

**LELKISÉGEK ÉS LELKISÉGI MOZGALMAK
MAGYARORSZÁGON ÉS
KELET-KÖZÉP-EURÓPÁBAN**

**SPIRITUALITY AND SPIRITUAL
MOVEMENTS IN HUNGARY AND
EASTERN CENTRAL EUROPE**

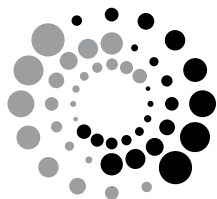
LELKISÉGEK, LELKISÉGI MOZGALMAK
MAGYARORSZÁGON ÉS KELET-KÖZÉP EURÓPÁBAN

SPIRITUALITY AND SPIRITUAL MOVEMENTS
IN HUNGARY AND EASTERN CENTRAL EUROPE

SZEGEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR
BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS
42.

MTA-SZTE VALLÁSI KULTÚRAKUTATÓ CSOPORT
A VALLÁSI KULTÚRAKUTATÁS KÖNYVEI
10.

SZERKESZTI/REDIGIT: BARNA, GÁBOR



MTA-SZTE
VALLÁSI KULTÚRAKUTATÓ CSOPORT

**LELKISÉGEK, LELKISÉGI MOZGALMAK
MAGYARORSZÁGON ÉS
KELET-KÖZÉP EURÓPÁBAN**

**SPIRITUALITY AND SPIRITUAL
MOVEMENTS IN HUNGARY AND
EASTERN CENTRAL EUROPE**

Szerkesztette / Editors:
BARNÁ GÁBOR – POVEDÁK KINGA



SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék

Szeged, 2014

A kutatást és a kötet kiadását az OTKA K 68325 és NK 81502 kutatási programja,
valamint az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport támogatta.



A borítón:
Demeter István: *Ecce Mysterium*
(Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Sárospatak)

© Szerzők és szerkesztők

Minden jog fenntartva!

ISSN 1419-1288
(SZEVEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR)

ISSN 2064-4825
(VALLÁSI KULTÚRAKUTATÁS KÖNYVEI)

ISBN 978-963-306-260-9

Tördelés, előkészítés:
Korpa Zoltán

Nyomdai kivitelezés:
Generál Nyomda Kft., Szeged
Felelős vezető: Hunya Ágnes

TARTALOM / CONTENTS

Lelkiségek és lelkeségi mozgalmak Magyarországon és Kelet-Közép-Európában / Spirituality and spiritual movements in Hungary and Eastern Central Europe (Barna Gábor)	7
LULKISÉGEK A NYUGATI ÉS A KELETI KERESZTÉNYSÉGBEN	
Czagány Gábor: Lelkeségi mozgalmak a Magyarországi Református Egyházban	11
Fábián Gabriella: Lelkeségi mozgalmak a székelyudvarhelyi főesperesi kerületben	20
Povedák Kinga: Párhuzamosságok, kölcsönhatások a pünkösdi karizmatikus megújulás és a katolikus karizmatikus megújulási mozgalom vallási gyakorlatában	32
Cselényi István Gábor: Szempontok a keleti lelkeséghez (Keleti lelkeség?)	46
Korpics Márta: Közlés vagy örökség? A hit-átadás aktusainak kommunikációs szempontú vizsgálata egy kisközösségben	55
Béres István: Communio és kommunikáció. A hitátadás és a közösségi élet dimenziói egy harmadrendben	65
Thorday Attila: Szemben az árral. Szeged-Szentmihály lelkeségi élete	75
VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK MÁS MEGKÖZELÍTÉSBEN	
Bodosi-Kocsis Nóra: Online közösség (?) Nyújthat-e a világháló működőképes túlélési stratégiát egy új vallási csoportnak? Egy kis magyar vainsava közösség esete	83
Süle Ferenc: Keresztény Klinikai Valláslelektan kialakításának lehetősége és a Terápiás Közösségek	100
Latorcai Csaba: Katolikus lelkeségi mozgalmak jogi lehetőségei	105
TÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSEK, ESETANULMÁNYOK	
Tengely Adrienn: A katolikus hitbuzgalmi társulatok Pécssett a dualizmus korában	115
Gyöngyössy Orsolya: Hatások és emlékek. Segédlelkészek a csongrádi hívek perspektívájából	129
Frauhammer Krisztina: A Szívgyárda kiadványai a gyermeknevelés szolgálatában	137
Járol József: A békéscsabai Credo Férfi egyesület szerepe az egyházköztség hitéletében	146
Forrai Márta: A magyarországi bencés oblátus közösség	152
Gyertyános Éva: 20. századi havilapok a Ferences Harmadik Rend szolgálatában	159
Szudi Mária: „Áldott az Isten, ki vezérel minket” Szent Benedek Leányainak Társasága, Tiszaújfaló	166
Perger Gyula: Egy személyes (egyszemélyes) küzdelem. Rimpfel Rosamunda csodás lourdes-i gyógyulása	173

