeiben Schweizerhez közeledett.

Kovács Ödön nagyjelentőségű tanulmánya „A biblia tanulmány Hollandban”⁴⁹ ismertetése annak a felfogásnak és képviselőinek, amelynek immár ő is elkötelezettje lett. Tanulmányában képzett történésznek bizonyul. Felsorakoztatja a történelmi korokat, kiemelve azoknak előhaladást nyújtó megnyilvánulásait, valamint azokat is, amelyek a haladást inkább csak hátráltatták. Bámulatos ismeretre vall, ahogy egyes tantételek eredetét, fejlődését nyomonza, és rámutat arra, hogy egyes irányzatok megpróbálták az addigi dogmatételeket megcáfolni. Szerinte a coccejanizmus és a foederal teológiának az volt az érdeme, hogy az addig elfogadott tannal szemben létrehozta a „Dogmatikai határozatlanság korát”. Kovács Ödön kifejti, hogy a Biblia igaz ismerete csak úgy valósulhat meg, ha mentesül mindenféle dogmatikai megkötöttségtől. Ez a vizsgálódás pedig csak a szabad egyetemeken, független vallástudományként lehetséges. Ezzel a kijelentésével lép be Kovács Ödön a liberális teológusok sorába, melynek szolgálatába állította egész életét és munkásságát.

Kovács Ödön saját hitvallását, teológiai és egyházi nézeteit doktori tézisében fogalmazta meg: „A protestantizmus Magyarországon az utolsó húsz év alatt”, melyről a fentiekben már említést tettünk. Az alábbiakban a 40 tételből kiemeljük a legjellegzetesebbeket, amelyeket enyedi működése során is meggyőződéssel tanított.

⁴⁸ ANTAL József: *Dr. Kovács Ödön*. 17–18.

⁴⁹ A PEIL közölte folyamatosan 1869-ben a 135. oldallal kezdődően.

1. A teológia csak annyiban tudomány, amennyiben vallástudományként kezeljük. 2. A Biblia a teológiának csak történeti részében foglalhat helyet, nagy részét át kell engednie a vallástörténelem vizsgálódásának. 3. Nem egyeztethető össze a bibliai hermeneutika a modern Biblia-kutatással. 4. A tekintélyhit elvét teljesen mellőzni kell. 5. A modern dogmatikában nincs helye a kánonoknak, szabályoknak. 6. A kereszteselési formula (amelyről a fentebbiekben Scholten írásával kapcsolatosan szóltunk.) nem Jézustól származik. 7. Schleiermacher állítása nem elfogadható, mely szerint a keresztyéni közösségben való részvétel csak Jézusban, mint megváltóban való hit által lehetséges. 8. A dolog természetében rejlik, hogy az intellektualizmus reakciója a miszticizmus felkeltése. 9. Az erkölcsös élet nem a jól értett egoizmus, sem a túlvilág reménye, sem a saját tökéletesedésünk elérése, hanem a másokért folytatott élet. 10. Az erkölcsös élet abban egyezik meg a Jézuséval, hogy mindkettőben a főelv a szeretet, és abban különbözik, hogy igyekszik az erkölcsiséget a vallás alól emancipálni. 11. Az ember erkölcsi fejlődését sem dualisztikus, sem materiális eszközökkel nem lehet elérni, hanem csak az elemző antropológia álláspontjából lehet megfejteni. 12. Schleiermacher meghatározása helyes a keresztyén dogmákról: „A keresztyén hittételek a keresztyéni kegyes kedélyállapotok felfogásai szóval kifejezve.” 13. A szabad akaratot és az erkölcsi szabadságot meg kell különböztetni. 14. Textus nélkül is lehet keresztyén prédikáció. 15. A gyermekeknek a vallásos nevelést nem szabad az ószövetségi történetekkel kezdeni. 16. Elvetendő az az állítás, mely szerint a protestánsoknál a tudomány hirdetése szabad, amennyiben a lelkész mindenben egyháza hitvallásához ragaszkodik.⁵⁰ 17. Az öt magyar református egyházkerület között szorosabb együttműködésre van szükség.⁵¹

A magyar liberális teológia főbb kérdései és a sajtó szerepe az új ideológia terjesztésében

A magyar teológiai liberalizmus terjedésében és keretében jelentkező folyóiratok jelentőségével kapcsolatosan Koncz Sándor megállapítja, hogy „nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy a 19. századbeli magyar református teológia igen nagy részben folyóirat-teológia”.⁵² A liberális teológusok a folyóiratok szerepét elsősorban a tudományos teológia iránt való felkeltésben látták. Sokat vártak a Protestáns Theológia Szemléletől. Célja az volt, hogy az a nyugati protestáns tudományosság színvonalán foglalkozzék az ott napirenden levő kritikai, dogmatikai és bölcsészeti kérdésekkel. Ne váljon személyeskedő főrummá, hanem a valódi tudományos érdekeltségéből származó vitatkozást támogassa.⁵³

⁵⁰ Meglepő Kovács Ödönnek következő tétele, hisz ellentmondásos: „A 16. század confessioit újból átnézni, vagy újjakkal pótolni nem tanácsos.” PTSZ 1869. 191.

⁵¹ Kovács Ödön mind a negyven tételét közölte a PTSZ 1869. 188–191.

⁵² KONCZ Sándor: *Hit és vallás*. 5.

⁵³ Dr. Kovács Ödön tétélei. PTSZ 1869. 188.

A Szemlét azonban négyéves működés után be kellett szüntetni. (1869–1872). A Protestáns Egylet folyóirata 1871-től az Egyházi Reform, majd 1875-től az Egyházi Szemle volt. A Protestáns Szemle 1876-os megszüntetésekor megjelent Kovács Ödön és Bartók György szerkesztésében a nagyenyedi „Egyházi és Iskolai Szemle”. Ez elsősorban a nagyenyedi főiskola anyagi csődjét akarta tisztázni, és a modern liberalizmusnak lett a hirdetője.⁵⁴ A Ballagi Mór által szerkesztett PEIL is a liberális irányt képviselte.

A nagyenyedi lap megindulásakor az újortodoxia hívei éles támadást indítottak a szerkesztők ellen. Kifogásolták, hogy az új irányzatnak elkötelezettjei ezáltal csak mélyítenei fogják az egyházon belüli pártoskodást. Kovács Ödön válasza erre az volt, hogy örül ennek a harcnak. Lapjuk az emberiség leginkább foglalkoztatott kérdéseit érinti, és ő ezt semmiképp sem tartja rossznak.⁵⁵ Nyolcéves működés után, 1883-ban az enyedi Egyházi és Iskolai Szemle is megszűnt.

30 esztendeig 1860–1890 között folyt a sajtóvita és alakította, gazdagította a magyar református egyház szellemi arculatát.

A következőkben a magyar liberális teológia főbb kérdéseit emeljük ki, amelyek kiváltották a vitákat.

A tudomány és a vallás kapcsolata

Lényeges hangsúlyoznunk a teológiai liberalizmusnak azt a törekvését, mely szerint a teológiát tudománynak tekinti. Teszi ezt azzal a céllal, hogy a teológiát a kulturális életbe bekapcsolja. A magyar teológiai liberalizmus virágzása egybeesik azzal a korszakkal, amikor fergeteges viták folytak az állami kereteken belül történő teológiai oktatással kapcsolatban. Elsősorban a bölcsészeti kar részéről érkezett az a vád, hogy a teológia nem tudomány.

Nagyenyedi vonatkozásban a teológiának, mint vallástudománynak értelmezését Kovács Ödön fejtette ki a legrészletesebben. Ezt az álláspontot képviselte már első tanulmányaiban 1868-tól, amikor először vetődött fel az állami kereteken belül történő protestáns teológiai képzés. Kovács Ödön álláspontja szerint az állami egyetemen felekezeti teológiát tanítani nagy méltatlanság lenne a többi felekezet részére. De ugyanakkor azt is kifejezte, hogy van a teológiának olyan alakja is, amely az emberi ismeret fontos kiegészítő részét alkotja. Ha azt nem tanítanák, akkor az egyenesen hiányozna az egyetemről. Ez nem lenne más, mint a vallástudomány.

A vallástudomány lényegének meghatározásában Kovács Ödön abból a tételből indul ki, hogy a vallásos hit az ember belső szükségletén alapszik.⁵⁶ Az észhit közelebről annyit jelent, hogy azt hiszem, amit tudok, amit belátok. Az igazi vallás kritériuma a tudományos bölcselkedés. Meggyőződése, hogy a szellemi élettel bíró ember képes

⁵⁴ ANTAL József: *Dr Kovács Ödön élete és munkássága*. Kolozsvár, 1995, 60.

⁵⁵ KOVÁCS Ödön: *Lapunk és álláspontunk védelmére*. EISZ 1876. 86–88, 101–109.

⁵⁶ KOVÁCS Ödön: *A teológia és az új világnézet*. PTSZ 1869. 13.

egyedül a maga szellemi igényeinek kielégítésére. Meglepő számára, hogy a korábbi fel fogás még a legintelligensebbeket is elidegeníti a vallástól. Történik ez annál is inkább, mert az ember nem lehet közömbös a vallás iránt.⁵⁷ A hagyományos teológiának nagy hiányossága, hogy nem tár fel semmit az ember értelmének érdekében. Az ilyen teológia hamis. Ezzel szemben az igazi teológia a szó régi értelmében már nem teológia, hanem vallástudomány. Minden tudománynak feladata a létezőt megismerni és a ratio segítségével megérteni.⁵⁸ De az észhit hangsúlyozásával nem akarja Istent kihagyni a vallásból.⁵⁹

Kovács Ödön a vallás és a tudomány összeegyeztetését abban látja, hogy a vallásos ember tudatában mindent Istentől tesz függővé, még azokat az erőket és törvényeket is, melyek a természetben működnek, de törvénytelenséget, esetlegest sehol nem engedhet meg.⁶⁰ Kovács szerint az emberiség fejlődésében a leghatalmasabb tényező a vallás, a vallásos eszme, annak pozitívumával és negatívumával együtt.⁶¹

Kovács Ödön ismerteti a vallástudomány tárgyát és módszerét. Abból indul ki, hogy tagadhatatlan a jelenség, mely szerint az ember vallásos lény. A vallástudománynak tehát tárgya az ember, mint vallásos lény, magának a vallásnak megismerése. Így válik e tudomány „az ember megismerésének kiegészítő részévé.” Célja ezeknek ismeretére, megértésére és megfajtására eljutni.⁶²

Kovács Ödön módszerként a többi tudományokban is alkalmazott módszereket ajánlja. Minden tudomány a vizsgálódást a hozzá tartozó tárgyak tanulmányozásával kezdi. A vallástudomány esetében a tárgyak közé kell sorolni: az emberiség egész vallásos történetét, a különböző vallások ismereteit, előállításuknak, fejlődésüknek és hanyatlásuknak korszakait. Ezek a tantárgyak képeznek a vallástudomány történeti részét.⁶³ Ezt követné a vallástudomány filozófiai része, mely azzal foglalkozik, hogy összehasonlítja és bírálja a vallásokat. Ugyanakkor arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi az, ami a vallásokban kifejezést nyer, és mi lényegében a vallás. Amennyiben arra a felismerésre jut, hogy a vallás nem más, mint a szellemi életre ébredt emberiség nélkülözhetetlen lelki szükséglete, legmagasabb erkölcsi ereje, akkor a következő lépés az, hogy e szükségletet

⁵⁷ KOVÁCS Ödön: *A vallás eredete*. ER 1871. 41–47.

⁵⁸ KOVÁCS Ödön: *A teológia és a vallástudomány*. PTSZ 1869. 177–178

⁵⁹ A leydeni egyetemen doktorált és a nagyenyedi teológia tanára, főként a 70-es években kifejtett széleskörű irodalmi munkásságával a korszak vezérszellemé lett. Életéről és munkásságáról részletesen Antal József írt: *Dr. Kovács Ödön élete és munkássága (1844–1895)*.

⁶⁰ KOVÁCS Ödön: *A teológia és az új világnézet*. PTSZ 1869, 15.

⁶¹ Állítását Kovács Ödön illusztrálta is. Már a félvad ember, amiért lelkesedett, és amiért megtanult áldozni az az istenség eszméje volt. Egy új vallás elfogadása minden nemzet életében új korszakot is jelentett. De rémitő példákat is fel lehet sorolni, amelyeknek szintén a vallás volt a fő tényezője.

⁶² KOVÁCS Ödön: *A teológia és a vallástudomány*. PTSZ 1869. 180.

⁶³ *A vallástudomány történeti részét igyekszik tárgyilagosan bemutatni* a PTSZ 1869. 209–213; 241–246.

milyen módon lehet fejleszteni, fokozni. De amennyiben e vizsgálódásnak eredménye az lenne, hogy a vallás nem más, mint az emberi szellem hamis kinövése, tévedése, akkor a vizsgálódás középpontjában annak kell állnia, hogyan lehet ebből az emberiséget a leg-hatékonyabb módon kigyógyítani. Az ember ebben a kérdésben nem tud közönyös lenni, mert az erkölcsi közöny lenne. Ezt bebizonyítani hivatott a vallástudomány harmadik része, mely a gyakorlati élet része.⁶⁴

Tanulmányaiban Kovács Ödön méltatlankodik azért, hogy a teológusok és tudósok nagy része nem akarja elfogadni a vallást, mint tudományt. Ebben három okot vél felfedezni. Az első ok szerinte a vallásos nézetek iránti elfogultság. Az elfogultság odáig fajul, hogy minden más, ami a saját véleményétől eltérő, eretnekségnek tekint. Nincsenek még azon a szinten, hogy a különböző vallásokban az egyetlen „szellemnek” különböző fokú megnyilvánulását lássák. Ez nem az erős meggyőződésre vall, mert a meggyőződés bátorságot ad, bizalommal tölti el az embert. Második ok a vallástudomány elismerése ellen a spekuláció. Ez alatt, Kovács Ödön azokra céloz, akik új vallást akartak teremteni semmiből az „ész által”. Ezek azt hitték, hogy megfelelhetnek arra a kérdésre, hogy mi a vallás, de anélkül, hogy a vallást ismerték volna. Munkájuk eredménye egyszerűen „teozófia.”⁶⁵

A harmadik gátat a vallástudomány terjedése előtt, Kovács Ödön a más vallások nem ismerésében látja. Véleménye szerint a jövő teológusainak meg kell tanulniuk a vallások történeti kritikáját. Ebben látja példaértékűnek Scholten, Keunen, Baur munkáit. Ők a zsidó és keresztény vallás ősi okmányainak kutatása által mutattak példát a történeti kritikában.⁶⁶

A liberális teológia a tudás és a hit mellett elismeri az érzelem szerepét is, de csak mint „az értelem más felfogás tárgyát.” Amennyiben az érzelem is implikálódik, úgy a lélek is jelen van. Garda József nagyenyedi tanár arra a kérdésre, hogy miben találja az ember legfőbb örömét, boldogságát, azzal válaszol, hogy a lelki működésekben, amelyeknek legfontosabb vívmányai az erkölcsi és vallásos eszmék, a humanitás megélése. Ebben a legfőbb példa Jézus Krisztus, aki a keresztfán ünnepelte az erény legnagyobb diadalát.⁶⁷

A liberalizmus értelmezése szerint az érzelem az értelem egyik eszköze, így nem szenved csorbát az a fő liberális meghatározás, hogy a „vallás az ész legnagyobb irányú működése.”⁶⁸ Révész Imre pedig, aki híres pozitívista történész, a következőt írja e kapcsolatról: „Vajon micsoda az, ami a protestantizmusnak léte virágzást, erőt, dicsőséget

⁶⁴ KOVÁCS Ödön: *A vallástudomány*. PTSZ 1869. 193–196.

⁶⁵ KOVÁCS Ödön: *A vallástudomány története és részei*. PTSZ 1869. 210–211.

⁶⁶ Uo. 212–213.

⁶⁷ GARDA József: *Materializmus és teológia*. EPK 1871. 273–274.

⁶⁸ KOVÁCS Ödön: *A vallásos hit*. PTSZ 1871. 22.

és társadalmi befolyást adott? Ha e kérdésre egyetlenegy szóval kellene felelni, azt mondhatnám, hogy ez nem más, mint a tudomány.”⁶⁹

A liberalizmus a vallás és tudomány kapcsolatában egyik pillérnek az észhitet tette, a másik pillérnek a morált, amely igazolja a vallást a praktikus élet előtt. Ezzel kapcsolatosan Kovács Ödönnek az a véleménye, hogy a „vallás tulajdonképpen az erkölcsi életben áll.”⁷⁰ A kérdésre: miben gyökerezik a vallás? a válasz csak az lehet, hogy a vallás, emberfeletti hatalom elfogadása, melytől függünk. De nem származhat félelemből, mert mélyebb gyökere van. A szeretetben, amely a keresztyénségben az ellentéteket kapcsolja össze. Keresztyén felfogás szerint a szeretetben a függés és szabadság ellentéte, teljes megoldást nyer. A szeretet a legteljesebb megköötöttség, és mivel nem lehet kényszeríteni, így a legteljesebb szabadság is. Mivel az ember függő, ezért kénytelen felsőbb hatalomban hinni, és azt imádni. De azt azért teszi, mert az ember öntudatos, okos lény, és értelme kényszeríti, hogy minden jelenségnek keresse az okát. Így tehát a vallásos hit az értelem utolsó szava, annál tisztább és szellemibb, minél fejlettebb az értelem.⁷¹

Makkai Domokos szintén nagyenyedi kollégiumi tanár,⁷² véleménye szerint csak az lehet erkölcsileg szabad, aki a szellemi életben eljutott arra a fejlettségi fokra, ahol az akarat és cselekvés mértéke az igaz és jó elismerése. Az erkölcsi szabadság egyértelmű a szükséggel. Magas szellemi képességű ember nem tehet rosszat, nem azért mert nem akar, hanem azért mert nem akarhat.⁷³ A kérdést, hogy van-e szabad akarat, csak a tapasztalati lélektan útján lehet megfejteni.⁷⁴

Makkai Domokos az akarat szabadság megfogalmazása érdekében először a szabadág fogalmát tisztázza. Véleménye szerint a szabadság az az állapot, amelyben egy lény akadálytalanul valósíthatja meg eredeti képességét, és követheti természetének ösztönét. Azzá lesz, amivé eredeti képessége szerint lennie kell. Az okos embernél a szabadság ésszerű megfontolás. Ennek eredménye a választás formájában nyilvánul meg. A választás pedig akarattá lesz. Az akarat képesség mértéke a szellemi fejlettségi szint. Ez azt eredményezi, hogy az ember szabadsága az önelhatározás, választás és akarat formá-

⁶⁹ RÉVÉSZ Imre: *A protestantizmus és a tudomány*. PEIL 1863. 961.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ KOVÁCS Ödön: *A vallás eredete*. ER 1871. 44–45.; KISANTAL Sámuel: *A dogmák hatása a keresztyén vallás körében*. EPK 1876. 73–75.

⁷² Makkai Domokos (1839–1896), a gimnáziumot 1852-től, a jogot 1861-től Marosvásárhelyen, a teológiát 1863-tól Nagyenyeden végezte. Miután Marosvásárhelyen két éven át köztanító volt, 1867-től külföldre ment, az utrechti egyetemen folytatta tanulmányát. Hazatérése után 1869-től gimnáziumi tanárként dolgozott Nagyenyeden.

⁷³ MAKKAJ Domokos: *Determinizmus az erkölcs- és vallásban*, PTSZ 1869. 100.

⁷⁴ A szabad akarat kérdésében a legjelesebb egyházatyáknak az volt a meggyőződése, hogy az akarat, mint képesség az ember eredeti természetéhez tartozik. Az ember erkölcsi képességgel születik, és a birtokában levő szabad akarat által a fejlődés természetes fokozatain át teljes erkölcsi szabadságra jut. Így az erény nem Isten adománya, hanem az ember önálló működésének eredménye.

jában nyilvánul meg.⁷⁵ Az erkölcsi életben is érvényes ez a megállapítás. Erkölcsi ismeret nélkül nem lehet valami tárgyilagosan rossz vagy jó. Ott van valódi erkölcsi szabadság, ahol minden az akaratnak van alárendelve, az akarat pedig az észnek, amely az ember legmagasabb szellemiségének megnyilvánulása.⁷⁶

A vallásnak, mint morálnak a hangsúlyozása nemcsak pragmatizmusáért vált fontossá a liberalizmusban, hanem azért is, mert az evangélium tartalmát csupán az „erkölcsi elemekben tudta felfogni. Ezért vált a keresztyénség „az erkölcsi élet eszményi alakjává” – fogalmazza meg Bartók György.⁷⁷

A liberalizmus az egyoldalúság elkerüléséért a hegeli észhitet és a morált magasabb szintézisbe foglalta és a vallást az ember általános szellemi magatartásává tette. Ebben a szemléletben a vallás nem más, mint „az ember egész világát átölelő eszme, a leghatalmasabb és legáltalánosabb mindazon eszmék között, melyek a szellemi életet vezetik.”⁷⁸

„A magyar liberális teológia nagy része a tudomány és a vallás viszonyának felderítéséből, igazolásából, tételezéséből és végül állításából áll.” – állapítja meg Koncz Sándor a teológia és tudomány kapcsolatáról.⁷⁹

A Biblia és a kijelentés viszonya

A kérdés feltevésekor szem előtt kell tartanunk azt a megállapítást, hogy a liberalizmus legvégső gyökere az ember ősvágya: olyannak lenni, mint Isten. Így az ember környezete, az ember „birodalmává” lesz. E tételből kiindulva a liberalizmus a Biblia isteni ihlettségének problémájával szemben teljesen negatívan viszonyul. Nemcsak tartalmi, hanem formai szempontból is másodrangú jelentőségűnek tartja. A liberális teológia szerint „a keresztyén kijelentés Istennek a szellemvilágban folyton tartó, minden idők és éghajlatok embereiben mindig nyilatkozó működése.”⁸⁰

A liberális teológusok a Bibliát új szempontok szerint fordítják le. Egy ilyen fordítást végzett Nagyenyeden Keresztes József is. Egyik tanulmányában méltatta Reusse Ede 1874-ben megjelent bibliafordítását. De nem ért egyet a fordítóval abban, hogy felerősítette a könyvek héber és görög sorrendjét, még azt a sorrendet is, amit a modern bibliafordítás alkalmazott, és a Bibliát pedagógiai szempontok szerint rendezte el. Keresztes szeretné megtartani a történet-kritika elvét, amely szerint időrendileg kell sorolni a

⁷⁵ MAKKAI Domokos: *Determinizmus az erkölcs- és vallásban*. PTSZ 1869. 99–101.

⁷⁶ Uo. 102.

⁷⁷ BARTÓK György, KERESZTES József, KOVÁCS Ödön: *Tájékozás*. 375.

⁷⁸ BARTÓK György: *Vallás és élet*. Kolozsvár, 1906. 11.

⁷⁹ KONCZ Sándor: i. m. 84.

⁸⁰ KOVÁCS Ödön: *Néhány szó a bibliafordítás ügyéhez*. EISZ. 1879. 145–148, 161–166.; Uo. *Néhány szó az új bibliafordításról*. EPK. 1874. 180–182.; *Egy orthodox: Néhány szó a tervbe vett magyar bibliafordításról*. EPK. 1874. 198–200.

Biblia iratait. Természetesen ez nagy akadályba ütközik, mivel a kutatóknak eltérő véleményük van az egyes iratok korának megállapításáról.⁸¹

A kijelentés hordozója az emberi szellem és a legtrisztabb kijelentés maga a humánus. A reformátori felfogás szerint Isten kijelentése Istennek hozzánk intézett megszólítása, amely nem mindig és mindenhol, hanem megadott időben és megadott helyen valósult meg. Egyszer az Úr Jézus Krisztusban.

A keresztyén kijelentés-fogalom feltételezi Istennek és az embernek egymástól való határozott megkülönböztetését. A kijelentés Istennek hozzánk intézett beszéde, megnyilatkozása. A református teológia is elfogadja a tételt, hogy a Biblia szavai önmagukban emberi szavak, de a Szentlélek működése szorosan összefügg az Írással.

A liberális teológia helyesbíti az ortodoxia felfogását a kijelentés és Írás viszonyáról. Keresztes József szerint, hogy az ortodoxia egyesítette a kijelentésnek és az Írásnak a fogalmát, azonosítva a kijelentést az Írással.⁸² Az ortodoxia védelmezőinek hagyományos nézete elavult, és helyébe lép a modern, a liberalizmus által megfogalmazott új nézet. A nagyenyedi tanárok közül Keresztes József foglakozott legtöbbet a Bibliával, amit maga fordított le teljes egészében.⁸³

Keresztes módszerében Baur követője és méltatója. Elismeri, hogy Strauß merőben újat hozott azzal, hogy tudományos elemzésével bemutatta a hagyományos nézetek tarthatatlanságát. Nagy hiánya azonban az volt, hogy a régi lerombolásával nem nyújtott újat. Ezzel ellentétben Baur a Szentírás magyarázatában megfékezte a túlkapásokat, és a történeti vizsgálódást rendes medrébe terelte.⁸⁴ Baur jól látta, hogy minden iratnak az eredete kisebb-nagyobb mértékben bizonytalan, kivételt csak a Pál levelei jelentenek. Elemzése során Baur ezekből a biztos történeti forrásokból indult ki.⁸⁵

Keresztes József véleménye megegyezik azzal, hogy a levelek alapján kimutatható: az őskeresztyénségen belül két párt létezett, amelyek a keresztyén vallást két egymással ellenkező szempontból fogták fel. Az evangéliumok e pártok felfogásának tükröi. Ezekkel ellentétben a negyedik, János evangéliuma, a második század közepén jött létre párhuzamosan az egyház kialakulásával. Így a János evangéliuma nem más, mint egy eszményi alkotás.⁸⁶ Ebben nem a történeti Jézus beszél és cselekszik, hanem a keresztyén

⁸¹ KERESZTES József: *A biblia*. ESZ 1876. 118–130

⁸² KERESZTES József: *EISZ*, 1876. 264.

⁸³ Keresztes korai halála miatt a könyv nem jelent meg nyomtatásban. A későbbiekben pedig a liberális teológia hanyatlása miatt nem került erre sor.

⁸⁴ KERESZTES József: *A biblia*. In: *Tájékozás*. 32–33.

⁸⁵ Uo. 33.

⁸⁶ Baur volt az első, aki a János evangéliumát alapos vizsgálat alá vetette, és határozottan kimutatta, hogy ezt János apostol nem írhatta, mivel későbbi korban keletkezett. Ez volt a kiindulópont, amelyből Baur új iskolát alapított, a biblia-kritika iskolát. A későbbi tanítványai végül amellet állapodtak meg, hogy az említett evangéliumot 140 körül írták. A pászkaünneppel kapcsolatosan tették ezt a datálást ilyen későre. Később az evangéliumból rájöttek arra is, hogy a montanizmus eszméit,

vallásnak e megszemélyesített eszméje. Ezért állapítja meg róla Keresztes, mintegy összegzésként, hogy ez a szabad keresztyénség könyve. Ebben a könyvben Krisztus az igazság fejedelme. Felül áll minden emberi korláton. Krisztus szavait nem tartja örök időkre kötelező erejűeknek azért, hogy az emberiségben szabad teret engedjen szelleme működésének.⁸⁷

Keresztes az Ószövetséget azért is fontosnak tartja, mert magában foglal népjo-
got, nemzetközi jogot, államjogot, erkölcsi törvényeket, alkotmányjogot, büntetőjogot, magánjogot.⁸⁸

Kovács Ödön szerint a reformátorok azért tartották mindenen felettinek a Biblia igazságait, mert a Szentlélek is bizonyosságot tesz afelől, hogy a Bibliában felismerhető vallás az igazi. Az ortodoxia viszont csak pusztán magáért a Bibliáért tartja a keresztyén vallást igaznak.⁸⁹ Tanításában Kovács Ödön Baur nyomdokain halad. Abraham Keunen professzorhoz írt levelében ő maga ír arról, hogy a bibliai tudományok előadása során elsődleges forrásként használja művét.⁹⁰

A liberális teológia saját hittételének igazolásában Kálvinra hivatkozik, amikor a Bibliának az Isten Igéje mellett alárendelt jelentőséget tulajdonít. Véleményük szerint Isten akaratát Szentlélek a Biblián kívül is közölheti velünk.

Ballagi Mór állítása szerint: „következetes gondolkozás útján azon meggyőződés-
re jutott a tudomány, hogy Isten legmagasztosabb önkijelentése az ember személyes szellemében történik.”

A Biblia nem isteni eredetű, illetve nem csak a Biblia az, hanem „minden, ami az emberiség általános szellemiségéből következik.”⁹¹

A liberalizmus annyira merész, hogy még azt az állítást is megengedi magának, hogy a Bibliában csak az az isteni, amit ő elfogad, a maga felfogásával a többi emberi. A kijelentésről a liberalizmusnak csak általános fogalma van, a különösről nem akar semmit tudni. A vallás általános fogalma a kijelentést és a hitet is magában foglalja.⁹² Ezt vallja Kisantal Sámuel is, amikor úgy vélekedik, hogy a valódi és nemes inspirációkat nem lehet csak a prófétákra és apostolokra vonatkoztatni, hanem a közönséges, halandó emberiségre nézve is léteznek. Az újszövetségi iratokban is vannak valódi, jézusi inspirációk, de vannak olyanok is, amelyeket később toldottak be. Ilyen példa a Jézus születé-

valamint a gnoszticimus tételeit is ismeri az evangélista. Mindezek a történeti adatok vezettek az említett időpont megállapításához.

⁸⁷ KERESZTES József: *A biblia*. 204.

⁸⁸ Uo. 35.

⁸⁹ KOVÁCS Ödön: *A vallásbölcsezet kézikönyve*. II., Budapest, 1877. 109.

⁹⁰ Kovács Ödön *hat ismeretlen levele*. Szerk. Ferenc POSTMA és MARJOVSZKY Tibor. Budapest, 1997. 59.

⁹¹ BALLAGI Mór: *Bibliai tanulmányok*. 78–80.

⁹² BARTÓK György, KERESZTES József, KOVÁCS Ödön: *Tájékozás*. 240.

sének körülménye, a chiliazmus, János jelenései. Ezeknek semmi közük a valódi inspirációhoz, ezek az ábrándos agy szüleményei.⁹³

A liberális teológusok véleménye megegyezik abban, hogy az új kutatási módszerek nem lesznek a Biblia kárára, sőt ellenkezőleg, a Bibliáról alkotott újabb kép sokkal jobb, mivel igazibb.⁹⁴

Jézus személye

Amint a liberalizmus megnyirbálja a kijelentést, ugyanígy bírálattal illeti Jézus személyét is. Eszerint Jézus nem Krisztus, nem Isten Fia, nem Megváltó, amint a reformátorok tartják, hanem csak „egy rendkívüli történeti nagyügy.”

Jézus fenséges „eszménykép, amelyben a fennkölt vallásos ihlet kifejezést adott legtitikosabb sejtelmeinek.”⁹⁵ Jézus csupán vallásalapító volt.

Kovács Ödön Jézus személyéről szóló tanulmányában utal arra, hogy ebben a kérdésben Ch. Baurnak a tételeiből indul ki. Kovács nagyszerű ismerője Ch. Baur: *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie* második kötetének, amely Jézus vallásával és erkölcsi alapnézeteivel foglalkozik.⁹⁶ Véleménye szerint Jézus úgy lép fel, mint vallásalapító és erkölcsi törvényújító. Működése feladatát a nemzeti messiás-eszme szempontjából fogta fel, minthogy más úton nem talált volna működésének támpontot. Ez volt a szükségés alap arra nézve, amit ő véghez akart vinni. Az a néhány vers, mely Máté evangéliumában a váltságteóriára vonatkozik, nem illik Jézus eredeti tanához. Az a tisztán erkölcsi személy, aki az emberek erkölcse felett mond ítéletet. A tiszta erkölcsi tudat felébresztésében áll azon isteni küldetése, melynél fogva ő, mint Fiú magát az Atyával egynek tudja.⁹⁷ Jézus a törvény betöltésében álló igaz állapotot erkölcsi jóssággá teszi, és az erkölcsi jószág örök alapját helyezi a tiszta érzületbe. A következő kijelentésben határozza meg az erkölcsi törekvés legmagasabb célját és mértékét: „Legyetek tehát tökéletesek, mint a ti mennyei atyátok tökéletes.” (Mt 5,48.) E kijelentés alapján az ember erkölcsi törekvésének eszményképe tehát Isten, a maga erkölcsi tökéletességében. Ebből az eszményképből születik meg a bensőséges viszony Isten és az ember között.⁹⁸

A liberális teológia azt tartja, hogy Jézus személye eredetileg nem volt a hit tárgya, hanem követői a halála után tették őt azzá, akik hitüket a Jézus személyéről alkotott képzetekben fejezték ki. Tiszta vallásossága miatt került Istennél olyan közvetlen kapcsolatba, mint a próféták, és ezért közvetítő nélkül is meghallhatta szavát. Benne való-

⁹³ KISANTAL Sámuel: *Az inspiráció dogmája*. EPK. 1875. 386–387.

⁹⁴ Keresztes József: *A biblia*. 204.

⁹⁵ BALLAGI Mór: PEIL, 1864. *Renaniana*, 1109. Ballagi Mór ezt a gondolatot Renan: „Jézus élete” c. művéből vette át.

⁹⁶ Kovács a könyvről részletes ismertetőt írt. PTSZ. 1869. 284–287.

⁹⁷ KOVÁCS Ödön: *Jézus tanítása saját személyéről*. PTSZ. 1870. 16, 38.

⁹⁸ Uo. 335.

sult meg az Izraelnek tett jóslat, mely szerint Jahve Izrael fiainak fogja adni az ő törvényt. Jézus, ennél az elhivatottságánál fogva volt képes ajánlani, hirdetni és megalapítani Izrael vallásának tökélyét, amely nem más, mint a szív tiszta, szellemi vallása.⁹⁹

Kovács Ödön „A vallásbölcsezet kézikönyve” című művének nem véletlenül adta „A vallás mint tünemény, vagy a vallások története” alcímet. A vallásfejlődési szakaszok keretében és különböző világvallások között sorolja fel „Jézus vallását” is.¹⁰⁰ Elismeri, hogy a keresztyénség világtörténelmi fellépése nemcsak Izraelben, hanem a pogány világban is elő volt készítve. A későbbi események igazolták Pál apostol felfogását: „Isten a maga fiát az idők teljességében küldte el.”¹⁰¹

Ismeretes, hogy a mennyek országa és a teokrácia eszméje zsidó eszme. Éppen Jézus korában élte ez az eszme virágkorát. Kovács Ödön szerint Jézus ezt az eszményt már készen találta, és saját eszményévé téve emiatt ment el Keresztelő Jánoshoz. Kik lehetnek isten országának tagjai? A választ maga Jézus adja meg: azok, akiknek elég erejük lesz a régi hagyományos képzetek és váradalmak feladására és az újat el tudják fogadni. Ettől kezdve az igazságosság és Isten országa eszméje elválhatatlanul összeforrt. Isten akaratának teljesítése feltétele az isten országába való belépésnek. Egyedül ez a hely lesz az, ahol az ember teljesen igaz lesz.¹⁰² Kovács Ödön a liberális szellemben vonja le Jézus szavaiból a végkövetkeztetést: Isten országa polgáraihoz illő állapot és az ezt létrehozó vallás-erkölcsi életelv nem más, mint a keresztyén vallás. Isten országa, mint vallás-erkölcsi állapot már eljött; Isten országa, mint a polgárok társasági közössége eljövendő folyamat mindaddig, amíg az egész emberiséget be nem fogadja.¹⁰³ Azok, akik nem fogadják be Isten Igéjét, nem tartoznak Isten országába.¹⁰⁴ Jézus attól a pillanattól kezdve, amikor Isten országának jelenlétét hirdette, már meg volt arról győződve, hogy „Ő az, aki eljövendő volt”. Az ő hivatása Isten országának a megalapítása. Ő a próféták által megjósolt Messiás.¹⁰⁵

E liberális felfogás alapján Jézusban nem volt meg kezdettől fogva a messiási tudat, ahogy azt a református ortodox dogmatika tanítja, hanem arra fokozatosan jött rá,

⁹⁹ KOVÁCS Ödön: *A vallásbölcsezet kézikönyve*. I. 330.

¹⁰⁰ Uo. 327–362. Kovács Ödön Jézus vallását a sémi népcsaládok vallása fejezetben mutatja be. Vele kapcsolatosan a következő témaköröket érinti: A zsidók messiási váradalma; a keresztyénség előkészítése; Keresztelő János fellépése; Jézus fellépése; Jézus erkölcsi eszménye; az Isten- és emberszeretet; a jobb igazságosság; Isten országa; az örökkévaló és mulandó Jézus tanában; Jézus tanítása saját személyéről; a messiás; az ember fia; az Isten fia; Jézus istenítése; Jézus élettörténetének csudás átalakítása; Jézus halála, feltámadása, visszajövedele.

¹⁰¹ Uo. 331.

¹⁰² Uo. 342.

¹⁰³ Uo. 343.

¹⁰⁴ Uo. 345.

¹⁰⁵ Uo. 349.

nem egy esetben külső befolyásra, a tanítványok és elsősorban Péter vallomásai alapján.¹⁰⁶

A követők azért, hogy Jézus Messiás voltát bizonyítsák, számos csodát tettek vele. A másokért való áldozatkészségnek nagy szerepe van a kiengesztelésben, ezért tekintették Jézus halálát az emberen kívüli engesztelő és büntető véres áldozatnak.¹⁰⁷ Elismerik, hogy Jézusban kétségkívül isteni erő nyilatkozik meg. Jézus istenségét a görög és római műveltség korában, a dogmaalkotó zsinatok idején korszerűen lehetett vallani.¹⁰⁸ Kovács Ödön szerint, a nép váradalma és Jézus saját felfogása közötti ellentét a magyarázata annak, miért nagyon későre, és akkor is bizonyos tartózkodással nyilatkozik messiáságáról.¹⁰⁹

Jézusban, az isteni és az emberi egyesülését, a niceai és a chalcedoni szimbólum fogalmazása szerint csak akkor láthatjuk, ha az emberit az isteni megnyilvánulásának tekintjük. Ez egyértelmű azzal, amit a liberalizmus Jézusról, mint az emberi legmagasabb megnyilatkozásáról tanít.

Kovács Ödön a Jézus-kép liberális felfogását abban látja, hogy Jézus tanai nemcsak korának Messiásról alkotott képzetektől, hanem a későbbi keresztyén egyház szupranaturalisztikus metafizikai hittételétől is nagyban különböznek, sőt azokkal homlokegyenest ellenkeznek. A modern teológia az egyház észellenes hittételeivel Jézus eredeti vallásos tudatát állítja szembe.¹¹⁰

Kovács Ödön szembeszáll azokkal, akik csak Jézus tanait tartják fontosnak, személyét pedig háttérbe szorítják. Az örökkévaló eszme Jézusban öltött testet, ezért kell minden kor emberének őreá tekintenie. Az erőt is csak tőle lehet várni. Állandó kapcsolatot kell fenntartani Jézussal és őseinkkel. Véleménye szerint lényeges a történeti kontinuitás tudata, az egyház állandóságának és folytonosságának ismerete.¹¹¹ Gondolatát egészíti ki az unitárius Simén Domokos, aki a liberális álláspontot képviseli, amikor azt állítja, hogy ha valaki nem fogadja el Jézus történeti, azaz emberi létét, az az evangéliumok történetiségét is tagadja. Azért, mert Jézust az evangéliumok alapján lehet megis-

¹⁰⁶ Jézusnak a messiási eszméhez való viszonyában jelentős a Máté evangéliumának 16. fejezetében olvasható jelenet. Jézus azt kérdi tanítványaitól: mit mondanak az emberek, ki vagyok én, az embernek fia? Azok pedig azt felelték: egyesek azt mondják, hogy Keresztelő János, míg mások, hogy Ilyés, Jeremiás vagy egy a próféták közül. Jézus pedig megkérdezte: Mit mondotok ti, ki vagyok én. Simon Péter válaszolt: Te vagy a messiás, az élő Istennek fia. Jézus pedig azt válaszolta: boldog vagy Simon, mert nem hús és vér jelentette ezt ki neked, hanem az én mennyei Atyám. Akkor Jézus megtiltotta a tanítványoknak, hogy bárkinek is elmondják, hogy ő a Messiás (Mt 16,13–20). Péter tette tehát az első ilyen kijelentést. A vallomás annyira váratlan és új volt, hogy maga Jézus is elcsodálkozott rajta.

¹⁰⁷ KOVÁCS Ödön: *A vallásbölcsezet*. 358.

¹⁰⁸ MÁRKUS Jenő: *A liberális szellem*. 64.

¹⁰⁹ KOVÁCS Ödön: *A vallásbölcsezet*. 350.

¹¹⁰ KOVÁCS Ödön: *Jézus tanítása*. 41.

¹¹¹ KOVÁCS Ödön: *Jézus személyének jelentősége a mai kor vallásos tudatában*. ER. 1872. 1–12.

merni, és az, aki a keresztyén vallás bizonyító okait nem ismeri el, az a történeti tény nem fogadja el.¹¹²

A Szentháromságról

A liberalizmus a Szentháromságról azt tanítja, hogy lényegében nincs benne a Szentírásban. Erről sem Jézus közvetlen tanítványai, sem az apostoli atyák, a keresztyén ősegyház nem tanítottak. A Szentháromságról szóló tan a pogány hitregékben gyökerezik. A keleti mítoszokban, a görög és alexandriai metafizikai iskolák tanaiban fedezhető fel, ahonnan átvették az egyházi atyák.

A Szentháromságtannak elsősorban Jézus monoteizmusa mond ellent. Ez „tökéletes ellenlábas a háromsági dogmának.” A liberális vélemény az egy Atyáról tanít. Így tehát az keresztyénségben a Szentháromság tana nem lehet más, mint a régi politeizmus maradványa, ami ellentmond Jézus monoteista tanításának.¹¹³

A Szentháromság kérdésében hivatkoznunk kell Jézus és a Szentlélek istenségére. A liberalizmus szerint a pogány vallás finomításából keletkezett a háromság, amely merő ellentétben áll a keresztyénséggel. Jézus személyéről a fentiekben már szóltunk. A liberalizmus felfogása szerint a Szentlélek személye a mennyei lélek, amely a jóra és üdvöstre vezeti az embert. Ezek alapján az isteni és emberi lényeghez tartozik, és ezért nem lehet egyes emberek, nemzetek, felekezetek tulajdonává tenni. Ezek magyarázzák azt a tényt, hogy a Szentlélek minden igazságban nyilvánvalóvá teszi hatását.¹¹⁴

A liberális teológia elfogadta Simén Domokos tételét a Szentháromságról: Míg a keresztyén vallás szerető, jó, bölcs, hatalmas és kegyelmes Istent tisztel, aki az ő gyermekeinek könyörülő, de igazságos atyja, és aki Jézus által minket önmagával egyesített: addig a háromság tanában az istenség eszméi a régi politeizmus fogalmai szerint nyerne kifejezést. Itt Krisztus olyan Isten, aki a két előbbtől származott. Ez az emberi durva képzelődés elfedi az igazságot és az istenség eszméjére,¹¹⁵ Jézus történeti alakjára borít árnyat.

Az erdélyi református liberális teológusok tanulmányaikban ezzel a kérdéssel nem foglalkoztak. Utaltunk arra, hogy az újortodoxia iránya unitarizmussal vádolta az erdélyi liberálisokat, pedig éppen az unitárius felekezetűek miatt visszafogták magukat a trinitárius vitákban.

Kovács Ödön Scholtennek álláspontjából kiindulva a Szentlélek munkájának tulajdonítja azt, hogy az ember tud a világban, de nem a világból élni, az üdvbizonyosságot élvezni, és az elveszített istenképűséget visszanyerni. Ez nem jelenti az ember magaszta-

¹¹² SIMÉN Domokos: *Melyik biztosabb: a történet élő Krisztusa-e, vagy az orthodoxia mythus-a?* EPK. 1872. 865–870, 833–838.

¹¹³ *Studia et Acta.* 157.

¹¹⁴ KISANTAL Sámuel: *A Szentlélek dogmájához.* EPK. 1876. 161–162, 170–172.

¹¹⁵ SIMÉN Domokos: *A Szentháromságról,* PTSz, 1871, 411–413.

lását, hanem a Lelke által benne munkálkodó Istent dicséri. Kovács Ödön hangsúlyozza az ember bűnösségét, a bűnbánat szükségességét, de nagyobb hangsúlyt helyez arra, hogy épp a Szentlélek munkája következtében képes az ember új élet kezdésére. Abban megegyezik véleménye az ortodoxiával, hogy a hit és üdvösség Isten ingyen kegyelméből való ajándék, de ezekről úgy beszél, mint amiket az ember már elnyert. A Bibliát is azért értékeli az ember, mert benne ugyanaz a Szentlélek tesz bizonyosságot az igazságról, aki Jézusban és az apostolokban munkált.¹¹⁶

Az egyházzól és a felekezetekről

A liberalizmus krisztológiájából és szentháromságtanából következik az a tanítása, miszerint az egyház nem lehet más, mint pusztán emberi alkotás. Csak látható egyházzól beszél társadalmi szervezetben, amikor azt állítja, hogy az egyház az a külső szervezet, amely által a keresztyén valláserkölcsei életelv hat és működik. Ennek nem lehet más célja, mint a belső vallás-erkölcsei tartalmát a gyakorlati életben megvalósítani. Az egyház nem származik Jézustól, csak annyiban, amennyiben a keresztyénséget Ő alapította meg. A keresztyénség Jézus által alapított abszolút és univerzális erkölcsei életelv. A keresztyén egyház pedig ez életelv külső szerveinek összessége.¹¹⁷

A liberalizmus tételéből következik az egyháznak, mint társadalmi szervezetnek ténye, és az a következtetés, hogy az egyház mindenkié. A templom pedig önművelésre szolgáló kultúrhely.¹¹⁸ De nem a keresztyén dogmatika általános elve szerint, hanem abban az értelemben, hogy az egyházban nincs szükség felekezetre.

Szász Domokos szerint a keresztyénség halhatatlan élete nem függ sem egyik, sem másik konfesszióknak tételeitől, hanem csak Isten szellemétől.¹¹⁹ Ebben az összefüggésben meglepő eredményre jut, amikor kifejti azt a véleményét, hogy az apostoli hitvallás egyik történeti egyháznak sem fejezi ki teljesen a hitét. Azt ajánlja, hogy minden protestáns egyház térjen vissza a reformáció korabeli hitelvekhez és azokat minden lelkiismereti kényszer nélkül próbálja meg korszerűsíteni.¹²⁰

Ebben az állításban az kifogásolható, hogy a liberalizmus az egyházat úgy tekinti, mint mindenki tulajdonát, mint magát a kultúrát vagy a civilizációt.

Kovács Ödön szerint a konfessziók eredetileg nem voltak mások, mint a létrehozó kor hitének, meggyőződésének kifejezései, és minden vallásos tan csak egy adott kor-

¹¹⁶ ANTAL József: *Dr. Kovács Ödön*. 65.

¹¹⁷ KONCZ Sándor: i. m. 88, lásd a 48. számú lábjegyzetet Kovács Albert: *Egyház-jogtan*. 18, 22. 25.

¹¹⁸ *Studia et Acta*, 157.

¹¹⁹ SZÁSZ Domokos: *A konfessziók kérdése, tekintettel az úgy nevezett apostoli hitformára*. Magyar Protestáns Egylet Évkönyve, 1872. 49.

¹²⁰ Uo.

nak a véleménye.¹²¹ Ahogy az egyház sem merev, hanem fejlődő, „organizmus”, úgy az egyház hitvallása is állandóan változó.¹²²

Érdekes módon a liberális teológia, azzal, hogy elveti a hitvallásokat, mégsem kísérelte meg új hitvallással, hogy azzal pótolja a régit. A liberalizmus túl a felekezeten, szabad, kötetlen megnyilatkozást akar.¹²³ A liberális teológia magasabbrendűség és szabadság címén a felekezeten felül álló vallásosságot tartja a kor egyetlen lehetőségének és boldog, hogy nem tudja, miben különbözik a lutheránus, a kálvinista és unitárius.¹²⁴

Az újortodoxia hívei, mint Filó és Révész Imre, szintén változtathatóknak tartják a hitvallásokat, s nem látnak bennük feltétlen tekintélyt.

A liberális teológia a maga meggyőződéséből, a kor világnézetének, eszmeáramlatainak hatására, és nem felső parancsra, az Űristen parancsára tagadja meg a hitvallást.

Ezzel a szélsőséges individualizmusával feloldja a hitvallást és a kereső, tapogatózó embertől azt is elveszi, ami mutathatta volna, hogy merre keressen. A hitvallás szerintük nem megtalálás, hanem Isten felé mutató.

Kovács Ödön ugyanakkor hangsúlyozza az egyház által leszögezett és szentesített tanok jelentőségét. Véleménye szerint meg kell hagyni eredeti formájukban a régi hitvallásokat. De azokat a tételeket, amelyek már nem időszerűek, ki kell venni belőlük.¹²⁵

A csodától mentesített keresztyénség

A modern teológia ismertető jele a csoda tagadása. A természettudomány nem bizonyította be azt, hogy nem történtek csodák. Az új gondolkodás azonban olyan érveket hozott fel, melyek alapján az ember a posteriori csodák ellen okoskodhat. Ez a tanítás elvezet ahhoz a szubjektív meggyőződéshez, hogy: csoda nem volt, nem létezhetett.¹²⁶ A csodák a szubjektív hit világába tartoznak, és a tudományos gondolkodás, objektív történeti voltukat nem fogadhatja el.

Ballagi Mór szerint: „A tudatlanság mindenben csodát lát, a tudomány ellenben a természetben csak törvényszerűséget ismer, a felismert törvényszerűségekkel pedig igazi csodákat művel.”¹²⁷ A tapasztalati ismeretek kora nem kedvez a csodákba vetett hitnek. A reformátorok is a csodát másodrangú dolognak tartották.

Kovács Ödön e kérdésben úgy vélekedik, hogy Jézus csodái nem tartoznak oly szükségképpeniséggel a kijelentés közvetítéséhez, mint tanítása, életmódja és szenvedése – a csoda elvetendő, mert „tárgyi és alanyi „lehetetlenség”. A tárgyilagos lehetetlenség

¹²¹ KOVÁCS Ödön: EPK, 1872. 31.

¹²² KOVÁCS Ödön: *Nagy Péter emlékköve leleplezésére*. PEIL. 1887. 1477.

¹²³ KOVÁCS Ödön: *Tételei, melyeket a leydei egyetmen nyilvános vitatkozásban védelmezett*. PTSz. 1869, 188, 1.

¹²⁴ *Egyházi Reform*. 1871. 9.

¹²⁵ KOVÁCS Ödön: *Jézus személyének jelentősége*. 5–7.

¹²⁶ KOVÁCS Albert: ER. 1873. 78.

¹²⁷ BALLAGI Mór: *Protestáns Egylet Évkönyve*. 1871. 19.

abban áll, hogy a csodák szükséges voltának bizonyítására nincs elég bizonyíték. Az alanyi lehetetlenség pedig azt jelenti, hogy a csoda felismerhetetlen. A természetben Isten törvénye létezik. Tehát külön csodára nincs is lehetőség, amelyet a tradicionális egyház túlhangsúlyoz.¹²⁸

Kovács Ödön véleménye szerint a csoda kérdése a természettudományok tárgykörébe sorolható. Amint vallásos kérdéssé válik, azonnal kapcsolatba hozható a legfőbb vallásos eszmékkel: Isten fogalmával, a világnézettel, Isten és világ közötti viszonytal. A csodák vallásos jelentőségét sem pro sem kontra módon nem lehet tudományosan tárgyalni, amíg a vallásos eszmékhez való viszonyát nem tisztáztuk.¹²⁹

A csodával együtt elvetendő a profetizmus, látnokság, jövendölés isteni eredete is. Azért, mert a tudományos ész a csodában a mindenség változatlan örök törvényeiben megnyilatkozó Isten fogalmának egyenes tagadását, az isten-eszme megsemmisítését látja.¹³⁰

Kétségtelen, hogy a csodák igazolását a liberális teológia alapelvéből, panteista beállítottságából kifolyólag nem vállalhatta. Az a tény is kétségtelen, hogy a csoda kérdése nem a tudományos gondolkodás, a történeti vizsgálódás ügye, hanem kifejezetten csak a teológia jogosult a megoldására, éppen úgy, mint Jézus Krisztusnak a bemutatására. Krisztusban pedig csodák nélkül is hinni lehet, vallja Kovács Ödön. Véleménye szerint, azok, akik csak a csodákért hisznek Krisztusban nagyon gyarló és érzékiek hitűek.¹³¹ Ennek az állításának alátámasztásában Luthert idézi, aki azt vallotta, hogy: „Azok, akik Krisztusban csodáiért hittek, mind elpártoltak tőle, mikor a keresztre feszítették.”

Kovács Ödön a csodákról szóló tanításában Schweizer álláspontját képviseli. Ezek szerint, az abszolút csoda Istennek olyan jellegű tevékenysége, amely az ő rendszeres összműködésén kívül esik. Nem egyeztethető össze a józan vallásos világnézettel, mert a világ egész működése összefüggő isteni háztartás, melyben minden történés ehhez a rendhez szervesen kapcsolódik. Az, ami ebbe bele nem illeszthető, meg sem történhetett. Ezért az abszolút csodát, mint babonás képzetet el kell vetnünk.¹³²

A reformátori teológia Isten szuverenitásának hangsúlyozásával Istent Úrnak vallja az anyag felett is, ezért tanítja a csodát. Ezért vált heves támadási felületté e liberális tanítás cáfolata.¹³³

A feltámadás vitája

¹²⁸ KOVÁCS Ödön: *Vallásbölcshészet*. 362.

¹²⁹ KOVÁCS Ödön: *A dogma*. EISZ. 1876. 9–11, 20–24, 53–59.

¹³⁰ KOVÁCS Ödön: *A csudáról*. EISZ. 1877. 211–215.

¹³¹ Uo. 212.

¹³² Uo. 214.

¹³³ Vö: CZELDER Márton: *A bibliai csodáról*. PEIL. 1875. 453–457.; FARKAS József: *A bibliai csodáról és egybekről*. PEIL. 1877. 711–716. Uő.: *Rövid észrevételek Czelder úr közelebbi cikkére*. PEIL. 1877. 481–487. KOZMA József: *A bibliai csodák*. PEIL. 1877. 225–233.

Strauß híres képviselője annak a 19. századi nézetnek, mely szerint a feltámadás látomás és alanyi élmény. Baur ebben a kérdésben a történeti bizonytalanságnak és kételynek ad hangot, Schleiermacher viszont a hit szempontjából tartja lényegtelennek a feltámadást. A liberális teológia e három felfogás hatására alakította saját tételét a feltámadással kapcsolatosan.

A liberális teológia eddig ismertetett tanaiból szükségszerűen következik a feltámadás tagadása. Amennyiben Jézus nem Krisztus, mivel az ember eredendően nem bűnös, így nem szenvedhetett váltságshalált az ember bűnéért. Következésképp fölösleges Jézus feltámadásáról tanítani. A liberalizmus ebben az esetben is a tudományosság szempontját tartja szem előtt. Úgy próbálta magyarázni a feltámadást, hogy Jézus, mint ember valóban meghalt, de nem mint szellemi nagyság. Amikor az emberek ezt a tényt fel tudják fogni, akkor Jézus a hitetlen világot megtanítja észalapon hinni.¹³⁴

A magyar liberális teológiának igazi jelentkezése a feltámadási vita volt, már 1862-től.¹³⁵ Ballagi Mórnál és Nagy Gusztávnál találjuk meg legösszefoglalóbban a liberalizmus álláspontját a feltámadás kérdésében.¹³⁶

Ballagi Krisztus feltámadását a csodák kérdéséhez csatolja. Szerinte a természeti törvények, Isten gondolata és akarata kizárnak minden csodás elemet. Ezen az alapon nem fogadható el Krisztus testi feltámadása sem, mert a testi feltámadás ellentmond a természeti törvénynek. Azt állította, hogy Krisztus a keresztfán meghalt, a sírból kikelt, szelleme a mennybe ment, s onnan jelent harmadnapon tanítványainak egész szellemi valóságában. A későbbi kor írói test szerinti megjelenésképpen festették ezt a jelenséget.

A liberalizmus tehát csak Krisztusnak szellemi feltámadását fogadja el. A keresztyénség első századaiban volt szükség a testi feltámadás hitére, mert ebben a korban „a személyes fennmaradást csak anyagi oldalról bírták felfogni, úgy igen természetesen Krisztus váltságművének folytatását is nem az ő szellemének továbbműködése, hanem teste feltámadásától tették függővé”, mondja Ballagi.¹³⁷

¹³⁴ *Studia et Acta*. 158.

¹³⁵ A feltámadási vitát az indította el, hogy Ballagi azzal a céllal, hogy egy tudományos vitatkozást kezdjen, a PEIL-ben megjelentette Schweizer cikkét, aki Krisztus testi feltámadását a történelem elé utalta, és azt állította, hogy a történelem nem fogadja el a testi feltámadást. Ezzel nem tagadta meg a testi feltámadást, hanem a Krisztus reális, maradandó feltámadását hangsúlyozta Kálvin úrvacsora-tanának mintájára. Ő a feltámadás lényegét abban látja, hogy Krisztus feltámadásával fokozottabb aktivitásba lépett. De a vallás nem függhet a feltámadás történeti igazolásától, és ennek az egy eseménynek nem tulajdoníthatunk nagyobb jelentőséget, mint magának a vallásnak.

¹³⁶ Vö. Ballagi Mór: *Tájékozás a teológia mezején. Viszonzásul Filó Lajosnak „A feltámadás és spiritualizmus” című műve, mint a halottaiból feltámadt scholastica legújabb terméke*. Pest. 1863. FILÓ Lajos: *A feltámadás és a spiritualizmus, vagyis védelme a Jézus testi feltámadása igazságának. (A tudomány szempontjából)* Kecskemét, 1862. FILÓ Lajos: *A keresztyén hit védelme a Krisztus feltámadása kérdésében; vagyis szellőztetése Ballagi Mór ur „Tájékozás”-ának*. Kecskemét, 1863.

¹³⁷ BALLAGI Mór: *Tájékozás*. PEIL, 1862. 13. 41. 82.

E nézetet képviselte Nagy Gusztáv (1844–1900), sárospataki tanár is, akinek véleménye szerint a feltámadás elvetésének alapja a „csak” történeti Krisztus személye lehet. Nincs „dogmatikus” Krisztus, ezért az „idők igénye” azt kívánja, hogy a húsvéti igazságot meg kell változtatni. Ez azt jelenti, hogy el kell fogadni azt, hogy Jézust tanítványai lopták el, vagy pedig azt, hogy Jézus tetszhalott volt.

A modern teológia húsvéti formája a következő: Az igazságot megölni nem lehet, mert az feltámad és visszajön. Az igazság fejedelmét megölték kortársai, de valóságban utódai temették el. Temetve pihen, de meg nem halva, közel kétezer éve a keresztyén dogmatikázásban. A feltámadás harmadnapja, s az igazság visszatér ismét a maga idején, hogy megtanítsa újra hinni e hitetlen világot, s ekkor lesz a Krisztus valódi visszajövedele, melyet tanítványai akkor hiába vártak.¹³⁸

Kovács Ödön Baur és Scholten álláspontját képviseli a feltámadással kapcsolatos tézisében. Úgy tűnik, hogy ezt a kérdést nem akarja élezni, pusztán a liberális teológia álláspontját mutatja be a „Vallásbölcsezet kézikönyvében.” (A későbbiek során nem foglalkozott ezzel a témával.) A Jézus vallásáról írt fejezetben e téma felvázolásakor e fent említett két szerzőre hivatkozik.

Ezek alapján, Jézusnak megjósoltatták halála és feltámadása legapróbb részleteit is. Jézus sejtette, hogy a zsidó csoportok összeütközésének vége az ő halálát eredményezi majd. Azt is kinyilvánította, hogy a zsidók meg fognak botránkozni az olyan Messiásban, mint ő. Mindent megjósolt, de mégis nyitva hagyott magának egy lehetőséget. Kovács Ödön ezt azzal magyarázza, hogy ha ez nem így lett volna, akkor Jézus halálát megelőző este nem kérte volna „ha lehetséges, múljék el tőlem e pohár”. Ugyanúgy elgondolkoztató az, hogy amennyiben Jézus a tanítványokkal együtt halálának és feltámadásának körülményeit részletesen ismertette volna, mint ahogy arról a szinoptikusok írnak, akkor nem következett volna be a tanítványok részéről az a nagy meglepődés, elcsüggedés és az Ő messiásságában való hitük megingása. Amennyiben Jézus csak sejtésszerűen beszélt ügyének végdiadaláról, úgy érthető, hogy a tanítványok fokozatosan rekonstruálták az általa mondottakat és nyerték vissza bizalmukat Krisztusban. A Szentírásban fellelhető Messiásra vonatkozó próféciák is a Jézussal megtörtént eseményeket látszólag igazolni. Ezzel párhuzamosan alakult ki bennük az a meggyőződés is, hogy Jézus nem maradhatott a „halál martaléka”, és a megfeszített a Hadészból visszatér, az Írás szerint, harmad napon. A feltámadás nem a régi testben, hanem mennyei testben fog megtörténni és „megdicsőülve felment Istenhez”.¹³⁹

A feltámadás hite azonban nem tudta háttérbe szorítani a kereszt botránját. A Jézus által hirdetett mennyek országa még nem teljeseedett be, ezért várták, Jézus felhőn történő hamaros visszatérését és királyi uralkodását. Krisztusnak az a visszavárása jellemezte az első század keresztyéniségének központi tudatát.¹⁴⁰ Kovács Ödön összeköti

¹³⁸ NAGY Gusztáv: *Húsvéti igazság*. Sárospataki Lapok. 1882. 18. 310.

¹³⁹ KOVÁCS Ödön: *Vallásbölcsezet*. I. 360.

¹⁴⁰ Uo. 361.

Krisztus visszavárását az éppen alakulóban lévő evangéliumokkal. Véleménye szerint nem véletlen, hogy azokban olyan sok elbeszélés szól Jézus visszajöveteléről. Véleménye szerint, e váradalom nem más, mint „lélektani képtelenség,” és ebben Baur véleményét tartja mérvadónak.¹⁴¹

A liberalizmus szerint a keresztyén vallás nem szegényedik meg, ha Jézus bűn nélkülisége, vagy feltámadása kimarad a róla alkotott képből. Jézus halála emberi, immanens szükség. A célhoz, az út a legfensőségesebb örömök hazájába (mennyországba) a legnehezebb szenvedésen keresztül vezet. Ez elől senki sem szabadulhat meg. Jézus halála nem más, mint az „önmagát feláldozó szeretetnek legdicsőbb bizonytsága.” Az úrvacsora pedig nem más, mint Krisztus halálának emlékünnepe, a keresztyén világ leg-hatásosabb kegyelmi újjászülető eszköze.¹⁴² A reformatori váltságban Krisztus halála a bűnösöket megváltó engesztelő áldozat.

A liberális teológia célja az értelmiségi réteget visszatéríteni az egyházhoz. A ki-egyeztetést követő időszakban azonban a politikai élet vonzóbbnak tűnt, és a kezdetleges lelkesedés alábbhanyatlott. A lelkészeket meglepte ez a fordulat, mert még ekkor nem ismerték fel, hogy az általuk elfogadott és hirdetett teológia nem szolgálja a hitigazságot, és különösen távol áll azoktól, akik bensőségesebb vallási életet akarnak élni.

A liberalizmus a kritikai teológia valamennyi alapigazságát diadalra vitte. A hitet vallássá tette, és tudományt csinált belőle. A liberalizmusnak nagy érdeme, hogy a modern ember számára is lehetővé tette az egyházhoz tartozást, de egyúttal kiszolgáltatta az egyházat a modern embernek. Nem az evangélium irányította az embert, hanem a liberális ember az evangéliumot. A liberalizmus bebizonyította, hogy a tradíció csak addig értékes, ameddig a múlt értékeit a jelenben is éljük.

A liberális eszmék sporadikusan ugyan, de a későbbiekben is megmaradtak. Ennek helyét fokozatosan átvette a közvetítő teológia újabb eszméje.

A protestáns lelkészek körében, elsősorban a Tiszántúli Egyházkerületben, erősödött meg az ellenállás az uralkodó liberális eszmék elterjedésével szemben. A liberalizmust képviselő teológusokban akkor tudatosodott, hogy morális prédikációkkal nem érnek célt, amikor megismerkedtek az új nyugat-európai áramlatokkal, amelyek „ébredési mozgalmak”, vagy „belmisszió” néven váltak ismertté. Ezekkel az új mozgalmakkal számos egyházi életforma honosodott meg, amelyek fokozatosan a városi lakosság és munkásság szociális helyzete és megoldása felé terelték az érdeklődést.

¹⁴¹ Uo. 362.

¹⁴² KOVÁCS Ödön: *Krisztus halála és az úrvacsora*. EISZ. 1881. 209–213.

Bóné Éva:¹

Protestáns drámai emlékek a „Tudományoknak szép Oskolájában”

Reformed records in “Tudományoknak szép Oskolájában”.

According to scholars, school drama plays are works presented most of the time at school by students, for different occasions: religious holidays, convocations etc. Generally, the writer is the teacher of the school. Although the genre was born in the Middle Ages, it became popular during the Baroque Period. In this period theatres performed in religious schools, that is why literary history analyses these plays respecting confessional boundaries.

This paper presents three reformed school drama plays from the 18th century. It analyses how much they respect biblical traditions. The three drama plays are: *Egy magyar Eszter-dráma, Krisztus kínszenvedése*, written by Gábor Koncz, and *Izsák és Rebeka házassága*, written by Ferenc Pápai Páriz.

Finally, it may be concluded that each one of them respects the biblical traditions, it is based on the biblical story, but the authors develop the stories at the same time. New events and actors appear in every play.

Keywords: school drama play, drama play, holiday, confessional teacher, entertainment

Az iskoladrámákról általában

Bernáth Lajos² szerint a protestáns iskoladrámák olyan színművek, melyeket legtöbbször az iskolában, de máshol is a tanulók adtak elő nagyobb vallási ünnepeken, vagy a nyári közvizsga alkalmával, esetleg az új tanév kezdetével. Néha előfordul, hogy névnapi, olykor lakodalmi tisztességtételre készülnek, de nem hiányoznak az olyanok sem, amelyeket valamely kiváló egyénnek ünnepélyes fogadásakor, vagy a szeretett tanártól való elbúcsúzás megható perceiben játszanak.

¹ A BBTE Bölcsészkarának doktorandusa. Email: evabone23@yahoo.com.

² BERNÁTH Lajos: *Protestáns iskoladrámák*. Budapest, 1903. 4.

Bernáth szerint e színművek szerzői leginkább a tanárok, főleg az ifjabbak, akik egyúttal az előadást is rendezik, de van rá eset, hogy tehetségesebb diákok is készítik az előadott darabokat.

Staud Géza³ szerint az iskoladrámák iskolákban, egyetemeken diákok által előadott színjátékok, szerzőjük gyakran az iskola tanára. Staud az iskoladrámák gyökerét a középkori rendi iskolákig vezeti vissza, de megállapítja, hogy igazi jelentőségre a barokk színházban, a reformáció korában tettek szert, s virágkoruk a 16–18. századra esik.

Kilián István szerint⁴ ismerte ezt a műfajt a városi polgárság, a diákság és a nemesség, főúri színpadokon találkozott vele a főnemesség, az egyházi szertartásokon felmérte hatását a papság és a hívőserég, a falvak népének körében is számtalan dramatikus szokás virágzott. A 17. század második felétől a dráma az iskolában él.

Kilián szerint a barokk kor magyar színháza felekezeti iskolákban működött, s szerzői, rendezői is felekezeti tanárok és professzorok voltak. Ezért az irodalomtudomány mindmáig az említett évszázadok drámáit felekezeti és szerzetesrendi bontásban tárgyalja. Így ismerünk evangélikus, református, unitárius színjátékot, valamint a katolikus iskolák területéről jezsuita, ferences, piarista, pálos, minorita és más szerzetesrendi, valamint világi papokat képző, szemináriumi színjátékokat.

A protestáns felekezetek legfőbb képviselői közül Kálvin nem nézte jó szemmel az iskolai ifjúság fellépését a színpadon, Luther viszont a nevelés és az ismeretszerzés szempontjából rendkívül hasznosnak tartotta. A katolikus szerzetesrendek alapítói közül Assisi Szent Ferenc a kicsiny közösség első karácsonyán a szakszerűtlenül megépített templom szentélyében élő, valóságos betlehemet jelenített meg, s ettől kezdve a ferences rend templomaiban hagyománnyá vált ez a szokás. Loyolai Szent Ignác úgy vélte, hogy Jézus szenvedését vagy bármelyik bibliai történetet emlékezetessé kell tenni, s erre a drámai műfaj különösképpen alkalmas. Ezért a rend iskoláiban előírta a színjátszás meghonosítását. A piarista iskolák alapítója, Kalazanci Szent József viszont néhány levelében úgy nyilatkozott, hogy a színpadon fellépő diákot a hiúság bűnébe viheti a szereplés, a diák és a tanár számára is indokolatlanul sok munkát, időt, fáradságot jelent a rendezés és a memorizálás. Mindezek ellenére még az alapító életében engedni voltak kénytelenek a piaristák a társadalmi igénynek, s ezért ők is írtak, rendeztek, előadtak drámákat.⁵

Tárgyukat e színdarabok eleinte főleg a Bibliából és a latin klasszikus drámákból merítették. Céljuk szerint hamarosan kétfelé is válnak: az első fajták az újított vallás hitelveinek ismertetésére, az ellenfelek neveltségére tételére vagy erkölcsi javításra törek-szenek, a másik fajta főleg a latin nyelv gyakorlati elsajátítását tűzte maga elé. Hozzánk a

³ STAUD Géza: *Iskoladráma = Világirodalmi lexikon*, V. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. 395.

⁴ KILIÁN István: *Iskoladrámák = Pannon enciklopédia (Magyar nyelv és irodalom)*. Sipos Lajos (szerk.), Dunakanyar, 2000. 252.

⁵ Uo.

hitújítással még a 16. században mindkét irány elhatott. A protestánsoktól azonban csakhamar átvették az iskoladrámát a jezsuiták és más szerzetesrendek, és előadásaik fényével, gyakoriságával fölül is múlták mestereiket. Az ő kezükben azonban a 17. század folyamán lassan egészen latinná válik az előadási nyelv, s helyet talál a klasszikus és bibliai anyag mellett a hazai és világtörténet is.⁶

Csak a 18. század második felében kezd újra teret hódítani a magyar nyelv az iskolák színpadán. Ekkorra azonban már egyre inkább előtérbe került a színház szórakoztató funkciója.⁷

Az iskoladrámák fontosságát Bernáth fentebb idézett művében több jellemzőben nevezi meg: először azért fontosak, mert a világi, illetve nemzeti színművészet bennük gyökerezik különösen nálunk, hol az efféle színdarabok előadásában gyakorlott diákokból verődött össze az első világi szintársulat a 18. század végén. Másrészt fontosságukat abban látja, hogy régi apáink felfogására, külső divatára közvetlenebbül és élénkebben mutatnak rá valami száraz tudományos munkánál, valamint a népies költészetnek és hangnak a maguk korában irodalmilag csaknem egyetlen megnyilvánulásai.⁸

Három magyar drámai emlékünck

A továbbiakban három 18. századi magyar nyelvű protestáns drámát mutatok be, melyek a Régi Magyar Drámai Emlékek⁹ sorozatban jelentek meg. A bemutatásban azt vizsgálom, hogy e drámai művek mennyire illeszkednek arra a bibliai hagyományra, konkrét bibliai történetre, amely a feldolgozások alapját képezte. Az összehasonlításban mindvégig a Károli Gáspár-féle protestáns Bibliát használom.

Kronológiai sorrendben az első darab egy evangélikus mű, a Felpécen előadott *Egy magyar Eszter-dráma* című, melynek keletkezési időpontjáról csak annyit tudunk, hogy a 18. század. A szöveghez csatolt adatok alapján a dráma szövege az OszK Kézirattárának egyik kolligátumában található. Az első lapon az epilógus kezdő versszakai mellett Sebestyén Gyula megjegyzése olvasható: „Győrből kaptam Szentmihályi Gyula gyógyszerésztől, a ki viszont egy paraszt asszonytól szerezte meg.” Ennek alapján a kézirat származási helye tehát Győr. A szöveget Bayer József publikálta *Egy magyar Eszter-dráma* címmel.¹⁰

⁶ BERNÁTH Lajos. *i. m.* 5.

⁷ KILIÁN István: *i. m.* 253.

⁸ BERNÁTH Lajos: *i. m.* 5.

⁹ KILIÁN István, VARGA Imre (szerk.): *Régi Magyar Drámai Emlékek, XVIII. század, Protestáns iskoladrámák*. I. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

¹⁰ A drámára vonatkozó további adatokat lásd bővebben KILIÁN István, VARGA Imre (szerk.): *i. m.* 31.

A közölt szöveg alapján sem a szerzőről, sem a színre vivőről, sem a másolóról nem tudunk semmit. A *Be köszöntő versek „Tisztelendő Tudós Urunkkal ezekben / Mínd jó véget érünk, ilyen esetekben / Nem fogy el ő benne a’ Tudomány ere”*¹¹ sorai alapján viszont arra lehet következtetni, hogy a darabot a felpéci evangélikus iskolában tanító személy írta, vagy az a „*Tisztelendő Tudós Ur*”, aki ezen időpontban Felpéc evangélikus lelkésze volt. A legújabb kutatások szerint a felpéci evangélikus lelkész 1740 táján Szeniczei János (1716–1758) volt.¹² Ha a fentebbi megnevezés rá vonatkozik, akkor feltételezhetően ő írta a drámát.

A dráma forrásait tekintve két bibliai könyv nevezhető meg. A *Be köszöntő versek* sorainak forrása *Sámuel első könyvének* 10. része volt. Ezen sorok egy párhuzammal kezdődnek: ahogy Saul, későbbi király, apja szamarait keresve az Isten hegyéhez küldett, úgy küldettek ezek a felpéci tanulók a „*a kis Péczy kerek hegy oldalon;/ A Tudományoknak szép Oskolájában.*”¹³ A drámának ez a része enged következtetni a darab hallgatóközönségének kilétére is: a beköszöntő részt elmondó szereplő a „*Deákok,/Fakadóban lévő szép oltvány ágak*” nevében arra kéri a „*Minden sorson, renden lévő kegyes népek, / A’ nemesek’ s alsóbb karon álló hivek*”¹⁴ seregét, hogy az előadás során elkövetett hibákat ne róják fel nekik. Így feltételezhetően a hallgatóközönség soraiban a klérus tagjai, a nemeség és a köznép tagjai is ott ültek.

A dráma főszövegének forrását Eszter könyvének 1–7. fejezete képezi. A tíz részből álló bibliai könyv teljes története ebben a drámában nem kerül feldolgozásra. A dráma cselekményét Hámán, a zsidók ellenségének megbüntetése zárja. A drámában Eszter könyvének főbb részletei kiegészítésekkel kerülnek színre. A bibliai történet szerint Ahasvérós (Asverus) király a palotában lakomát szervez Súsán városában. A király hívására a lakomán Vasti (Vathi) királynő nem hajlandó megjelenni, ezért a király megfosztja őt méltóságától. A kegyesztett királynő helyébe Márdokeus nevelt lánya, Eszter, egy zsidó lány kerül a királyi udvarba, aki azonban, bár mindenben engedelmeskedik, de titkolja származását. Márdokeus viszont nem, ezért összeütközésbe kerül Hámánnal, a király vezető emberével. Személyében a zsidó nép is célpontba kerül, az a vád ellenük, hogy nem illeszkednek be a társadalomba. A zsidók kiirtására vonatkozó gonosz hámáni tervet a király lepecsételi. Eszter vállalja a magas ranggal járó felelősséget, és Márdokeus tanácsára segítségért folyamodik a királyhoz. Hámán terve lelepleződik. Hámán ki akarta végeztetni Márdokeust, de végül ő jut arra a sorsra, amit ellenségének szánt. A szerepek így felcserélődnek. Hámán bukása után a zsidók megvédhetik magukat fegyverrel, s bosszút állhatnak ellenségeiken. A szabadulás örömeire elrendelik a púrim ünnepet.

¹¹ *Egy magyar Eszter-dráma* = KILIÁN István, VARGA Imre (szerk.): *Régi Magyar Drámai Emlékek, XVIII. század, Protestáns iskoladramák*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 16.

¹² Uo. 31.

¹³ *Egy magyar Eszter-dráma*. 15.

¹⁴ Uo. 16

A bibliai történet cselekménye és a színre vitt történet között több ponton is különbség fedezhető fel. A cselekmény egésze nem kerül bemutatásra, Hámán bukásával a színdarab lezárul. A Vásti királynő kegyvesztettségének mozzanata a Bibliában jóval szűkszavúbb. A színmű ezt bővíti ki hét, növekvő sorszámmal ellátott tanácsos személyével, akik beszélgetésének eredménye lesz aztán a király döntése a királynő sorsáról. A további cselekményben a tanácsosok száma tizenötöt ér el. Többletet jelent a bibliai szöveghez képest annak a két ajtónállónak, „hofmester”-nek a nevesítése is, akik a király életére akarnak törni. Biktán és Téres gonosz tervét Márdokeus leplezi le. Biktán és Téres kihallgatása, elítélése Eszter könyvében nincs meg. A felpéci előadásból hiányzik a Márdokeus és Eszter közti jelenet is.

A darab *Epilógussal* zárul, mely a történetből levont tanulságokat (tanítás) tartalmazza. A szövegíró aktualizálja a történet cselekményét a hallgatóságra. Isten dicsérete után kettős tanítást fogalmaz meg: először is e történetből megtanulhatja a hallgatóság, hogy az igaz Isten előtt egyetlen jó cselekedet sincs elfelejtve, valamint azt, hogy Ő Atyja minden Benne bízónak: „*Innét meg tanuljuk, melly igaz az Isten, / Elötte egy jó el felejtve nintsen.*”, „... itt is meg mutatta, / Hogy a' benne bizó árváknak ő Attya”¹⁵. Márdokeus alakja pedig arra tanítja a közönséget, hogy „*az árvát ne bántsá*”, inkább nevelője, pártfogója legyen, mert ezt jutalom nélkül nem hagyja Isten.

A Felpécen előadott darab bibliai játék, melyet kisiskolások, „*gyenge nevendék De-ákok*” adtak elő. Az előadás ideje, körülményei ismeretlenek. A szöveg bizonyos soraiból („*Számot adni arról, a mitt itt tanultunk, / Ha benne vagy kívül az Oskolán jártunk*”¹⁶) arra lehet következtetni, hogy vizsgálóelőadás lehetett, amikor a diákok számot adtak arról, hogy mit tanultak, hogy az iskolába jártak-e vagy iskolán kívül töltötték az idejüket.

A második bemutatásra kerülő dráma egy unitárius mű, Koncz Gábor *Krisztus kínszenvedése* címmel. A szerző nevére a cím után található G. Kontz megnevezés utal. Személyéről ez ideig nem sikerült adatokat szerezni. A mű ma a marosvásárhelyi Teleki-tékában található, a *Húsvéti versek* egyik darabjaként.¹⁷

A színdarab témáját már a művet kezdő *Prológus* is megnevezi: „*A' mik Kesergették Krisztust olly sokáig, / A' miket szenvedett éppen Keresztfáig*”¹⁸. A hatszereplős darab Krisztus szenvedéstörténetét Péter apostolnak a Mesterét megtagadó mozzanattól, majd emiatti bünbánatáig adja elő, ígérve Jézus „*egyéb keserveinek*” máskor való „*megbeszélését*”. Már a *Prológusból* és az *Epilógusból* is kitűnik, hogy jelen szenvedéstörténetet nem olvasásra szánták, hanem közönség előtt „*megbeszélték*”, előadták. Ez a dramatizált

¹⁵ Uo. 30.

¹⁶ *Egy magyar Eszter-dráma*. 16.

¹⁷ A drámára vonatkozó további adatokat lásd bővebben KILIÁN István, VARGA Imre (szerk.): *i. m.* 138.

¹⁸ *Krisztus kínszenvedése* = KILIÁN István, VARGA Imre (szerk.): *Régi Magyar Drámai Emlékek, XVIII. század, Protestáns iskoladrámák*. I. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 133.

előadás a kolozsvári Unitárius Kollégiumban ment végbe. Erre mutat a szövegtestet megelőző szerepleosztás: ugyanis a Péter apostol szerepét játszó Intze Mihály az ugyanitt bemutatott *Kótyavetye* című műben is szerepelt.¹⁹

A mű párbeszédekbe szedett történet, melyhez az anyagot a szerző az evangéliumokból vette. Az evangéliumi történetek egységbe szervezésénél azonban a szerző önkényesen járt el, ügyetlenül szerkesztett. Az egyes eseményrészletek között nincs belső összetartó erő, nincs kapcsolat közöttük. Ezért a nem bibliás hallgatónak a történet összefüggéseinek megértése nehézségekbe ütközik. Jézus saját megfeszítettetését bejelentő szavait váratlanul követik a főpap szavai Jézus megöletéséről. Majd ezen eseményt látszólag megtörve következnek Péter apostol Jézus lábait olajjal megkenő asszonyt bíráló szavai. A dráma szövege nevesíti azt az apostolt, aki bírálja ennek az asszonynak a tettét, holott az evangéliumok szövegei általánosságban, „az apostolok” név alatt beszélnek róla. Júdás árulása után a Páska elkészítése miatt a városba küldött tanítványok szólalnak meg, majd minden átmenet nélkül újból Péter tiltakozása hangzik el, immár lábának Jézus általi megmosása miatt. Meglepő módon a Gecsemáné-kertben történt árulás és elfogadás után Péter tagadását nyomban követi a bocsánatért való esdeklése. Péter bűnbánata után az *Epilógusban* „itt meg állapodunk”, Jézus további kinszenvedésének történetét „Másson meg beszéljük”.

Ezek az eseménytöredékek is világosan mutatják, hogy a mű szerzője a teljes passió-történetet átfogja. Rövid számvetés után tizenhárom különböző részlet szerveződik a maga szövevényességében is egységgé: Jézus olajjal való megkenetése, az elárultatás, a páska elkészítése, a lábmosás története, az úrvacsora szereztetése, Jézus kijelenti szenvedéseit, a tagadás előrebocsátása, a Gecsemáné kertben történtek, Júdás árulása, Péter fegyvert fog, Jézus elfogadása, Péter tagadása és bűnbánata. A váratlanul megszakított történet, a lazán összefüggő szerepek azonban korántsem adják a tárgyul választott szenvedéstörténet első részének teljes képét. Véleményem szerint ennek elsődleges magyarázata lehet az a tény, hogy egy unitárius szemléletű szenvedéstörténetfeldolgozásról van szó. Az unitarizmus irányzata ugyanis Isten egységében hisz, elutasítja a Szentháromság tanítását. Alaptételük az, hogy Isten egy, az Atyából álló lény. Krisztus az Isten Fia, de ő maga nem Isten, hanem egy, a Szentlélektől fogantatott halandó ember, aki később halhatatlanságot kapott.²⁰ Ennek ismeretében immár nyilvánvaló a történet adott ponton való „megállapodásának” oka.