Kerekes Ibolya: Szemlélődő domonkos apácák Szegeden	190
Velladics Márta: Néhány adat és gondolat Árpádházi Szent Margit kultuszáról, ereklyéi sorsának tükrében	199
Barna Gábor: Szent Margit ima-akciók a 20. század első felében	208
Miklós Péter: „Dicsértessék a Legméltóságosabb Oltáriszentség!” Szenttisztelet a magyar ókatolikus közösségekben	224
Mezey András: Az első hazai bázisközösségek. A Bulányi-jelenség és a Katolikus Egyház az 50-es évek elején	230
Iancu Laura: A Szent Brigitta-ima	242
Kapaló James Alexander: Narratíva és kozmológia az inochentizmus ikonográfiai hagyományában	255
Nagy Márta: Örmény szent megjelenítései katolikus és ortodox közegben	269
Kámán Erzsébet: Az orosz sirató énekek lírai jellege	281

SPIRITUALITY AND SPIRITUAL MOVEMENTS IN HUNGARY AND EASTERN CENTRAL EUROPE

Bornitz-Papp, Bernadett: Über die Verehrung der 14 Nothelfer. Deutschsprachige Kleindrucke über die 14 Nothelfer	293
Smiljanic, Mihailo: Renaissance of Orthodox church chanting and ethno music in Belgrade from 1990 until today	302
Prosser-Schell, Michael: Pilgrimage events for the Hungarian Germans/ Danube Swabians in the north of the archbishopric of Freiburg after World War II: Walldürn and the “Paulusheim” near Bruchsal	315
Wunderlich, Claudia: The influence of Nazarene art on the development of Hungarian National art and the crafts. The academic painter Alajos (Alois) Unger (Bap Győr 29 Oct 1814 - Győr 28 Dec 1848)	325
Schell, Csilla: „Die kleinen Wunder von Poppenweiler“. Wie die Vertriebenen bei Ludwigsburg ihre Kirche zum heiligen Stephan von Ungarn erbauten	352
Mardosa, Jonas: Peculiarities of religious behaviour of Lithuanian exiles and convicts in Siberia (1945-1960)	363
Benedicty, Robert: Religion et religiosité entre l’Occident chrétien et l’Orient Arabe	382

A HIT CSELEKVŐ MEGÉLÉSE A JUDAIZMUS IRÁNYZATAINÁL

Ábrahám Vera: Zsidóság-jótekonyság-alapítványok. Karitatív tevékenység a Szegedi Zsidó Hitközség történetében	395
Bányai Viktória: A muszar mozgalom	406
Glässer Norbert: A „Machziké Hadosz” intő szava. Hitbuzgalmi sajtóviták mint túlélési stratégiák a fővárosi orthodox zsidóság körében (1925-1944)	413
Hrotkó Larissza: Pirké Imahot. Kézimunka a feminizmus és a vallás szolgálatában	423
Zima András: „Buzgólkodom népemért, a szentélyért”. Vallási rítusok a nemzetvallás szolgálatában a 20. század első felének budapesti cionista sajtójában	431
Kollányi Irén: Kóserság kezdőknek. A vallástörvény visszatanulásának gondoljai	439