¹⁹ Lásd bővebben *Krisztus kinszenvedése*. 139.

²⁰ Ezen elv a biblikus unitarizmus alaptétele, a racionalista alapelv túlmégy ezen, s kijelenti, hogy Jézus nem az Isten Fia, hanem csupán jó és bölcs ember, aki másokat tanított arra, hogy életvitelük jobb legyen. Az unitarizmuson belül nagyon sok hitelv létezik, egyesek elhiszik, hogy Krisztus Isten Fia, de ha nem is Fia, akkor is Ő az „Útmutató”. E tantételek elemzése, részletezése azonban nem e dolgot kirúzótt célja.

Végül pedig Pápai Páriz Ferenc *Izsák és Rebeka házassága*²¹ (1703) című, a Nagyenyedi Református Kollégiumban előadott drámájának bemutatása következik. Az erdélyi református iskolák közül megkülönböztetett hely illeti meg az erdélyi magyar színi élet kialakulásában a Bethlen Gábor fejedelem által 1622-ben Gyulafehérváron alapított, majd 1662-től Nagyenyeden működő akadémiai, azaz főiskolai rangú iskolát. Bár az igazgatók és tanárok inkább nevelő célzatuk miatt pártfogolták a diákok színművészeti tevékenységét, az előadások közönségre gyakorolt hatása egyre fokozódott, és a 18. század végére túlnőtte az iskola kereteit. Ekkor az iskolai színjátás a társadalmi küzdelmekkel összekapcsolódva művelődésformáló erővé vált.²²

A tízszerelős drámai mű teljes címe a következő: *Abrahám pátriárcha fia Isak és Bathuel leánya Rebeka házasságok alkalmatosságával lött beszélgetés*. Szerzője Pápai Páriz Ferenc, aki jelen művet a címlap szerint Teleki Sándornak és Bethlen Júliának a nagyenyedi kollégium gondnokának, Bethlen Miklós leányának esküvőjére szerezte. A mű tizenöt „beszélgetés”-ét a házasulókhoz, az azok szüleikhez szóló *Chorus* zárja. Pápai Páriz munkáját egy főúri házasságra írta. Talán el is játszották, de adataink erről nincsenek, bár a darab minden kétséget kizáróan alkalmas volt erre.²³

A mű megírásának alapjait az 1Móz 24 adja, Izsák és Rebeka házasságának a története. Hasonlóan az Eszter-drámához, jelen szerző is felhasználta a bibliai történet szövegét (jelen esetben a teljes szövegét), de új elemekkel is kibővítette azt. Mózes könyve alapján Ábrahám elküldte szolgáját vissza szülőföldjére, hogy onnan hozzon fiának, Izsáknak feleséget. Náhór (Náchor) városában isteni jelre várva Rebeka, Ábrahám rokonának, Betúélnak a leánya szolgálja ki őt is, tevéit is vízzel. Rebeka családja szeretettel fogadja az idős szolgát, aki Isten útmutatását követve Rebekában megtalálta az Izsáknak illő párt.

A mózesi alapszöveghez képest új mozzanat a drámában Ábrahám beszélgetése szolgájával, Eliézerral, majd fiával, Izsákkal (I–III., XIII. beszélgetés), a lánykérés utáni lakoma hangulatos leírása is (X. beszélgetés). Az első beszélgetés Ábrahám és szolgája, Eliézer között az isteni parancs maradéktalan betöltésének vágyán alapszik: Izsák az „Isteni ígéretnek fia”-ként saját nemzetségéből, ugyanolyan vallási törvények szerint nevelődött leányt vehet el feleségül. E döntés okát a két szereplő beszélgetése részletesen tárja az olvasó (néző) elé. A beszélgetés summáját Ábrahám mondja ki, elindítva szolgáját

²¹ KILIÁN István, VARGA Imre (szerk.): *Régi Magyar Drámai Emlékek, XVIII. század, Protestáns iskoladrámák*. II. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

²² Lásd bővebben JAROSIEVITZ Erzsébet: *A nagyenyedi iskolai színjátás szerepe az erdélyi magyar színi élet kialakulásában (1792–1848)* = PINTÉR Márta Zsuzsanna (szerk.): *Barokk színház-barokk dráma*. Debrecen, 1997, 120–131.

²³ A drámára vonatkozó további adatokat lásd bővebben KILIÁN István, VARGA Imre (szerk.): *i. m.* 884.

Mezopotámiába, „A’ hol Ötsém Náchor maradéki laknak”²⁴: „Nehezen aluszik egy párnán két Vallás”²⁵. Eme erkölcsi parancs a szolga útra kelésének oka, mely szorosan összekapcsolódik a mű harmadik beszélgetésével. Ábrahám fiához, Izsákhöz intézett szavai szintén az isteni törvények megtartásának kötelező erejét domborítják ki. Az édesapa vágyát saját fia fogalmazza meg kérdés formájában, mely kérdésre az immár útnak indult Eliézer a válasz: „Édes Atyám (...) / Hol találnék, kinek velem mind erköltse, / Mind pedig Vallása szépen meg-egyezne”²⁶.

A fenti két beszélgetésen kívül a mű újabb többletmozzanata a lánykérés utáni vacsora hangulatos és szemléletes leírása. A tizedik beszélgetés fonálának egyik része történet a történetben, intertextusként utal az 1Móz 22-ben rögzített hitpróbára, „Tudniillik, hogy fiát vinné áldozatra, / És ott az óltáron vágná darabokra”²⁷. A vacsora másodlagossá válik, az evés-ivás alkalom a család történetének megismerésére és a korabeli erkölcsi értékek véleményezésére.

A mű különlegessége, hogy Pápai Páriz nevet ad Ábrahám szolgájának, és őt teszi meg műve főhősévé. Új alakokat teremt Duma (Eliézer szolgája), Paradaliska (Rebeka szolgájója), Dirsza (Lábán szolgája) személyében.

A mű tizenöt beszélgetése logikusan felépített cselekményből folyó természetes jelenetek sora. A személyek egyénített figurák, szavaik, tetteik jellemükből fakadnak, szavaikkal, tetteikkel lelkiállapotot közvetítenek, elhatározásokat világitanak meg.

Összegzés

A 17–18. századi protestáns iskoladrámák tematikájukat tekintve nagyon széles skálán mozognak. Megtalálhatjuk közöttük a bibliai történetek feldolgozását, szentek életéhez, egyházi év ünnepeihez kötődő darabokat. A fent röviden elemzett három drámai alkotás jó példája annak, hogy e művek a bibliai alapszövegek feldolgozásai, a szerzői szabadság bizonyosságai. Céljuk a bibliai történet népszerűsítése mellett a hallgatóság életére vonatkoztatható tanulság levonása. A vallási témájú szövegek mellett helyet kaptak a görög-római, magyar és világtörténeti témák, valamint a világi ünnepekhez kapcsolódó, alkalmi tárgyak is. Pellengérre állították a fősvényt, a nagyravágyót, a garabonciást, a cigányt, a korrupt bírót, ügyvédet egyaránt.

A magyar vagy latin nyelven megírt darabok azonban csak tágabb értelemben tekinthetők drámai műfajba tartozó alkotásoknak. Drámai konfliktusról, drámai cselek-

²⁴ Izsák és Rebeka házassága. 831.

²⁵ Uo. 827.

²⁶ Uo. 835.

²⁷ Uo. 857.

ményről nem beszélhetünk. Az egymás után színre lépő diákok elrecitálják a történetet. De a prológusból, az epilógusból, a színpadról való kiszólásokból²⁸ kitűnik, hogy mindezt közönség előtt teszik. Műfaj-történetileg viszont ezek a játékok az iskoladráma-történet jelentős dokumentumai.

²⁸ Lásd az *Egy magyar Eszter-dráma* Be köszöntő versek részleteit: „Akarnénk, ha tudnánk, a mitt itt tanultunk, / Ha benne vagy kívül az Oskolán jártunk”, „Talám mi is a’ Proféták között vagyunk, / Erről valami kis jelt, ha lehet, hagyunk”, „Azt kérjük tőletek, ’s békével halljátok, / Minden kitsény hibát nagyra ne rójátok.” 16. Továbbá az *Epilógus* ide vonatkozó részletét: „Innét meg tanuljuk...” 30. A *Krisztus kínszenvedése* című darab *Prológusa* kezdő sorai a következők: „Hogy többetskén vagyunk, meg ne ijedjete, / Hanem méltóképen ránk figyelmezzetek” 133. Részletek ugyanezen mű *Epilógusából*: „Itt megállapodunk (...) / Mászor meg beszéllyük egyéb keserveit.” 138.

Ruben Ivan¹

The Connection between Salvation, Martyrdom, and Suffering According to St. Ignatius of Antioch

Abstract.

Ignatius of Antioch passed on to us a large part of his ideas about salvation, martyrdom, and suffering through the epistles which he wrote shortly before being martyred. The author did not articulate very clearly the relationship between salvation and martyrdom, probably because he had little time to do so. Thus, if we correlate some of the expressions he uses such as „to attain unto God” and „now I am perfected” with the act of martyrdom, it would seem that martyrdom is the only way for a Christian to attain unto God and to be perfected. This paper proves that Ignatius does not see martyrdom as a means to achieve salvation, but as the right way for a Christian to leave earthly life in order to be with God for eternity, thanks to the salvation given by Christ.

Keywords: Ignatius, martyrdom, salvation, suffering, attainment, deeds, Christ, perfection, resurrection, reward.

Introduction

My aim in what follows is to analyse and comment, from the perspective of contemporary thinking, Ignatius’ concept regarding the connection between salvation, suffering and martyrdom.

Why? Because Ignatius uses a series of interesting expressions to refer to martyrdom – which he considers, along with suffering, to be a great blessing. Moreover, according to him, through suffering and martyrdom the Christian *attains unto God* and becomes the perfect disciple.

In the following sub-chapters I endeavour to analyse a number of the above-mentioned expressions in order to be able to observe more clearly what the connection between salvation, suffering and martyrdom is according to St. Ignatius.

¹ PhD student at the Babeş-Bolyai University Cluj. email: ben_ru_ben@yahoo.com.

1. Biography

Ignatius of Antioch, also known as Theophorus, was one of the notable figures in the history of the Early Church. According to the writings of some church fathers, Apostle Peter was the first bishop of Antioch², and Ignatius was the second³, and held this position from 70 to 107 A.D.⁴.

Ignatius is considered one of the Apostolic Fathers,⁵ as he lived during the early decades of the church and was in direct contact with the apostles Peter and John⁶. Not much is known about him; however, some details about his life can be gathered from his epistles as well as from the few references made to him by ancient writers.

He was named Ignatius at birth, but on his baptism he was given the name *Theophorus*.⁷ He died a martyr during the persecution of Christians initiated by Roman Emperor Trajan.

Historians say that as an act of gratitude to the gods for his great victory against the Dacians (105–106), Emperor Trajan unleashed a massive persecution campaign against Christians, who refused to bring sacrifices to the gods. In the midst of this great trial, many Christians, Ignatius included, became martyrs and died torn apart by beasts in Roman amphitheatres, or crucified, burnt at the stake etc.⁸

Trajan wanted to have at least one famous person for his festivities, which were to last 123 days, and thus Ignatius was brought all the way from Syria to Rome in order to be martyred⁹.

² ORIGEN, *Homilies on Luke (VI,4)*. In: “*The Fathers of the Church*”, The Catholic University of America Press, 1996. 24.

³ Eusebius of Caesarea claims that Ignatius was the second follower of Peter in Antioch, hence the conclusion that Ignatius was the third Bishop of Antioch, after Evodius (see EUSEBIUS of Caesarea: *Istoria Bisericească* (Title in English: *Ecclesiastical History*), IBMBOR, Bucharest, 1987. 137). Most researchers nowadays reject this idea, deeming Origen’s to be closer to the truth.

⁴ *Scierile părinților apostolici* (Title in English: *The Apostolic Fathers*). IBMBOR, Bucharest, 1979, 147.

⁵ There is a difference between the *Apostolic Fathers* and the *Church Fathers*. The Apostolic Fathers are those leaders of the church that had direct contact with the Apostles. We could say that they are the second generation of Christians. The Church Fathers are church leaders that lived starting with the second century and had no direct contact with the Apostles.

⁶ A. LADRIERRE: *Biserica sau Adunarea*. vol. I, GBV, 256.

⁷ *Theophorus* translates either with “the one that God bears” – Ignatius being the child that Christ took in his arms (Matthew 18:2–4), or with “God-bearer”, meaning that only Christ is in his heart. Posterity took this farther by saying that after his death, Ignatius’ heart was cut in several pieces and the name of Christ was written in gold on each one (*Scierile părinților apostolici*, 147).

⁸ T. BODOGAE in the introduction of *Istoria Bisericească* by EUSEBIUS of Caesarea. 139–140.

⁹ D. FECIORU in the introduction of *Epistolele Sfântului Ignatius Teoforul*. In: *Scierile părinților apostolici*, 148–149.

Ignatius himself tells us in his epistles about the voyage to Rome. The venerable bishop had to travel the distance, sometimes on land, sometimes on water, chained and surrounded by ten soldiers: “From¹⁰ Syria unto Rome I am fighting with wild beasts by land and sea, by night and day, bound to ten leopards, that is, a company of soldiers, whose usage grows still harsher when they are liberally treated”¹¹.

In Seleucia Ignatius, surrounded by soldiers, was embarked on a ship that went as far as Cilicia or Pamphylia. From there they travelled on foot to Smyrna, passing through Philadelphia, leaving behind Ephesus, Tralles, and Magnesia. During the stop-over in Smyrna, Ignatius was received by bishop Polycarp of Smyrna as well as by other Christians in the area. This is also where he wrote four of his seven epistles: the epistles to the Ephesians, Magnesians, Trallians, and Romans. The next stop was in Troad, where he wrote three more epistles: to the Philadelphians, to the Smyrnaeans, and to Polycarp.¹²

The epistle to the Romans is the most impressive of all of Ignatius’ epistles, and it is considered to be a jewel of the Christian literature of the first centuries. It stands apart from the others because of its purpose. While in Smyrna, Ignatius found out that the church in Rome wanted to make an appeal to the authorities in order to have his sentence overturned. However, due to the fact that Ignatius believed that God Himself required him to go to Rome and because he saw martyrdom as a great honour and an exceptional opportunity to attain unto God, he wrote to the Romans to not cause him this great evil and to let him be martyred, because he wished to attain unto Christ as soon as possible. In the same epistle, Ignatius also explains his views on martyrdom, which will be used in developing this paper.

But before elaborating more on this matter, here are some of Ignatius’ most famous quotes, which stand for all Christians as a clear proof of faithfulness and courage:

“For I fear lest your very love should do me wrong. For you may easily do what you will. But for me it is difficult to attain unto God, unless you spare me”¹³

“For I shall never have such an opportunity of attaining unto God, nor can you, if you keep silent, be credited with a nobler deed”¹⁴

¹⁰ Because this article was translated from Romanian to English, for Romanian Ignatius’s writings I used: *Scrierile părinților apostolici*, IBMBOR, Bucharest, 1979, but all quotes in English are taken from: <http://www.earlychristianwritings.com/srawley/index.html>. Accessed in 15.03.2012. For English text you may also use the book of C. C. RICHARDSON: *Early Christian Fathers*. The Westminster Press, Philadelphia. 64–88.

¹¹ IGNATIUS: *Ignatius to the Romans V,1, -*

¹² FECIORU in the introduction of *Epistolele Sfântul Ignatius Teoforul*. In: *Scrierile...* 148.

¹³ IGNATIUS: *Romans I,2*.

¹⁴ IGNATIUS: *Romans II,1*.

“(…) I die willingly for God, if you hinder not. I intreat you, do not unseasonably befriend me. Suffer me to belong to the wild beasts, through whom I may attain unto God.

I am God's grain, and I am ground by the teeth of wild beasts, that I may be found pure bread. Rather entice the wild beasts to become my tomb and to leave naught of my body (...). Then shall I truly be a disciple of Jesus Christ, when the world shall not see even my body. (...) But if I suffer, I am Jesus Christ's freedman, and in Him I shall arise free”¹⁵

“(…) May I have joy of the beasts that are prepared for me. (...) I will even entice them to devour me expeditiously (...). And even though they are not willing without constraint, I will compel them. Pardon me. I know what is expedient for me. Now I am beginning to be a disciple. May naught of things visible or invisible seek to allure me; that I may attain unto Jesus Christ. Come fire and cross and conflicts with wild beasts, wrenching of bones, mangling of limbs, crushing of the whole body; come grievous torments of the devil upon me,—only may they aid me in attaining unto Jesus Christ”¹⁶

“(…) Him I seek Who died for us. Him I desire, Who rose [for our sakes]. My travail-pains are upon me. Forgive me, brethren. Hinder me not from entering into life: desire not my death. Bestow not upon the world him who desires to be God's; nor tempt me with the things of this life. Suffer me to receive pure light. When I come thither then shall I be a man indeed. Suffer me to be an imitator of the passion of my God. (...)”¹⁷

“(…) Even though I should come and intreat you, hearken not even to me, but rather trust these words which I write unto you. For I write unto you in the midst of life, enamoured of death. (...)”¹⁸

Ignatius is also known for introducing a few new terms in the Christian language which facilitated a clearer understanding of some Christian concepts. For instance, the word *Christianity* (*Magnesians X, 1, 3; Romans III, 3,...*) is a word used for the first time by Ignatius in order to show the new situation in the world, which was created by the teaching of Christ. Another term is *Catholic Church* (*Smyrnaeans VIII, 2*) – meaning the ecumenical, universal Church, which spoke of unity of doctrine within the true Church as opposed to the heretical communities.¹⁹ Moreover, historian Mark A. Noll

¹⁵ IGNATIUS: *Romans IV,1,2,3.*

¹⁶ IGNATIUS: *Romans V,2,3.*

¹⁷ IGNATIUS: *Romans VI,1,2,3.*

¹⁸ IGNATIUS: *Romans VII,2.*

¹⁹ FECIORU in the introduction of *Epistolele Sfântul Ignatius Teoforul*. In: *Scrierile ...* 151–152.

believes that the first Christian creed, which we have in writing from our Eastern fathers is also a legacy of Ignatius of Antioch. The creed was passed on to us in writing through the entire ninth chapter of Ignatius' epistle to the Trallians²⁰.

*“Stop your ears then when any one speaks unto you apart from Jesus Christ, Who is of the race of David, the child of Mary, Who was truly born, and ate and drank, was truly persecuted under Pontius Pilate, was truly crucified and died, before the eyes of those in heaven and those on earth and those under the earth; Who also was truly raised from the dead, since His Father raised Him up, Who in like manner will also raise up us who believe on Him—even His Father will raise us in Christ Jesus, apart from Whom we have not that life which is life indeed.”*²¹

2. Analysis and comments

2.2 Attaining unto God through martyrdom

There are several passages where Ignatius uses the expression *attain unto God*²². For instance, in his epistle to the Trallians, in chapter XII, 2, Ignatius asks of them, both him and his bonds, to support him in prayer so that he may *attain unto God*²³. When faced with such a request, we ask ourselves what is he referring to when he says he wants to “*attain unto God*”? Is he referring to salvation? If so, then why does he need prayer support? Doesn't Ignatius know that God can be attained by any person who has faith in Christ and that this matter must be resolved individually?

There are several answers to this question, but two of them will be illustrated in what follows, attempting at the same time to present by the end the most plausible one.

2.2.1 Salvation through deeds

First of all, it would seem that to Ignatius, martyrdom is the way to salvation; therefore, to him salvation can also be achieved through deeds.

Good deeds, suffering and martyrdom help achieve salvation

²⁰ M. A. NOLL: *Momente Cruciale in istoria Bisericii* (Title in English: *Turning Points*). Logos, Cluj-Napoca, 2008. 49.

²¹ IGNATIUS: *Trallians IX*.

²² See *Ignatius to the Magnesians XIV,1*, *Ignatius to the Trallians XII,2*, *Ignatius to the Ephesians V,1*, and *Ignatius to the Polycarp VII,1*.

²³ IGNATIUS: *Trallians XII,2*.

In one of his epistles he says: “Let your works be your deposit, that you may receive the sums, credited to you as your due”²⁴, after which he goes on to say that he hopes that through his suffering he may attain unto God²⁵. In the epistle to the Smyrnaeans IX, 7, we find Ignatius again encouraging his addressees by saying to them: “May God reward you, and as you endure for His sake, so shall you attain unto Him.”²⁶ From this we gather that what gives a Christian the strength to endure suffering to the end, is precisely the divine reward, and that suffering is just a means to attain unto God. So it could be said that we are talking about salvation through deeds.

At the same time, in his epistle to Polycarp, Ignatius said: “And above all for God’s sake we ought to endure all things, that He also may endure us.”²⁷ Another famous quote is that which he wrote to the Romans when he asked: “Suffer me to belong to the wild beasts, through whom I may attain unto God. I am God’s grain, and I am ground by the teeth of wild beasts, that I may be found pure bread.”²⁸ – We see, thus, that to Ignatius purity is gained through martyrdom. Here is one last quote, from his epistle to the Romans VI, 2, to illustrate his idea about salvation and martyrdom: “Hinder me not from entering into life: desire not my death.” We must understand that this is a play on words, which can be deciphered only in context. The idea behind it is that Ignatius is asking the Romans to let him die as a martyr, which is why he says “Hinder me not from entering into life”; when he says “desire not my death” he is essentially asking them to not oppose his martyrdom, because that to him would truly mean death, not physical, but spiritual death. In other words, if I don’t die as a martyr, I lose eternal life. The previous quotes are some of the most important ones which reveal the theology of salvation through deeds, which Ignatius seemed to believe in. At the same time, we can note that to Ignatius, death as a martyr brings with it the certainty of eternal life.

Not yet worthy of salvation

Ignatius also states several times that he is not yet worthy of God, in other words, he cannot yet attain unto God, because he hadn’t been martyred yet. For instance, in the epistle to the Trallians XII, 3, he questions his worthiness and therefore the possibility to attain unto God, and in Trallians V, 1 he says: “For we suffer lack of many things that we may not come short of God.” In Ephesians XII, 2 Ignatius speaks of Apostle Paul who suffered martyrdom and was thus worthy of congratulation, which is why he wants to

²⁴ IGNATIUS: *Polycarp*, VI,2.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ IGNATIUS: *Smyrnaeans*, IX,2.

²⁷ IGNATIUS: *Polycarp*, III,1.

²⁸ IGNATIUS: *Romans*, IV,1.

follow in the apostle's steps: "(...) Paul, who was sanctified and well approved, who is worthy of congratulation; in whose footsteps may I be found closely following (...)"²⁹.

All these arguments along with many others seem to indicate the fact that in Ignatius' view, worthiness and attaining unto God can be achieved through martyrdom. Hence, salvation becomes more certain if one dies an honourable death, such as that of a martyr. At the same time Ignatius felt that *unless we are ready of our own accord to die unto His Passion then His life is not in us*³⁰. If we take this idea to the extreme, we may easily fall in the trap of desiring at all costs a death in the Name of Jesus Christ, lest we miss out on eternal life.

By correlating these affirmations with the ones in Romans I, 2, where he states that he hopes to *receive his inheritance without hindrance*, after which he goes on to say "For I fear lest your very love should do me wrong. For you may easily do what you will. But for me it is difficult to attain unto God, unless you spare me."³¹, we are led to believe that Ignatius believes that his unworthiness stems precisely from the fact that he hasn't been martyred yet, and he is troubled by the thought that the brothers in Rome might deprive him of this major opportunity. To him it is almost like losing the possibility of salvation, which is why he asks of them to not intervene on his behalf because it wouldn't be a favour to him, but a great evil. He even goes as far as saying: "Even though I should come and intreat you, hearken not even to me, but rather trust these words which I write unto you"³².

Martyrdom at all costs

The previous quotes make most people believe that Ignatius hadn't clearly understood the difference between martyrdom and suicide. It appears that to him it was more important than anything to gain at any cost the death to which he had already been condemned, no matter what he would have thought at the moment of his death. Continuing with this theme, Ignatius states in Romans V, 2: "I will even entice them to devour me expeditiously, and not to refrain, as they have refrained from some, through fear. And even though they are not willing without constraint, I will compel them." These are some of the passages that complicate our understanding of Ignatius' concept of martyrdom. He speaks as if it is of utmost importance to die during a persecution of Christians, as if

²⁹ IGNATIUS: *Ephesians*, XII,2.

³⁰ IGNATIUS: *Magnesians*, V,2.

³¹ These words were said in the context in which the brothers in Rome wanted to intervene on Ignatius' behalf, which he vehemently opposed.

³² IGNATIUS: *Romans*, VII, 2.

disregarding all other aspects related to true martyrdom, as Clement of Alexandria would later describe it³³.

In this case we ask ourselves what the point is in dying as a “martyr” if rationally one is ready to give up martyrdom. That is to say, can an individual be considered an authentic martyr if he ends up dying because his sentence is irrevocable, but if it weren’t so he would have long given up dying as a martyr? In other words, can we still call a martyr a person who is afraid of death, but the context has brought him face to face with it and now he cannot turn back? Some would say that as long as you come to die for such a noble cause, whether you’re afraid of death or not, that death is still beneficial because through it you attain unto God, which is everyone’s desire.

Up to this point it could be said that to Ignatius martyrdom is the way to salvation, in other words salvation can be achieved through deeds.

In what follows we will debate a second position on this issue and follow its arguments, so that in the end we may draw a conclusion as to what is Ignatius’ true idea on martyrdom and salvation.

2.2.2. *Salvation through Christ*

The second answer we can give to the question posed in the beginning is that to Ignatius, *to attain unto God*, in the context of martyrdom, does not in the least refer to salvation, but to a way for Christians to attain eternal life more speedily. In this case, Ignatius’ attitude in asking the Christians in Rome not to intervene on his behalf seems right, because he would rather die and be with God than have his body and soul tormented in this world of sins. If we consider this, then we cannot absolutely state that Ignatius believed that salvation can be achieved through deeds, but only that martyrdom is the passage way from the limited human space to the eternal and divine one, and that this way has been offered to us through the sacrifice of Jesus Christ.³⁴

Salvation is achieved through Christ

All that is left is to demonstrate that in the opinion of Ignatius, salvation is achieved through Christ, and to clarify the meaning of his words, which have caused confusion up to this point. This will also be the means to counter argue the position according to which Ignatius believed that salvation can be achieved through deeds.

It is true that if read superficially, Ignatius’ epistles could tempt us to believe that he saw martyrdom as a way to reach perfection, in the sense of salvation, but upon

³³ CLEMENT of Alexandria: *Stromata IV* (IV:17.1). In *Clement Alexandrinul – Scrieri part. II*. Ed. IBMBOR, Bucharest, 1982. 245.

³⁴ See also: I. ȚON: *Suferință, martiraj și răsplătire în cer* (Title in English: *Suffering, Martyrdom, and Rewards in Heaven*). Cartea Creștină, Oradea, 1999. 352.

searching more closely we will notice that Ignatius was aware that life can be received only by the suffering of Christ, and not that of man.

There are numerous passages,³⁵ which prove that Ignatius knew that eternal life could only be achieved through Christ and a number of those will be mentioned in what follows. For instance in Ephesians XX, 2, Ignatius states that man can *live forever in Jesus Christ*³⁶. In order to strengthen even more the role of Christ, he states in the epistle to the Magnesians VIII, 2 that even *the Divine prophets lived a life in accordance with Christ Jesus*³⁷, and because of that they were persecuted, like Christians, but even more than that, they were *inspired by [His] grace*, just as Christians today also live by His grace, and not by the Law. These are words, which help us see that Ignatius believed that neither those from the past, nor those from the present can receive salvation through the acts of the Law, but by the grace shown to us through Christ. Consequently, we would not be permitted to come to erroneous conclusions regarding Ignatius' theology.

Martyrdom does not offer salvation, only a special status

We do not mean to conceal the fact that to Ignatius dying as a martyr meant more than dying an ordinary death. He says in several different passages that *through martyrdom he becomes the perfect disciple*³⁸. Thus, in Ignatius' thinking, this perfection is an attribute specific to martyrdom, and as such, even though martyrdom cannot give salvation to a person,³⁹ it perfects them. Here are some passages to illustrate this: Ignatius tells the Ephesians that he is hoping, through their prayers, to "*attain my purpose of fighting with wild beasts at Rome, that through my attaining I may be enabled to be a disciple*"⁴⁰. From the same epistle we gather that his bonds grant him a particular authority and that although he has not yet reached perfection, meaning martyrdom, the road that he set out on makes him privileged: "*I do not command you, as though I were somewhat. For even though I be bound in the Name, I have not yet become perfected in Jesus Christ. For now I am making a beginning of discipleship*"⁴¹. In one passage Ignatius seems to imply that those who take the road of martyrdom will be initiated in the mysteries of the Scriptures and of the Kingdom⁴². In a different one, when he compares himself to the brothers he left in

³⁵ See: *Ignatius to the Ephesians*: I,1; II,2; VII,2; IX,1; XVIII,2; *Magnesians* I,2; XI,1; *Trallians: Introduction*; II,1; IX,2; *Philadelphians*: V,2; *Smyrnaeans*: II,1; V,3.

³⁶ IGNATIUS: *Ephesians*, XX,2.

³⁷ IGNATIUS: *Magnesians*, VIII,2.

³⁸ See: *Ignatius to the Romans* V,3. *Trallians* V,2. and *Ephesians* I,2; III,1.

³⁹ ȚON: *Suferință*... 350.

⁴⁰ IGNATIUS: *Ephesians*. I, 2.

⁴¹ IGNATIUS: *Ephesians*. III, 1.

⁴² *Ibid.*161

the Church in Syria, he humbly claims himself *unworthy to be counted as one of them* but he could indeed be *somebody* if he *attained unto God* – meaning to attain by way of martyrdom⁴³. In another passage where he talks about the fearful attitude that the disciples had at the Resurrection, he says that in that moment their fear turned into courage, and then *they despised death, and were found to rise above death*⁴⁴. This is an argument in favour of the fact that Ignatius believed that the person who has the courage to stare death in the eye⁴⁵, the way the disciples did and the way he did himself, becomes *special*. So we see that in Ignatius' view, martyrdom may not lead to salvation, but it will grant a privileged status.

I die to be with God

Our question remains in place still: what did Ignatius mean when he asked the churches to pray that *he attain unto God*. We believe that this request, which is made to the Trallians, Magnesians, and Smyrnaeans⁴⁶ alike, still has to do with the Roman brothers' unwanted intervention. What frightened Ignatius was not the thought that if he did not die as a martyr he would lose his salvation, but the fact that if he didn't become a martyr, he would have to continue living in the physical world, apart from that perfect communion with God, which the Christian obtains only after death or at the Second Coming of Christ. So when he says he wants to attain unto God, he doesn't refer to obtaining salvation through martyrdom, but to that communion with God.

This idea is very well supported in the epistle to the Romans; when Ignatius explains why he does not wish that the church intervene on his behalf, he says that no matter how atrocious his coming death will be, he is not afraid because communion with Christ is much more important to him: *"May naught of things visible or invisible seek to allure me; that I may attain unto Jesus Christ. Come fire and cross and conflicts with wild beasts, wrenching of bones, mangling of limbs, crushing of the whole body; come grievous torments of the devil upon me, – only may they aid me in attaining unto Jesus Christ"*⁴⁷. As he continues, his argumentation becomes more and more passionate and clear. His statements plainly show that he desires martyrdom,⁴⁸ because death itself entails abandoning the physical realm and entering the spiritual. The idea of remaining in the material world is terrifying, which is why he wants to leave it at all costs in order to be with God:

⁴³ IGNATIUS: *Romans*, IX, 2.

⁴⁴ IGNATIUS: *Smyrnaeans*, III, 2.

⁴⁵D. MACCULLOCH: *Istoria Creștinismului – primii 3000 de ani* (Title in English: *Christianity – The First Three Thousand Years*), Polirom, Iași, 2011. 168.

⁴⁶ See *Ignatius to the Magnesians XIV,1. Trallians XII,2. Smyrnaeans XI,1.*

⁴⁷ IGNATIUS: *Romans*, V, 3.

⁴⁸ E.E. CAIRNS: *Creștinismul de-a lungul secolelor* (Title in English: *Christianity Through The Centuries*), Cartea Creștină, Oradea, 2007. 68.

“The furthest bounds of the universe, and the kingdoms of this world shall profit me nothing. It is better for me to die for the sake of Jesus Christ than to reign over the boundaries of the earth. Him I seek Who died for us. Him I desire, Who rose [for our sakes]. My travail-pains are upon me. Forgive me, brethren. Hinder me not from entering into life: desire not my death. Bestow not upon the world him who desires to be God’s; nor tempt me with the things of this life. Suffer me to receive pure light. When I come thither then shall I be a man indeed. Suffer me to be an imitator of the passion of my God (...)”⁴⁹.

To Ignatius, it is an oxymoron to speak of Christ and at the same time to love the physical world and this life; it is a contradiction: *“Use not the words ‘Jesus Christ’ yet desire the world”*⁵⁰, he says. At the same time he shows his disgust for this world and its fleeting pleasures by saying: *“I have no pleasure in the food of corruption nor in the pleasures of this material life. I desire God’s bread, which is the flesh of Christ (...)”*⁵¹. To him, a true Christian must be ready at all times to give up his life for the sake of Christ, no matter how cruel a death he would suffer, he must understand that the beauty of eternal communion with God is infinite, therefore it is not worth missing an opportunity to abandon the physical life.

If we grasp what he truly meant by attaining unto God, then it is much easier to comprehend why he made that request to the churches. At the same time we will be able to understand the counter arguments to the supposition that Ignatius believed that salvation can also be obtained through martyrdom.

Pray that I be able to face the pressure

We have found that Ignatius was aware that salvation can be received only through grace and not through deeds, but if that is the case, then in order to give a final answer to the matter that was announced in the beginning, we must first ask *why then was it necessary for the churches to support Ignatius in prayer?*

First of all we must see his request to the churches in the context Ignatius was in. Ignatius thought that he could reach God sooner if he were martyred. However, due to the fact that the brothers in Rome were trying to prevent that, he was increasingly fearful of not being able to have that honourable death and of being forced to live in the material world. This is the reason for which he is asking them to pray that his martyrdom not be prevented, and with it the possibility to *attain unto God sooner*.

We do not believe that Ignatius was asking the churches to pray that he would be martyred in order to become worthy of salvation, because he already thought himself

⁴⁹ IGNATIUS: *Romans*, VI, 1, 2, 3.

⁵⁰ IGNATIUS: *Romans*, VII, 1.

⁵¹ IGNATIUS: *Romans*, VII, 3.

worthy of it through the grace he had received from God through Christ, and there are quotes to support this statement. For instance, in his epistle to the Ephesians XXI, 2 Ignatius says that he *was deemed worthy to be found destined for the honour of God*⁵² – so it is not a question of unworthiness. Furthermore, from his words in the epistle to the Trallians XII, 3: *pray for me too, for I have need of your love in the mercy of God, that I may be deemed worthy*, we can gather that he doesn't think himself unworthy of salvation but that he realises that the salvation of God is in God's mercy. Consequently we may infer that he already thought himself worthy of meeting with God and there was no actual need for him to die a martyr in order to be saved.

We may assume that Ignatius was asking for prayer because he knew he would be put under much greater pressure than he had been up to that point. He was probably expecting the pressure to be so great that he would want to renounce the Lord, making it thus impossible for him to ever attain unto God. We believe that this was the very thought which troubled him more than any other, which is why he knew that he could face the possible external and internal (from his own mind) temptations only through the prayers of the brothers.

Hence, when Ignatius asks the brothers to *pray that he may attain unto God*, he isn't asking for intercession for his salvation, nor is he referring to some worthiness he would receive through martyrdom, instead he is talking of the constancy of faith which would grant him entry into the Kingdom of God.

2.3 Perfection through martyrdom

Ignatius uses expressions such as *now I become a disciple* or *now I am perfected*. We must ask ourselves what he means by this kind of statements.

2.3.1 Now I am perfected

In order to tackle this issue regarding perfection, it is necessary to return to the matter of *unworthiness* in the eyes of Ignatius⁵³, which has already been partially discussed in the previous subchapter. The expression *I am not worthy* in the context of Ignatius' writings, may tempt us to assume that he refers to unworthiness regarding salvation, and that this unworthiness stemmed from the fact that he hadn't been martyred. Nonetheless, we have already proven that Ignatius did not deem himself unworthy of salvation⁵⁴, and that this matter was connected to something else.

We believe that this unworthiness was first and foremost related to the battle he had to fight to the end with his own body and his own temptations, just as Paul said in

⁵² IGNATIUS: *Ignatius to the Ephesians*, XXI, 2.

⁵³ See section "Not yet worthy of salvation" of subchapter 2.2.1, p. 4

⁵⁴ See section "Pray that I be able to face the pressure" of subchapter 2.2.2, p. 8

1 Cor. 9:27: “No, I strike a blow to my body and make it my slave so that after I have preached to others, I myself will not be disqualified for the prize.”; or in Philippians 3:12: “Not that I have already obtained all this, or have already been made perfect, but I press on to take hold of that for which Christ Jesus took hold of me.” (NIV ‘84). Within the same lines, Ignatius said “All things I endure, since He, the perfect Man, makes me strong”⁵⁵. We can see thus that to Ignatius, his perfection goes hand in hand with worthiness. If he were unable to fight temptation and thus take the process of being perfected to the end, he would become unworthy, making all of his efforts futile. But were this process to end well, it would bring him worthiness to stand face to face with his God.

In order to tackle fully the question Ignatius’ conception on perfection, the two kinds of expressions he uses must be put in one.

2.3.1.1. Now I become a perfect disciple

The idea that Ignatius had about perfection is very closely related to his understanding of the profile of a true disciple. Ignatius believed that in order to be a true disciple, one had to be able to imitate Christ⁵⁶ in all aspects of life and death, just as Christ’s disciples had done. As such, for someone to become a perfect disciple, they necessarily had to die like Christ and the disciples.

Both Christ and the disciples had to face suffering and martyrdom, which means that every Christian that dies a martyr, becomes in this way a perfect disciple. As a result, when Ignatius talks about being perfected through martyrdom, he also includes in it the idea of perfection in discipleship, that is, in imitating Christ. For instance, when Ignatius cautions the Ephesians about false teachers, he teaches them that those are not the people they should imitate; instead we ought to *endeavour to be imitators of the Lord*⁵⁷.

Being in chains was an important step for Ignatius toward discipleship, but it took more than those bonds and the understanding of Scripture to make him a perfect disciple. He says: “For even though I am in bonds and am able to understand heavenly things and the ordering of angels and the musterings of heavenly rulers, things visible and invisible, yet am I not thereby already a disciple. For we suffer lack of many things, that we may not come short of God”⁵⁸. As we can see, Ignatius still deems himself unworthy because he hadn’t yet succeeded in imitating Christ fully⁵⁹; he had not yet completely crucified his flesh, and had not yet paid the price for his faith with his life.

⁵⁵ IGNATIUS: *Ignatius to the Smyrnaeans*. IV, 2.

⁵⁶ ȚON: *Suferință*... 351.

⁵⁷ IGNATIUS: *Ignatius to the Ephesians*. X, 3.

⁵⁸ IGNATIUS: *Ignatius to the Trallians*, V, 2.

⁵⁹ G. W. BOWERSOCK: *Martyrdom and Rome*. Cambridge University Press, 1995. 77.

Another argument to support the aforementioned position is found in his epistle to the Trallians, when he warns them against the heresy of Docetism. There were voices among the unbelievers that claimed that Christ suffered only seemingly, an idea that Ignatius wants to fight, which is why he states that if Christ “suffered in semblance (...) why am I in bonds? Why moreover do I pray that I may fight with the wild beasts? Then I die for naught”⁶⁰. From this line of reasoning we understand that, to Ignatius, only the person that could follow Christ entirely in suffering and death could be a perfect disciple. If Christ suffered only apparently, then Ignatius’ real suffering would make it impossible for him to follow in the footsteps of Christ. The issue is not that Christ has not suffered, but that he did so only apparently, which would be impossible to do for any human, and as a result, achieving that perfection through suffering and death would be equally impossible.

There is another passage in the epistle to the Smyraeans, where Ignatius speaks of becoming worthy. This passage may also be understood in the light of perfect discipleship. The author says: “In accordance with the will of God I have been deemed worthy, not of my own conscious act, but by God’s grace, which I pray may be given to me completely, that by your prayer I may attain unto God”⁶¹. Ignatius recognizes that all the opportunities he may receive in this life and the next, are due entirely to the will of God. He also recognizes that through the prayers of the Church he can fight the battle to the end⁶², thus imitating Christ in all aspects of life and of death alike, and by this he will attain unto God.

Coming back to the broader picture of this discussion, we will look at one last passage from the epistle to the Philadelphians V, 1: “(...) therefore I fear the more, since I am not yet perfected. But your prayer unto God shall perfect me that I may attain unto that lot, in which I have obtained mercy”⁶³. We can see very well in these words a combination of several ideas, which we have discussed. Ignatius is essentially saying that in spite of the fact that he has not yet been perfected in discipleship, he can fight to the end through the prayer-support of the church, be martyred, and in this way become perfect from the point of view of faithfulness and discipleship, only to ultimately receive the salvation that has been prepared for him and at the same time attain unto God, as he wished.

Now we can say that we know why Ignatius asked the churches to pray for him and that we understand what he meant by *attaining unto God*. All of this gives us even clearer insight on how Ignatius saw the combination between deeds and faith in Christ, which leads to salvation.

⁶⁰ IGNATIUS: *Ignatius to the Trallians*, X, 1.

⁶¹ IGNATIUS: *Ignatius to the Smyrnaeans*, XI, 1.

⁶² TON: *Suferință*... 351.

⁶³ IGNATIUS: *Ignatius to the Philadelphians*, V, 1.

2.3.2 *The hope of resurrection*

Another idea that Ignatius briefly tackled in his epistles and which will be shortly discussed in what follows is the idea of *resurrection*.

Ignatius eagerly awaited being martyred because he was aware that he would be with God for ever, but what gave him courage beside that was the hope of resurrection. There are a few passages where he discusses this matter, but we must keep in mind that to Ignatius resurrection belongs to the same plan of eternal coexistence with God.

First of all, Ignatius acknowledges that there would be no hope of resurrection if it weren't for Christ. Christ gives any Christian hope and courage because he suffered, died and then rose again. In the beginning of his epistle to the Trallians he says: "(...) *through the passion of Jesus Christ, Who is our hope through the resurrection unto Him*"⁶⁴. Therefore the passion of Jesus Christ gives Christians hope for two reasons; first of all, He did not only suffer and die, but He also rose again and His resurrection gives us hope that one day we will be with Him. Second of all, because Christ rose again, so shall we, like Paul told the Corinthians:

"But if it is preached that Christ has been raised from the dead, how can some of you say that there is no resurrection of the dead? If there is no resurrection of the dead, then not even Christ has been raised. And if Christ has not been raised, our preaching is useless and so is your faith. More than that, we are then found to be false witnesses about God, for we have testified about God that he raised Christ from the dead. But he did not raise him if in fact the dead are not raised. For if the dead are not raised, then Christ has not been raised either. And if Christ has not been raised, your faith is futile; you are still in your sins. Then those also who have fallen asleep in Christ are lost." (1 Corinthians 15:12-18).

Apparently, Ignatius knew and understood these words very well. That is why he does not face death like someone whose faith is futile, or as one who dies and is lost for ever, but as one who has the hope of an eternal resurrection.

One last passage where Ignatius touches on this topic is found in the epistle to Polycarp. He says that thanks to the prayers of the Church he will attain unto God, and at the resurrection he will be a disciple of the Church⁶⁵. Admittedly, it is difficult to grasp Ignatius' view on the world after the resurrection, but it is obviously a time of reunion, of joy, of hope, and because of such thinking, Ignatius doesn't find it hard to accept martyrdom without fear.

⁶⁴ IGNATIUS: *Ignatius to the Trallians, Introduction*. In: *Scierile...* 170.

⁶⁵ IGNATIUS: *Ignatius to the Polycarp*, VII, 1.

Conclusions

In conclusion, we would like to mention again that Ignatius was one of the eastern Apostolic Fathers who saw martyrdom as an act of grace from God. Because of that, he speaks enthusiastically in his epistle on the subjects of suffering and martyrdom. Martyrdom was not a frightening matter to him, but something that increased his joy, because it leads to attaining unto God.

Ignatius speaks so beautifully on these topics in his seven epistles. He calls his chains *spiritual pearls*⁶⁶, or he sees them as instruments through which he *sings the praises of the churches*⁶⁷. When he speaks of the way he would be martyred, he creates images that are specific to the Roman arenas, saying that he would be *fighting with wild beasts at Rome*⁶⁸. This proves that to him the moment of martyrdom is not one to cause fear⁶⁹, but it is described instead as a gladiator's fight, which brings victory and glory to the warrior. The beasts that he mentions could very well be the wild beasts, the Roman authorities, or evil spirits that would try to steal his hope and faith in Christ.

Although in the writings of Ignatius we do not find a well articulated theology, such as Paul's, and that at times it would seem that he is inconsistent with his ideas, after a longer and more detailed study we find some clearly drawn ones. Ignatius acknowledges that martyrdom is not the solution for his salvation, but a right way to quickly leave this earth, subject to sin, in order to gain Christ and Heaven. He also acknowledges that both salvation and the resurrection of Christians at the Resurrection of the Righteous are only possible because of the passion and resurrection of Christ.

Another reason why Ignatius wanted to be martyred is the fact that every Christian must be an imitator of Christ, in life as well as in death, and as a result of that imitation, the Christian becomes the perfect disciple.

Bibliography

- BODOGAE, T.: *Introducere in Istoria Bisericească (Ecclesiastical History)*. IBMBOR, București, 1987.
- BOWERSOCK, G., W.: *Martyrdom and Rome*. Cambridge University Press, 1995.
- CAIRNS, E., E.: *Creștinismul de-a lungul secolelor (Christianity Through The Centuries)*, Cartea Creștină, Oradea, 2007.
- CLEMENT of Alexandria: *Stromata IV*, in *Scrieri – part.II.*, IBMBOR, Bucharest, 1982.
- EUSEBIUS of Caesarea: *Istoria Bisericească (Ecclesiastical History)*, IBMBOR, Bucharest, 1987.

⁶⁶ IGNATIUS: *Ignatius to the Ephesians*, XI, 2.

⁶⁷ IGNATIUS: *Ignatius to the Magnesians*, I, 2.

⁶⁸ IGNATIUS: *Ignatius to the Ephesians*, I, 2.

⁶⁹ MACCULLOCH: *Istoria...* 168.

- FECIORU, D.: *Introducere – Epistolele Sfântului Ignatius*. In: *Scrierile părinților apostolici (The Apostolic Fathers)*, IBMBOR, București, 1979.
- IGNATIUS: *The Letters of Ignatius*. In: *Scrierile părinților apostolici (The Apostolic Fathers)*, IBMBOR, București, 1979.
- LADRIERRE, A.: *Biserica sau Adunarea*. vol. I, GBV.
- MACCULLOCH, D.: *Istoria Creștinismului – primii 3000 de ani (Christianity – The First Three Thousand Years)*, Polirom, Iași, 2011.
- NOLL, M., A.: *Momente cruciale în istoria bisericii (Turning Points)*, Logos, Cluj-Napoca, 2008.
- ORIGEN: *Homilies on Luke* in “*The Fathers of the Church*”, The Catholic University of America Press, 1996.
- RICHARDSON, C., C.: *Early Christian Fathers*, The Westminster Press, Philadelphia.
- ȚON, I.: *Suferință, martiraj și răsplătire în cer (Suffering, Martyrdom, and Rewards in Heaven)*, Cartea Creștină, Oradea, 1999.
- <http://www.earlychristianwritings.com/srawley/index.html>, accessed in 15.03.2012.

Sándor Szilárd:¹

Normatív és relacionális etikai szemléletek (A szentség szabadsága, avagy a szabadság szentsége)

Points of Views of Normative and Relational Ethics (The Freedom of Holiness or the Holiness of Freedom)

The humans' meetings have to face with many kinds of psych-socio-cultural influences. The effects can be different. Can be similar also in order of human life history and its backgrounds, as „I” and „You” could not be the same. Between „I” and „You” there is the present time, which is shared in meetings and dialogs. There is not only „I” and „You” and meetings and present times, but there is an „It”, too. Meetings happen in an „ethical microscope” and meetings have also a „balance”. This “ethical microscope” is like a variable balance, which can be similar with this „It”. But this „It” is not an exclusive object. This is a metaphor. There can be more metaphors as well, like mirror or prism, and others as well. Humans do not really like metaphors, they like more having measuring tools or orders, what can be used for judging relationships and meetings. Humans use many often tools for measurement of normative ethics. There are other measurements: the internal judgments, gives and takes when meetings happen between „I” and „You”. Normative and relational tools make ethics be more complete. This writing hopes to contribute to it.

Keywords: Ethics, Metaphore, Variable Balance. Judge. Give. Take.

1. A téma megközelítése, kérdésfelvetések és célok

Mindenféle megközelítés mellett vagy ellenére is, be kell látnunk, hogy etika² nélkül a görög állattenyésztők állatai sem találták volna biztonságosnak a jászol mögött a helyüket. Később pedig az európai ember számára is megkérdőjelezhetetlenné vált, hogy egyre inkább közelebb kerüljünk ahhoz, amiről azt feltételezzük, és ami felől egyre inkább kívánunk meggyőződni, hogy ez az etika. (Ezzel még nem tértünk ki a Kelet-Európai időszerű és élni segítő etikai szemléletek lehetőségeinek számbavételére. Mindazonáltal célunk

¹ Doktorandus a BBTE Református Tanárképző Karán. Email:

² Az etika szó jelentéséről és használatáról lásd: NYÍRI Tamás: *Alapvető Etika*. Szent István Társulat. Budapest. 1994. 11.

nem az etika időszerűségét, vagy fogalmi tisztázását hozni, hanem az, hogy e tanulmány a lelkigondozás számára használható felismerést hozzon.)

E tanulmány célja: e két etikai szemlélet közötti különbségek és hasonlóságok kutatása és felmutatása révén lehetőséget kínálni ama párbeszédre, amikor a lelkigondozásban olyan fontos és olyan sokat használt türelem fogalmához és ennek gyakorlatához is közelebb kerülhetünk. Etikai szemléleten – jelen esetben – a „normatív” illetve „relacionális” látásmódot értjük. (A közérthetőség érdekében a „relacionális” helyett a kapcsolati, míg a „normatív” helyett a szabálykövető szót használjuk.) Pontosabban: arra keressük a választ, hogy a különböző etikai szempontok mennyire határozzák meg azt a „találkozási pontot”, ami számunkra az etika.

Kérdésfelvetésünk: az etika inkább alany, tárgy, vagy talán jelző esetleg más lenne? Az „alany” és a „tárgy” – jelen esetben – nem nyelvtani kategóriák, mint ahogy a „jelző” sem. Az alany arra a „személyre” –, („én”, „te”, „ő”, „az”, „más”) a „tárgy” pedig arra a dologra („az”, „más”) utal, amivel az alany kapcsolatban van. A „jelző” pedig az a „gőrcső”³, ahol a találkozás létrejön.

E rövid tanulmányban a filozófia-, a filológia-, a pszichiátria-, és a pszichológia-, valamint a teológia eszköztárából veszünk kölcsön fogalmakat. Ezek segítségével közelítünk Kernberg⁴, valamint Ronald Fairbairn⁵ tárgykapcsolat-elméletéhez, aminek az a haszna, hogy megközelítsük annak a pásztorálpszichológiai iskolának az etikai szemléletét (pontosabban a második és negyedik dimenzió kapcsolati etikai szemléletéről van szó), mint amely a Böszörményi-Nagy Iván⁶ kontextuális terápiával való párbeszéd során jött létre. Természetesen ezzel e téma korántsem lesz kimerítve, legjobb esetben vitára, párbeszédre és továbbgondolásra ad alkalmat. Tanulmányunk fő célja: annak az etikai szemléletnek a körbejárására, amiről azt állítjuk, hogy „kapcsolati” („relacionális”, vagy ami széppíthető olyan szóképekkel, mint „kapcsolódási” vagy „relációs”) etika. E „körbejárás” nem történhet önmaga „tengelye” körül. Ezért a többé-kevésbé elfogadott és ismert „normatív” (itt: szabálykövető) etikai szemlélettel vetjük össze. Tudomásunk szerint e két etikai szemlélet összehasonlításáról nem született tanulmány, ezért tanulmányunk kísérleti jellegű is.

³ A gőrcsőt vagy mikroszkópot ez esetben metafora, amire későbbiekben még visszatérünk.

⁴ May MICHELSSEN, Wim van MULLINGEN, Leen HERMKENS: *Összetartozásban*. Exit kiadó, Kolozsvár. 2000. 105–107.

⁵ BÖSZÖRMÉNYI-NAGY Iván, Barbara R. KRASNER: *Kapcsolatok kiegyensúlyozásának dialógusa*. 39–40. valamint 168–171.

⁶ Lásd a 4 számú jegyzetet.

A górcső metaforája: a találkozás helye

Abból a feltételezésből indulunk ki, hogy az etika⁷ az emberi együttélés során a viszonyulások alapján létrejött szabályoknak az „találkozási pontja”, amit nemcsak ezek a többé-kevésbé egyértelműen elfogadott, valamint az ezekhez igazodó szabályok, de a lehetőségek és a szükségletek is meghatároznak. Amikor etikáról elmélkedünk, ott emberek találkozásáról is gondolkodunk. Az etika nem gondolható el emberi találkozások nélkül. Az etika – önmagában – nem elvont elmélet. Amennyiben igen, akkor figyelmen kívül hagyjuk az emberi tényezőket. Az ember ugyanis nem elvont fogalom. Amikor emberek találkoznak, ott a lehetőségeket és a szükségleteket nem zárhatják ki a találkozásból sok más minden mellett, természetesen az ún. „szabályokat” sem, amennyiben ebben az etikai rendszerben gondolkodunk.

A találkozások emberi egymás iránti viszonyulások is, mint amelyek meghatározzák a kapcsolatot. Az etika a „helyes” vagy „helytelen” emberi viszonyulásokat vizsgáló górcső. Feltételezésünk szerint ez a górcső nem hagyhatja az emberi szempontokat figyelmen kívül úgy, hogy közben csak a szabálykövetésnek feleljen meg csupán. Ez a „műszer” nemcsak a találkozások szabálykövetéseit vizsgálja a helyesség szempontjai alapján.

Feltételezzük – paradox jellege ellenére – hogy nincs olyan emberi találkozás, ami ne ilyen górcsőben történne. A górcső – a találkozás helye. Ugyanakkor itt és ezzel, ebben történik az etikai ítélet meghozatala is. Elképzelhető ilyen alagútszerű helység, ahol a találkozás létrejön? Ha úgy tetszik, akkor hasonlíthatjuk ezt az „alagutat” az orvosi gyakorlatban használatos CT vizsgálat műszeréhez.⁸ Természetesen ez a hasonlat nem abból adódik, hogy eleve feltételezzük a találkozásban azt a „betegséget”, amit gyógyítani kellene. Bár ez a szempont sem lehet elhanyagolható, amikor segítségért fordulnak a lelkigondozóhoz.

Itt most még annál is többről van szó, mint ami elképzelhető vagy megvizsgálható és kimutatható lenne. Itt a nem-tudás szentségéről van szó. A találkozáskor ugyanis azok tudják és érzik, hogy mi történik a találkozásban, akik maguk találkoznak, vagyis a résztvevők. Sosem láthat rá egy kívülálló semmilyen jól felszerelt műszerrel egészen pontosan semmilyen „daganatra”.⁹ Tehát ez a górcső, ahol a találkozás történik, sok titkot rejt magába: nem lehet mindent átvilágítani, vagy hiteles „röntgen-képet” készíteni egy találkozásról sem. Hasznos felismerni a kívülálló számára ennek a nem-tudás- alapú attitűdnek

⁷ „Az etika az erkölcs általános elmélete. Tárgya: a szabályozott emberi viszonyok, az egyéni meggyőződés és a közösségi követelmények erkölcsi értéke. Olyan érzelmek, alapelvek, normák és készségek vizsgálata, amelyek kijelölik az „indokolt”, „kívánatos”, „megengedett” illetve „elutasított” magatartásmódok körét.” UNGVÁRI ZRÍNYI Imre: *Bevezetés az etikába*. Editura Didactica si Pedagogica. Bukarest. 2006. 19.

⁸ Lásd pl. a következő linkeket: http://napidoktor.hu/content/uploads/2014/06/pet_ct2.jpg és <http://daganatok.hu/onkologiai-diagnosztika/ct-vizsgalat> (2016.05.25).

⁹ 2 számú jegyzet 162–164.

a lehetőségét és szükségyszerűségét a lelkipogozásban. Ez adja azt a felismerést, hogy a kapcsolati etika a találkozás résztvevőiben történik közvetlenül, valamint közvetve a találkozás „vizsgálójában” is.

A göröcsőnek természetesen vannak jól meghatározott etikai (normatívái) szabályai is, ami alapján működik a vizsgálat. Viszont ez a látcső nemcsak szabálykövető elvek alapján működik, ami alapján megállapíthatnánk azt, hogy mi a helyes és mi a helytelen, amikor az ítéletet meghozza bárki kívülálló. Nemcsak mélységében, de szélességében, nemcsak magasságában, de szélességében is vizsgál e tükrös „nagyító”. Vizsgálja a találkozást, mint történet, vagyis mint mozgást. Ahol találkozás van, ott mozgás is van. A mozgás hozza létre magát a találkozást, és a találkozásban magában is van mozgás. A mozgás nem más, mint a változás jele. A találkozásnak szabálykövetés alapú vizsgálata mellett van tehát még valami más vonatkozása is.

Amiről azt állítjuk e helyen, hogy etika, az tehát hasonlít egy ilyen göröcsőhöz, vagy éppen ennek tükréhez. Itt most nem a konkrét elképzelhető dolog, vagy tárgy az, amire leginkább oda kell figyelniünk, vagy el kell képzelniünk. A találkozás sem konkretizálható, csupán szemléltethető. A szemléltetés egy esetben sem lehet maga az, amit szemléltet, vagyis göröcső és találkozás. Itt és most számunkra az a fontos, hogy ebben a tükrőben – mint léthelyzetben – jön létre a találkozás.

Ebben az élő rendszerben történik a találkozás, az emberek közötti viszonyulások rendjén. Most számunkra lényeges: a viszonyulás maga, mint a kapcsolat meghatározója. E tükrőben az együttélés lehetőségének az arculata rajzolódik ki. Viszont ez a tükrő itt és most nem a plátói ideáknak a másolata vagy képe. E „tükrőben nézi meg az arcát”¹⁰ az ember, amikor e „tükrő által homályosan látunk”.¹¹ Mindezek mellett jó lehetőség arra, hogy találkozzunk a másik emberrel.

3 A serpenyős mérleg metaforája

Az emberi kapcsolatok a találkozások során történnek. A találkozás kapcsolati forma, amelyen belül pedig ott van az etika. Az etika az, ahol létrejön és az etika az, ami megvizsgálja a találkozást magát és a találkozókat, hogy miként vannak jelen a találkozásban. Ha nem lenne etika, akkor nem lenne találkozás sem. (Tehát nem a szabálykövetés alapján meghozott ítélet az egyetlen fontos etikai szempont, hanem a kapcsolatnak magának a meglátása, megláttatása, tükröződése, „mérlegelése” „egyensúlyozása”¹²).

A találkozások rendjén adás és elfogadás történik. Ez határozza meg a kapcsolatot. Az „adok-kapok” viszonya olyan etikai szemléletet eredményez, melynek „szabályai”: a

¹⁰ Jk 1,23–24.

¹¹ 1Kor 13,12.

¹² Hanneke MEULINK-KORF, Aat van RHJIN: *A harmadik akivel nem számoltak*. Exit kiadó, Kolozsvár. 139. valamint a 4. számú jegyzet 178–183.

lehetőségek, a szükségletek valamit a méltányosság. Ez az úgynevezett „kapcsolati etika”, ami bármilyen tekintélyelvű vagy előírás-szerű „normatív” (szabálykövető) szempontok nélkül is történik, tehát jelen van. Ez lehet feltételezés is, de annál inkább olyan bizonyosság, mint amiről a kontextuális lelkigondozó tapasztalatai alapján felelősen és lazán állíthat.

A találkozásokban jelen van a szabálykövető (normatív) etikának a tapasztalata is (például a tízparancsolat, azok számára, akik ezt ismerik és elfogadják, mint normatív zsinórmértéket). Ez etikai szemlélet számára az egyensúlyt maga a mozdulatlanúságra való törekvés adja, mint ami a „normatívákhoz” (szabályokhoz, elvárásokhoz) való alkalmazkodás során állandóságra törekszik. Ez esetben az egyensúly a kiszámíthatóságot jelentő mozdulatlanúság során jön létre. Ahol törvénytisztelet van, ott a csendnek mozdulatlanúsága van.

A kapcsolati etikai szemlélet nem tagadja, vagy nem vonja kétségbe a szabálykövető etika jogosságát és igazságosságát. Mindezek mellett, talán van még valami „több” is. Ez a „többlet” maga a történés, maga az élő rendszer, mint ami állandó egyensúlyra törekszik, és állandó változásban van. Az élet maga is állandó változásban létezik. De azért is szükséges e „többlet” felismerése, hogy ne torzuljon a látásunk és az emberi arcunk. Más szóval a szabálykövetés során elkövethető embertelenség buktatóit segít elkerülni.

A kapcsolati etikai szemléletben az egyensúly állandó változásban, tehát mozgásban jön létre. A mozgás adja az egyensúlyt. Ennek a szemléltetésére Böszörményi-Nagy Iván olyan mérleget hoz példának, amelynek serpenyőiben helyezett súlyok határozzák meg az egyensúlyi¹³ állapotot. Amikor a mérleg nyelve megáll egy helyben, akkor vagy igazságtalanság történik, vagy megszűnt már a kapcsolat.

Ezt a változó egyensúlyt nevezhetjük – „teológiai nyelven” – a jézusi szeretet kettős parancsolatának, ahol a szeretet nem képzelhető el mozdulatlanul. Ez a szemlélet nem érték-, vagy minőségbeli különbségre utal, hanem éppen ezen értékeknek (bár itt nem ki-mondottan értéketikáról van szó) a „beteljesedésére”¹⁴. Ez a beteljesedés pedig nem más a lelkigondozásban, mint a szeretet kiteljesedése.

¹³ Ammy van-HEUSEN – Else-Marie van EERENBEEMT: *A változó egyensúly. Coincidencia* Kft., Budapest, 2001.

¹⁴ Gondolhatunk itt a Mt 13,14 versében használt beteljesedésre miszerint: „...és beteljesedik rajtuk Ézsaiás jóvendőlése: Hallván halljátok, és ne értsetek, látván lássatok, de ne ismerjete!”

3.1 Metafora-mozaik¹⁵

„Vallásfilozófiai nyelven” - a szabadság¹⁶ szent¹⁷-ségéről beszélhetünk. Ezt metaforaként használjuk, melynek tükörképe: a szentség szabadsága. A görcső és a szentség metaforák. A mérleg és a szabadság metaforák. A görcső az a (metaforikus) szentség, mint a találkozás. A találkozás nem metafora. A találkozás: kapcsolat. A kapcsolat nem lehet metafora. A metafora darabokra törik a találkozáskor, mint a mozaik, vagy mint a szívárvány a prizmán. Ahol vannak ezek a törések, ott vannak az erőforrások. Ezen erőforrásnak köszönhetően mozdul meg a mérleg, a „belső esküdtszék”¹⁸ szabadságának köszönhetően.

Felvethető a kérdés: tükör-e, mozaik-e, vagy esetleg egy olyan prizma ez a találkozás, mint amelyen szívárványszíneire törik meg a fény? A kérdés természetesen költői, hiszen a metaforákat sem tudjuk másképpen elképzelni. Ezért jó, ha tovább csiszoljuk ezt a – paradox módon: tapasztalatok alapján néha átlátszó – tükröt: hogy egyre nyilvánvalóbbá váljon számunkra az, amiről azt állítjuk, hogy etika. A szentségre és a szabadságra is gondolhatunk.¹⁹ Közelebb párbeszéd²⁰ során jutunk ahhoz, amiről azt állítjuk, hogy etika.

4. Kísérlet: a kapcsolódási és a szabálykövető etika függvénye

A következő ábrát javasoljuk ennek érdekében: a függőleges tengely szabálykövető, míg a vízszintes tengely kapcsolati etikai szempontokat jelöl. Azért függőleges a szabálykövetés, mert valami felsőbb vagy alsóbb értékhez igazodik, vagy viszonyul, ami felülről lefele való

¹⁵ „A dolgok csupán metaforikus értelemben meztelenek, amikor úgy dísztelenek, mint a meztelen falak, a meztelen tájak. Nincs szükségünk díszekre, ha kimerülnek a rendeltetett funkciói ellátásban, ha olyan radikális módon alárendelődnek saját célszerűségüknek, hogy szinte beleivódnak. Beleivódnak a formájukba.” Emmanuel LÉVINAS: *Teljesség és Végtelen*. Jelenkor Kiadó. Pécs. 1999. 55.

¹⁶ A szabadságot, mint erény-adta boldogságnak az értelmezésében használjuk a következő alapján: „A boldogság nem az erény jutalma, hanem maga az erény, s nem azért örvendünk neki, mert vágyainkat megfékezzük, hanem megfordítva, mivel örvendünk neki, azért tudjuk megfékezni vágyainkat.” SPINOZA: *Etika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 400.

¹⁷ A szentet, mint a feltétel nélküli értelem összefüggésében használjuk a következő alapján: „A „szent” egy az értelmet betöltő cselekvés vagy értelmi tárgy, amennyiben a feltétlen értelem hordozója. Ugyanez profán, amennyiben nem juttatja kifejezésre a feltétlen értelmet.” Paul TILLICH: *Vallásfilozófia*. Debrecen, 1986. 94.

¹⁸ Lásd a 4. számú forrásban az alapfogalmaknál.

¹⁹ 2 Kor 3,17: „...ahol az Úr Lelke, ott a szabadság.”

²⁰ „Az etikai döntésnél a szenvedő ember, azaz a „megfáradt” és „megterhelt” áll az első helyen, és nem a „tett”. HÉZSER Gábor: *Újra szárnyra kapni*. Marosvásárhely. 2014. 45.

irányultságot határoz meg. A vízszintes tengely jelöli a „kapcsolati” tengelyt (ahol az egy-szerűség érdekében az „Én–Én²¹”, „Én–Te²²”, valamint az „Én–Az²³” lehetséges változatokat használjuk, kihagyva a más lehetséges formákat.) Ez a tengely a „tény”-nek, a „van”-nak az egyenese. Itt az „Én” és a „Te” az „alany” aki a személy, míg az „Az” pedig az a „tárgy”²⁴ (belső vagy külső tárgyról legyen szó), mint amihez kapcsolódik a személy. A kapcsolat megnevezés az ábrán magát a viszonyulási formát jelenti és nem más normához való igazodást. Tehát nincs megadva ehhez a viszonyuláshoz semmi előre meghatározott elvárás, vagy séma. Ha beszélhetnénk ez esetben valamiféle szabályról, akkor ezt a szituáció, a lehetőségek, a szükségletek, vagy más (ilyen lehet pl. a „főkönyv”, és a már említett igazságosság és méltányosság elve) összefüggéseiben tehetjük meg csupán.

A függőleges tengely az „elvárásokat”, a „kell” a „szabálykövetést” jelenti. A viszonyítási alap adva van ez esetben, mint ami mintegy „támpontot” ad, amihez alkalmazkodni, viszonyulni lehet, illetve kötelező. Ez az a tengely, ahol a parancsolatokhoz, a többé-kevésbé meghatározott szabályokhoz – a külső vagy belső tekintélyelvűség alapján – való alkalmazkodás határozza meg ezt az etikai szemléletet.

Az alábbiakban ennek a függvénynek értékeket adtuk (csupán a szemléltetés példával, semmi más szempont nem játszott szerepet, és az értékeket akár meg is lehet változtatni, ami a szemléltetésünkben nem jelent semmi különbséget, csupán annyit, hogy más következtetést vonható le).

Az „Én–Én” kapcsolat az ember önmagával való kapcsolatát jelenti. Itt gondolhatunk az önazonosságra, a kongruenciára, a koherenciára, az önmegvalósításra, a mi esetünkben az önérvényesítésre figyelünk. A táblázatban látható, hogy az első „szabálykövetési parancs” („Szeresd felebarátod, mint magad”) esetében 0,5 értéket adtunk. Mit jelent ez? Az „én” önmagával való kapcsolata a mércéje a „Te”-hez való viszonyulása alapján számértékben a 0–1 közötti szám lehet (0–100 százalékot jelöl). Az ideális természetesen az 1 (illetve a 100 százalék). Ezeket a számokat a különböző tesztek, kérdőívek alapján kaphatjuk meg. Ezeket a tesztek nem dolgoztuk ki, mert felvetett témánk szempontjából a lényeg a párbeszédre, illetve építő vitára való buzdítás. A hasznos kérdéssel ez alkalommal a következő: miként rajzolódik ki az önérvényesítés határa és hol kezdődik a „Te” iránti nyitottság? Természetesen jó lenne, ha a rendelkezésünkre lenne egy kidolgozott „Én–Én”, valamint a többi szempont alapján is használható „kapcsolati mérleg”.

²¹ „Az ember a Te által lesz Én-né.” Marin BUBER: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest. 1991. 36 Itt az „önmeghatározásra” gondolunk. 4. jegyzet. 401. alapján valamint lásd továbbá: Edwin H. FRIEDMAN: *Nemzedékről nemzedékre*. Exit kiadó, Kolozsvár. 2008. 251–253.

²² „Ha egy emberrel, mint a nekem rendelt Te-val állok átellenben, s Én-Te alapszót mondom neki – ő immár nem a dolgok között és nem is a dolgokból áll.” 20. jegyzet 11.

²³ „Az ember közösségi élete éppúgy, mint az ember maga, nem képes megenni az Az-világ nélkül, mely fölött a Te jelenléte lebeg, miként a szellem a vizek fölött.” 20. jegyzet 58.

²⁴ FLASKAI Gábor: *Függőség tárgykapcsolat, viszontáttétel*. Budapest. 1994.

A példánkban ez a szám 0,50. Tehát fele arányban szereti az „Én” önmagát, amikor a „Te” a felebarát a mérce. Mit jelent ez? A saját magához és máshoz való viszonyulásban (például a ráfordított idő szempontjai alapján) a fontossági sorrend meghatározásában egy konkrét „Te” esetében, nem teljes, illetve fele-fele arányú az a „szeretet” ami itt elvárásaként megjelenik a mérleg nyelvében az „Én–Én” viszonyulásában. Ez a jól felfogott önzésnek (egoizmusnak) a már említett önérvényesítésnek az „értéke”. Ideális esetben mind az „Én”, mind a „Te” esetében a számérték 1, vagyis 100 százalék.

A második, a „szabálykövetés” mérése már több vitára adhat lehetőséget, talán nehezebb egyetértésre jutni, hogy mit is jelent ez az „Én–Én” esetében. Példaként elképzelhető az Isten szeretetének olyan „mérése” ahol „... a teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből, teljes erődből”²⁵ való megközelítés valamiféleképpen számadattal kifejezhető lenne. Ha már van teljesség, akkor ott lennie kell részlegességnek is, ezek pedig számokban jelölhetőek. (A teljesség az egész, az egy, a száz százalék.) Kérdés, hogy mégis mennyire lehet az ember „szívét, lelkét, elméjét, erejét” „mérni”. Felvetődhet a kérdés ennek a mérésnek a képtelenségére. Hasonlóképpen vetődhet fel a parancsolat betartásának a képtelensége is. Ha abból a feltételezésből indulunk ki, hogy ami lehetséges, az látható, vagy megtapasztalható, akkor van egy kiindulási pontunk, mert ami látható és megtapasztalható, az mérhető is valamilyen szinten. Ezen a gondolati síkon maradva: amennyiben nem lehetséges az isteni szeretet teljessége a szív, lélek, elme és erő kapcsán való „mérése”, úgy ennek a szeretetnek nem lehetséges látható jele sem. Hajlunk arra, hogy azt állítsuk, hogy mindez lehetséges, de nincsenek látható jelei, vagy ha igen, akkor ezek nem mérhetőek. Itt ismét a szentség és a szabadság vagy a szabadság és a szentség metaforájába „botlunk bele”. A metafora pedig nem mérhető. Hiszen nem állíthatjuk azt, hogy akinek gyenge a szíve, az csak gyengén szereti az Istent, mert itt nem erről van szó. A gyenge szívvel is lehet ama gyengeségéből adódó teljességgel és teljes erővel szeretni. Felvetődhet a profanizálás kérdése is: ki mérhetné meg ezeket az isteni dolgokat? Itt nem erről van szó! Nem az isteni dolgokat,²⁶ hanem az emberi dolgokat igyekszünk „mérni”, de nem azért, hogy sémákba, számokba „gyömöszöljük”, hanem azért hogy megragadható legyen a tévedés kockázatát is felvállalva, mindezt természetesen a jól felfogott tolerancia határain belül. Táblázatunkban ennek a tökéletesen elérhető, vagyis 100 százaléknak megfelelő 1 számértéket adtuk.

A harmadik szabálykövetés a valamiféle értékhez való kapcsolódás példáját hozza, mint ami elvárásaként van jelen. A példánk ez esetben a türelem eszméje. Ide más eszmei „illem- (vagy más)- szabályok” is felhozhatóak. Ez esetben, táblázatunkban a hozzárendelt számérték a 0.

²⁵ Mk. 12,30.

²⁶ „Isten nem pszichológiai magyarázó elv.” Antonie VERGOTE: *Valláslélektan*. Budapest. 2001. 19–21.

Hasonló elvek alapján járunk el az „Én–Te” kapcsolatnál, akár csak az „Én–Én” esetében személyről van szó. A táblázatunkban, ez esetben mindenhova a 0,5 értéket rendeltük.

Mindazt, amit az előzőben leírtunk, fel kell cserélni az „Én” és „Te” személyhez való viszonyulási irányba érteni. Az „Én” és a konkrét „Te” esetében már nem az „Én” önmagához való viszonyulását méri, mint az „Én–Én” esetében. Itt a mérést két irányba kell elvégeznünk. Az első esetben, amikor az „Én” felől vizsgáljuk meg a „Te”-hez való kapcsolódási „értéket” (ami lehet ez esetben is a rá szánt idő bizonyos helyzetben vagy esetben a találkozás során), és fordítva is, amikor a „Te” kerül az „Én” helyzetébe. Az időt, amit az „Én” rászán a „Te”-re, a „Te”-nek adja (vagyis nem saját életidejét éli meg, itt a másiktól való törődésről van szó.)

Az isteni szeretet, mint „Én–Te” „szabálykövetése” értelmezhető a következőképpen:

- a) az „Én” és a „Te” közötti kapcsolatban az „Én” és a „Te” mennyire „szereti” az Istent a „szabálykövető elvárások” alapján, majd e kettős számnak az arányát kell megadni.
- b) az „Én” és „Te” kapcsolata között van az Isteni szeretet, akár akadályozva vagy segítve a kettő közötti kapcsolatot (gondoljunk a különböző vagy hasonló istenképekre vagy különböző, vagy hasonló felekezeti „Én–Te” kapcsolatokra például, e kapcsolatot erősítve vagy gyengítve.)
- c) az „Én” és „Te” között fúzió jön létre, illetve amikor mindkettő esetében hiányzik az önérvényesítése, és összemósódnak az „Én” és a „Te” természetes határai.
- d) az „Én” és a „Te” különböző alá- vagy fölérendelt viszonyban van, éppen az isteni szeretethez való viszonyulásuk alapján vagy nemcsak, illetve amikor az „Én” vagy a „Te” „Az”-zá lesz
- e) bármelyik fél részéről megszűnik a kapcsolat az isteni szabálykövetés miatt, mert a teljességben már nem fér bele az „Én” vagy a „Te”
- f) akár más lehetőségek is fennállhatnak.

Az „Én–Te” kapcsolatban az eszmei „szabálykövetés” elvárásai hasonló eseteket eredményezhetnek, mint az isteni „szabálykövetés” esetében. Ez esetben, a táblázatunkban 0 értéket rendeltünk hozzá. Vagyis nincs közös eszmei „szabálykövetés”, ami alapján találkozás és kapcsolat jöhet létre vagy zárna ki az egyik a másikat.

Az „Én–Az” kapcsolati valóságnál az „Az” a már említett belső vagy külső tárgyat is jelölheti. Ugyanakkor „Azzá” válhat a „Te”, az „Isten” és az „eszme” is, mint olyan.

Az egyszerűség kedvéért az „Az”-t jelző tárgynál először konkrét, megfogható dolgot értünk. (Például ha ilyen tárgy az autó, akkor az autó és az „Én” meg az „Isten” valamint az „eszme” időbeli kapcsolatát lehet megvizsgálni. Vagyis azt hogy mennyivel több időt, energiát költ az ember saját autója műszaki állapotára, mint a saját egészségére pl.)

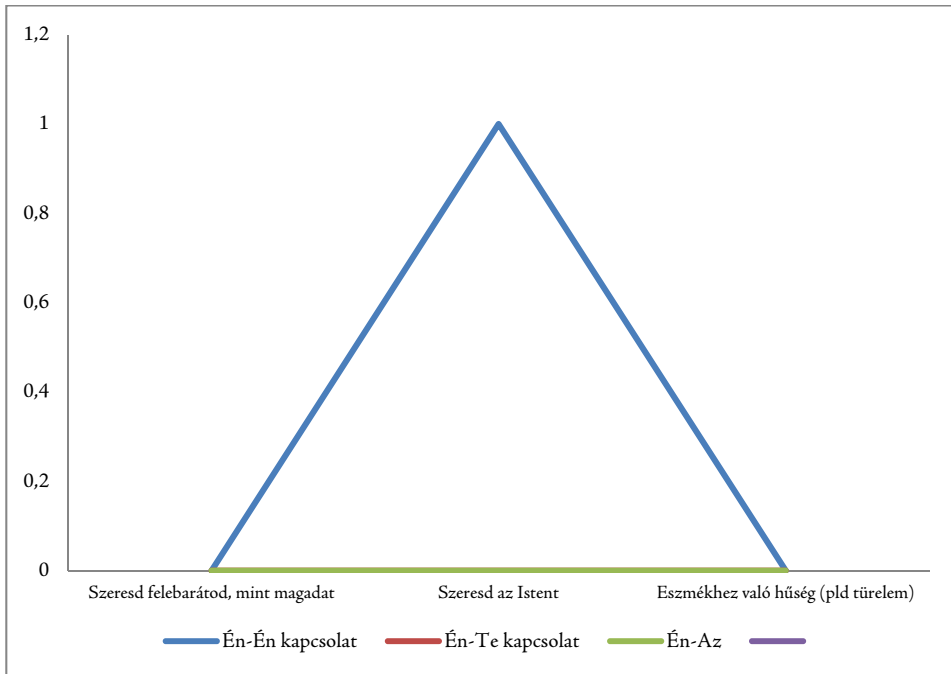
Itt a „tárgyat” jelző az „Az”: „...a szeretett vagy gyűlölt személyt, helyet, dolgot vagy fantáziát jelent.”²⁷. Ennek a mérhetősége – akárcsak az előzőek esetében – kérdéseket vet fel. Az előzőekben felvetett hipotézisek és kiindulási pontok itt is érvényesek. Ezekhez még annyit teszünk itt hozzá, hogy tanulmányunk célja nem a kész válaszok keresése, hanem abból indul ki, mely a kapcsolati etikai szemléletet igyekszik „megragadni”. Táblázatunkban az „Én–Az” kapcsolati etikának a szabálykövető etikai metszéspontjánál (ahol a találkozás történik) 0,5, 0, és 0,5 számokat rendeltünk hozzá. A táblázatban a maximális elérhető pontszám a három. Ez jelzi azt, mikor a viszony teljessé lesz, vagyis olyan találkozásról van szó, ahol az „Én” és a „Te” valamint az „Az” is jól körülhatárolható. Ez a hármas vízszintes és függőleges példa utal az emberi kapcsolatok triadikus viszonyaira is (és arra, hogy felléphet a trianguláció veszélye is). Itt van az a táblázat, amit a fentiekben ismertettünk:

	Szeresd felebarátod, mint magadat	Szeresd az Istent	Eszmékhöz való hűség (pl. türelem)
Én–Én kapcsolat	0,5	1	0
Én–Te kapcsolat	0,5	0,5	0,5
Én–Az	0,5	0	0,5

Itt pedig a táblázat értékei alapján az a függvény, amit az általunk használt számok eredményeznek. Egyes estekben a vonalak hiányoznak vagy egymást fedik:

A függvény értelmezésétől – mivel fiktív számokat használtunk, mert az ábra kísérleti jellegű – eltekintünk.

²⁷ N. Gregory HAMILTON: *Tárgykapcsolat-elmélet a gyakorlatban*. Animula. 1996. 11.



5. A kísérlet értelme és haszna

E megközelítés segíti a kontextuális terápiában használt „érdemi mérleg²⁸” a fogalmának a megközelítését a lelkigondozás számára. Az „érdem” kontextuális pasztorálpszichológiai fogalom, amely az etikai szemléleten alapszik. A kontextuális pasztorálpszichológia a kapcsolati etikai szemlélettel operál, a negyedik dimenzióban.

6. Meghatározással történő megközelítések

A továbbiakban javaslatokat teszek e két etikai szemlélet meghatározására. Ezt azért tartom fontosnak, hogy a különböző meghatározások során e két szemlélet hasonlóságai, illetve különbségei egyre nyilvánvalóbbak legyenek. A meghatározási formák rendjén

²⁸ Lásd 4. számú jegyzet. 396.

Petre Bielitz *Logika* tankönyvét használtam fel.²⁹ A meghatározások után a „normatív”, illetve a „relacionális” etikai szemléletnek a filozófiai és teológiai megközelítésére kerül sor. Ezután különböző példákat hozok fel szemléltetésképpen, melyeket a mindennapi életből merítettem. Végül e két etikai szemlélet közötti különbségeket és hasonlóságokat veszem számba, majd kitekintést nyújtok a relacionális etika alapján értelmezhető „érdemi mérleg” felé.

A dolgozat követhetősége érdekében lesznek részek – ahol ez megköveteli –, hogy lábjegyzet nyújt további tájékozódást, illetve forrásmegnevezést, ugyanakkor lesznek részek ahol ez nem szükséges, hogy a lábjegyzetek ne vegyék el a figyelmet az összképre való rálátástól.

6.1. Meghatározási eljárások

- A. Genetikus meghatározás premisszái: a) Az etika ismeretelméleti forrása: az emberi kapcsolatoknak a vizsgálata, az „etica” görög szó jelentésváltozásai alapján. b) Az etika feltételez egy olyan rendet, amelynek rendszerét és egységét egybe fogja és fenntartja ennek Alkotója, ami e rend forrása is egyben.

Az etika az emberi kapcsolatok rendjéből eredő tudomány. A kapcsolati etika a lehetőségek és szükségletek alapján az adás és elfogadás (kapás) méltányossága alapján vizsgálja az emberek közötti kapcsolatokat. A normatív etika az emberi kapcsolatokat olyan szabállyal, szemléleti rendszerrel, kötelező jellegű előírás alapján vizsgálja, amellyel meghozza az álláspontját ezek helyes vagy helytelen voltáról.