LELKISÉGEK ÉS LELKISÉGI MOZGALMAK MAGYARORSZÁGON ÉS KELET-KÖZÉP-EURÓPÁBAN

SPIRITUALITY AND SPIRITUAL MOVEMENTS IN HUNGARY AND EASTERN CENTRAL EUROPE

11. Vallási Néprajzi Konferencia
Szeged, 2012. október 10-12.

11th Szeged Conference on Ethnology of Religion
Szeged, 10-12 October 2012

Előszó

XVI. Benedek pápa 2012. október 11-én megnyitotta a „Hit évét”. Ez alkalmat nyújtott arra, hogy történetileg és napjaink jelen idejére vonatkoztatva is megvizsgáljuk a hit megnyilvánulási formáit a vallási élet, a vallási kultúra egész területén. A téma vizsgálatának másik időszerűségét az adja, hogy 50 évvel ezelőtt nyílt meg a II. Vatikáni Zsinat, amely alapvető változásokat hozott a római katolikus vallási életben, vallásgyakorlásban. Legszembetűnőbb az anyanyelvi liturgia bevezetése és a liturgikus év reformja volt. Az újítások hatására számos új vallási közösség és mozgalom alakult, indult útjára. Legszembetűnőbb az ökumenikus mozgalom megerősödése. A kor új ideálokat, példaképeket keresett. Ilyen példakép lehet Bálint Sándor, tanszékünk professzora 1947-1966 között, akinek boldogá avatási eljárása elindult.

A hit másként nyilvánul meg az egyes történeti korokban, a különböző társadalmi rétegeknél, más az eltérő korcsoportoknál, akár foglalkozási és lakóhelyi csoportoknál is, férfiaknál, nőknél, gyerekeknél és felnőtteknél, a nyelvi/etnikus (vagy annak tulajdonított) jegyek is felfedezhetők. És természetesen másként és másként nyilvánul meg a fenti összefüggésekben a különböző keresztény és nem-keresztény felekezetek esetében. Ezekre a változásokra is reflektálnak a tanácskozás tanulmányá átdolgozott előadásai.

BARNA Gábor

Foreword

The Szeged Conference on Religion in 2012 was dealing with spirituality and spiritual movements. The very actual reason for choosing this topic is that on October 11, the Holy Father Benedict XVI has opened the “Year of Faith” for promoting new evangelization. It gives us a good opportunity to survey religious

practices in our days and in the past. The other reason of the thematic choice is that the second Vatican Council which brought radical changes in many fields not only in the Roman Catholic Church but in the Christian life in general, was opened 50 years ago. Perhaps the most striking change was the possibility of introduction of different national languages in the liturgy and the reform of the liturgical year. The ecumenical movement and the dialogue between the different churches and denominations are important too. Many new communities, movements were launched in the last decades.

Our age is looking for new models and ideals. One of them can be our former professor, Sándor Bálint whose beatification process is in progress. Sándor Bálint was born in 1904 and died in 1980. He was the leading representative of ethnology of religion in Hungary and held the post of professorship at our Department between 1947 and 1966. As a result, multi-directional research on religion continues to be an important part of the teaching and research activity of the department. This is reflected in our publications too. Over the past 20 years our department has become an important workshop of ethnology of religion.

The papers of this volume reflect on all changes in religious life and practice not only in Christianity but in other denominations, too.

Gábor BARNA

LELKISÉGEK A NYUGATI ÉS
A KELETI KERESZTÉNYSÉGBEN

LELKISÉGI MOZGALMAK A MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZBAN

Bevezetés

Dolgozatunkban a Magyarországi Református Egyházban jelenkorunkban fellelhető lelkiségi és megújulási mozgalmakat szeretnénk röviden bemutatni. Mint a kutatást elindító anyag, ez a dolgozat nem vállalkozhat többre, mint ezeknek a csoportoknak a katalógusszerű összegyűjtésére. A téma pontos meghatározása érdekében a következőkben munkánk címéből kiindulva pontosítjuk azt, hogy dolgozatunkban mit értünk „lelkiségi mozgalmon”, majd pedig meghatározzuk vizsgálódásunk területét és fókuszpontjait.