- B. Operacionális meghatározás premisszája: az etika az igazságosság alapján történő szemlélet és művelet.

Az etika az igazságos emberi kapcsolatokért létrejött tudomány. A kapcsolati etika szemlélete az élet változásainak szempontjai alapján ítélkezik az emberi kapcsolatok felett, szem előtt tartva azokat a lehetőségeket, szükségleteket, más műveleteket és tárgyakat, amivel az emberek hozzájárulhattak az élet változásaihoz, ahonnan elvettek, vagy amihez hozzáadtak, illetve, ahogyan részesei voltak. Mindezek alapján a kapcsolati etika olyan rendszerszemléleti közelítés az emberi kapcsolatok fele, ahol az ember nem azonos az elkövetett cselekedeteivel.

A normatív etika olyan erkölcsi szemlélet, amely az emberi cselekedetekkel azon jól meghatározott szempontok alapján szembesül, amikor az embert magát minősíti mindezek alapján, az előírt vagy a tiltott szabályok alapján osztályoz, valamint rendszerezi és meghatározza azon feltételeket és elvárásokat, amelyek keretei között az ember maga cselekedetei alapján miképpen és milyen helyet foglal el e rendszerben.

²⁹ Petre BIELTZ: *Logika, Tankönyv a liceumok X. osztálya és a tanítóképzők XI. osztálya számára.* Editura Didactică și pedagogică. București.

- C. Meghatározás *genus proximummal* és *differencia specificaval*. Fajfogalom: etika. Nem-fogalmak: elmélet, gyakorlat, kapcsolat, norma, állandóság, változás, lehetőségek, szükségletek.

Az etika az emberi kapcsolatok elméletének és gyakorlatának ama függvénye, ahol a kettő közötti összefüggést azon emberi kapcsolatokon belül vizsgálja, ez által a lét fenntarthatóságának lehetőségeit és szükségleteit gazdagítja, feltételezve azt a rendet, amelyhez igazodik. A normatív etika az emberi kapcsolatokat azon állandó szabályok alapján vizsgálja és osztályozza, amely szerint a lehetőségekkel való élest, a szükségletek kielégítését, valamint az elmélet és gyakorlat összhangját, a helyes és helytelen ítélete felől közeli meg. A kapcsolati etika az emberi kapcsolatokat a lehetőségek és szükségletek által is változó szabályok alapján vizsgálja, feltételezve az elmélet és gyakorlat összhangját.

- D. Konstruktív meghatározási premissza: az etika az emberi együttélés „épitménye”, ill. eredménye.

Az etika az emberi kapcsolatok szabályainak összessége. A normatív etika az emberi együttélés szabályait ismerteti, mint követendő mércét. A kapcsolati etika az emberi együttélés során számba veszi azokat a nyereségeket és veszteségeket, amelyek meghatározzák a további emberi kapcsolatokat.

- E. Felsoroló meghatározás

Normatív etika: azon szabályok összessége, amelyek alapján az emberi kapcsolatokat a cselekedetei alapján osztályozza. Kapcsolati etika: azon szabályok összessége, amely alapján az emberi kapcsolaton belül a cselekedeteket úgy szemléli, mint amelyek kölcsönhatásban vannak.

- F. Rámutatós meghatározás

Normatív etika: Arisztotelész, Mózes, Kant Immanuel. Kapcsolati etika: Böszörményi-Nagy Iván, Emmanuel Lévinas, Hanneke Meulink-Korf

6.1.1. Tárgy szerinti meghatározások

A. Reális meghatározás: az etika tárgya lehet: az ember és a kapcsolat.

Az etika az embert kapcsolatai alapján határozza meg, amikor a kapcsolatok határozzák meg magát az embert. A normatív etika az emberi kapcsolatokat a meghatározott törvényes szabálykövetés alapján ítéli. A kapcsolati etika a kapcsolaton belüli törvényeséget feltételez. A normatív etikai szempontja: az ember osztályozása cselekedetei alapján történik. A kapcsolati etikai szempontja: az embernek és cselekedetének – bizonyos értelemben – a különválasztására kerül sor, mint amelyek egymással összefüggésben vannak, viszont nem azonosak egymással.

7. Javaslat a filozófiai és teológiai megközelítésre

A „van” és a „kell” erkölcsi kérdéseit vetjük fel, a „lehet” és a „nem lehet” kettősségében, ahol az érdemek elismerhetők³⁰. A „van” lehet, mint olyan tényszerű valóság, ami létezik anélkül, hogy bármit is tenne az ember (például a föld mélyéből feltörő forrás, mint ami teremtő elvet feltételez.³¹ Ennek hasonlatára feltételezzük az erkölcsi törvényt, mint rendet. A „van” ugyanakkor olyan létező valóság, mint amelynek létrejöttéhez az ember is hozzájárulhat. Az, hogy az ember hozzájárulhat ahhoz, amiről azt állítjuk, hogy „van”, nem tévesztendő össze az emberrel magával. Mint ahogy a teremtő elv sem téveszthető

³⁰ Erkölcsi kérdés: az emberek közötti kapcsolat szabályai mellett az emberi lét méltányosságára is figyel.

1. „a van és a kell” – egy határozott irányt, irányultságot, elveket, személyeket, viszonyulást, jutalmat vagy büntetést feltételez, de feltételezhet lehetőséget, szükségszerűséget, jogosultságot is a van irányából a kell irányá felé

2) „a van és a lehet” – itt jön létre a személyek közötti kapcsolat.

4) „a van és a nem lehet” – itt nincs kapcsolat.

A méltányosság azt jelenti, amikor azt kérjük, azt várjuk el, amire lehetősége van adni vagy teljesíteni annak, akitől kérünk, vagy akitől elvárunk. Böszörményi-Nagy említ egy belső bírót, mint olyan mérleget, ahol az adás és elfogadás, mint mozgás megvalósul. Érdemeket mások gondoskodása által szerezhetünk. Az elismerés létében erősíti meg az embert, aki tett a másikért és nem a cselekedeteit minősíti.

³¹ A teológusok ezt isteni világrendnek nevezik, minden teremtés oka és célja a teremtés mögötti erőt, elvet, személyt, valóságot, lelket feltételez. A „van” mögött ott van ennek a teremtés-története, a „van” létrejötté, megszületése és kapcsolata a Teremtőnek azzal amit, vagy akit teremtett. Az embernek is köze van szüleihez, előbbi nemzedékéhez, és köze van végső soron ahhoz az Istenhez, Akitől a lét magja „van”. Ez alapján a „van” magja a létből az Istentől kapott csiraképeségből ered. Ezért „lehet” az ember és ezért „van”. Az ember fennmaradását az isteni-, erkölcsi világrend biztosítja, ami e teremtésből származik.

össze a Teremtővel. Ez a szemlélet hozzájárul ahhoz, hogy meglássuk az embert és mindazt, ami, vagy aki az emberhez tartozik.

Az ember csakis kapcsolatai révén létezhet. Nincs ember kapcsolatok nélkül. Az embert a környezete meghatározza azzal, amit hozzáadhat vagy elvehet abból, amiről azt állítjuk, hogy „van”.³² Akárcsak a tiszta víznek van forrása, így az ember cselekedeteinek is. Az emberi cselekedet egyik forrása lehet a változó valóság.³³

Azáltal, hogy az ember hozzáad, vagy elvesz abból, amiről azt állítjuk, hogy „van” meghatározza egy másik ember létét is, akivel kapcsolatban van éppen az adás és/vagy az elfogadása által. Az ember csak azt tudja adni, amire lehetősége van, és csak azt tudja elfogadni, amire szüksége van. Amennyiben nem így történne, akkor az adás és elfogadás határozza meg azt, akiről azt mondjuk, hogy ember, és nem az ember határozza meg azt, hogy adjon vagy elfogadjon, vagy azt, amit az elfogadás és adás értünk.³⁴ A kapcsolati etika két vagy több ember közötti adás és elfogadás kapcsolatokat vizsgálja, a lehetőségek, a szükségletek, a méltányosság elvei alapján.

Amennyiben az adás és elfogadás helyességének a kérdését tartjuk csupán szem előtt – mint amelynek megítélése, helyességének vagy helytelenségének a vizsgálata, nem az ember lehetőségeiből és szükségleteiből indul ki, hanem abból hogy valamilyen norma alapján minősíti a cselekedeteket – akkor a normatív etikai szemponton alapján gondolkodunk.

A normatív etika az „amit” és a „hogyan” vizsgálja. Az ember tudása vagy más eszközei révén hozzáadhat vagy elvehet ahhoz vagy abból a valósághoz(ból), amely új vagy mindenképpen más „van-ná” lehet általa. A „van” ekképpen „a volt és a lesz” (a múlt és a jövő) közötti új „világrend” (a megélhető jelenben) megkérdőjelezése is egyben. A világrendet az ember saját képére és hasonlatosságára alakíthatja, ami a saját képét és hasonlatosságát is meghatározza. Az ember cselekedetei visszahatnak rá.³⁵ Az emberi cselekedeteknek sajátosság szabályok alapján történő látásmódját és minősítését normatív etikának nevezzük.

³² Itt tehát „van”: az ember, a környezete és mindaz, amit az ember hozzáad, vagy elvesz a környezetéből. Továbbá „van”: az emberek közötti kapcsolat, ami feltételezi, hogy az embert önmagában nem tudja elgondolni sem az, amiről megnyugtatóan állíthatjuk, hogy az ember „van”, továbbá „van” a teremtő elv, ami mögött ott van a teremtő erő, ahonnan a környezet és az ember(ek) származik(nak).

³³ A változó valóság az az élet maga, ahol nincs változás, ott nincs kapcsolat, ahol nincs kapcsolat, ott nincs élet.

³⁴ Az ember akkor is ad, amikor elfogad: lehetőséget ad valakinek, hogy adjon, és ez a valaki számára elfogadóvá válik, az elfogadás nélkül ugyanis nem lehet adni. Kérdésfelvetés: az ember az által ember, hogy ad és vagy elfogad, vagy az által azért ad és vagy elfogad, mert ember? A válaszkeresés a kapcsolati etika szempontjaira világít rá.

³⁵ A különböző normatív etikák esetenként egymással szögesen ellenmondó szabályokat is állíthatnak fel.

A normatív etika azokhoz a normákhoz való viszonyulás, amely az emberi kapcsolatokat „szabályozza” valamilyen szinten és valamilyen formában. A régi kérdésfelvetés itt is alkalmazható: a „van” van az emberért és nem az ember a „van”-ért? A normatív etikának fontos kérdése homályban marad: milyen és mi az, ami emberi a normák teljesítésekor és ez van-e? Ekkor az ember cselekedeteinek a helyességét vagy helytelenségét – végső soron – az emberség osztályozza vagy ítéli meg.³⁶

A normatív etika utal arra az „az erkölcsi rendre”, ami alapján jogot formál szabályokat felállítani, ez pedig különböző etikai szemléletek alapján történő vizsgálatokat eredményez.³⁷ Az etimológiája alapján történő megközelítése alapján világos az egyértelmű az üzenete és jelentése: az „etica”-t (a rekeszek közötti karót) a görög állatgondozó az állatok elkülönítésére használták az istállóban, hogy biztonságban legyenek az állatok és egymásban ne okozzanak kárt. A norma ez esetben valamiféle védelmet is jelent, amely erre a védett és védelmező erkölcsi világrendre is utalhat.

A normatív etika a szabályok megalkotásával, a rekeszek különválasztásával, az erkölcsi rend tiszteletben tartásával, vagy betartatásával a lét fenntartását kívánja szolgálni és nem öncélú követelmény-rendszert állít fel, ahol csupán egy eszméhez való igazodás adja a cselekedetek helyességét vagy helytelenségét. Az eszme itt a lét szolgálatában áll, hisz ha nem így lenne, akkor az eszme létjogosultsága is megkérdőjelezhető akár a normatív etikai számonkéréssel vagy elszámoltatással. Ezen normatív etikai szabály a lét fenntartása alapján hozza meg a döntéseit, és ekképpen értelmezhető és fogadható el a szeretet törvénye is, ahol a megbocsátás követelményként, normaként jelenik meg. Ez a normatív etikai szemlélet a lét rendjét hivatott szolgálni. Ebben a szolgálatban van találkozási pontja a kapcsolati etikával, amelynek központi gondolata éppen a lét rendjére való utalás a méltányosság jogára való hivatkozással.³⁸ A kapcsolati etika számára a szeretet és a megbocsátás nem a „rekeszek” közötti norma előírásaként vannak jelen, hanem ez az „etika” maga lehetőleg ama kapcsolatra, amelyben a szeretet is jelen van.

Az ember a létrend elvéhez való hűség nélkül felszámolná önmagát, hiszen nem tud nem hűséges maradni valakihez, vagy valamihez. A hűség maga az a kapcsolati forma, amely döntés eredménye. A létrendhez való igazolás számbavétele az egyik lehetséges megközelítése annak, amit kapcsolati etikának nevezünk.³⁹

Az ember cselekedeteinek nemcsak a belső indítékait, és ezek következményeit vizsgálhatjuk meg. A cselekedeteket is górcső alá vehetjük, az alapján, hogy mennyit kaptak, és mennyit és mire adott az ember saját maga számára, és hogyan használja saját

³⁶ Az emberség ez esetben nem magát a normát jelenti, hanem annak a normának a keretét adja, a jellegét határozza meg, amelynek kiindulása és célja maga az ember. Ez azonban korán sem mindig ennyire magától értetődő.

³⁷ Az erkölcsi rend az adott rendszer, az adott „van”-ság fennmaradását szolgálja.

³⁸ Itt „találkozik” a normatív és a relációnális etikai szemlélet.

³⁹ A relációnális etika: kapcsolati etika, amikor magát a kapcsolatot vizsgálja a két ember viszonyában és nem más elvárásokhoz, normákhoz való igazolás alapján szemléli az etikát magát.

maga és azok javára, akikkel, vagy amikkel kapcsolatba került. Kérdésvetetés: az adás és/vagy elfogadás cselekedete mennyire határozza meg az embert saját létében, mennyiben erősíti és mennyiben gyengíti esélyeit? A kapcsolati etikának erre a kérdésre az a válasza, hogy ahol nincs adás és elfogadás ott maga az ember léte kerül veszélybe.

„A van és a „lesz” közötti felelősség kérdése is felvetődik. Itt nincs szó arról ami „kell”, vagy arról ami „szükséges”, vagy esetleg amire „lehetőség” van. Itt még azon a „van”-on gondolkodunk bizakodva, amely a tényeknek, mint változó valóságoknak, mint partok közötti szakadék fölött összekötő és járható híd létezését feltétezi. E híd a találkozás hídja.⁴⁰ E hasonlat mégis kevésbé adja vissza azt, amit a kapcsolati etikáról vélhetünk. A folyamon egymáshoz kapcsolt tutajok képe találóbbr hasonlat, hiszen az emberi lét maga inkább az állandóan mozgásban levő folyamhoz hasonlít, mintsem mozdulatlan parthoz.

A relacionális és normatív etikai szemlélet második találkozási pontja az emberi lét segítésének és jobb életkörülményein való fáradozás.

A „van” mindaz, ami nem volt és meglett, a „van” mindaz, ami nincs és meglesz. A „van” az is, ami nem lehetett meg, és az is megamaradt annak a „vannak”, ami tulajdonképpen volt és lesz ezután is. Ha az van, ami volt és az lesz, ami van: akkor ez az állandó „van” az a „van”, amit az a változás őriz mozdulatlanul vagy állandó mozgásban levőnek, változatlanul vagy állandóan változóan, ami a „van” szentségében (itt más fogalmat nem ismerek) a létre, a jelen teljes megélésére is utal. Ebből adódhat annak a „kell-nek” az igénye, ami belső vagy külső kényszerként, esetleg a maga természetes formájában lesz elérhetővé vagy nem elérhetővé.⁴¹

Lehet, hogy a „van” felvállalható, de lehet, hogy nem, attól még a „van” a legteljesebb létező valóság a létező ember számára. Ha a „van” másfajta megalkotására, vagy megváltoztatására nincs lehetőség, sem mentség, illetőleg csak akkor van lehetőség, ha méltánytalanságot követünk el, éppen annak a „kell-nek” érdekében, amit egy norma vagy belső bíró szabályoz, vagy ír elő, amely esetben a kapcsolati valóság mérlegén a mérhető és a mérő súlyok nem változnak, és a mérleg mozdulatlanul lesz.⁴²

⁴⁰ Hivatkozással a híd hasonlatra a következő munkából: Edwin H. FRIEDMAN: *Nemzedékről nemzedékre*. Exit kiadó, Kolozsvár. 2008. 290.

⁴¹ A „kell” ez esetben a változatlan örök etalonja éppen a változatlan és örök fenntarthatósága érdekében és alapján, e szerint és ettől függően. Ez a függőség a „kell”, ami a van szentségében a van valóságát őrzi és adja tovább változatlanul az örök változásban. A „kell” tehát arra az igazságosságra való utalást jelenti, amelynek asztalánál mindenki megkapja a neki számára tápláló falatokat és szomját oltó italát.

⁴² Amikor az adok–kapok mérlege megáll, akkor valaki csak kap, vagy csak ad és ez méltánytalan, mert elveszti a kölcsönös viszonyulás lehetőségét. Amikor megáll a kapcsolati mérleg, akkor méltánytalanság következik be, és ekkor az ember kárt szenved attól függetlenül, hogy ad vagy elfogad. A relacionális etika a méltányosság, a kölcsönös kapcsolatokra tekint, mint „kell”-re, amikor a kapcsolati mérleg nem mozdulatlan, hanem állandó mozgásban van, illetve a mérhető és mérő súlyok is változnak, akár helyet is cserélnek.

A normatív etikai szemléletben a „kell”, a normához való igazolás irányát és parancsát jelenti, a relációnális etikai szemléletben a „kell” azt az irányt jelzi ahol, és amikor az egyik embertől a másik fele a találkozás és a párbeszéd létrejön. Itt van tehát a harmadik találkozási pont, ahol e két szemlélet kölcsönösen kiegészíti és feltételezi is egymást. A kell nem a hogyanra vonatkozik itt, hanem arra a kapcsolati szükségességre vagy lehetőségre, amivel és ahol az egyik ember a másikkal találkozhat.⁴³

Az elméletek, a szemléletek csak két emberben találkozhatnak (nem találkoznak csak az emberek, de nem a szemléletek és az elméletek emberek nélkül). A szemléleteknek, a fogalmaknak találkozásához olyan emberek kellene, akik e fogalmakat, eszméket értik és értékelik, akik számára fontosak és életük része a szemlélet vagy az eszme, és ennek a fontosság-tudatnak, vagy akarat-sejtelemnek a „kell” az a része, ahol akkor és ott abban, és ahogyan a találkozás létrejön, valamint a párbeszéd két vagy több ember között. A relációnális etika e szemléletek és eszmék cseréjét is jelenti, akképpen, hogy kárt ne szenvedjen az ember vagy az emberek közötti kapcsolat.⁴⁴

A relációnális etikai szemléletben a „kell” az igényt és bizalmat feltételezi és jelzi. A kell ez esetben az a motiváció, ami időről időre az emberben ott és akkor születik újjá vagy nem születik meg egyáltalán, amikor a másik emberrel találkozik. A „kell” tehát az emberi kapcsolatoknak a motivációját és a lehetőségét is nyújtja, vagy éppen az emberi kapcsolatokat akadályozza, vagy miatta nem jöhetnek létre.⁴⁵

Relációnális etikai kérdésfelvetés: hol vannak azok a lehetőségek (erőforrások), amelyek belső meggyőződésből eredendően fontosnak tartják, és természetes kapcsolatba tudják hozni azokat a partokat, amelyek a „van” és „kell” szakadéka közötti híd felvállalhatóvá és járhatóvá tehető?

7.1 Néhány példa az etikai kérdésfelvetések normatív és relációnális szemléleteire

A vélemény-szabadság és a szentség példája.

⁴³ Lásd Lévinas a másik ember „parancsoló arcának” a szemléletét.

⁴⁴ Ezen szemléletek cseréjének a „normatív előírásait”, akár kódex is szabályozhat, de ez már normatív előírássá válik. A relációnális etika az embert a maga valóságában, lehetőségei és szükségleti, igényei és jogai alapján szemléli és a találkozásnak és párbeszédnek semmiféle normatív előírását éppen ezért nem adja. A relációnális etikának nincsenek protokollszabályai, vagy olyan külső törvényei sem, amelyek általános érvénnyel alkalmazható lenne.

⁴⁵ Amikor egy emberi kapcsolat nem jön létre, akkor ez azért van – a relációnális etikai szemlélet szerint – mert egy másik kapcsolat jött létre, és ez a másik kapcsolat kizárja ennek a kapcsolatnak a létrejöttét. Ez esetben a „kell” az a sorompó, vagy bezárt ajtó, ami épp azért jelenik meg, hogy egy másik előbbi vagy ezután létrejövő kapcsolatot őrizzen meg, vagy hozzon létre. A kell e negatív jellel éppen pozitívvá lesz egy másik kapcsolat érdekében vagy vonatkozásában. A kell, mint akadály máshol épp lehetőséget jelent. Így lesz az emberi kapcsolatok igénye a „kell”.

Emberi kapcsolat formája: gyilkosság.

A gyilkos: vallási meggyőződésében megalázott.

A legyilkolt: aki megalázza azt, ami a vallásos ember számára szent.

Normatív etikai előírás: Ne ölj! Tiszteld az ember vallásos méltóságát!

Normatív etikai eljárások: „Szemet szemért „elv alapján életért életet. Aki megalázza azt, Aki „szent” halállal „fizet”. Normatív etikai dilemmák: a szent és az ember közötti kapcsolat és szakadék mibenléte, határa, a szólás-szabadság szentsége és a „szent” közötti különbség, az érték értelme valamint az értelem értéke kettőssége, a szent szabadsága, a szabadság szentsége.

Relacionális etikai kérdésfelvetések: Mit ad a gyilkos az áldozatnak és mit ad az áldozat a gyilkosnak? Mit vesz el az áldozat a gyilkostól, és mit vesz el a gyilkos az áldozattól? Hogyan járult hozzá az áldozat a maga áldozati helyzetéhez, illetve miképpen járult hozzá az embertársa életéhez ahhoz, hogy gyilkossá váljon – mi a halál „üzenete”? Mit vesz el esetleg mit ad a gyilkossá vált ember a saját családjától/nak az által hogy gyilkol, kinek adott a gyilkossággal és kiért tehetete? A gyilkosság érdemének a mérlege miképpen mozdítható el az igazságosság és erkölcsi rend irányába? A szólásszabadság, vélemény-nyilvánítás szabadságának az érdeme miképpen mozdítható el az igazságosság és erkölcsi rend irányába? Miképpen és ki által vizsgálható meg mind a szólásszabadságnak mind pedig a gyilkosságnak a küldetése, öröksége, hagyatéka, forgószámlája, destruktív jogosultsága? Hol és hogyan van az a jogosultság, ami mind a szólásszabadságnak mind pedig a gyilkosságnak konstruktív irányt adhat? Mennyire szent a vélemény-szabadság és mennyire szabad véleményű, illetve mennyire fogad el szabad tőle eltérő, akár őt is támadó véleményeket az, Aki szent?

Relacionális etikai dilemma: Ki által és miképpen ismerhető el a gyilkossá váló ember? Ki által és miképpen ismerhető el, az az ember, aki mások vallásos méltóságát sérti meg?

8. Hasonlóságok és különbségek

8.1. Hasonlóság: az ember és az emberi cselekedetek, emberi kapcsolatok, erkölcsi világrend

8.1.1. Különbségek:

- a normatív etika nem veszi figyelembe a lehetőségeket és a szükségleteket az emberi kapcsolatok megítélésékor, minden esetben a döntő a norma, az előírás, a szabály, a kötelezettségek,
- a relacionális etika feltételezi az erkölcsi igazságos világrendet, amiben bízunk, a normatív etika ennek kidolgozásában részt vállal és ez alapján hozza meg döntését

- a relációnális etika célpontja a kapcsolatok helyreállítása, aminek az eszköze lehet a normatív formákhoz való alkalmazkodás is, a normatív etika célpontja a szabályok, normatív formák alkalmazása, ami maga után vonja az emberi kapcsolatok jobbulsát is, a normatív etika nem használja „eszközül” a relációnális etikát
- a relációnális etika akadályozói, lehetnek az etikai normák és fordítva, tehát egymásnak lehet teljes ellentéte is e két szemlélet amennyiben sarkalatos pontok alapján vizsgáljuk e két szemléletet (ezek a különböző kérdések megfogalmazása esetében figyelhetőek meg) pl. Ne ölj – normatív etikai szemlélet. Mit adhat az áldozat annak, aki öl? – relációnális kérdésfelvetés. Bár ez esetben sajnos a kapcsolat éppen a gyilkolás által megszakad és ebben a sarkalatos esetben a kérdés túl egyirányú és nehezen feltehető, kérdés az is, hogy kinek lehet mandátuma e kérdést feltenni, vagy lehetséges az is, hogy nehezen jut el a kérdezőhöz ennek a kérdésnek az üzenete és ezért nehezen megválaszolható is egyben).

*Kovács Szabolcs*¹

A serdülők megtérési folyamatának intra- és interperszonális szempontjai és az értelemadás dilemmája

Intra- and Interpersonal Aspects of the Adolescents' Conversion Process and the Dilemma of „Sense-giving”.

The age of adolescence is the most overloaded period of the persons' life affected also by several intra- and interpersonal influences. The intrapersonal process of conversion is an often picked topic by researches, however the dynamic of the personal development involves a broader aspect of phenomena such as biopsychological-social and spiritual aspects. In this study we make an assumption to focus on the aspects of the intra- and interpersonal developments of the adolescents during the conversion. Through the psychosomatic development we reach the fields of psychosocial factors, we discuss the aspects of identity forming process, especially the religious identity, the components of God-image, the religious attitude, the religious doubt and the „sense-giving” problem by adolescents and finally we put accent on a new phenomenon and expression called: „clerical autism”.

Keywords: conversion, religious doubt, psychosocial development, religious identity, God-image, God-representation, religious attitude, sense-giving, clerical autism.

Bevezetés

E tanulmány célcsoportja a serdülőkorúak korosztálya. Széleskörű megfigyelés eredménye, hogy a serdülők körében történő megtérési folyamatok sokkal gyakoribbak és intenzívebbek. Az ember személyiségfejlődés-történetében e korszak *töréspont*, melyet intenzív érzelmi hullámváltás és autonómiaigény kísér. A serdülőkor állandó keresési periódus is olyan értékek után, melyek a személyiséget erősítik, az identitást meghatározzák, és a világnézetet formálják. A tanulmány célja összegezni a korcsoport komplex biopszicho-szociális fejlődési folyamatát, a serdülő korosztály sajátos jellemzőit, a megtérésre való hajlam kiváltó okait, akadályait, valamint annak kísérőjelenségeit, a vallásos identitás kialakulását, az értelemadás problémáját.

¹ *A Református Tanárképző Kar doktorandusa. Email: kszooth@yahoo.com.*

Összegzem a jungi személyiségstruktúra és mélylélektan megtérésre vonatkozó megállapításait, dialógust és párhuzamot állítok egyes kísérőjelenségek közt, vizsgálom a megtérés elemi részeinek, mint istenfogalom, istenkép, istenreprezentáció kapcsolatát, valamint azok identitásra és személyiségfejlődésre gyakorolt hatását. Teszem mindezt a teljesség igénye nélkül, a mindenkori valláspedagógus, lelkész és nevelő szakember igényeinek objektív nézőpontját követve. Teszem mindezt a *homo christianos* jobb megismeréséért.

1. A serdülők pszichoszociális fejlődésének intra- és interperszonális aspektusai

Ebben a fejezetben körvonalazzuk azokat az ismereteket és jelenségeket, melyek segítséget nyújtanak a serdülőkori megtérési folyamatok megértésében. Ehhez elengedhetetlen néhány idevágó fejlődés-lélektani szempontot felsorolni, majd behatóbban tanulmányozni az istenfogalom, istenreprezentáció, fogalomkörét, valamint kiemelni a családi nevelői háttér jelentősége mellett a megtérés folyamán tapasztalt serdülőkori akadályokat.

1.1. Pszichoszomatikus fejlődés

A serdülőkori a változások ideje. Az általános fejlődés-lélektani kormeghatározás a 12 éves kortól a 18–22 éves korig tolja ki a serdülőkori életciklus időtartamát, ezt az időszakot is két részre tagolva: korai (12–16 év) és késői (17–22 év) serdülőkorra.² A legtöbb pszichoszomatikus változás ebben az életciklusban zajlik, mely különös nyomást gyakorol a személyiségfejlődésre, hatással van az identitás kialakulására.³ A testi és lelki változás mértéke mellett a változások *gyorsasága* is számottevő. A változások integrálása, az énkép alakulása hatalmas kihívás elé állítja a serdülőt. A szociális közösség, a családi háttér, a serdülő kortárs csoport mellett a tanár, a szülő példaadó szerepe hangsúlyosan fontos.

A fejlődés-lélektani szempontok szerint a serdülőkori olyan fejlődési fázisa a személyiség alakulásának, melyben a legszélesebb körű változások zajlanak intra- és inter-

² A szakpszichológia általában pre-adoleszcencia és adoleszcencia megnevezésekkel különbözteti meg a két fázist (más elmélet hármass felosztást alkalmaz: korai, közép és késői serdülőkori) tartózkodva attól, hogy életkor szerinti általános meghatározást alkalmazzon. Nem véletlenül. Egyértelmű határ nem vonható, ugyanis az életkori meghatározás a vizsgált szempontok, nembeli különbség szerint változhat. A pszichoszomatikus, a kognitív, a morális fejlődés változik a serdülőkori időzónájában, ezeken belül még figyelembe veendő a nemek szerinti eltérés is. J. de WIT – G. van der VEER – V.W. SLOT: *Psychologie van de adolescentie. Ontwikkeling en hulpverlening*. Uitgeverij Intro, Baarn 1997. 14–17.

³ J. de WIT – G. van der VEER – V.W. SLOT, 1997.17.k.

perszonális síkon.⁴ A fejlődési folyamatot úgy is értelmezhetjük, mint az individuális és környezeti faktorok interakcióját, melyen belül több befolyásoló faktor-csoportot tárgyalhatunk. Olyan fejlődési rész-folyamatról beszélünk, mely történhet kurzív módon, de akár megszakítással, vagy elakadásokkal is. A serdülőkori fejlődési folyamatra a tendáló rugalmasság jellemző: a rizikófaktorok és protektív faktorok egymással váltakoznak. Kimerítené a tanulmány formai kereteit a serdülő korosztály fejlődés-lélektani életciklusának részletes ismertetése. A továbbiakban többnyire azoknak a hatásoknak ismertetésére szorítkozunk, melyek jellegüknél fogva általánosan meghatározóak a serdülőkori változások testi, pszichikai, kulturális és spirituális vonatkozásában. Kiemeljük azon tényezőket és hatásukat, melyek a serdülők fejlődésfolyamatában gyakori problémáforrást jelentenek.⁵

1.2. A szomatikus fejlődés

A szakirodalom arra hivatkozik, hogy a testi fejlődés ritmusában eltérés mutatkozik fiúk és lányok közt. A hormontermelődéssel intenzitása a testrészek növekedését indukálja, kialakulnak az elsődleges és másodlagos nemi jellegek, megnő az agy térfogata. A fiúk testi érése látszólag két évvel később következik be, mint a lányoké.⁶ A felmérések azt igazolják, hogy valójában pár hónap eltérés van a fiúk genitális szerveinek és lányok külsődleges nemi elváltozása közt. A különbségtétel abból adódik, hogy a hormonális háztartás megváltozása következtében a lányok testi érése látványosabb, mint a fiúké.⁷ A serdülőkori második szakaszában a lányok testmagasság-növekedése időben hamarabb leáll, mint a fiúké. A hormonális változás egyre több külső (testi) és belső (pszichikai) jegy alapján teszi a nemeket különbözővé. Ez a különbözőség (nemi és faji) lesz a serdülőkori sarkalatos pontja, amely alapján a személyek és csoportok közti különbségek egyre nagyobb hangsúlyt kapnak. E különbözőség alapján szocializálódnak a serdülők, keresnek példaképet, és fejlődik ki identitásuk is. A testi érés késői vagy túl gyors lefolyása negatív hatással lehet a serdülő lelki fejlődésére. A túl gyors testi fejlődéssel nem minden esetben jár együtt a személyiség érése, a lassú testi folyamatok gátlások formájában hatnak vissza a lelki fejlődésre.⁸

⁴ Jack O. BALSWICK – Pamela EBSTYNE-KING – Kevin S. REIMERS: *The Reciprocating Self. Human Development in Theological Perspective*. InterVarsity Press Downers Grove, 2005. 168.k.

⁵ Lásd a továbbiakban: August FLAMMER – Françoise ALSAKER: *Entwicklungspsychologie der Adoleszenz*. Verlag Hans Huber, Bern-Göttingen-Toronto-Seattle, 2002. 72.

⁶ J. de WIT – G. van der VEER – V.W. SLOT. 1997. 53.

⁷ August FLAMMER – Françoise ALSAKER, 2002. 75.k.

⁸ A lányok esetében fellépő alhasi fájdalmak menstruáció idején okozhatnak szenvedést, a fiúkat leginkább a péniszük nagysága foglalkoztatja. A lányok gyors testi növekedése visszatetsző sokszor önmaguk számára, a pattanásos arcbőrt szégyenlik, ugyanakkor érzik a növekvő váls

A szekuláris társadalmi gyorsulás ismert hatása elsőként az iparban és gazdaságban érezteti sűrűtő hatását. *Minél többet és minél gyorsabban termelni* tendencia a társadalom bizonyos létminimum emelkedéséhez járult hozzá. Az élelmezés változatossága a testi fejlődés gyorsaságát, így a korábbi érést – következésképpen a gyermekkor időbeli rövidülését eredményezte.⁹ Ma már hamarabb jutnak el a serdülők a testi érettségig, a személyiség felnőtté válása csak jóval ezután következik. Ez a tény további kérdéseket vet fel a felelősségvállalással, a pszichikai ellenálló-képességgel, a szellemi képességgel kapcsolatosan. A serdülőkor változásai mellett a serdülőnek az iskolai elvárásokkal is meg kell küzdeni. Ez a küzdelem gyakran a regresszió problémáját hordozza, főleg a lányok esetében, mely védekezési mechanizmus: elfordulás a valós problémáktól, a megküzdéstől, a felvállalástól.

A serdülőkori fejlődésfolyamatot, a fiatalok *szociális érettségét* egyidejűleg befolyásolja a modern létmód komplexitása: a gazdag választási lehetőség, a választás szükségességének kényszere, a testi ideálokkal való azonosulás, a kulturális pluralitás, széles szabadidős és konzumkínálat, a droggínálat és parttalan szexuális moralitás.

Látható, hogy a serdülőkori testi fejlődés különböző komponensei több irányból jelentenek kihívást, mely hatások nagymértékben befolyásolják az énkép, az önértékelés alakulását. A serdülőnek nem csak önmagát kell elfogadni, hanem környezete igényeihez is akkomodálnia kell. Ezért minden jelentős környezeti változás, mint költözés, iskolacsere, válás, különösen nagy terhet jelentenek a serdülőnek.

1.3. Kognitív fejlődés

A kognitív képességek terén ugrásszerű fejlődés tapasztalható, a serdülő képes már az elvont fogalmakat megérteni. Ez azt is jelenti, hogy képes a hipotetikus gondolkodásra, a valós események több dimenzióját képes megérteni és interpretálni,¹⁰ ahogyan Piaget elméletében is a formális műveleti szakasz a serdülőkor kezdetét jelentette. A kognitív képességek gyarapodása mellett a másik, a társ megértése is hangsúlyossá válik. Ez első lépés a *szelf*, az ön-észlelés kialakulásához, megerősödéséhez, mely folyamat elengedhetetlen a személyiségfejlődés és identitás-alakulás szempontjából.

kihívásait, ami büszkeséggel tölti el. J. de WIT – G. van der VEER – V.W. SLOT 1997. 58.

⁹ Lásd az erre vonatkozó felméréseket: August FLAMMER – Françoise ALSAKER, 2002. 76–77.

¹⁰ Jack O. BALSWICK – Pamela EBSTYNE-KING – Kevin S. REIMERS: *The Reciprocating Self. Human Development in Theological Perspective*. InterVarsity Press Downers Grove, 2005. 172–173.

1.4. Pszichoszociális faktorok

A pszichoszociális tényezők hatása a serdülők korosztályán belül eltérést mutat. A testi érés nem egyformán következik be a nemek csoportján belül sem. Ez a különbség, mind fiúknál, mind a lányoknál eltérő szocializálódási folyamatot eredményez. Egy testi érettséget és erotikus vonzást mutató lány könnyebben beilleszkedik idegen társaságba, kezdeményez párkapcsolatot, és jobban elfogadja önmagát, mint korban hozzá illő lánytársai, akik még a kislányos testi jelleget hordozzák.¹¹ A fiúk esetében is hasonló tendencia figyelhető meg: a férfiaság, a testmagasság, a fizikai teljesítőképesség növekedése egyes fiúknál a felelősségtejes feladatok felvállalását eredményezi (munkavállalás, párkapcsolat), míg a testi fejlődésben lassabb ütemet mutató serdülő fiúknál ez kevésbé fordul elő.¹²

A testi fejlődés a családi kapcsolatok módosulását is jelenti. A lányok serdülőkori változása az anyával való kapcsolat változását idézi elő. Több erre vonatkozó kutatás is igazolja,¹³ hogy a serdülőkori lányok, főleg az előrehaladott fejlődést tapasztaltak anyalány kapcsolata konfliktusokkal terhelt, és kapcsolati eltávolodást eredményezett. Ugyanez a tendencia figyelhető meg a fiúknál is, jóllehet az elkülönülés és konfliktusok jelensége időben valamivel hamarabb történik.

Az önértékelés és testi jelek változása közösség- és kultúrafüggő. Kutatás által igazolták, hogy az osztályközösség, az iskolai atmoszféra és iskolakultúra jelentősen befolyásolja a serdülők énképét és önfogadását. Norvég iskolákban szűrőpróbaszerűen végzett felmérés szerint az egyik iskola serdülő diákjai általánosan elégedettebbek voltak testi fejlettségükkel, míg másik iskola hasonló korosztálya negatív énképet és önértékelést mutatott.¹⁴ Az önfogadás és testi érés *timing* (időzítés) – jelensége a lányoknál további hatások következménye, mely a súlyátlagot és az étkezés rendjét befolyásolja. A serdülőkori lányok gyakori elégedetlenséget igazolnak vissza a testsúlyukkal kapcsolatban, mely az étrend drasztikus változtatását, diétázást von maga után. Megállapították, hogy a korai étrendváltoztatás összefüggést mutat a későbbi evészavarok kialakulásával.¹⁵ Ugyanakkor, a korábban érő serdülők között kétszer annyi pszichoszomatikus

¹¹ L. DORN – L. CROCKETT – A. PETERSEN: *The Relations of Pubertal Status to Intrapersonal Changes in Young Adolescents*. In: *Journal of Early Adolescence* 8/4. 1988. 405–419. Forrás: www.jea.sagepub.com. Letöltés ideje: 2013.04.

¹² August FLAMMER – Françoise ALSAKER, 2002. 82–84.

¹³ Lásd pl: L. CROCKETT – A. PETERSEN 1987. 173–188.

¹⁴ August FLAMMER – Françoise ALSAKER, 2002. 84.

¹⁵ G. PATTON – R. SELZER – C. COFFEY – J. CARLIN – R. WOLFE: *Onset of Adolescent eating disorders: population based cohort study over 3 years*. *BMJ* 1999, 318.7186.765. Forrás: www.bmj.com. Letöltés ideje: 2013. 04.

rendellenességet mutattak ki, mint a később éréknél. A lányok körében mért rendellenességek aránya a fiúkéhoz képest a kornövekedéssel egyenesen arányosan növekedett.¹⁶

Összefoglalva megállapítható, hogy a serdülőkorai korai érés különösen terhelt időszak, melyben a szocio-kulturális hatások jelentős szerepet játszanak. Megállapíthatjuk, hogy a serdülőkor fejlődési ütemében, és a nemek szerint is jelentős eltérések mutatkoznak, ám a hosszú távú fejlődési ütemet, a szocializálódási képességet és a személyiségfejlődést tekintve ezek az eltérések a felnőttkorban kompenzálódnak. A serdülőkorban megtapasztalható számos előforduló rendellenesség *nem általánosítható tendencia*. Mindazáltal fontos teendő a szülőket, tanárokat, nevelőket felvilágosítani, hogy hatalmas idői eltolódás van a testi érés folyamatában. A korai diétázás és súlycsökkentés következményekkel jár, ezért a korán és későn érő fiatalok átélt nehézségeit ismerni kell. A serdülőkorai elfojtott magatartás felnőttkori túlkompenzálást eredményezhet, a korán érő lányok vonzódása az idősebb fiúk iránt, továbbá, hogy nagy szükség van megértő és támogató szociális környezetre.¹⁷

1.5. A függőség és a személyi autonómia feszültsége

A szülőktől való leválás folyamata serdülőkorban általánosan megfigyelhető, szükség-szerűen bekövetkező folyamat. A leválás folyamatának részlete azonban kultúrafüggő. Téves megállapítás, ha a függéshelyzet és személyi autonómia közti intra- és interperszonális feszültséget csupán a serdülőkorra korlátozzuk. Ez a folyamat a születéstől fogva tart – különböző formában. A serdülőkor hozza el azt a személyiségben bekövetkező *érést*, amely a leválás folyamatát és az autonómia körvonalazott határát megfelelően felerősíti. Ez a folyamat a biológiai és fizikai eltávolodást jelenti a szülőktől, ugyanakkor a korábbi biztonság elhagyását is. Az új utak és megoldások keresése, az önérvényesítés próbája, a régi szerepek levetése és újak kipróbálása, feladatokkal, mint kihívásokkal való megküzdés, az egyéni döntés és felelősségvállalás mind részei ennek a folyamatnak.¹⁸ A szülőktől való leválás folyamata nem szakításszerű, hanem fluktuáló és komplementer tendenciát mutat. A régi kapcsolatok elhalványodnak, de újak veszik át helyüket. A leválás nem jelenti a kapcsolatok teljes megszakítását. Az eltávolodás és újra közeledés segíti a szülő-gyermek kapcsolatot új szintre helyezni, mely elég teret biztosít a személyi autonómia megerősödéséhez.

¹⁶ S. HAUGLAND – B. WOLD – J. STEVENSON – L.E. AAROE – B. WOYNAROWSKA: *Subjective health complaints in adolescence. A cross – national comparison of prevalence and dimensionality*. In: *European Journal of Public Health*. Vol.11. nr1. 2001. 4–10. Forrás: www.nuigalway.ie. Letöltés ideje: 2013. 04.

¹⁷ August FLAMMER – Françoise ALSAKER, 2002. 91.

¹⁸ Uo. 94–95.

A személyi autonómia kialakulását számos külső, úgynevezett pszichoszociális tényező befolyásolja, illetve döntés elé állítja a serdülőt. A serdülők *napirendje* folyamatosan növekvő probléma: az iskolában eltöltött idő mennyisége, az ingázás időtartama, az iskolán kívüli tevékenységek, a kiegészítő órák, a sportfoglalkozások olyan tevékenységek, melyek a serdülők szabadidejének nagy részét kitöltik és lefoglalják. A serdülőnek magának kell megtanulni a saját idejét beosztani, s rendkívüli kihívások esetén (pl. dolgoztatás, vizsga) azt rugalmasan kezelni. A *fogyasztás* által a serdülők egyaránt jellemző részei a konzum társadalomnak. A pénzzel való bánás, a személyes holmik beszerzése, megőrzése a felelősségtudatot ébreszti fel. A szabadidős kínálat a választás lehetőségét biztosítja sport, zene, szórakozás, drog, mobilitás stb. közt. Egyre sürgetőbbé válik a kérdés: *ki vagyok, milyen vagyok, milyennek kellene lennem?* Ezek a sürgető kérdések gyakran ideológiai alapú közösségekbe sodorják a serdülőt. A döntések meghozatalában gyakori tendenciát mutat az orientálódás igénye. A serdülő leggyakrabban kortársaitól, baráti körétől szerez információt, illetve beszél meg terveit, de a szülők is gyakran partnerek ebben a kérdésben. A kérdésfelvetést gyakran az ellentmondásos társadalmi történések provokálják, mely morális döntések meghozatalát igényli a serdültől. Ez az időszak az ún. *szubjektív moralitás* kialakulásának időszaka.¹⁹ Az eddigi autoriter moralitást, melyet bizonyos személy (szülő, testvér, lelkész, tanár) testesített meg, felváltja egy idea, új morális norma vagy istenfogalom. Ezek *szubjektíve értelmezett* értéknormák, melyek a személyiség részeivé válnak.

Az alábbiakban a modern elméletek halmazából azokat a szempontokat összegezzük, melyek relevanciával bírnak a serdülő bio-pszicho-szociális kontextusában. Korban szintén nehéz egységes megállapodásra jutni a különféle fejlődéseméletek meghatározásában. Ezért a serdülőkort az általános 7–10 éves gyermekkor végétől a 18–21 éves ifjúkori rugalmas határok közé soroljuk.

Freud a szexuális motivációt tekinti a serdülőkor fejlődési mozgatórugójának, ezért *genitális szakasznak* nevezi ezt az időszakot. A három személyiségi komponens, az *id*, *ego* és *szuperego*,²⁰ érzelmekben megnyilvánuló harcának tetőpontját fedezi fel. A szexuális vágy, az elfojtott gyermekori ödipális késztetések felerősödése ösztöni, energiákat szabadít fel, mely felborítja a kisiskoláskor idején beállt pszichológiai egyensúlyt.²¹ Mindezt befolyásolják a környezeti, szociális és biológiai tényezők.

¹⁹ Uo. 99.

²⁰ Freud szerint az *id* (ösztönén) *ego* (tudatos én) *szuperego* (felettes én) között állandó egyensúlykeresés folyik. Az ösztöntörekvéseknek az *ego* akar érvényt szerezni, de a felettes én morális kontrollja szabályozza azt. A konfliktusok feloldása a fejlődés motorját jelenti. Michael COLE – Sheila R. COLE: *Fejlődéslélektan*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 380–381.

²¹ Uo. 588kk.

Freud biológiai gyökerű megközelítése további kiegészítésre szorul. Piaget és Erikson a gondolkodási struktúra megváltozásában talál fejlődést jelző elemeket.²² Erikson az élet-témák feszültségében látta kibontakozni a személyiséget: autonómia és kétség, iniciatíva és bűntudat, cselekvés és kisebbségi érzés, intimitás és izoláció, integritás és kétely. Erikson az identitás és szerepkonfúzió problémájában²³ ismeri fel a serdülők fejlődési motorját. A tét: megtanulni a különböző elvárások és belső késztetések közötti egyensúlyt megtartani. Az identitás adja meg a választ arra, hogy mennyire sikerült önmagunk múltját, jelenét, kapcsolatainkat és környezeti elvárásainkat összhangba hozni. Piaget szerint a *formális műveleti* szakaszban²⁴ a serdülő önmagáról, kortársakkal való kapcsolatairól, társadalmi ideálokról szóló nézete, ezáltal pedig teljes pszichológiai működése megváltozik. Képes bonyolult logikai levezetésekre, elvont fogalmak értelmezésére, sajátos gondolkodásmód kialakítására. Piaget a kognitív gondolkodás fejlődését tekinti az önállósodás határkövének, mely által a sematikus, átvett gondolkodás mellett önállóan, egyéni kognitív döntéseket képes meghozni és azokat követni.²⁵

1.6. A család rendszerének hatása

A rendszerszemlélet paradigmája már teret hódított a pszichológia, a terápia és a lelkipozás területén is. Olyan nevek merülnek fel, mint Selvini, Boscolo, Cechin, Prata, Minuchin, Haley, Stierlin, Böszörményi-Nagy, akik megfigyelik a család rendszerén belül működő transzgenerációs, interperszonális, kulturális és szociopszichológiai hatásokat. Jelentősége van a szerepeknek, elvárásoknak, érzékenységeknek, beszédmódnak, ünnepeknek, kulturális elemeknek.²⁶

A serdülő önállósodása egyben kihívás a család számára is. Az „üres fészek” jelensége és a szülők között fellépő depresszív tünet a családi struktúra hirtelen változására vezethető vissza. A családon belül lejátszódó folyamatok segítő és gátló hatásúak lehetnek a serdülő önállósodására nézve. A válás és/vagy újrarázódás a serdülő számára pszichikai terhet jelentenek. Gyakori megoldás a párkapcsolat létesítése, valamint a családi kapcsolatokról való függetlenedés igénye. Ellenkező eset a *parentifikálás* veszélye, mely a családi szerepek felcserélését, szülői feladatkörök ráruházását jelenti, a serdülő személyes fejlődésének terhére.

²² Piaget minőségi fejlődést tulajdonít az intelligens gondolkodás funkcionalitásának. Három felveszből indul ki: az intelligens gondolkodás a biológiai adaptáció része, az idő múlásával új kognitív struktúrák fejleszthetők, a fejlődés a fázisok egymásutáni folytonosságának következménye. Lásd: J. de WIT – G. van der VEER – V.W. SLOT, 1997. 69.

²³ ERIKSON, Erik H.: *Gyermekkor és társadalom*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 257.kk.

²⁴ Michael COLE – Sheila R. COLE, 1998. 627.

²⁵ Uo. 120–122.

²⁶ Vö. FLAMMER – ALSAKER, 2002.104–107.

Jóllehet a serdülők biológiai változásának megvan a sajátos pszichológiai jelentősége, mindemellett a társas élet szerveződése, a kortársakkal és családdal való kapcsolat változó helyzetet mutatnak. Mindeddig az azonos neműek társasága és a család kielégítő körülménynek számított. A serdülőkorban az érdeklődés áttolódik a másik nem irányába is, tehát a serdülő a heterogén baráti körökben is jól érzi magát. Fontos az azonos értékek és szemlélet felismerése, a népszerűség, a klikkek és bandák belső lojalitáson alapuló szerveződése, a szexuális vonzalom. A család szerepe ennek hatására átminősül. Nem beszélhetünk a családi kapcsolatok minőségi leépüléséről, hanem az érdeklődési területek függvényében változó kapcsolati igényről. Azaz: bizonyos kérdésekben pl. öltözködés, szexualitás, kábítószer, a kortársak véleménye mérvadó, míg a morális, vallási és házassági kérdésekben a szülőket tartják kompetens társnak.²⁷

Ugyancsak hangsúlyosan kerül előtérbe a serdülő-szülő konfliktusa, melyben a serdülő a biztonságos családi háttér és a szabadság és önállóság diktálta autonómia közt létezik. A szülő részéről pedig elvárt a függetlenség igénye és a felelősség összhangja. A jövő perspektívája serdülőknél gyakran az iskolával, hivatással, képzéssel kapcsolódik össze. Csak ezután következik a párkapcsolati, a szabadidős és az anyagi szempont. A félelmek kapcsán ugyanez a sorrend figyelhető meg,²⁸ majd kiegészítődik az egészség, a szülők, a lehetséges válás miatti félelmekkel.

2. A serdülők identitása, különös tekintettel a vallásos identitás kialakulására

2.1. A társadalom és környezet tudatos/tudattalan hatása az identitás fejlődésére

Az alábbiakban azokat az ellentmondásba ütköző társadalmi jelenségeket vázoljuk, melyek határozott nyomást gyakorolnak a generációk morális fejlődésére, így az értékrendi fejlődésre is.²⁹ Itt elsősorban a pozitív irányú társadalmi értékfejlődést befolyásoló, illetve megváltoztató tényezőknek érdemes figyelmet szentelni.

Megállapított, hogy a modern kori társadalom igen sok ellentmondást, értéknyilvánítás és valóság közti diszkrépanciát hordoz. A kapitalista országok centralizált kormányzása, jóllehet szolid és kiegyensúlyozott életvitelt, igény szerinti fogyasztói menta-

²⁷ Michael COLE – Sheila R. COLE, 1998. 612–614.

²⁸ Lásd: Jan-Erik NURMI – Harry PULIAINEN: *The changing parent-child relationship, self-esteem and intelligence as determinants of orientation to the future during early adolescence*. In: *Journal of Adolescence*, Vol.14. 1991/1, 35–51. Forrás: www.sciencedirect.com. Letöltés ideje: 2013. 04.

²⁹ Az alábbiakban Günter Tischler összefoglalására támaszkodom. Günther TISCHLER: *Wenn das Überleben gelingen soll*. In: Hubert WINDISCH (szerk): *Mut zum Gewissen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1987. 113. kk.

litást és biztonságos gazdasági mérleget promovál, míg a piacgazdaság reklámértékrendje a még több fogyasztást, a potenciális felvásárlói erőt, a változó divat szerinti igényeket támogatja.

A családi értékeknek, mint házasság és családi bizalmi kapcsolatok ápolása, gyakran ellentmond a hátrányos szociális helyzet miatti munkavállalási kényszer, az otthonról távol keresett munkahely, a távolság miatt korlátozott képzési lehetőség; megannyi befolyásoló tényező a családi kapcsolatok koherenciájára nézve. Az állam által támogatott média tompító és butító hatása szintén ellentmond a család biztonságigényének.

Az iskoláztatás lehetősége nem csak előnyöket, hanem veszélyt is rejt magában. A 8–12 vagy 16–20 éven át képződő fiatalok kondicionáltak a racionális képességek alkalmazására, háttérbe szorítva az érzelmek világát. A haszon- és hatékonysági értéknormák a nevelés (és személyiségfejlődés) egyoldalúságához,³⁰ az ember tár-gy-i-a-so-dá-sához vezettek. Az érzelmi világ ezzel szemben leértékelődött, vagy éppen veszélyes tényezőnek minősült a produktivitásra nézve. Az érzelmi hatások kikapcsolására vagy elaltatására alkalmazott sajátos *terminus technicus*-ok a valóság átszínezését sürgetik. (Így lesz az atomhulladék tárolóból *hatástalanító park*, a gumilövedékből *ártalmatlanító lövedék*, a gázbomba *terelő lövedék*, a munkanélkülit pedig *szabad állományba helyezik* stb.)

„A cél szentesíti az eszközt” jellemző instrumentális gondolkodást takar. Az eszköz mibenléte sokkal hangsúlyosabb, mint maga a cél, amennyiben az hasznos, etikailag megválaszolható, és értelmet hordoz. Ez igen gyakran nem objektív általános érvényű igazság, hanem szubjektív, szűk körű érdeket szolgáló gondolkodás. A munkamegosztáson alapuló társadalom embere elveszíti látását a nagyobb összefüggésekre, ahogyan ő maga is része egy nagyobb egésznek. Inkább izolált önfenntartó (rész)rendszerként értékeli önmagát, mint aki hatalmas termelési és szolgáltatási láncolat tartozéka.

Az ember majdnem minden életterületének *adatosítása* a felelősségtudatot a számítógépre delegálja. A mindennapok mediatisálása a valóságot média képviselte valóságba helyezi át, ahol az ember anonim társadalom részeként elkülönülve él.

Az ember individuum-jellegének *tárgyasítása*, annak személyes méltóságát csorbítja. Az erősebb társadalmi harca és érvényesülése, a másik ember ellenében, az úgynevezett *szociál-darwinizmus*³¹ jelenségét példázza. A fékezhetetlen individualizálódás valutája, a „mindenki a maga felebarátja”, a „jó az, ami számomra hasznos” utilitarista gondolkodást erősíti. Ez ellentmond a krisztusi emberképnek.

Ma a fiatalok példakép-ideái is torzulást szenvednek. A posztmodern gondolkodás relativizmusa, a pillanat valóságának szubjektivizálása felszabdalja az ericssoni *ideológia* központosított életszemléletét. A kereső identitás már nem talál egyértelmű példa-

³⁰ Vö. SÜLE Ferenc: *Valláspatológia*. GyűróArt Press, Szokolya, 1997. 51.kk.

³¹ TISCHLER, 1987. 116.

képet sem kipróbálható szerepeket: „a felnőttek már nem viselkednek felnőtt módjára”³².(s.f.)

A konzumtársadalom teljesítmény-fétisizmusa ösztönző hatás a még nagyobb teljesítményre, a még nagyobb igények kielégítésére. A verseny- és teljesítménykényszer az ember szabadidő-állományát és intim szféráját is felhasználja. Ez tovább generál egy romboló társadalmi szintű *érzéki* kielégülést, mely automatikusan az érzelmi kihülést vonja magával.

Meghatározó a beivódott társadalmi ökonomikus gondolkodás: ha jól megy a gazdaság, az embereknek is jólétük van. Ez kizárólag munkán alapuló tőke- és profithozamot értékel, mely jelenség szüli a (le/fel)minősítés, a karrierépítés, az önérvényesítés, mások személyes érdekeinek figyelmen kívül hagyását, a kisebbségi (külföldi, munkanélküli, fogyatékos, vallási és politikai) csoportok diszkriminálását az erősebb részéről.

A felsorolt társadalmi és individuális problémák nem az ember méltóságát és a keresztyén értékrendet követik, hanem életidegen emberi magatartást „*termelnek*”. Ezek a hatások a mentalitás megváltoztatását követelik társadalmi szinten, mely az ifjúság nevelésének jelent hatalmas kihívást. A cél: érzékennyé tenni a lelkiismeretet az ember és társa értékeiért vállalt felelősség, az élet élhetőségének, az emberi méltóság és szabadság megőrzésének pozitív értékrendje iránt.

2.2. A serdülő korosztály önészlelése

Az *önészlelés* fogalmi tisztázást igényel. Gyakran összetévesztendő az énkép fogalmával. Az *önészlelés* tartalmilag közelebb áll az *önértékelés* fogalmához, de a személy létező és vágyott tulajdonságaira reflektáló átfogóbb fogalom.³³ Ahhoz, hogy az identitás fogalmáról beszélhessünk, előbb az *önészlelés* pszichológiai fogalmát kell tömören ismertetnünk. Rosemberg három típusát különbözteti meg:³⁴

- a) az aktuális szelf észlelése – ahogyan önmagam látom;
- b) a vágyott szelf állapota – ahogyan magam látni szeretném (morális önészlelés);

³²Kenda Creasy DEAN: *Proclaiming Salvation. Youth Ministry for the Twenty-First Century Church*. In: *Theology Today*, Vol. 56, 2000. 534. Forrás: www.sagepublications.com. Letöltés ideje: 2011. 11.

³³A serdülők személyiségstruktúráját vizsgálva 24 különböző kultúra mintáin arra a következtetésre jutottak, hogy a serdülőkori személyiség fejlődése hasonló ütemezéssel történik, a kríziselemek hasonló módon játszanak szerepet a fejlődésben. FRUYT, F./ De BOLLE, M./ McMRAE, R.R./ TERRACCIANO, A./COSTA, P.T.: *Assessing the Universal Structure of Personality in Early Adolescence. The NEO-PI-R and NEO-PI-3 in 24 Countries*. In: *Assessment*, Vol. 16. No. 3. 2009. 301–311.

³⁴Lásd Flammer/Alsaker összefoglalóját: In: FLAMMER – ALSAKER, 2002.145–146. Vö.: DE WIT – der VEER – SLOT, 1997. 84–87.

c) az önmagát reprezentáló szelf – amilyenek magam mutatom.

Az önészlelés eme kategóriái elméleti síkon értelmezettek, a gyakorlatban együtt hatnak és helyzettől függően változnak. A serdülőkor előrehaladtával a személy ezeket a megéléseket egyre könnyebben képes integrálni, sőt egyre jobban képes különbséget tenni a környezet és önmaga értékviszonyítása közt – tehát fejlődik.³⁵

A pszichoszociális történések hatást gyakorolnak az aktuális szelf-észlelésre, melyek rendszerszerű változást idéznek elő a szelf-észlelés egységében. Ez a folyamat önmagában nem jelent káros hatást. Ha azonban az egyik vagy másik szelf-kategória fejlődése elakad és lemarad (pl. a serdülőkori testi változások miatt kialakuló komplexus),³⁶ hosszútávon személyiségfejlődési probléma forrása lehet.³⁷ Kimutatták, hogy a serdülő önértékelése korrelál a teljesítményszintjével.³⁸ Az alacsonyabb önértékelést mutató serdülők kevesebb jelentőséget tulajdonítottak az iskolának. Ugyanakkor, az iskolai sajátosság pozitív értékelése korrelál a serdülők pozitív önértékelés-lehetőségével. A kisebbség és többség szociometriás különbözősége is befolyásoló tényezőnek minősült. Azok a diákok, akik nyelv, faj, származás alapján kisebbségi csoporthoz tartoztak, alacsonyabb önértékelést és iskolai teljesítményt mutattak, mint azok, akik speciális iskolai intézményben, többségi környezetben képződtek.³⁹

2.3. Az identitás kialakulásának feltételei

A serdülőkori identitás vizsgálatát fejlődési folyamatában és alkotóelemei alapján vizsgálhatjuk. Tekintenünk kell a gyermeki létet elhagyó és a felnőttkor autonómiaigénye felé tartó személyiségfejlődést. Az identitás kialakulásában ezért a serdülőkor valójában átmeneti kornak számít. A serdülőkori identitás-alakulás folyamatai azonban nem elhanyagolhatók: a függetlenség, az autonómia, a differenciáció, az individualizáció, mind rész-folyamatai egy fokozatosan kialakuló identitásnak.

Erik H. Erikson fejlődés-lélektani szempontból úgy értelmezi az identitást, mint a személy kontinuitása és az önmagával való egység érzése. A *szelf* formálódása és megerősödése tulajdonképpen az önmagával való egységet jelenti, és ez az egység mindig másik személy/csoport/közösség szempontján keresztül, a *kölcsönösség* interakcióján

³⁵ DE WIT, J./ VAN DER VEER, G./ SLOT, V.W, 1997. 190–191.

³⁶ Lásd: *Pszichoszomatikus fejlődés* c. fejezet.

³⁷ Richard Treadgold 1999-ben tizennyolc évesek közt végzett felmérése kimutatja, hogy szignifikáns negatív korreláció van az önészlelés és stressz/depresszió kialakulása között. Richard TREAGOLD: *Transcendent Vocations: Their Relationship to Stress, Depression and Clarity of Self-Concept*. In: *Journal of Humanistic Psychology*, Vol.39. No. 1. 1999. 81–105. Forrás: www.sagepublication.com. Letöltés ideje: 2011. 04.

³⁸ FLAMMER – ALSAKER, Françoise, 2002. 151.

³⁹ Uo. 152.

keresztül értelmezett.⁴⁰ Az identitás kohéziójának érzése a másikkal való interakcióban és adott kulturális közegben formálódik, egész életen keresztül.⁴¹ Ezek alapján:

- az identitás a serdülőkori fejlődés teljes szakaszában változik;
- különbség van a pozitív és negatív identitás közt;
- különbség van az én-identitás és csoport-identitás közt;
- az egészséges identitás a személy elégedettség-érzését kelti.

Fejlődés-lélektani szempontból vizsgálva ismert, hogy a serdülő köztes úton van a gyermekkor elhagyása és a felnőtté válás folyamatában. „*Ki vagyok és milyen vagyok?*”-ezek a serdülőkor állandó identitáskérdései.⁴² Egyfajta kereső identitás jellemző erre a korra.⁴³ Olyan helyet keres, ahol egyedi önmagát, mint személyt elfogadják és értékelik. Ez a kereső magatartás jellemző a párválasztásra, hivatásválasztásra és segíti a teljes személyiséggé alakulást. A kérdést, hogy „*Ki vagyok?*” már nem lehet csupán a *valaki fia*, vagy *lánya* válasszal kielégíteni. A serdülő önmaga új identitását keresi, amit nem tud naprakészen előrántani tarsolyából, hanem keresnie kell mindazokat az értékeket, melyekkel azonosulni tud. Ez konfliktust és krízishelyzetet idéz elő, de ez jelenti valójában az identitásfejlődés motorját.⁴⁴

James E. Marcia, Erikson tanítványa az identitás négy típusát határozta meg, mely különösen a serdülő korosztályra jellemző:⁴⁵

- a *kidolgozott identitás*, a serdülő kereső-azonosuló időszakának végén alakul ki. Jellemző, hogy a serdülő ebben a fázisban már túl van a krízisen, határozott álláspontja van, céltudatos, nyugodt és kiegyensúlyozott;
- a *kritikus identitás* az, mely nem képvisel egyértelmű értékeket. A serdülő valójában a kereső-krízis fázisban van. Ezek az emberek nagyon elkötelezettek,

⁴⁰ BALSWICK – EBSTYNE-KING – REIMER, 2005. 178.

⁴¹ FLAMMER – ALSAKER, 2002. 157.k. Vö. DE WIT – der VEER – SLOT, 1997. 193–196.

⁴² A serdülőkori egocentrikus gondolkodás a személyiségfejlődés része: jellemző rá az idealisztikus megoldásközpontú gondolkodás, mely kevésbé veszi még figyelembe a realitásba gyökerező következményeket és a személyes felelősséget, jellemző rájuk az abszolutista (fehér-fekete) radikális gondolkodásmód, önészlelésük alapján a környezet vizsgáló fókuszában érzik magukat. DE WIT – der VEER – SLOT, 1997. 87.

⁴³ R. OERTER – R. DREHER: *Das Jugendalter*. In: R. OERTER – L. MONTADA (Szerk.): *Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch*. Weinheim 1995. 346–352. Vö. GROM, B.: *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind- Schul- und Jugendalters*. Patmos, Düsseldorf 2000. 5. Aufl. 269.

⁴⁴ Joachim KITTEL: *Ignatianische Experimente. Zur Grundlegung einer Pädagogik ignatianischer Spiritualität in der Kinder- und Jugendarbeit*. In: Martina JUNG – Joachim KITTEL: *Schulpastoral konkret*. Verlag Haus Altenberg, 2004. 96–98.

⁴⁵ FLAMMER – ALSAKER, 2002. 160.k.

de döntéshelyzetben, személyes kapcsolataikban nincs határozott egyéni álláspontjuk;

- a *diffúz identitás* kereső jellege megegyezik a kritikus identitással. Alacsonyabb kognitív tevékenységet találunk, mint a kidolgozott identitás esetében. A serdülő identitása eben a helyzetben bizonytalan, nem tud felelősséget vállalni döntéseiért sem önmagáért;
- az *átvett identitás* valaki más autoritásához, vezetéséhez igazodik. Jellemző az érzékeny reagálás, sértődékenység, stresszes állapot. Ezekre a diákokra magas önértékelés, alacsony félelmi küszöb-érték jellemző. Ellenben kevésbé nyitottak az új dolgok megtapasztalására.

Az identitás és önértékelés magasabb szintű intraperszonális integrálása lételeme a serdülőkori fejlődésfolyamatnak. A modern társadalom serdülő generációja különösen terhelt e tekintetben: nem csupán az új identitást kel megformálnia és az érzésvilágát integrálnia a személyiségébe, hanem egész életét saját maga alakítja és határozza meg önmagát. „Olyan, mintha a fiatal színpadra kerülne, ahol a személyes stílus és az önkifejezés számtalan variánsa szabadon, de egyúttal a felnőtt felelősség vállalásával kipróbálható.”⁴⁶ A felnőttkori szabadsága jelzi a serdülő számára, hogy melyek azok a vágyak, élettani és kapcsolati területek, melyek kipróbálása a jövőbeni megvalósulást vetítik előre: test észlelése, párkapcsolati tapasztalatok, szexualitás. A serdülő folyamatosan egyeztet a benne megszülető vágyak és a társadalom, valamint a környezete kínálta alternatívákat. Ez az egyensúly diszfunkcionálissá válhat, amennyiben a serdülő belső igényeit kvalitatíve meghaladja a környezet kínálta alternatívája. A technikai modern világ egyre sűrűbb ingerhatása alatt egyre kevesebb idő marad ezen érzések feldolgozására, a személyes értékrend kialakítására és azonosulásra. Egy kiforratlan identitás a diszfunkcionalitás problémáját hordozza magában. Hangsúlyosan ki kell emelni itt a korán érő serdülő lányok és a későn érő fiúk csoportját, akik általában alacsony önértékeléssel küzdenek. Az identitás és önértékelés problémája kontextuális jellegű: visszahat a személy szociopszichológiai környezetére és rizikófaktort hordoz a személyiség kialakulására nézve.⁴⁷

2.4. Empátia, altruizmus, szeretet.

Az önészlelés vallásos identitást meghatározó kontextusa

Általában minden fejlődés-lélektani megfigyelés beletorkollik az identitást meghatározó kérdéskörbe. A serdülők bio-pszicho-szociális fejlődésméletei tanúskodnak az életkori sajátosságokról, a kapcsolati *abilitásról*, vagy *disszonanciáról*, a krízishelyzetekről, társadalmi elvárásokról, családi kapcsolatrendszeréről stb. Mindezek mellett a serdülők vallá-

⁴⁶L. PINCUS – C. DARE: *Titkok a családban. A meghitt kapcsolatok rejtett rétegei*. Animula Kiadó, Budapest 2007. 31.

⁴⁷FLAMMER – ALSAKER, 2002. 165–166.

sossága, ezen belül a megtérés jelensége identitást befolyásoló és meghatározó szempontot hordoz. Ezért ennek szerepe említést érdemel.

Kohlberg a serdülők erkölcsi gondolkodását vizsgálva állapítja meg, hogy *konvencionális* szinten elfogadják⁴⁸ a társadalom alkotta törvényeket, szokásokat és a hangsúly a személyek közti kapcsolatról áttolódik a személy és csoport kapcsolatára. A morális ítéletalkotás immár nem szülői autoritás függvénye, hanem társadalmi konvenciók eredménye.⁴⁹

Jóllehet a fejlődépszichológia morális fejlődést vizsgáló elméletei (L. Kohlberg⁵⁰, M. Hoffman⁵¹, J. Piaget⁵²) még mindig mérvadóak és alapját képezik további kutatásoknak, azok néhány, bennünket további gondolkodásra készítő összefüggéseit vizsgáljuk meg. Kohlberg morális fejlődésben képviselt kognitív-strukturális szemléletét Martin L. Hoffman egészíti ki az érzelmi-empátiás vonatkozásokkal. Az empátiás viszonyulás, a mások érzéseivel és érzelmeivel való azonosulás az ember pszichoszociális fejlődési szakaszaiban sajátos módon jelentkezik. Az empátia alapját képezi a pro-szociális viselkedésnek.⁵³ Az empátiás magatartás ilyenformán az erkölcsös magatartás motiváló tényezője. Beleélés által ismeri fel az ember a társában zajló érzéseket, szenvedést, kellemetlenséget, rossz közérzetet, az igazságosságot, egyenlőséget, amely tapasztalás a változtatás motiváló hatását váltja ki az empatizálóból. Ez megkülönböztető határvonalat jelent az önészlelés és az empátia jelensége közt.

Fontos megjegyezni az empátia kettős hatását, mely sohasem csak a szenvedőre és sohasem csak az *énre* koncentrálna, hanem *mindkettőre*.⁵⁴ Hoffman az empátia átélése során tapasztalt kellemetlen érzést *empátiás distressz*nek nevezi, melyből kétféle magatartás következik: vagy a segítségre szoruló helyzetének jobbítása, vagy a distressz érzés tompítása. Azaz: vagy a másik személy felé fordulást, vagy az önmagával való törődést

⁴⁸ COLE – COLE, 1998. 540–541.

⁴⁹ Vö. FLAMMER–ALSAKER, 2002. 136–137

⁵⁰ A morális fejlődés három fokozatát, a prekonvencionális, konvencionális, posztkonvencionális szakaszokat különböztette meg, melyek közül a harmadik a legmagasabb erkölcsi szinten a vallási erkölcsi értékítéletnek is jelentőséget tulajdonított. COLE – COLE, 1998. 540.kk. 644.kk. Vö. Rolf OERTER, Leo MONTADA: *Entwicklungspsychologie*. Psychologie Verlags Union, Weinheim, 1995. 874kk.

⁵¹ Hoffman az empátiás viszonyulás elméletét és fejlődési szakaszait vizsgálta. COLE – COLE, 1998. 405.kk., Vö. M.L. HOFFMAN: *Vom Empathischen Mitleiden zur Solidarität* in: G. SCHREIER (szerk): *Moralische Entwicklung und Erziehung*. Aachen, 1993. 235.kk.

⁵² Piaget az erkölcsi gondolkodás, szabályalkotás és alkalmazkodás változóit vizsgálta. COLE – COLE, 1998. 532.kk. Vö. OERTER/MONTADA, 1995. 872.kk.

⁵³ Mint: önzetlenség, együttműködés, segítségnyújtás, így empátia is jellemző proszociális viselkedésformák. COLE – COLE, 1998. 405.

⁵⁴ Az alábbiakban Kulcsár Zsuzsa összefoglaló írására támaszkodom. KULCSÁR Zsuzsa: *Egészégszichológia*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 1998. 174.kk.

választja. Az előbbi magatartást a szaknyelv *altruista*, azaz önfeláldozó magatartásnak nevezi. Minél komplexebb és fejlettebb a serdülő mentális képessége, annál nagyobb valószínűséggel képes az empátiás törődést átélni.⁵⁵ Ez az úgynevezett *genuin altruizmus* jelensége. Ez sajátos *ös-önszeretés*, melynek gyökereit az ember kölcsönös segítségen alapuló szociális attitűdjében vélük felfedezni. Jóllehet, adott helyzetben a körülmények, az objektív helyzetmegítélés és a biológiai érvek a distressz mellett szólnak, mégis, a genuin altruizmus motiváló mechanizmusa gyakrabban érvényesül. A megfigyelő, ahelyett, hogy kimenekülne a segítséget provokáló helyzetből, mégis a segítség mellett dönt. Ezt az önfeláldozást (értsd: magam önös érdekeit háttérbe helyező) demonstráló magatartást *empátiás aggodalomnak* nevezzük. Itt nem csak hasonló érzések kimutatásáról van szó, hanem a segítségre szoruló perspektívájának átvételéről is. Az empátiás figyelem az *én-szeretésről* teljesen áttolódik a *te-szeretésre*, ezzel az önzés lehetősége is beszűkül.⁵⁶ A közös működési alap: a szeretet.

Paul Tillich megállapítása, miszerint a szeretet – ontológiai értelemben – az élet legbensőbb magjába nyúlik vissza, az a kohéziós erő, mely az ember elidegenedett létét eggyé akarja formálni.⁵⁷ A Lélek hatására munkálkodó szeretet fölött az *agapé* áll. Funkcionális különbség áll fenn a szeretet és az agapé közt: míg a szeretet önmagam és az egyes emberek szeretésére vonatkozik csupán, az agapé, a *korlátozás nélküli* szeretet, mely *elfogadja* szeretete tárgyát, *kitart* mellette és annak élet(mód)váltására vár. Tehát az agapé, egyfelől nem változó jelleget hordoz, másfelől annak konkrét alkalmazása a teremtoi szándéktól függ. A serdülők morális fejlődésében helyet foglaló szeretet *agapé-minősége* által az élet értelmének, mélydimenziójának, végső alapjának megtapasztalása kerül előtérbe.⁵⁸

Az önfeláldozás empatikus szeretet-hálóján keresztül értelmezett megállapítások az evangéliumi és páli levelekből ismert tanításokba gyökereznek. A Hegyi Beszéd (Mt 7,12), a második nagy parancsolat (Mt 22,39), a felebaráti szeretetben működő morális

⁵⁵ Több kutatás igazolja, hogy a serdülők rendkívüli módon képesek gondot viselni családjukról, barátaikról, közösségi személyekről. Gyakran részt vesznek önkéntes tevékenységekben, elköteleződnek vallásos közösségek és Isten iránt. Ez ellentmond a média sztereotip ábrázolásának, mely szerint a serdülők önző, öntörvényű és nonkonformista társadalmi csoport. Lásd: BALSWICK – EBSTYNE-KING – REIMER, 2005. 181.

⁵⁶ A serdülők megváltás-közeli tapasztalata azt igazolja, hogy a megváltást, mely a szeretet feltétel nélküli kisugárzását jelenti, a mindennapok reménységében és értelemadásában találják meg. Kenda Creasy DEAN: *Proclaiming Salvation. Youth Ministry for the Twenty-First Century Church*. In: *Theology Today*, Vol. 56, 2000. 528–529. Forrás: www.sagepublications.com. Letöltés ideje: 2011. 11.

⁵⁷ Lásd tovább. Paul TILLICH: *Rendszeres Teológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 463.kk.

⁵⁸ Peter BIEHL/Freidrich JOHANSEN: *Einführung in die Ethik*. Neukirchener Verlag, 2003. 84.kk.

értékrend (1Kor 8,13b) tanításai alapján megfogalmazódik az a sajátos krisztusi etikai látásmód, mely joggal nevezhető az *empátiás törődés krisztusi etikájának*. Ez minden kényelmesség és passzivitás lemondását követeli a felebaráttal szemben és egy *progresszív érdeklődést*, folytonos másikhöz való *közeledést* eredményez, mely több mint szeretetből fakadó szimpátia.⁵⁹ Ez „*azt kéri, hogy helyezkedj bele a másik lelkiállapotába, képzelj magad a helyzetébe, lásd azt, amit ő lát, érezd azt, amit ő érez, s ítélj meg úgy a helyzetet, amint ő megítéli, s ezután szeresd őt, amint azt magadnak kívánnád, és cselekedj vele aképpen, ahogy elvárnád másoktól a magad számára*”.⁶⁰

A serdülők identitás fejlődését a pszichoszociális tényezők mellett a vallásos-morális faktorok is jelentősen befolyásolják.

A fejlődéslélektan, a kisgyermekkor ödipális szakaszából ismeri a heteronóm erkölcsi viszonyulást, mely szelektív cselekvési mintát követ bizonyos kritikus helyzetek elkerülésére. Történik mindez a büntetéstől való félelem miatt, a környezeti szabályozásoknak megfelelően, miközben a gyermek önző módon igyekszik önmaga ösztöntörekvéseit felszabadítani. Ez az integrált feszültség sajátos lelkiismeret-állapotot fejleszt, mely kapcsolatban áll a gyermek fantáziájában élő én-ideállal és jövőképével (énerő), valamint az önvád szorongatásával.⁶¹ Az énerő, teológiai értelemben is létfontosságú tényezőnek számít az Istennel való kapcsolatban, az ember *önértéke* megtalálásában. Luther *simul iustus et peccator* gondolata hűen tükrözi ezt az ellentétet: az *önérték* és *önvád*, az Isten által embernek tulajdonított értéke és világ (törvény) közti feszültséget. Másképpen: az ember igazi *önértékét* (megigazulás) Isten előtt képes megtalálni – hit által. „*Most pedig a törvény nélkül jelent meg Isten igazsága... Isten pedig ezt az igazságát most nyilvánvalóvá tette a Krisztusban való hit által minden hívőnek.*” (Róm 3,21–22)

A tékozló fiú példázata (Lk 15) szemléletesen tükrözi az atyával és házával megszakított kapcsolatot, mely megrendíti az elrejtettség és alázat érzését az atyával szemben. Az önmegigazító szándék által más értékeket keres, önmagától elidegenedik, miközben emlékezetében hordozza az elrejtettséget és alázatot képviselő atyai házat. Ez az *önérték* fájdalmas elvesztéséhez, töréshez, majd megrázó *önvádhoz* vezet: „*Atyám vétkeztem az ég ellen és te ellened és nem vagyok méltó arra, hogy fiadnak nevezzenek*” (21). Az *önérték* helyreállítása hármass fórum előtt történik: *coram Deo, coram mundo et sui ipso*. Történik mindez a „*törvény nélkül*”, azaz a moralizálás dominanciája nélkül, kapcsolatot felszabadító *értéknyilvánítás* által: „*mert ez az én fiam meghalt és feltámadott, elveszett és megtaláltatott*” (24).

⁵⁹ Vö. Hanspeter SCHMITT: *Sozialität und Gewissen*. Lit Verlag, Wien, 2008. 127.kk.

⁶⁰ NÉMETH Dávid: *A lelkiismeret működésének pszichológiája*. In: Collegium Doctorum, 2006. 61–84.

⁶¹ Lásd az alábbiakban Wolfgang SCHILLAK: *Gewissen und Identität*. Peter Lang, Frankfurt am Main–Bern–New York, 1986. 378.kk. Vö. FLAMMER – ALSAKER, 2002. 143.kk.

A fentebb tárgyalt önvád szorongatása során a személy sajátos, mélylélektani mechanizmust léptet működésbe, melyet árnyék-projekciónak (lásd fentebb) nevezünk. Ebben a jelenségében joggal feltételezzük azokat a tartalmakat, melyet a személy elkerülni, elnyomni, kizárni igyekszik tudatából.⁶² Ezt teszi azért, hogy a lelkiismeret szerinti belső-külső etikai rend fennálljon. A mélylélektan nagy felismeréséből származtatható a gondolat, miszerint az árnyékoldal nem csak az ember, hanem az egész emberiség valóságának exponenciális vetülete. Az árnyékoldal, mely tartalmazza az aszociális elemeket, mint irigység, gyűlölet, gonoszság, szegénység, nyomorúság, mely a személy ellen szólnak, az elfogadás és megbékélés által integráló tartalmat nyernek. Az ember önmaga árnyéktartalmaiban a másik ember másságát, és a másik ember másságában önmagát fogadja el. Ez a gondolat korrelál a jézusi szeretetparancs, önmagam és a felebarát szeretésére vonatkozó tanításával. A felebarát, aki nyomorúságában, elesettségében, azaz árnyéktartalmai kísértésében *olyan, mint te*. A szeretés általi elfogadást nem csak a másikkal szemben, hanem önmagammal szemben is gyakorlom.⁶³ Erich Fromm úgy látja, hogy a mai ember csupán az önérdek kifejeződéséig jut el azáltal, hogy a saját érdekeivel túl sokat, ám igazi énjével nem eleget foglalkozik. T teszi ezt nem csupán azért, mert önérdeke hajtja, hanem, *mert önmagát nem szereti eléggé*.⁶⁴

A szeretet parancsa általi elfogadás integritást kíván, úgy a magam irányába, mint a felebarát irányába. A negatív tartalmak tagadása lelkiismereti alulműködést, az ego szorongatását, majd a bűnbakkeresést elővételezi. Az egészséges bűnbánat *egészséges emberre tekint*. Ez tudatosítása az öszövetségi bölcsességnek, mely szerint nem a pozitív és az elfojtott negatív tartalmak, hanem mindkét tartomány egységes szemlélete képezi a teljes, Isten előtt álló embert: *„ki elfedezi az ő vétkeit, nem lesz jó dolga, aki pedig megvallja és elhagyja, irgalmasságot nyer”*. (Péld 28,13)

2.5. A vallásos identitás

A vallásos identitás meghatározója a korai anya–gyermek kapcsolatban rejlik. Az ősbizalom kialakulásának fontosságában minden fejlődés-lélektani kutatás egyetért. Ez annak feltétele, hogy a csecsemő biztonság- és komfortérzését mennyiben erősíti, illetve folyamatosítja az anyai törődés? A gyermek instabil, homeosztatisz rendszere kibillenesései okozta kellemetlen érzést sikerül-e biztonságosan helyreállítani? Erikson *trust*-nak

⁶²Terry D. COOPER: *Sin, Pride and Self-Acceptance. The Problem of Identity in Theological Psychology*. Inter Varsity Press, Downers Grove 2003. 95.k.