Lelkiségi mozgalmakon a Magyarországi Református Egyház általános jegyeket mutató, mindennapi életétől eltérő, meghatározott elveket és gyakorlatot hirdető közösségeket értjük. Ez azt jelenti, hogy ide számítunk minden olyan csoportot, amely működése során az általános keresztény jellegzetességek közül meghatározott értékeket emel ki és magát önálló névvel ellátva, közösségnek definiálja.

Ezeket a lelkiségi csoportokat a *Magyarországi Református Egyház* keretén belül vizsgáljuk, azaz a 2011-ben, kárpát-medencei szinten egyesült Magyar Református Egyházon belül a Magyarország területén élő közösségekre koncentrálnak. Ennek az az oka, hogy a határokon túl élő reformátusok története és társadalmi háttere sok tekintetben más, így belső jellemzőik a magyarországi viszonyokéval összehasonlíthatatlanok.

Kutatásunkban a jelenkori helyzetre koncentrálnak és figyelembe vesszük ennek az állapotnak a történeti gyökereit, de nem foglalkozunk maguknak a mozgalmaknak a történetével. Ebben a dolgozatban továbbá nem lesz módunk túllépni a csoportok általános jellemzésén, pusztán a legfontosabb ismérveket emelhetjük ki.

A felvetett témát az teszi különlegessé, hogy szisztematikus módon még senki nem foglalkozott vele. Ennek az is oka, hogy a lelkiségi mozgalmak jelenlétéről a legtöbb egyháztagnak csak legfeljebb felületes információi vannak. Az általános egyházi és közfelfogás a Magyarországi Református Egyházzal, mint homogén, intézményesedett, illetve szervezett csoportról beszél. Ennek az egyházképnek komoly egyháztörténeti okai vannak, hiszen a második világháború utáni egyházpolitika számára sokkal jobban ellenőrizhetőek voltak a központi szervezett egyházak, mint a saját logikájuk alapján működő kisebb csoportok. Az egyház ügyeibe történő negyven éves állami beavatkozás jelentősen átfőrdte a történelmi keresztény közösségek felépítését és mindennapi működését. E felekezetek e beavatkozás következtében ténylegesen homogénebbek lettek, de ennek ellenére a református egyházon belül számos, egymástól eltérő spirituális elveket és gyakorlatot valló szervezett, valamint spontán csoport létezett, illetve létezik ma is.

A későbbi kutatás során célunk ezekről a közösségekről reális körképet festeni, feltárni eredetüket, inspirációs forrásaikat, egymáshoz fűződő kapcsolataikat, valamint ökumenikus összefüggéseit. Ehhez hozzátartozik az európai, az észak-amerikai és ausztrál protestáns mozgalmakkal való kapcsolódási pontok megvilágítása is. További cél világosan felvázolni a mozgalmak irányultságát, így rögzítve helyzetüket az egyház szellemi terében. Ennek a hatalmas munkának első lépését ez a rövid összefoglalás adja.

A témát szinte kizárólag magyar nyelvű irodalom alapján és azon belül is elsősorban folyóiratok segítségével dolgozhatjuk fel. E folyóiratok közül a három legfontosabb a *Református Egyház*, a *Confessio*, valamint a *Theológiai Szemle*. Az első kettő református, míg a harmadik ökumenikus szemléletű. Nagyon jellemző az a mód, ahogy a lelkiismereti csoportok e három, a református teológiai reflexió szempontjából legfontosabb folyóirat hasábjain megjelennek.