⁶³Lásd: Hans Walter WOLFF: *Az Öszövetség antropológiája*. Harmat Kiadó – PRTA, Budapest, 2001. 230.kk.

⁶⁴Erich FROMM: *Psychoanalyse und Ethik*. Diana Verlag, Stuttgart-Konstanz, 1954. 153.

nevezi ezt a *bizalmat*, mely a gyermek, a felfedezett világa másságával szembeni naivságát, kölcsönösségen alapuló bizalmát jelenti.⁶⁵

Exkurzus. A születéssel az anya–gyermek bensőséges kapcsolata, (köldökszínórja) megszakad. E szimbiózis „ismeret” (párbeszéd), mely tudattalan, természetes, mely biztonságot és elrejtettséget biztosít. A fejlődés során a gyermek ráébred (6–8 hónap), hogy többé már nem egyazon test az anyával, különvált és önállóságra lett kényszerítve. A szeparációs félelmek kezdete idekapcsolódik. Ez az „ismeret” túlmutat a gyermek felfedezett pillanatnyi félelmén és állapotán, visszaidézi az anyaméh biztonságát és elrejtettségét. (magzati testtartás, ringatás, anyai hang hatása). Az anya–gyermek kötődésbe gyökerezik a személy excentricitásának (közösségi kapcsolatkézsége) ontogenetikus kiindulópontja. Ebből a kapcsolatból növekedik minden identitás alapja: átfogó alpbizalom. Csak bizalmi szférából nőhet ki stabil szelf, hiteles identitás.⁶⁶ Piaget sémáról, azaz csecsemői cselekvési modellről beszél, ennek eredetét nem tudni pontosan. Ez segíti a csecsemőt környezete ingereire adott reflex-válaszaiban. Ehhez társulnak később a tapasztalati úton adaptált cselekvési minták. A megtanult „séma”, mely túlmutat a tudat kialakulásán, magában hordozza azt a reflex-információt, hogy *a környezetem alapvetően jó*. A reflex gyakorlásával egyidejűleg fejlődik a gyermek bio-pszichológiai funkciója. Ennek zavarai viszont kihatással vannak a morális fejlődésre.⁶⁷

A serdülőkör alapvető életerzésének átfogó hatása érvényesül, amikor a másik ember szemszögéből kezdi megismerni a körülötte levő világot. A sajátos élethelyzetek válaszra, állásfoglalásra, olykor nézőpontváltásra készítetik. Megtapasztalja az önértékelés által saját azonosságát, felfedezi az interperszonális különbségeket, s megpróbálja magát érvényesíteni.⁶⁸ Az *önértékelés* itt kulcsfogalom, mely az embert önmaga és környezete értékelésének feszültségében értelmezi. Paul Ricoeur francia filozófus és teológus a „*narratív identitás*”⁶⁹ fogalmát vezette be, mely az individuum és közösség kiletét a cselekedeteiről szóló élettörténetek, narratívák alapján határozza meg. Ez fontos szempontváltás, hiszen a pszichoanalízis a tünet hordozta cselekedet elemzésére összpontosította vizsgálatát, azonban a későbbi pszichoterápiák felismerték a narratívák szélesebb és hatékony alkalmazási lehetőségeit. Az ember identitását meghatározó önértékelés tehát, mindig a másik ember narratív értékeléséből adódik. Következésképpen, az önértékelés felelősségének terhe az *én* és a *te* között megoszlik. A serdülő identitás-alakulása

⁶⁵ Erik H. ERIKSON: *Gyermekkor és társadalom*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 243.k.

⁶⁶ V.ö. Annegret FREUND: *Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert*. de Gruyter, Berlin, New York, 1994. 39.

⁶⁷ COLE – COLE, 1998. 178.kk.

⁶⁸ H. A. ALMA: *Identiteit door verbondenheid. Een godsdienstpsychologisch onderzoek naar identificatie en christelijk geloof*. Uitgeverij KOK Kampen, 1998. 43–47.

⁶⁹ BIEHL – JOHANSEN, 2003. 96.kk.

egy interperszonális interakcióban történő önértékelés eredménye, melyben újra és újra meg kell találni a határt, ahol a buberi *én* határa véget ér és a *te* elkezdődik.⁷⁰ A szelf, mint szociális tárgy a megismert szerepek által fejlődik, ezt a tapasztalatot integrálja a személyiség, mely az identitást alakítja. Ez a folyamat gyakori összeütközést, nézetkülönbséget eredményez, mely az adekvát serdülőkori krízishelyzetek gyakori forrása. A krízishelyzetek megoldása a türelem és szeretet jegyében végzett nevelői munka eredménye. Ez feltett célja szülőnek, pedagógusnak egyaránt.

2.5.1. A vallásos identitást meghatározó szocio-pszichológiai hatások

Erikson a 20. század második felében vizsgálja a modern és primitív társadalmak identitást meghatározó komponenseit. A *poszt-indusztriális* társadalomban az új technológiák *információs forradalomhoz* vezettek. Ez nem csak a felnőtt munkásosztályra gyakorol hatást, hanem a gyermekkor és felnőttkor határán létező serdülő korosztályra is. A serdülés folyamatának belső intenzitása és a társadalom részéről gyakorolt kényszerítő elvárás arra ösztönöz, hogy a serdülő valamiből karriert építsen. Ehhez előbb szükséges egy átfogó, világot megértő eszmerendszer. Egy sokszorosan pluralista értékrendű társadalomban nehéz ezt kialakítani, csakis a világegyetem leegyszerűsítése által képes az ember tapasztalatait beépíteni. A sztereotipizáló társadalom, mely már nem csak leíró, hanem értékítélő (minősítő) jelleggel fordul a serdülő korosztály felé, arra kényszerít, hogy a serdülő önmagának tegye fel a kérdést: „Mit tegyek, hogy a felnőtt társadalom akarjon tudni rólam? Mit tegyek, hogy még akarjon is fizetni érte?”⁷¹ Miközben a marketing terminus *technicus-a növekedési potenciálról* beszél, valójában önmaga identitását keres(gél)ő korosztály profitorientált kiaknázása van gyakorlatban. Ebben a stádiumban a serdülő túl korán kényszerül kiválni a kamaszkori *éretlenség*ből, és érett felnőtt szerepet ölt magára. Ez nem, vagy még nem jár együtt a megfelelő szintű lelki érettséggel, s a serdülő identitása, ezen belül az *énerő*, nem szilárdul meg kellőképpen. Az *énerő a tudatos ego szabadságát, tudatosságát és rendelkezési képességét, hatalmát jelenti az összszemélyiségen belül. Nyilván nem tud rendelkezni arról, amiről nem is tud, a tudattalan személyiségrészekről. De nem tud mindenről rendelkezni, amiről tud, sem úgy, ahogy szeretne. Nem tud minden indulatán, szokásán pl. úgy uralkodni, változtatni, ahogy kívánná. Viszont*

⁷⁰ BALSWICK – EBSTYNE-KING – REIMER, 2005. 179–180.

⁷¹ A kényszerítő erő a serdülő gazdasági potenciáljára, társadalmi státusára kérdez, mindezt fokozva a lecsökkenő és megvásárolt tanulmányi idő alkalmazásával. Addig lehet serdülő, amíg időt szakíthat (vásárolhat) magának a tanulmányozásra. Lásd: Paul UPSON: *Játék, munka és identitás*. In: Robin ANDERSON – Anna DARTINGTON: *A serdülés vihara* klinikus szemmel. Animula Kiadó, Budapest, 2007. 146–149.

minél több tudatos és tudattalan belső erőt integrál magában, ereje, szabad energiapotenciája annál nagyobb lesz.”⁷²

Ebben a kontextusban a vallásos magatartás, a megtérés lehetősége, mint vallásos kétely vagy identitáskrizis, pozitív töltetű fogalmaknak számítanak, mely azt jelenti, hogy a serdülő eljutott az önmaga (vallásos) identitását érintő egzisztenciális kérdésekig és választ próbál megfogalmazni önmaga számára.

Exkurzus: Kenda Creasy Dean,⁷³ a serdülők pszichoszociális dinamikája és a megváltás ontológiai kapcsolatát kutatva a 21. század amerikai protestáns egyházait a megtérések virtuális *melegágyának* tekinti.⁷⁴ Csakhogy, a 60-as évektől kezdődő amerikai ifjúsági mozgalmak egyházi elpártolását tekintve állapítja meg Dean, hogy a protestáns egyházak teret vesztek a fiatalkorúak megszólítására irányuló törekvésekben. Az egyházak többnyire szabad választást engedtek nekik és sorsukra hagyták őket. A teológiai irányadás hiányában a serdülők, a maguk intuíciója mentén keresik a *megváltást*, azaz azt a valakit, aki odaforduló szeretete által az *életre* tudja hívni őket. Analogikus bibliai történetként Pál és Silás Filippi-ben elszenvedett bebörtönzés-történetét hozza fel (ApCsel 16,16–34). Kiemeli, hogy a történetben a jósló lányka az, aki a közeli megváltást hirdeti, nem pedig Pál és Silás. A serdülő korosztály manapság csak ritkán fejezi ki a börtönöri felkiáltást: „Uraim, mit kell cselekednem, hogy üdvözüljek?” (ApCsel 16,31). A fiatalság ma sokkal inkább a szolgáló kislány habitusát hordozza,⁷⁵ a megváltás intuitív megérzése és kifejezése által, még mielőtt tudná, hogy miben is áll ez a megváltás. A börtönőr önanonosság-konfúziója összetéveszti a szolgálatot az identitással és végezni akar magával, holott a közeli megváltást kell csupán felismernie, míg a szolgáló lánykának éppen a börtönőr személyre szabott kérdését kellene megfogalmaznia.

E tekintetben a megtérés fontossága, a hitre jutás lelki folyamata a serdülő identitásának megerősödésében játszik fontos szerepet. „Sokak büszkéek vallástalanságukra, de gyermekeik nem vállalják a vallás nélkül folytatott élet kockázatát. Másfelől azonban sokan vannak, akik életet hitet merítenek társadalmi célú cselekedeteikből, vagy tudományos foglalatosságukból. És vannak olyanok is, akik hívőnek vallják magukat, a gyakorlatban mégis az élet és az ember iránti bizalmatlanság árad belőlük.”⁷⁶ Erikson gondolatmenetét követve, az ember önmegismeréséhez szervesen hozzátartozik az istenismeret. Azazhogy: önma-

⁷²SÜLE Ferenc: *Valláspatológia*. GyuróArt Press, Szokolya, 1997. 190.

⁷³Kenda Creasy Dean a Princetoni Teológiai Szeminárium munkatársa. A *The Godbearing Life: the Art of Soul Tending for Youth Ministry* (1998) c. könyv társszerzője.

⁷⁴DEAN, 2000. 524–539. Forrás: www.sagepublications.com. Letöltés ideje: 2011. 11.

⁷⁵Uo. 528.

⁷⁶ERIKSON, 2002. 247.

gam megismerése az istenismeret függvénye, az istenismeret pedig Isten (és embervoltom) (f)elismerésében, azaz Isten kijelentésében rejlik.

Jung bűnértelmezése már közelít a teológiai alapvetéshez, s eltávolodik valamelyest a freudi értelmezéstől, mely az ember jó/rossz cselekedeteit az ösztönéletre vezeti vissza. Jung bűnértelmezése sem mondható teljesnek, ami a teológiai paradigmát illeti, azonban nem is cél a kettőt teljesen egy alapra helyezni. Mégis, Jung meglátása igen sok szempontból új perspektívát nyújt a teológia, azon belül a pasztoráció területén, a maga kutatásai és meglátásai által.

Jung az ember jó/rossz indíttatását és cselekedetei gyökerét teljes mértékben az emberben keresi. A személyiség strukturált felépítése adja számára ezt a választ, mely szerint a jó és rossz, mint két ellenkező pólus ott található minden emberben. Ennek belső kontrollja egyrészt a tudatos én, másfelől a szelf, mely az értékek és normák belső hordozója. Ahhoz, hogy a latens, rossz indíttatások felett kontrollt gyakorolni lehessen, tudatosítani, felismerni, azaz beismerni kell azokat. Az *árnyékok* tudatosítása tulajdonképpen a bennünk levő negatív érzések, elfojtott tudatállapotok tudat fényében való megvilágítását jelentik. Ez további mélylélektani folyamatokat indukál.

A bűn(érzet) szervesen kapcsolódik a fentebb már tárgyalt elidegenedés fogalmához (Pannenberg), az elidegenedett ember cselekedete általi személyességet fejezi ki. „A bűn fejezi ki legélesebben az elidegenedés személyes jellegét (...) ennek a szónak megvan az a vádló éle, mely képes rámutatni az ember személyes felelősségére is a saját elidegenedésében. Az ember mibenléte az elidegenedés, de az elidegenedés bűn.”⁷⁷

A bűn felismerésével tehát elkezdődik az elidegenedés mélylélektani folyamata. Ez nyomasztó érzésként, csüggedésként és szorongásként jelentkezik az ember tudatvilágában. Az elidegenedő személy nem érzi önmaga kiválóságát, hanem inkább az ego nyomását, szorongatását tapasztalja, minek következtében az identitása kérdőjeleződik meg. Az ego bezártság érzése a kétségbeesés és reményvesztés felé sodorja a személyt. A bűn tudatosodásával a bezártság érzése csak fokozódik, mikor a lelkiismereti bíró az önmagam valóságos egyéniségéből kizár.⁷⁸ Ilyenformán a bűn érzése tulajdonképpen a legerősebb elidegenedési folyamatot indukálja az ego és szelf között. Az elidegenedési folyamat érzése természet szerint nem meghatározható. Ez a folyamat bizonyos hasonmás-/társtól való eltávolodást jelent, s ez az érzés a személy önmagától való elidegenedését jelenti. A tudatos én poláris feszültséget hordoz, mely a jó és rossz, a morális ítéletalkotás, a bűn problémájának ismeretéből adódik, és döntése kapcsolatban áll a tudattalan mélyebb rétegével, kollektív tudattalannal, így a szelffel is. A döntés természetét az ego és a szelf között képződő „köldökzsinór”⁷⁹ jelzi.

⁷⁷ Paul TILLICH: *Rendszeres Teológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 273.

⁷⁸ V.ö. Marianne HARTUNG: *Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1979. 49.

⁷⁹ A tudatos én és szelf közt működő belső iránytű ez, melynek dinamikus működése

Másfelől, a bűn tudata nagyon is objektív helyzettel függ össze, melyben a normák áthágása bekövetkezett. Ez a tudat nem csupán az identitást és annak viselkedésre gyakorolt hatását ismeri, hanem a személy hibáját (vétkét) és az abból eredő *nonidentitást* (identitászavart)⁸⁰ is. Az identitás és nonidentitás kapcsolata, mint egész, speciális jellemvonása a bűnösség érzésének, ami kapcsolódik egy konkrét büntudathoz, s ez az érzés természetes folyamatnak tekintendő egy pszichikailag egészséges személynél. Azazhogy, a nonidentitás-tudat *kapcsolódási felületet* hordoz magában, az identitás és a transzcendencia irányába, mely által az a bűnös cselekedettől való *elfordulást igényli*.⁸¹ Hasonló tendenciát vélünk felfedezni serdülőkorban, amikor az identitásigény ugyancsak fokozott, de a személyiség még nem érett eléggé a döntéshelyzetek megoldására, de a személy késztetést érez, hogy kölcsönzött identitást szerezzen magának (karizmatikus vezető, bandavezér, népszerű sztár követése által) az önálló identitás helyett. Ezt a szakirodalom *identitásdiffúzió*⁸² nevezi.

Összefoglalva: a serdülők identitása, különös tekintettel a vallásos identitás alakulása az önmagát a másik emberrel szemben, adott esetben Istennel szemben, értelmező ember fejlődő keresése. A keresztyén identitás szemszögéből: ez minden humanista fejlődésemélet lényege és célja. Minden vallásos és spirituális fejlődés egy cél fele tekint: az ember Istennel való találkozására és kapcsolatára olyan módon, hogy a személy vallásos önmeghatározása az életre nézve értelmet adó, életvezető és normatív jelleget képviseljen.⁸³ A vallásos identitás a hitéleten, hagyományon, tanításon keresztül törekszik

eredményezi a lelkiismeret általánosan elfogadott és használt ismérveit. SZÖNYI Gábor, FÜREDI János (szerk): *A pszichoterápia tankönyve*. Medicina Könyvkiadó ZRT, Budapest, 2008. 283.

⁸⁰ A nonidentitás a személyiségből való kizárás, elidegenedés folyamata. Ez az ember személyében történő indikátor, a centralitás és excentricitás, az ego és szelf, a bűnösség és istenképesség elviselhetetlen feszültségéből adódik. Annegret FREUND: *Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik in 20. Jahrhundert*. De Gruyter, Berlin, New York, 1994. 38. V.ö. Wofhart PANNENBERG: *Anthropology in Theological Perspective*. The Westminster Press, Philadelphia, 1985. 286.kk.

⁸¹ A *kell* és *van* között mindig különbség feszül, melynek áthidalása az ember feladata. A sajátos emberi létforma tökéletlensége, hogy mindig *kell* után törekszik. Hasonul ez a heideggeri megállapításhoz, miszerint tulajdonképpen az ember önmaga hibás a betöltetlen elhívás fogsága miatt. Egy isteni elhívás-tudat megalapozza egy távoli cél elérésének felelősség-átvállalását, tehát a büntudat felvállalását is, a *kell*-re való tekintettel. FREUND, 1994. 38.

⁸² Paulina F. KERNBERG – Alan S. WEINER, Karen K. BARDENSTEIN: *Személyiségzavarok gyermek- és serdülőkorban*. Animula Kiadó, Budapest, 2007. 43.

⁸³ Egy 2006-ban, a serdülők között végzett kutatás eredménye kimutatta, hogy a céltudatos iskolai munkát végző diákok értelemadása az életben sokkal fókuszáltabb, mint a korban egyező, de nem céltudatosan dolgozó társaiké. A megkérdezett felnőttek 87%-a válaszolta, hogy a munkahelye értelemadó jelleggel bír az életében. Lásd: D.S. YEAGER – Matthew

fejlődő, kölcsönösségen alapuló isteni és emberi kapcsolatra. Az identitását megtaláló serdülő már nem csak azt a kérdést boncolgatja, hogy „Ki vagyok?”, hanem a „Miért vagyok?” válasz kontextusában keresi önmagát.

3. A szülőkép, az istenkép, az istenfogalom és istenreprezentáció alakulása

A valláslélektan megfigyelésének eredménye az a megállapítás, hogy a vallásosság és megtérés, így a hitélet is a személy gyermekkorában kialakuló istenképétől függ. Az istenkép pedig a szülőkép kialakulásának hatását feltételezi. Hogy megállapítsuk, milyen mértékben függ össze a *szülőkép, istenkép, istenfogalom és istenreprezentáció*, valamint azok hogyan hatnak a személy megélt *vallásos dimenzióira*, szükséges előbb a fogalmi tisztázás.⁸⁴

A *szülőkép* a szülő–gyermek kapcsolatából származó, érzelmi töltésekből születő tapasztalat. A szülők viszonyulása, szerető, fegyelmező, korlátozó vagy büntető magatartása nyomán alakul ki a gyermek biztonságérzete, kötődése. Annak is jelentősége van, hogy a nevelésben mely nevelési mód dominált: a büntető, fenyegető szülői hatalom, vagy a szeretetorientált, magyarázó szülői magatartás. Ezek azért fontosak, mert meghatározzák a gyerek istenképét. A szeretetorientált nevelésből származó szülőkép hasonló mintára átképzett, hatalmasabb és gondoskodóbb istenképet hordoz. Még konkrétabb eredményt publikálnak a szakterületen végzett felmérések: a gondoskodó apa képe adaptálódik a gondoskodó Isten tulajdonságai közé, a hatalmat hordozó anya képe pedig a hatalmat hordozó istenreprezentációt előlegezi. Ezek a megállapítások főleg lányok esetében lettek kimutatva, fiúk esetében a megállapítás nem szignifikáns. Ami általánosan jellemző mindkét nem azonos korosztályára, hogy a negatív szülőkép negatív istenképet eredményezett.⁸⁵ Jóllehet a szülőképből eredeztetett istenkép már kora gyermek-

BUNDICK: *The Role of Purposeful Work Goals in Promoting Meaning in Life and in Schoolwork During Adolescence*. In: *Journal of Adolescent Research*, Vol. 24.No.4. 2009. 423–452. Forás: www.sagepublications.com. Letöltés ideje: 2011. 11.

⁸⁴ Az alábbiakban az istenfogalom, istenkép és istenreprezentáció szakszerű összefoglalására támaszkodom. ROBU Magda – MARTOS Tamás: *Istenkép és vallásosság*. In: *Vallásosság és személyiség*. Szerk: Horváth Szabó Katalin. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2007. 110.kk.

⁸⁵ Vö. ALBERT-LÖRINCZ Márton: *A lélek párbeszéde*. Presa Universitară Clujeană, 2007. 134.kk.

korban meghatározó értékű, a serdülőkori vallásosságára és istenképére továbbra is a szülői hatás a legerősebb.⁸⁶

Gyakori esetben az istenkép, istenfogalom és istenreprezentáció összesimosott fogalmak, melyek az istenkép gyűjtőnév alatt szerepelnek – kevés következetességgel. Azért fontos őket szétválasztani, mert az egyes tartalmi egységek nem mindenkor egyeznek. Az Istenről elsajátított szimbólumok, rítusos elemek és ismeretek gyakran nem egyeznek a személy által megélt *belső* valósággal. E disztorziós találkozás gyakori esetben jelzője annak a valóságnak, mely a hitéletben és a vallásos beállítottságban bekövetkezik.

Az *istenfogalom* – mint neve kifejezi – fogalmi lényegű, gondolkodás, tanulás által elsajátítható ismeretanyag. Ez túlnyomóan a teológiai és filozófiai gondolkodás eredménye, mely kevés érzelmi töltést tartalmaz. Ennek tartalma tudatosan formálódik már kisgyermek-, majd gyermekkorban az Istenről elmondott lexikális ismeretek alapján. Kész *istenfogalom* várja a kereső embert, mely az adott kultúra vagy szubkultúra sajátos értelmezési felületén született.

Az *istenkép* kialakulása ontológiailag megelőzi az istenfogalmat. Az istenkép kialakulása már csecsemőkortól megkezdődik, tehát összefügg a gyermek első néhány életévével. Megállapítható, hogy a gyermeki ösbizalom megléte, mint szociális kapcsolatok bölcsője, feltétele a pozitív istenkép kialakulásának. Az istenkép tehát alapvetően interperszonális kapcsolatiságon alapul, *belső* tapasztalás eredménye, az érzelmi komponensek dominálnak bennük, melyek tudattalanok.⁸⁷ Egy „*echo*” érzés, mely az elsőként megtapasztalt szülői szeretetkapcsolat mintájára formálódik. Ez egyben feltétele is annak, hogy a személy úgy tekintsen *belső* istenkapcsolatára, mint másik élő személlyel való viszonyára. Ez sajátos és igen fontos felismerés. Isten élő valóságát nem az ego teszt-eredményei igazolják, azaz annak valóságát nem az emberi érzékszervek tapasztalása adja (mint pl. bármely ember esetében), hanem a személyes *belső* megtapasztalás eredményezi. Az istenkép tapasztalási síkja azért is egyedi, mert míg az ember megismerése referenciális keretben, a tér és idő dimenziójában létesül, addig Isten megtapasztalása felette, és kívül áll ennek. Ez a tapasztalás a *mindig jelen és belső* létezéshez kapcsolódik, tehát intenzitását és minőségét tekintve ugyanolyan élő, mint más mérőeszközökkel vizsgálható interperszonális kapcsolat.

Exkurzus: A valláslélektani kutatás eljut addig a pontig, hogy megfogalmazza: az istenkép valójában a személy által generált *belső* pszichikai folyamat olyan Isten-

⁸⁶ A. McDONALD – R. BECK – S. ALLISON – L. NORSWORTHY: *Attachment to God and Parents: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypotheses*. In: *Journal of Psychology and Christianity*, 2005, Vol 24, No.1. 21–28.

⁸⁷ Lásd: A. M. RIZZUTO: *Critique of the contemporary literature in the scientific study of religion*. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, New York, 1970, (www.godimage.org/rizzuto.pdf.)

ről, akitől jelzéseket nem direkt módon (akkor mérhető lenne), hanem szimbólumok és egyéb indirekt jelek révén kap. Ezek olyan értelmezést nyernek a pszichében, amely hasonló/ugyanolyan, mint más, a tapasztalat valóságában behatárolható személytől jövő jelzés. Ez a lelki jelenség, mely Isten valós létezését teszi függővé, nem tekinthető teológiai anatómiának. A lelki tapasztalás síkjáról van szó, nem pusztán teológiai istenbizonyítékról, ezért precízebb vizsgálat alá vetendő.

Analog példa a modern digitális képalkotás technikája, mely némileg hasonlítható ahhoz a lelki folyamathoz, mely az istenkép kialakulását eredményezi. A modern képalkotási eszközök, digitális fényképezőgépek, video-projektorok, számítógép, lapolvasó stb. mind rendelkeznek belső szenzorral, mely a bitekre és bájtokra bontott fényt (képet), processzor segítségével újra (digitális) képpé rendezi: újraalakítja. Az élettelen képpontokból valami érzékelhető, tapasztalható áll össze. A digitális kép tehát, valós forrásához viszonyítva indirekt módon, speciális eszközök révén generálódik. Minőségében más, mégis információt hordoz az eredeti képporrásról. A lélek istenkép-generálása hasonló utat jár: már ismert séma szerint (ösbizalmi kapcsolatok), alakít ki képet Istenről, mely minőségében más, mint Isten abszolút valósága. Az istenkép mégis élő, a személy (össz)tapasztalati valóságának része, lelkierőt hordoz, és lelki valóságképet tükröz: „*az Istent soha senki nem látta*” (1Jn 4,12), „*mert most tükör által homályosan látunk*”(1Kor 13,12).

Az istenkép lelki dimenziója korántsem tekinthető ilyen egyértelműnek. Ahogy a teológia Istent ellentétpárokban ismerteti (jóságos, irgalmas, megbocsátó, de hatalmas, büntető, bünt megengedő, a mózesi törvény /5Móz19,21/ és jézusi tanítás ellentéte /Mt 5,38–39/ stb.),⁸⁸ úgy az istenkép is ellentétesen polarizált elemeket hordoz. Így beszélhetünk *személyes, egyetemes, a teljesen más Istenről*. Amennyiben a személy istenképe csak egyik pólust helyez el előtérbe, és azt abszolutizálja, akkor torz istenkép alakul ki. Ilyenek: *a démoni bíró, a halál istene, a könyvelő Isten, a túlkövetelő Isten*.⁸⁹

Az *istenreprezentáció* az istenkép és istenfogalom együttese. Ezt azért kell kiemelni, mert az istenfogalom és istenkép tartalmukban olykor eltérnek egymástól, sőt ellentmondások lehetnek. Mégis, az istenreprezentáció képes összefogni és egyesíteni a személyben a szerető és gondviselő Isten fogalmát a büntető Isten tapasztalásával. Ezek szerint, két szempontból fontos istenreprezentációról beszélni:⁹⁰

⁸⁸ Lásd: Karl Ernst NIPKOW: *The Human Image of God – Reflections on a Paradox*. In: ZIEBERTZ, Hans Georg: *The Human Image of God*, Koninklijke Brill, Leiden, 2001. 36.kk.

⁸⁹ Friedrich SCHWEITZER: *Distorted, Oppressive, Fading Away? The Dialogical Task of Practical Theology and the Human Image of God*. In: Hans Georg ZIEBERTZ: *The Human Image of God*, Koninklijke Brill, Leiden, 2001.182.kk.

⁹⁰ Vö. R.T. LAWRENCE: *Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales*. In: *Journal of Psychology and Theology*, 1977. 25, 214–226., valamint ROBU Magda – MARTOS Tamás: *Istenkép és vallásosság*. In: *Vallásosság és személyiség*. Szerk: Hor-

Az istenreprezentáció nem a személyes isten-közeli tapasztalatokból fejlődik ki, hanem a gyermeki interperszonális (ösbizalmi) kapcsolatok tapasztalati emlékét kapcsolja Istenhez.

A konkrét istentapasztalat hiánya lehetővé teszi a gyermekben az istenkép plasztikus használatát, saját pszichikai igénye szerint.

3.1. A serdülők istenreprezentációjának vizsgálata

Az istenreprezentáció komponenseit, valamint azok komplex erőviszonyait figyelembe véve vizsgálhatjuk az istenreprezentáció változását a serdülőkor szakaszában.

A korai serdülőkorban (12–13 év) az Istenről alkotott fogalom tulajdonságaiban mutatja eltérő jellegét. Istent, mint hatalmas uralkodót, megváltót és Atyát tapasztalják, mely végső soron egybeolvad. Ez az ún. *attributív szakasz*,⁹¹ melyben az istenről alkotott fogalmak tulajdonságaiban találunk jellemző változót. Ez ún. átmeneti fázis, mely a serdülőkori istenfogalom kialakulását készíti elő. A 15–16 év körül kialakuló istenfogalom már nem elégséges a személyes és bensőséges istenkapcsolathoz. Ekkor indul meg Isten megszemélyesítésének folyamata, s a vallásos nevelés során elsajátított istenfogalom attribútumai összeolvadnak, s szubjektív tartalommal telítődnek, mint szeretet, imádság, engedelmisség, bizalom, kétség, félelem. A serdülő elsősorban a bizalmas beszélgetőtársat találja meg Istenben,⁹² ami részben válaszlehetőség érzelmi magányára. A bizalom megerősödése a vallásos élet kibontakozását segíti elő. Az idealizálás is gyakori jelenségforma. Istent, mint tökéletes létezőt, önmaguk abszolútumát látják benne. Ennek ellentéte, az Istennel szembeni szkepszis jelenik meg akkor, ha az abszolutizált attribútumok alapján megismert Isten valóságával a negatív tapasztalatok megmagyarázhatatlan volta ütközik (pl. váratlan betegség, baleset, hozzátartozó elvesztése stb.).⁹³

Érdekes jelenség, hogy a kora fiatalkor kezdetén a személyes embertársi kapcsolatok kiszorítják az istenideállal, mint önmaga abszolútumával való bensőséges kapcsolatot, s helyette az embertársak életében való növekvő részvételt tanúsítanak.

Összegzésként megállapítható, hogy az istenkép születése meghatározó folyamata a későbbi életszakaszok vallásos- és istenélményeinek. Isten reprezentációja nem egyedül a gyermek *creatio*ja, hanem a családi kapcsolatok bölcsőjében formálódik. A szülőkép, a szülők elbeszélése, vallásos-rítusos cselekedetei és a szociális hatások nagymértékben formálják a gyermek önbizalmát, valamint istenreprezentációját. Az istenrepre-

váth Szabó Katalin. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2007.

⁹¹ Antoine VERGOTE: *Valláslélektan*. Párbeszéd Alapítvány, Budapest 2001. 232. Vö. Ralph W. HOOD – Peter C. HILL – Bernard SPILKA: *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. The Guilford Press, New York, 2009. 95.kk.

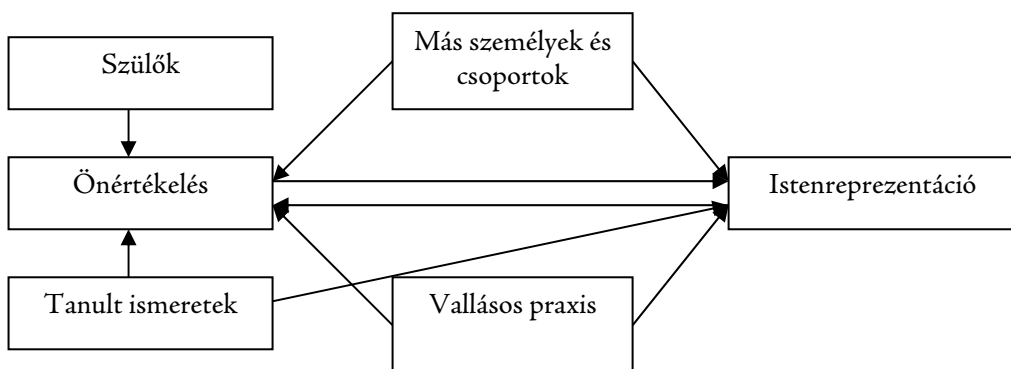
⁹² ROBU – MARTOS, 2007. 115.

⁹³ SCHWEITZER, 1999. 190.kk.

zentáció visszahat, és tovább formálja a személy önértékelését. Isten úgy van jelen, mint láthatatlan, de konkrét valóság. Így tehát, ha egy gyermek már csecsemőkorban azt tapasztalja meg, hogy szeretik és elfogadják, önmagát is szerethetőnek és értékesnek tartja, s ez befolyásolja az énképét, önértékelését, kapcsolatait és istenkapcsolatát is. (Lásd: 1. ábra.)⁹⁴

Úgy tűnik, hogy az istenreprezentáció minden esetben személyi közvetítés által jut el a növekedő gyermekhez: a szülői nevelés, vallásos nevelés, szociális hatás az önértékelés és istenfogalom meghatározó faktora és tudatos, kognitív munka eredménye. Nem szabad elfelednünk az istenkép tudattalan belső munkáját, mely, jóllehet kontrollálatlanul, de hatással van a gyermeki istenreprezentáció fejlődésére.

A gyermek istenképe sajátos, ezt minden gyermek már ott hordozza magában, amikor először találkozik a vallásos környezet, a szabályok és Istenről előre megalkotott fogalmak tárházával. Ez az első találkozás a vallásos és a személyes *Isten* között. E kettő mérkőzése döntő befolyással bír a személy későbbi *tudatos* vallásos döntéseire és irányultságára.⁹⁵ Ez a folyamat nevezhető Isten „második születésének”.



1. ábra.

3.2. A család nevelői hatása és a serdülők vallásos beállítottsága

A legutóbbi lélektani kutatások igazolják, hogy a gyermek lelki struktúrája nem támogatja azt a tételt, miszerint az ember eredendően vallásos lenne. A vallásosság gyökerei azonban felfedezhetők már kisgyermekkorban, mint készség, melyre a megfelelő vallásos környezet motiváló hatást gyakorol. Ennek következtében kezd el kifejlődni az a vallásos beállítottság, mely már 7–14 éves korban önállósul. A serdülőkor, majd pedig az ifjúkor az a sajátos időszak a személy életében, melyben a vallásos megtérések a leggyak-

⁹⁴ ROBU – MARTOS, 2007. 117.

⁹⁵ RIZZUTO, 1979, 8.

rabban előfordulnak. Ez összekapcsolódik a fiatal önállósodási igényével. Érdekes, hogy a Szentírás Jézus életének születéstörténetén kívül a serdülőkori szellemi érettségét és önállóságát emeli ki (Lk 2,41–50).

Modern társadalmunk tömegtájékoztatási eszközeinek arzenálja jelentős hatás gyakorol a felnövő generáció vallási/erkölcsi értékeinek kialakulására. Döntő kérdés, hogy a családi kapcsolatrendszer, mint *szűrő* hogyan, milyen hatékonysággal működik? A 21. század globalizációs társadalmi változásai az egyes családokat magukra hagyták a nevelési kérdések ambivalenciájával. Mennél hangsúlyozottabb egy család belső értékrendje, mely kimagaslik a társadalmi érték-pluralitásból, annál inkább tapasztalható éles kérdésfelvetés a serdülő részéről a szülők irányába. Ugyanakkor, mennél általánosabb a családi értékrend, annál nehezebb a serdülőnek eligazodni a társadalmi értékek sokszínűségében.⁹⁶

Általánosan megállapítható, hogy a szülők vallásossága hatással van a serdülők nevelésére, így azok vallásosságára is, ám ennek mértékét, az anya és apa egyenkénti hatását további kutatásokkal kell alátámasztani.⁹⁷ A probléma felvetése a csecsemőkortól kezdődik, hogy a szülők milyen istenképet adnak át a gyermeknek.⁹⁸

A legjelentősebb hatással bíró befolyást a családi környezet, a szülők vallásos beállítottsága gyakorolja a gyermekre. E hatás annak függvénye, hogy a szülők maguk, milyen vallásos hatás alatt álltak családi környezetükben. Ma már nem kétséges, hogy a családban kapott ingerek mennyire meghatározóak a gyermek vallásos beállítottságának kialakulásában.⁹⁹ Ennek alapján megállapítható, hogy a családi struktúra tulajdonképpen *előképe* a vallásos kapcsolatoknak és értékrendnek (szülő–gyermek viszony, szeretet kapcsolatok, kötődés, bizalom stb.). Az is megállapított, hogy a vallásos családi környezet hatására kialakult vallásos beállítottság stabilitást eredményez a személyiség felépítésben, mely a gyermek (majd felnőtt) szocializációjában és érzelmi kapcsolatai kialakításában, majd pedig *transzperszonális* kapcsolati fejlődésében is előnyös szerepet játszik. Ha azonban a szülőtől való függés túl erős, akkor ez vissza is tarthatja a fiatalt a függő-

⁹⁶ FLAMMER – ALSAKER, 2002. 170–171.

⁹⁷ Chris J. BOYATZIS – David DOLLAHITE – Loren D. MARKS: *The Family as a Context for Religious and Spiritual Development in Children and Youth*. In: *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, Edit: ROELKEPARTAIN-KING-WAGENER-BENSON, Sage Publications Thousand Oaks London New Delhi 2006.

⁹⁸ BENKŐ Antal – MARTOS Tamás: *Serdülők és szüleik kapcsolatáról, vallási és egzisztenciális értékeikről*. In: *Vallásosság és személyiség*. Szerk: Horváth Szabó Katalin. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2007. 212.kk.

⁹⁹ Teresa T. KNEEZEL – Robert A. EMMONS: *Personality and Spiritual Development*. In: *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, Edit: ROELKEPARTAIN-KING-WAGENER-BENSON, Sage Publications Thousand Oaks London New Delhi 2006. 266–273.

ségi fázisában, és vallásossága is ilyen természetű lesz.¹⁰⁰ Téves racionalista megközelítés úgy tekinteni a gyermek fejlődési tendenciáját, mint amely külső vallásos hatástól mentesen történik, s majd felnőtt korában élhet a szabad választás lehetőségével.

Exkurzus: A gyermek megnyilvánulásaiban a kollektív tudattalan archetípusai közvetlenebbül hatnak, mint a későbbi korban, mert természetesebb kapcsolatban áll velük, mint pl. a felnőttek, akik tudatos, racionális életvitellel ezeket az ősi erőket elfojtják, vagy elzárják a tudatosodás lehetőségét. „*Pszichológiai néven kifejezve: a kisgyerekekben még tisztábban él és működik az archetípusok ősforrásunkra centrált világa és veszély esetén ezek kompenzatorikus segítsége még jobban érvényesül, mint felnőttkorban*”.¹⁰¹ Ennek jelentőségét Jézus hasonlatában fedezzük fel: „*Bizony mondom néktek, ha meg nem tértek, és olyanok nem lesztek, mint a kisgyermekek, nem mehettek be a mennyek országába*” (Mt 18,3).

Ahhoz, hogy megértsük a serdülő korosztály vallásos beállítottságának kialakulását, előbb betekintést kell nyernünk a kisgyermekkorban végbemenő hatásokra. Már három éves kortól a gyermek képes a *numinózum* rejtélyes, félelmetes valóságának megélésére, s ez ekkor még összekapcsolódik a szülői *tökéletességgel*. Belső ambivalencia fejlődik és fokozódik a gyermekben: a megélt szülői gondoskodás áttevődik és összekapcsolódik az isteni védő, gondviselő szereppel, melyek mindenkor a gyermek védelmét szolgálják. Az istenről alkotott kép alakulását jelentős mértékben meghatározza az apához való érzelmi kötődés. Ez majd az 5–7. életévekben kezd újra módosulni, a gyermek kognitív fejlődésének következtében. Ekkor kezdi megtanulni különválasztani a szülői korlátokat a benne kialakult istenkép tökéletességétől. Ez a szétválás nem jelent törést, főleg, ha a gyermek a szülők közösségében tapasztalja meg az Isten előtt állás mélységét, ez a tapasztalás segíti a benne élő istenkép megerősödését és átalakulását: a tárgyias istenkép lassan elvont, szellemi istenfogalommá alakul át.

Az ember pszichikai fejlődésében az út visszavezet önmagához. Ez megnyilvánul a magányosság érzésében, mely kínzó, szorongató érzés, ugyanakkor megnyugtató, mert „*saját énjét fedezi fel benne*”.¹⁰² A magányosság érzése termékeny életérzés, ez ösztönzi a fiatalt a világ megismerésére, a baráti kapcsolatok megteremtésére. Az intenzív befele fordulás eredményezi az istenfogalom elmélyülését és személyessé válását. Isten fogalmának, mint gondviselő Atyának és barátnak kifejeződései azt a belső igényt fejezik ki, melyet a fejlődési életciklus ebben a korszakban igen jellemzően tükröz.¹⁰³ A tökéletes-

¹⁰⁰ Vö. SÜLE, 1997. 250.

¹⁰¹ SÜLE Ferenc: *Családi élet és lelki egészség*. Magyarországi Evangélikus egyház Missziói Bizottsága, Budapest 2006. 29.

¹⁰² VERGOTE, 2001. 233.

¹⁰³ A gyermek növekedésével és fejlődésével arányosan, egyre több időt tölt barátai társaságában. A serdülőkor baráti köre a viselkedés és megjelenés alapján szelektálódik. Ezért a barátok közti

ség ideálképei tulajdonképpen önmaga személyével szembeni elvárások, melyek kivetülnek más személyre, és magukban hordozzák a csalódás lehetőségét. Ez mégis igen fontos mozzanata a lelki fejlődésnek. Az ideálképek átvételése Istenre olyan behelyettesítést jelent, melynek során Istenben a tökéletes és tiszta társat, példaképet, megértő bizalmast fedezi fel. A személyiségfejlődés során, amint a társas kapcsolatok stabilizálódnak, egyre inkább kitöltik a személy társas igényét, s a vallásos istenfogalom a háttérbe szorul.