A II. világháború végétől 1948-ig református ébredési mozgalom néhány eseményéről kapunk tájékoztatást, majd negyven éven át szinte teljes a hallgatás. 1949 és 1989 között a három folyóiratban összesen tíz cikk jelent meg, amiből nyolc történeti megközelítésű, nem egy a mozgalmakra nézve elítélő hangsúllyal interpretálva. Egy cikk kitekintést hoz a mai európai helyzetre, de ez is csak 1987-ben jelenhetett meg, míg egy másik a karizmatikus mozgalmat elemzi és óvatosan keresi pozitívumait. A református karizmatikusok helyzetéről azonban nem ír. 1990-től a mozgalmak jelentőségéhez képest elenyésző mennyiségű megnyilatkozást találhatunk magukról a csoportokról. Itt is jóval inkább történeti elemzések dominálnak.

A kutatás során kisebb mértékben segítséget jelenthetnek majd az egyes mozgalmak, egyesületek, szövetségek saját sajtóorgánumai, egyháztörténeti monográfiák, valamint dokumentum-gyűjtemények. Az Internet elsősorban a jelenkori realitás feltérképezéséhez nyújt segítséget, számos esetben csak ilyen módon lehet tájékozódni az érintett mozgalmakról. Rövid bemutatásunkban a jelzett honlapok az adott közösségről való egyetlen tájékoztatási anyagot jelentik. A vonatkozó irodalom minden téren rendkívül korlátozott. Sajnálatosan hiányzó szegmensként kell megemlíteni a témára vonatkozó jelenkori felméréseket, reflexiókat és elemzéseket.

A különböző Magyarországi Református Egyházon belüli lelkiismereti irányzatokat sokféleképp lehet csoportosítani, de egy séma szerint mindegyiket beosztani szinte lehetetlen. Bizonyos csoportoknak ugyanis elsősorban a lelkiismereti meghatározó, mások viszont életkori jellegzetességgel bírnak. Éppen ezért a következőkben csak az egyik lehetséges felosztást követjük.

A kálvinizmus irányzatai

A 19. század második, illetve a 20. század első felében három egymást kiegészítő úgynevezett „kálvinista” irányzat jelent meg. Ezek mindegyike a német háttérű teológiai liberalizmus ellenhatásaként értelmezhető, amely sok tekintetben uralta a századforduló egyházi életét. Ezek az irányzatok direkt formájukban ma már nem léteznek, de lenyomatuk egyértelműen jelen van a mai református egyház életében.

Az *egyházias kálvinizmus* az 1870-es években jött létre és legfőbb célja a magyar reformátusok hitvallási iratokhoz való visszavezetése, a II. Helvét Hitvallás valamint a Heidelbergi Káté újra zsinórmértékké tétele volt. Szintén ehhez az irányzathoz köthető az Országos Magyar Lelkészegylet megalapítása is, amely egészen 1949-ig működött. Az irányzat kései hatása elsősorban teológiai műhelyekben érződik.¹

A *lelki/pietista kálvinizmus* a századforduló reformátusságának lelki állapotával szembesülve erősödött meg. Legfőbb célja a lelki élet felvirágoztatása, illetve főként angolszász, skót és német mintára a belmisszió beindítása volt. Tulajdonképp ebből az irányzathoz nőtt ki minden későbbi missziós mozgalom, így hatása ma is kézzelfogható.²

A *történelmi kálvinizmus* az 1910-es években bontakozott ki szintén megújító céllal. Mintája az *Abraham Kuyper*-féle holland református irányzat volt, amely az egész társadalmi és politikai életet át kívánta itatni a hittel. Magyarországon is ezzel a karakterrel lépett fel. Hatása szintén a teológiai reflexiók szintjén mutatható ki, illetve képviselői révén formálójá lett más mozgalmaknak is.³

Furcsa, ellentmondásos jelenségnek értelmezhető az *evangéliumi kálvinizmus*, amely a II. világháború után, felsőbb nyomásra, a politika által erősen befolyásolt egyházvezetés kezdeményezésére jött létre. Számos kapcsolata van a sokat vitatott *szolgáló egyház teológiájával*, amely azt kívánta teológiailag megalapozni, hogy miként működhet az egyház a szocialista államberendezkedés között.⁴

Evangéliumi irányzatok

A Magyarországi Református Egyházon belül elsősorban a *lelki/pietista kálvinizmus* jelentette az evangéliumi (evangelikál) orientációjú gondolkodást, ami – mint később látni fogjuk – több önálló, hazai alapítású szervezet létrejöttéhez vezetett.