A serdülőkorra jellemző az ödipális korszak aspektusainak strukturálódása. Itt a narcisztikus hajlam kerül kifejezésre, ami együtt jár az erkölcsi maximumok elsajátításával. Ebben a fázisban hasadás-jelenséget figyelhetünk meg. A megélt vallásossággal egybeolvadó erkölcsösség lassan differenciálódik. Krízis-időszak ez, melyben a serdülő vallásos identitása mellett strukturáltan kiválik az erkölcsi mérce abszolútuma. A serdülő kétféle irányultságot tudatosít magában: lehet erkölcsös (humanista) és vallásos-etikai beállítottságú egyszerre. Két olyan etikai princípium találkozik, melyek együttállása nagymértékben meghatározza a serdülő vallásos beállítottságát, istenképét, ennél fogva a megtérés folyamatát is. Amennyiben a vallásos erkölcsi törvények parancsoló természete túlságosan nagy teret kap, a vallásos beállítottság átformálja a kialakított istenképet és Isten, mint parancsoló idegen, vagy ellenséges akarattal bíró hatalom jelenik meg. Figyelembe kell vennünk a vallásos közösségek nyomatékosan hangsúlyozott vallásos törvényeit, melyek önmagukban bizonyos strukturálódást fejtenek ki a vallásos életben, ennek a hatásnak a túlzott mértékű alkalmazása pedig a személyes istenkapcsolat korlátozását helyezi kilátásba.

A vallásos beállítottság dinamikáját a „szív törvénye” ellensúlyozza. E szubjektív istenkapcsolat, nem vallásos törvényeken alapul, hanem a szív indíttatásából származó etikai, egyetértésre törekvő, a siker és boldogság elérése utáni vágyból (lelkiismeret). Ez olyan Istenre tekint, amely nem elsősorban a mindenható, a hatalom képviselője az ember előtt, hanem a *jóság princípiuma*. A serdülő számára ideális konstelláció, hogy a két etikai rend egyenlő megosztottságban érvényesüljön.

4. A megtérést és hitfejlődést munkáló vallásos kétségek és értelemadás fontossága a serdülőkorban

A serdülőkor vallásosságának lelki dinamikájára jellemző a kételyek megfogalmazása, valamint a lelki élet, a már elfogadott vallásos élet újra átgondolása.

A James Fowler által meghatározott hitfejlődés *harmadik szakaszában*¹⁰⁴ (13–15 év) az autoritás még a szelf tartományán kívül van, azaz a serdülő az interperszonális

vallásos beállítottság is fontos tényező a serdülők között a vallásos gyakorlat elsajátításában. KNEEZEL–EMMONS, 2006. 272.

¹⁰⁴ James FOWLER: *Die Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloher Verlag Gerd Mohn, 1991.171.kk.

kapcsolatok keresztmetszetében látja önmagát.¹⁰⁵ A baráti és szülői bizalmi kapcsolatok mellett számára Isten döntő jelentőségű *másik*, akinek kapcsolati jelenléte az énképet és értékrendet rendszerező hatalom. Az autonómiára törekvő tendencia a külső, szülői és vallásos abszolút hatalom elvesztésével jár, melyben a serdülő megtapasztalja önmaga egyéniségének szabadságát. Ebben a tapasztalásban benne van az önérvényesítés igénye, a nemiség ösztönző erejének kifejeződése és a bizalmi krízis.¹⁰⁶ A társakban, példaképekben való csalódás mélyen érinti, mert hitvilága még nem áll szilárd talajon.

A *negyedik szakasz* (16–21 év) az individualista-reflektív hit szakasza, mely a hit-tartalmak kritikai felülvizsgálatával jár. Az önérvényesítés igénye a serdülő belső világának felfedezéséből fakad, s szabadulni akar minden függőségtől, mely gyermekkorát végigkísérte. Ebben a függőségben a vallásosság is aktív részes, mert magába foglalja mindazt, ami a hatalom és az abszolút erkölcs kifejeződése. A szabadságra való igény az autoritással szemben jut kifejezésre, s kritikával fogad mindent, ami azelőtt vallási igazságnak számított.

A vallásos kételyek alapvetően a serdülő vallásos nevelése folyamán felmerülő tanítások és hittételekkel szemben fogalmazódnak meg, melyek üzenetei *inkoherensek* a megtapasztalt szenvedéssel, vagy traumatikus megéléssel, és nem hordoznak kielégítő választ magukban. A vallásos kétely nem objektív szkeptikus attitűdöt jelent bizonyos hittétellel szemben, hanem a személy identitásának, mentális egészségének és vallásos fejlődésének alapját.¹⁰⁷ E megfogalmazás két irányba mutat: egyrészt, nagy hangsúllyal, a gyermekkori kötődés és vallásos közeg kialakulására, másrészt előre tekint a fiatalkori identitás formálódására, mely a múlt befolyása alatt még hosszú folyamatként áll a serdülő előtt.

A nemiség ösztönző ereje olykor büntudat formájában robban be a tudatba, ugyanakkor a boldogság érzését, a másikkal való érzelmi egyesülést helyezi kilátásba. A vallásosság túlzott szigorúsággal alkalmazott erkölcsi törvényei mély kételyt és büntudatot ébresztenek, mely azt az érzést kelti a serdülőben, hogy a vallásos törvény tulajdonképpen kibontakozó nemiségének, és érzelmi életének korbátja, valamint önmaga nem

¹⁰⁵ Ahogyan Kohlberg mintája nyomán megfogalmazható: *olyannak látlak Téged, amilyennek Te látsz Engem. Olyannak látom önmagam, amilyennek, gondlom, Te látsz Engem.* Vö. Lawrence KOHLBERG: *Die Psychologie der Moralentwicklung.* Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1994. 21.kk.

¹⁰⁶ VERGOTE, 2001. 236.kk.

¹⁰⁷ KÉZDY–MARTOS–BOLAND–HORVÁTH–SZABÓ: *Religious doubts and mental health in adolescent and young adulthood.* In: *Journal of Adolescence.* 2011, No. 34. 39–47.

képes az előírt erkölcsi és tisztasági törvényeknek eleget tenni, ezért szabadulni igyekszik minden vallásos előírástól, mely korlátozza.¹⁰⁸

A krízis¹⁰⁹ és vallásos kétely párhuzamosan működő folyamatok, melyek nem feltétlenül destruktív tendenciájúak. Jóllehet mindkettőt negatív érzések, úm. stressz, düh, lehangoltság, kétségbeesés kísérik, azonban a krízis feldolgozásával személyiségfejlődés, az Istennel való kapcsolat mélyebb átélése, erősebb vallásos elköteleződés következik. Negatív kimenetelű krízis esetén a személyiség megreked, nem talál a már meglévő mellett magasabb szellemi, erkölcsi értéket, mely felé forduljon, ami gyakori esetben az (Istentől való) elfordulást eredményezi. A krízis mélységét nem az átélt trauma nagysága, hanem a személy aktuális lelkiállapota, stabilitása, érzékenysége határozza meg. Mindemellett hangsúlyos, hogy a krízis önmagában nem betegség, hanem a személyiség válásághelyzeti válaszreakciója.

Exkurzus. Az ember létének dialogikus-analogikus voltát az anya–gyermek kapcsolatban, vagy annak hiánya miatti igényben fedezhetjük fel. Hasonlóan, a hit mindenkori, primér és alapvető krízisét Isten jelenvalósága és hiánya közötti feszültség adja. Kimondhatjuk, hogy a hit és az Istenbe vetett ösbizalom csak úgy nyeri el teljes értékét és létjogosultságát, ha Isten jelenvalósága mellett, a mindennapok próbája rendjén Isten hiányát is megéli. Ez elengedhetetlen lépcsőfoka a személy integritásának és identitásának (negatív identitás) fejlődésében.

A bizalmi krízis vagy *perturbatio*¹¹⁰ valójában a kisgyermekkorból származó szeretetigényből fakad. A gyermekkorban elszenvedett feldolgozatlan traumatikus életesemények későbbi életkorokban kerülnek újra elő, az akkori megoldási lehetőség felismerésével, de változatlanul nagy lelki terhet okozva. Amennyiben a krízis állapota nem nyer feloldást, így az a személy élete központi kérdésévé válik, „*beszűkül*”, és csak ezzel foglalkozik, idővel tehetetlenségi haragja önmaga ellen fordul.

A szülővel való konfliktus igen gyakran összekapcsolódik a vallásosság képviselte autoritással, melyet elvet, de a boldogtalanság szorongató érzése kíséri. E vallásos beállítottságot felforgató érzés negatívan hat a személyes istenkapcsolatra, ám másfelől segít a vallásos kétely elmúlásával újra rendezni a személyes kapcsolati viszonyokat. Ma már

¹⁰⁸ KÉZDY Anikó – MARTOS Tamás: *Vallási kételyek*. In: *Vallásosság és személyiség*. Szerk: Horváth-Szabó Katalin. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2007. 164.kk.

¹⁰⁹ A „*krízis*” görög kifejezés, ami döntést, fordulópontot jelent, olyan állapot, mely akkor következik be, ha a „személy fontos életcéljai megvalósítása közben akadályokba ütközik, amelyeket a problémamegoldás szokásos módjaival egy ideig nem tud leküzdeni”. ÓNODY Sarolta, VIKÁR György: *A krízis*. In: *Életesemények lelki zavarai*. Szerk: PÁVEL Magda, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet – Párbeszéd Alapítvány, Budapest, 2005. 149.

¹¹⁰ HÉZSER Gábor: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*. Kálvin János Kiadó, Budapest 2005.152.kk.

tekintélyes szakirodalom foglalkozik a serdülők aktuális krízisproblémájával: az identitáskrízissel, az élet értelmetlenségével, a céltalansággal. A vallásosság járható út lehet megtalálni az élet elvesztett értelmét.¹¹¹

A krízis és/vagy vallásos kétely fogalmával párhuzamosan említünk kell az *értelemadás* szerepét, mint egzisztenciális válaszkeresést a felmerült krízishelyzetre. „Nincs olyan helyzet, melyben az élet ne kínálna fel értelemlehetőséget, s nincs olyan személy, akinek az élet ne tartogatna feladatot.”¹¹² Ez a keresés sajátos *dereflexiót* kíván, mely az én önmeghaladását, azaz önmaga elfeledését, saját bajából való kilépést, magasabb valóság felismerését eredményezi.¹¹³ A leggyakrabban felismerhető értelem-törekvések a mindennapi élethez kapcsolt személyes célokról beszélnek, ezek adnak értelmet a mindennapoknak: szeretetkapcsolatok kialakítása, a vallásosság, spiritualitás, munkateljesítmény, az én meghaladása, altruizmus, társadalmi elkötelezettség. A vallásosság szempontjából történő újraértékelés azt jelenti, hogy a korábbi események és vallásos tapasztalat összefüggéseit újraértelmezi. Ez negatív tapasztalatot jelent, ám a vallásos hagyományok gyakran nevelői, fejlődési jelentőséget tulajdonítanak annak. A megtérés integratív folyamatának érzelmi töltete itt találkozik az újraértelmezés kognitív aspektusával. Ebben a folyamatban „mind a valóság viszonyairól alkotott alapvető feltevések és hiedelmek, mind az alapvető célok, törekvések és értékek, mind pedig az élet értelmességének élménye részleteiben vagy egészében jelentős mértékben változhat.”¹¹⁴

Összefoglalva, a vallásos kételyek, szerepüket tekintve, nem nevezhetők negatív hangolású folyamatnak. Ugyan erős érzelmi töltet áll mögöttük, mégis lehetővé teszik az átmenetet a személyes hitbeli döntés kialakulásához. A 15. életévben alábbhagy a kétely, s a keresés kerül előtérbe. Az Istennel szembeni elvárások és alulmaradások a serdülő hitéletének további alakulását határozzák meg.

A vallásos kételyekről, jóllehet a szakirodalom a serdülőkor és a fiatal felnőttkor időszakával kapcsolja össze, megállapítható, hogy mint magasabb identitást munkáló krízis, velejáró (lehetséges) elemei lehetnek a megtérésnek, így a hitfejlődésnek is.

¹¹¹ Suman VERMA – Madelaine Sta MARIA: *The Changing Global Context of Adolescent Spirituality*. In: *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, Edit: ROELKEPARTAIN–KING–WAGENER–BENSON, Sage Publications Thousand Oaks London New Delhi 2006, 124kk.

¹¹² Viktor E. FRANKL: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*. Jel Kiadó, Budapest, 2005. 170.

¹¹³ Vö. MARTOS Tamás: *Vallásosság és az értelmes élet pszichológiája*. In: *Vallásosság és személyiség*, Szerk. Horváth-Szabó Katalin. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2007. 18.kk.

¹¹⁴ MARTOS, 2007. 24.

4.1. A klerikális autizmus és az értelemadás dilemmája

A klerikális autizmus adoptált fogalom. Knausz Imre *kulturális autizmus*¹¹⁵ fogalmára kialakított analóg kifejezés. „(...) az autizmus nem más, mint képtelenség mások intencionális állapotainak felismerésére. Ha figyelembe vesszük, hogy tanulóink milyen sokszor szembeesülnek olyan történetekkel, amelyek szereplőinek motívumait nem értik, és amely motívumok iránt nem is érdeklődnek, talán nem túlzás egyfajta kulturális autizmus fenyegetéséről beszélni. Ezen azt értem, hogy az iskola nagy energiákkal megtanítja ugyan az alapvető narratívákat, de ezek történetyszerűsége, a történet koherenciája és jelentése rejtve marad a gyerekek előtt: a történet világában úgy bolyonganak, mint az autista a valóságos világban.”¹¹⁶ A kulturális autizmust előidéző társadalom és médiavilág által gyakorolt nyomás elhat az iskolai oktatás, mint szocializáló keret és a család értékközvetítő egységéig. Ennek következménye a műveltségi alap elsajátításának lemaradása, a kulturális tőke átörökítésének akadozása. Kulturális *szakadék* van kialakulóban, mely egyre növekszik a felnőtt és felnövő generáció közt. A „mit kell tenni?” társadalmi orientációt felváltotta a „mi jó nekem?” én-központú világnézet. Cselekvésorientált társadalomból, melynek cselekvési mintáit adott kulturális keretek szabályozták, élményorientált, élvező társadalommá lettünk, melyben a szubjektív tapasztalat mércéje az irányadó szempont.¹¹⁷

A társadalmi és gazdasági tényezők hatása igen nagy horderóvel bír a serdülő korosztály autonómiaigényének és identitásának kialakulásában is. Az a társadalmi réteg, melynek nevelési processzusában a kulturális értékközvetítés akadozik, vagy megszakad és a keletkezett űrt az élmény, mint *életértelem* tölti ki, rövidre zárja az énkép, öntudat és identitás életemen át tartó folyamatának alakulását. „Amit a középiskola adott, az soha nem volt sokkal több, mint a műveltség csontváza: adatok és szövegek, amelyek csak az iskolán kívüli társalgások perspektíva- és jelentésadó közegében épültek be szervesen a személyiségbe. Jelenleg viszont egyre inkább az a helyzet, hogy csak a csontváz marad meg, és nem nagyon világos, hogy mit is lehet kezdeni ezekkel a csontokkal.”¹¹⁸

Hasonló perspektívában gondolkodva fogalmazhatjuk meg a posztmodern kor gazdasági és társadalmi nyomása mentén kialakuló klerikális autizmus problémáját. Az a korjelenség, mely a kulturális értékközvetítés problémáját igazolja családi és iskolai környezetben, felfedezhető egyházi vonatkozásban is. A vallásos nevelés és erkölcsi értékközvetítés nehézsége (istenfogalom) az egyház és család közösségi rítusos formáinak, a kazuáliáknak megüresedését vonja magával. A serdülő fiatal ezért nem is tud mit kezde-

¹¹⁵ Lásd: KNAUSZ Imre: *Műveltség és autonómia*. In: Új Pedagógiai Szemle, Szemle 2002/10.

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ Vö. HÉZSER Gábor: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*. Kálvin János Kiadó, Budapest 2005.18–25.

¹¹⁸ KNAUSZ, 2002/10.

ni az egyházi tantételekkel, liturgikus elemekkel, de a vallásos gyakorlat, mint rítusos cselekedet nyújtotta életlehetőséggel sem. Ez a probléma az életre vonatkoztatott értelemadás dilemmáját fogalmazza meg a serdülő számára, melynek immár vallásos vetülete is hangsúlyosan előtérbe kerül, úgymint bűnbánat, hit, megtérés, újjászületés. A dilemma paradoxális jellegét tükrözi, hogy míg élményorientált társadalomról beszélünk, a megtérés élményszerűsége vagy hiányzik, vagy *csak* az élmény szinten marad.

Összefoglalás

A serdülőkor megtérési folyamatában megfigyelhető egy sajátos aspektus. Ahogyan a serdülő fiatal életkori sajátosságának megfelelően, legmeghatározóbb belső konfliktusként önmaga képességének fizikai, morális és kapcsolati korlátait megtapasztalja, a megtérés, a tökéletesség hiányának érzésével, nem pedig a bűntől való szabadulás vágyával áll kapcsolatban. A serdülők esetében tapasztalt megtérési gyakoriságot a fejlődés-lélektani szempontok alapján határozhatjuk meg, ám nem elégedhetünk meg ennyivel. A serdülőkor megtérés, bűntől való elfordulás több és mélyebb, mint pusztán érzelmi változás, vagy identitáskeresés. A megtérés a lélek, így a teljes személyiség változását igényli. A megtérést, a megváltozást nem lehet kierőszakolni annak ismert feltételei nélkül. Az egyén szellemi-lelki érettsége, az objektív tényezők élmény-hatása (ige, prédikáció, éneklés stb.), a nyitott beállítottság olyan járulékos elemek, melyek nagymértékben elősegítik a megtérést. Az is megállapítást nyer viszont, hogy a megtérés külső nyomás kényszerítő hatására a visszaesést eredményezi.

A serdülők identitását meghatározó bio-pszicho-szociális faktorok mellett említenünk kell a vallásos tapasztalatot, a vallásos kételyt, a megtérés és újjászületés élményét. Utóbbiak nem járulékos, hanem a személyiséget integráns egységgé formáló elemek, melyek a személyiség fejlődését segítik. Ezért hangsúlyosak a *transzmissziós* közegek, mint család, iskola, nevelői-pedagógusi attitűd, gyülekezeti és szociális közeg, társadalmi orientáció stb. Ezen összhatást nem lehet egysikúán, *lineárisan* leképezni a serdülő életére, mint amelyek direktíve hatnak a serdülőkor megtérés jelenségére. A *cirkularitás* elve, az oda-vissza hatás érvényesül. Azaz, a gyermekkortól kezdve érkeznek a különböző külső hatások a növekedő személyiség fele, melyekhez *adaptívan* viszonyul és visszahat rájuk. A megtérést nem tekinthetjük *in sine* egyedülálló jelenségnek, hanem *előzményével* és *következményével* együtt. Utóbbi hatása legalább annyira bemérhetetlen, mint az előző. Mégis fontos úgy tekinteni a megtérést, mint ami a megtapasztalt *jó*, magasabb erkölcsi értékrend felé való *odafordulást* és a megtapasztalt *rossztól* való *elfordulást* eredményezi. Ennek utóhatását (gyümölcsseit) leképezhetjük a személyes életterületekre, a társas, társadalmi és spirituális kapcsolatokra, mint következményt, mely következő élethelyzetben meghaladásra váró előzménnyé minősül. Ilyen formán, a megtérés folyamatának személyiségre és áttételesen társadalomra gyakorolt érték közvetítő hatását fedezhetjük fel, mely nem önmagából táplálkozik és nem önmagába tér vissza, hanem az

ösztoni mélység óceánjából halad körkörösen a személyi és lelki fejlődés útján az istenközeli magasság felé.

Lényeges, továbbgondolásra késztető kérdéseket vet fel továbbá az istenfogalom közvetítése, az istenreprezentáció alakulása, mint a megtérés folyamatának járulékos elemei. A klerikális autizmus problémája éppen azt a hiányt fogalmazza meg, mellyel lelkésznek, valláspedagógusnak, diakónusnak, de az egész egyházszervezetnek szembe nézni, ill. következményeivel számolni kell, nem tévesztve szem elől, hogy a megtérés több, mint a *conditio humana* teljesítése, több, mint alkalmi lelkiállapot változás: elfordulás a sötétségről a világosság felé, „*hogy az Istenhez térjenek és osztályrészt nyerjenek az én bennem való hit által*”. (ApCsel 26,18).

Felhasznált irodalom

- ALBERT-LŐRINCZ Márton: *A lélek párbeszéde*. Presa Universitară Clujeană, 2007.
- ALMA, H. A.: *Identiteit door verbondenheid. Een godsdienstpsychologisch onderzoek naar identificatie en christelijk geloof*. Uitgeverij KOK Kampen, 1998.
- BALSWICK – EBSTYNE-KING – REIMER: *The Reciprocating Self. Human Development in Theological Perspective*. InterVarsity Press, Downers Grove, 2005.
- BALSWICK, Jack O.– Pamela EBSTYNE-KING – Kevin S. REIMERS: *The Reciprocating Self. Human Development in Theological Perspective*. InterVarsity Press Downers Grove, 2005.
- BENKŐ Antal – MARTOS Tamás: *Serdülők és szüleik kapcsolatáról, vallási és egzisztenciális értékeikről*. In: Vallásosság és személyiség. Szerk: Horváth Szabó Katalin. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2007.
- BIEHL, Peter– Freidrich JOHANSEN: *Einführung in die Ethik*. Neukirchener Verlag, 2003.
- BOYATZIS, Chris J. – DOLLAHITE, David C. – MARKS, Loren, D.: *The Family as a Context for Religious and Spiritual Development in Children and Youth*. In: *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, Edit: ROELKEPARTAIN-KING-WAGENER-BENSON, Sage Publications Thousand Oaks London New Delhi 2006.
- BRUNNER, Heinz: *Den Balken im eigenen Augen erkennen*. In: Hubert WINDISCH (szerk): *Mut zum Gewissen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1987. 49.kk.
- CARVER, Charles S., Michael F. SCHEIER: *Személyiségpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.
- COLE, Michael – Sheila R. COLE: *Fejlődéslélektan*. Osiris, Budapest, 1998.
- COOPER, Terry D.: *Sin, Pride and Self-Acceptance. The Problem of Identity in Theological Psychology*. Inter Varsity Press, Downers Grove, 2003.
- CSIA Lajos: *Bibliai lélektan*. Százszorszép Kiadó és Nyomda Kft. Budapest, 1994.
- de WIT, J.– G. van der VEER – V.W. SLOT: *Psychologie van de adolescentie. Ontwikkeling en hulpverlening*. Uitgeverij Intro, Baarn 1997.
- DEAN, Kenda Creasy: *A Princetoni Teológiai Szeminárium munkatársa. A The Godbearing Life: the Art of Soul Tending for Youth Ministry* (1998) könyv társszerzője.

- DEAN, Kenda Creasy: *Proclaiming Salvation. Youth Ministry for the Twenty-First Century Church*. In: *Theology Today*, Vol. 56, 2000. 534. Forrás: www.sagepublications.com
- Digitale Bibliothek: *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart* (RGG). III. Aufl. J.C.B. Mohr-Seiebeck, 1958, Bd 2. Schnittwort: Bekehrung.
- DONELSON, Elaine: *Psychology of Religion and Adolescents in the United States: past to present*. In: *Journal of Adolescence*, 1999, no.22.
- DORN, L.– L. CROCKETT – A. PETERSEN: *The Relations of Pubertal Status to Intrapersonal Changes in Young Adolescents*. In: *Journal of Early Adolescence* 8/4. 1988. Forrás: www.jea.sagepub.com
- ERIKSON, Erik H.: *Gyermekkor és társadalom*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- FEND, Helmut: *Entwicklungspsychologie des Jugendalters*. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2005.
- FLAMMER, August– Françoise ALSAKER: *Entwicklungspsychologie der Adoleszenz*. Verlag Hans Hübner, Bern-Göttingen-Toronto-Seattle 2002.
- FOWLER, James: *Die Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloher Verlag Gerd Mohn, 1991.
- FRANKL, Viktor E.: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*. Jel Kiadó, Budapest, 2005.
- FRANKL, Viktor: *Orvosi léleg Gondozás*. Úr, 1997.
- FREUND, Annegret: *Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik in 20. Jahrhundert*. De Gruyter, Berlin, New York, 1994.
- FROMM, Erich: *Psychoanalyse und Ethik*. Diana Verlag, Stuttgart–Konstanz, 1954.
- FRUTTUS István Levente: *A megtérés, mint valláslélektani jelenség*. In: HORVÁTH Szabó Katalin (szerk): *Valláspszichológiai tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2003.
- FRUYT, F./ De BOLLE, M./ McMRAE, R.R./ TERRACCIANO, A./COSTA? P.T.: *Assessing the Universal Structure of Personality in Early Adolescence*. The NEO-PI-R and NEO-PI-3 in 24 Countries. In: *Assessment*, Vol. 16. No. 3. 2009.
- G. PATTON – R. SELZER – C. COFFEY – J. CARLIN – R. WOLFE: *Onset of Adolescent eating disorders: population based cohort study over 3 years*. *BMJ* 1999, Forrás: www.bmj.com
- GROM, B.: *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind- Schul- und Jugendalters*. Patmos, Düsseldorf 2000. 5. Aufl.
- HARNACK, Adolf von: *A kereszténység lényege*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- HARTUNG, Marianne: *Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1979.
- HAUGLAND, S.– B. WOLD – J. STEVENSON – L.E. AAROE – B. WOYNAROWSKA: *Subjective health complaints in adolescence. A cross-national comparison of prevalence and dimensionality*. In: *European Journal of Public Health*. Vol. 11. nr. 1. 2001. 4–10. Forrás: www.nuigalway.ie.
- HÉZSER Gábor: *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 2005.
- HOFFMAN, M.L.: *Vom Empathischen Mitleiden zur Solidarität*. In: G. SCHREIER (szerk): *Moralische Entwicklung und Erziehung*, Aachen, 1993.

- HOOD, Ralph W. – HILL, Peter C. – SPILKA, Bernard: *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. The Guilford Press, New York, 2009.
- KERNBERG, Paulina F. – Alan S. WEINER, Karen K. BARDENSTEIN: *Személyiségzavarok gyermek és serdülőkorban*. Animula Kiadó, Budapest, 2007.
- KÉZDY Anikó – MARTOS Tamás: *Vallási kételyek*, In: *Vallásosság és személyiség*. Szerk: Horváth Szabó Katalin. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2007.
- KÉZDY-MARTOS-BOLAND-HORVÁTH-SZABÓ: *Religious doubts and mental health in adolescent and young adulthood*. In: *Journal of Adolescence*, 2011, No.34.
- KITTEL, Joachim: *Ignatianische Experimente. Zur Grundlegung einer Pädagogik ignatianischer Spiritualität in der Kinder- und Jugendarbeit*. In: Martina JUNG – Joachim KITTEL: *Schulpastoral konkret*. Verlag Haus Altenberg, 2004.
- KNAUSZ Imre: *Műveltség és autonómia*. In: *Új Pedagógiai Szemle*, Szemle 2002/10
- KNEEZEL, Teresa T.– Robert A. EMMONS: *Personality and Spiritual Development*. In: *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Edit: ROELKEPARTAIN-KING-WAGENER-BENSON, Sage Publications Thousand Oaks, London, New Delhi, 2006.
- KOHLBERG, Lawrence: *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1994.
- KULCSÁR Zsuzsa: *Egészségpszichológia*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 1998.
- LAWRENCE, R.T.: *Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales*. In: *Journal of Psychology and Theology*, 1977.
- MARTOS Tamás: *Vallásosság és az értelmes élet pszichológiája*. In: *Vallásosság és személyiség*, Szerk: Horváth Szabó Katalin. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest.
- McDONALD, A. BECK, R. ALLISON, S. NORSWORTHY, L.: *Attachment to God and Parents: Testing the Correspondence vs. Compensation Hypotheses*. In: *Journal of Psychology and Christianity*, 2005, Vol 24, No.1.
- McGRATH, Alistar: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris Kiadó, Budapest 2002.
- MOKROSCH, Reinhold: *Gewissen und Adoleszenz*. Deutscher Studien Verlag, Weinheim, 1996.
- NÉMETH Dávid: *A lelkiismeret működésének pszichológiája*. In: *Collegium Doctorum*, 2006.
- NIPKOW, Karl-Ernst: *The Human Image of God – Reflections on a Paradox*. In: ZIEBERTZ, Hans Georg: *The Human Image of God*, Koninklijke Brill, Leiden, 2001.
- NURMI, Jan-Erik– Harry PULIAINEN: *The changing parent-child relationship, self-esteem and intelligence as determinants of orientation to the future during early adolescence*. In: *Journal of Adolescence*, Vol.14. 1991/1, Forrás: www.sciencedirect.com
- OERTER, R.– R. DREHER: *Das Jugendalter*. In: R. OERTER – L. MONTADA (Szerk.): *Entwicklungspsychologie*. Ein Lehrbuch. Weinheim 1995.
- ÓNODY Sarolta, VIKÁR György: *A krízis*. In: *Életesemények lelki zavarai*. Szerk: PÁVEL Magda, Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet-Párbeszéd Alapítvány, Budapest, 2005.
- OTTO, Rudolf: *A szent*. Osiris Könyvtár, Budapest, 2001.

- PANNENBERG, Wofhart: *Anthropology in Theological Perspective*. The Westminster Press, Philadelphia, 1985.
- PINCUS, L.– C. DARE: *Titkok a családban. A meghitt kapcsolatok rejtett rétegei*, Animula Kiadó, Budapest, 2007
- PLESSNER, Helmuth: *Conditio Humana*. In: *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, 1983.
- RIZZUTO, A. M. *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*. The University of Chicago Press, 1979.
- RIZZUTO, A.M. *Critique of the contemporary literature in the scientific study of religion*. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, New York, 1970 (www.godimage.org/rizzuto.pdf).
- ROBU Magda – MARTOS Tamás: *Istenkép és vallásosság*. In *Vallásosság és személyiség*. Szerk: Horváth Szabó Katalin. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 2007.
- RUDOLPH, Gerd: *Die Struktur der Persönlichkeit: Theoretische Grundlagen zur psychodynamischen Therapie struktureller Störungen*. Schattauer Verlag, 2008.
- SCHILLAK, Wolfgang: *Gewissen und Identität*. Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York, 1986.
- SCHMITT, Hanspeter: *Sozialität und Gewissen*. Lit Verlag, Wien, 2008.
- SCHWEITZER, Friedrich: *Distorted, Oppressive, Fading Away? The Dialogical Task of Practical Theology and the Human Image of God*. In: Hans Georg ZIEBERTZ: *The Human Image of God*, Koninklijke Brill, Leiden, 2001.
- SCHWEITZER, Friedrich: *Vallás és életút*. Kálvin Kiadó, Budapest 1999.
- SÜLE Ferenc: *Családi élet és lelki egészség*. Magyarországi Evangélikus Egyház Missziói Bizottsága, Budapest, 2006.
- SÜLE Ferenc: *Valláspatológia*. GyűróArt Press, Szokolya, 1997.
- SZŐNYI Gábor, FÜREDI János (szerk): *A pszichoterápia tankönyve*. Medicina Könyvkiadó ZRT, Budapest, 2008.
- THEISSEN, Gerd: *Az öskeresztyénység élményvilága és magatartásformái*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2008.
- TILlich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- TISCHLER, Günther: *Wenn das Überleben gelingen soll*. In: Hubert WINDISCH (szerk): *Mut zum Gewissen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1987.
- TREAGOLD, Richard: *Transcendent Vocations: Their Relationship to Stress, Depression and Clarity of Self-Concept*. In: *Journal of Humanistic Psychology*. Vol.39. No. 1. 1999. Forrás: www.sagepublication.com
- UPSON, Paul: *Játék, munka és identitás*. In: Robin ANDERSON – Anna DARTINGTON: *A serdülés vihara* klinikus szemmel. Animula Kiadó, Budapest, 2007.
- VERGOTE, Antoine: *Valláslélektan*. Párbeszéd Alapítvány, Budapest 2001.
- VERMA, Suman – Madelaine Sta MARIA: *The Changing Global Context of Adolescent Spirituality*. In: *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Edit: ROELKEPARTAIN-KING-WAGENER-BENSON, Sage Publications Thousand Oaks, London, New Delhi, 2006.

VETŐ Lajos: *Tapasztalati valláslélektan*. Egyetemi nyomda, Budapest, 1965.

WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat Kiadó–PRTA, Budapest, 2001.

YEAGER, D.S.– Matthew BUNDICK: *The Role of Purposeful Work Goals in Promoting Meaning in Life and in Schoolwork During Adolescence*. In: *Journal of Adolescent Research*, Vol. 24. No.4. 2009.423–452. www.sagepublications.com.

Útmutató szerzőinknek

A *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica* c. folyóirat szerkesztősége publikálásra elfogad a teológia vagy a vallásoktatáshoz és egyházi segítő foglalkozáshoz kapcsolódó tudományágak tárgykörében írott tudományos dolgozatokat, tanulmányokat.

A szerkesztőségnek jelenleg nem áll módjában szerzői díjat fizetni a beküldött cikkekért, a szerzők tiszteletpéldányt kapnak.

A *Studia* évente kétszer jelenik meg (júniusban és decemberben), leadási határidő nincs, de a február 1. előtt leadott cikkek az első, a szeptember 1. előtt leadottak pedig a második számban jelennek meg.

A cikkeket elektronikus formában (RTF formátumú állományban) kérjük elküldeni a következő email címre: **studia@rt.ubbcluj.ro**. Kérjük szerzőinket, hogy a cikkben ne tüntessék fel nevüket, a szövegen végezzenek helyesírás-ellenőrzést, és a következő formai és tartalmi követelmények szerint készítsék el azt:

- a. A szöveg tagolása áttekinthető legyen. A címetek lehetőleg arab számokkal lásák el: 1., 1.1., 1.2.1. stb.
- b. Kerüljék az alapszöveg túlzott formázását (lehetőleg csak a szükséges kiemelések legyenek, dőlt betűvel). A címetek nem kell formázni, rangjukra a számozásból következtetni lehet.
- c. A főszövegben mindig magyar nyelvű idézetek szerepeljenek, az idézet eredeti változatát lábjegyzetben közöljék. Használják a magyar idézőjeleket: „”. Az idézetek szövegét szedjék dőlt betűvel. A három mondatnál hosszabb idézeteket kérjük külön bekezdésben, jobb- és baloldali behúzással kiemelve közölni.
- d. A lábjegyzetek a következő minták szerint készüljenek:
 - Monográfiából való idézet esetén: Gleason L. Archer: *Az ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 2004. 155.
 - Folyóiratban megjelent tanulmányból való idézés esetén: Molnár János: *A Tízparancsolat*. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 54. évf., 2008. 1–2. szám. 7–34.
 - Tanulmánykötetben szereplő írásra való hivatkozás esetén: Marton József: *Ökumené Dél-Erdélyben 1940 és 1944 között*. In: Lészai Lehel (szerk.): *Emlékkönyv dr. Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*, Kolozsvár, 2003. 123.
 - Lexikonban szereplő szócikk esetén: Katalin Péter: *Francisc David (szócikk)*. In: Owen Chadwick (szerk.): *Oxford Encyclopedia of Reformation*. Oxford University Press, New York – London, 1999. I. k. 148.

- Levéltári forrásokra való hivatkozás esetén: Nagy Ferenc: *Helyzetkép a Dél-Erdélyben maradt Református Anyaszentegyház életéről a II. bécsi döntéstől 1943. május 5-ig*. Magyar Országos Levéltár (MOL), K 610 (Sajtó levéltár), 91. cs. (Dél-Erdélyi Adattár), VI/11. 11.
- Elektronikus forrásokra való hivatkozás esetén: Benkő Levente: *Magyar nemzetiségpolitika Észak-Erdélyben, 1940–1944*. http://www.xxszazadintezet.hu/rendezvenyek/korrajz_2002_konyv-bemuta-to/benko_levente_eloadasa.html (utolsó megtekintés: 2009. július 31.).

A közölni kívánt cikkek legkevesebb 3, legtöbb 40 oldalasak lehetnek (1 oldalt A4-es papírmérettel, mindenütt 2,5 cm margóval, 12 pontos betűmérettel és másfeles sorközzel kell számítani).

A cikk végén közöljék a felhasznált irodalmat.

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 beszkenelt borítót.

Amennyiben a szöveg héber és görög betűs szöveget is tartalmaz, csatolják a betűtípusokat is. Ha a szövegben képek, ábrák szerepelnek, azokat külön, nagy felbontású (legalább 150 dpi) JPEG képként csatolják.

A szöveghez legalább tízsoros angol nyelvű kivonatot is csatolni kell, mely tartalmazza a cikk angol címét, és legalább öt kulcsszót.

Amennyiben először közöl lapunkban, az abstract mellé írjon egy egysoros leírást önmagáról (akadémiai cím, munkahely, foglalkozás) és egy email címet.

A szerkesztőségbe való beérkezésük után a cikkeket elküldjük a szaklektoroknak. (Ezek listáját lásd a borító második oldalán.) A lektorálás névtelenül történik (blind review), egy cikket két szaklektor lektorál. Előfordulhat, hogy a lektorok bizonyos jobbításokhoz kössék egy-egy cikk megjelenését, javaslataikat a szerkesztőség megküldi a szerzőknek, a javított változatnak 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 http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php címen.

Instructions for Authors

The editorial board of the *Theologia Reformata Transylvanica* series of the *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* journal accepts for publishing scientific papers regarding the fields of theology, religious education or pastoral care.

The financial status of the journal does not allow to pay the authors for the contributions, but every contributor gets a free copy of the issue in which his article was published. *Studia* is issued twice a year (in June and in December), there is no deadline for the articles, but every contribution sent to the board before February 1 will appear in the first, and those sent before September 1 will appear in the second issue.

Articles should be sent electronically, via email (in Rich Text Format) to the following address: **studia@rt.ubbcluj.ro**. We kindly request our authors not to mention their names in the article, to do a proofreading of the text, and to respect the following format and content parameters.

a. The division of the text should be a logical one. Titles should be marked with Arabic numerals: 1., 1.1., 1.2.1. etc.

b. Authors should avoid exceeded formatting of the text (only the important highlights should be formatted with italics). Titles should not be formatted, since their level can be found from their numbering.

c. Text should contain quotes translated in English. The original quote should be mentioned – if necessary – in footnotes. Use typographers quotes: “ ”. Quotes should be highlighted with italics. Those which are longer than 3 sentences should be written in a separate paragraph and indented from left and right.

d. References to books and articles have to be placed in the footnotes. Please add a bibliography at the end of the article. The last name of the author(s) should be written in SmallCaps, the initial of the first name followed by a period, in the position where it appears in the document (in front or after the name). The title of the book, periodical or volume in italic. The title of an article, the title of a study in a volume or periodical, etc. between quotation marks. For volumes the editors should be specified before the title, the names of the editors followed by (ed.), (eds.) in English and Italian articles, (Hg.), (Hgg.) in German articles, (éd.), (éds.) in French articles. Do not use a colon after in. Do not use p., pp., etc. before page numbers. The series should be specified only for important theological series of publications. Do not specify the publisher. For references to websites use the full URL followed by the date: <full URL> [date accessed].

Books:

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I, HThK I/1, Freiburg–Basel–Wien, 1986, 9–12.

C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London, 21978, 435.

Articles from periodicals, collective volumes and festive volumes (Festschriften):

J.-N. ALETTI, “Jn 13 – Les problèmes de composition et leur importance”, in *Bib*, 87, 2006, 263–272 (264).

M. PESCE, “*Il lavaggio dei piedi*”, in G. GHIBERTI (ed.), *Opera Giovanna*, Torino, 2003, 234.

H. GESE, „*Natus ex virgine*“, in H. W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*. Festschrift G. von Rad, München, 1971, 75.

S. BROCK, “*Genesis 22 in Syriac Tradition*”, in P. CASETTI, O. KEEL, A. SCHENKER (éds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes à l’occasion de son 60e anniversaire*, Fribourg, Göttingen, 1981, 1–30.

Patristic works:

AMBROSIUS, *Expositio evangelii sec. Lucam II*, 87, PL 14, 1584D-1585A.

Once the full information on a book or article has been given, the last name of the author should be used. If you refer to several works of the same author, mention the short title after the first name (for example, Wolff, *Hosea*, 138), without any reference to the first note where the full title was given. Please avoid general references to works previously cited, such as *op. cit.*, *art. cit.*, *a.a.O.* Also avoid *f.* or *ff.* for “following” pages; indicate the proper page numbers. Do not use *see*, *Vgl.*, etc. unless absolutely necessary.

Submitted papers should have the length at least 3, at most 40 pages (pages should be formatted with A4 paper size, 2,5 cm wide margins on every side, font size of 12 pt and line spacing of 1,5).

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.

If your text contains Hebrew or Greek characters, please attach the fonts to your email. If the text contains images, please attach them separately in high resolution (at least 150 dpi) JPEG format.

Submitted text should have an at least ten lines long, English abstract, the English title of the publication and at least five keywords. First authors should write a one line description of their profession, occupation, workplace and contact email.

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 in 14 days. If the author does not send back the revised version, the article will not be published.

After reviewing, the texts will be edited and proofread, the final version of the text will be sent in PDF format to the authors. This copy should be approved in 48 hours by the author. Without this approval, the article will not be published.

After the publication of the issue, contributors will receive a copy by regular mail or personally. The journal is also published in online version, which is available before printing at the link: http://studia.ubbcluj.ro/arhiva/arhiva_en.php.