Ehhez az áramlathoz köthető, mégis egy nemzetközi kezdeményezés magyarországi megjelenése a *Bethánia Szövetség*. Ez az 1903-ban, Budapesten megalapított mozgalom az amerikai eredetű CE (*Christian Endeavour*) szövetség része, amely a 19. század végétől dolgozott a protestáns egyházak megújításán. A Bethániának nagy szerepe volt a II. világháború utáni ébredésben, amely különböző góckhoz kötődött (Szabolcs, Borsod, Dél-Magyarország, Budapest és környéke). Ez sok tekintetben hozzájárult ahhoz, hogy a reformátusság fennmaradjon a diktatúra éveiben. A szervezetet 1950-ben betiltották, de 1990-ben újraalakult és ma az egyik kiemelkedő jelentőségű megújulási mozgalomnak tekinthető. Folyóiratai a *Fénysugarak* és az *Együtt*.⁵

A Bethánián kívül számos az evangéliumi irányzathoz köthető kisebb csoport és alapítvány működik, amelyek közül az ifjúsági mozgalmaknál néhányat

¹ BOGÁRDI SZABÓ 2009, 31.

² BOGÁRDI SZABÓ 32.

³ BOGÁRDI SZABÓ 30-31.

⁴ BOGÁRDI SZABÓ 33.

⁵ BOJTOR 1996, 30-31.

tárgyalni fogunk (SDG, KIE, MEKDSZ stb.). Más csoportok, bár nem tekinthetők önálló megújulási mozgalomnak, mégis részei az úgynevezett „*Alliansz-lelkiségnek*” amely az evangéliumi gondolkodású szervezeteket tömörítő szövetség.⁶

Konzervatív irányzatok

Több olyan szervezet van, amely a református egyház megújítását a Bibliához való nagyobb hűség és az radikálisabb hitvallásosság mentén képzei el. Ezek némelyike szorosan kötődik a Magyarországi Református Egyházhoz, míg mások kívülről befolyásolják azt.

Az egyik legnagyobb ilyen szervezet a *Bibliaszövetség*, amely az egész ország területén jelen van, és komoly hatással van az egyház hétköznapijaira. Magát egyértelműen a korábbi, evangéliumi, ébredési csoportok szellemi örökösének definiálja, azonban a belmissziós mozgalmakhoz képest mégis sokkal inkább a tanításra, a hitvallásosságra koncentrál. Megnyilatkozásaiban következetes, Bibliára hivatkozó, konzervatív álláspontot képvisel, amelyet az élet megannyi területére alkalmaz. Gyülekezetekhez, lelkipásztorokhoz köthető csoportjaik kiemelkedő közösségépítő munkát végeznek. Folyóiratuk a *Biblia és Gyülekezet*.⁷

Hasonló szellemiséggel, mégis a Magyarországi Református keretein kívül, egy amerikai missziós mozgalom hatására alakult meg a *Közép és Kelet Európai Református Presbiteriánus Egyház*, amely szintén hangsúlyozottan konzervatív, református közösség. Megújulási mozgalomnak – főként egyházon belülinek – nehezen nevezhető, viszont mint jelenség egyértelműen ide kötődik.⁸

A Magyarországi Református Egyházból váltak ki a *Magyar Kálvinista Egyház* alapítói, akik a református mozgalmak palettáján a legkonzervatívabb nézeteket vallják. Azt képviselik, hogy a Kálvin és utódai által képviselt teológia az egyedüli járható út.

Különleges és ténylegesen lelki mozgalomként értelmezhető a *Magyar Belmisszió Biatorbágy* szervezete, amely több protestáns egyházhoz is kötődő, de lényegében református háttérű szolgálat. Alapítója *Trausch Liza*, aki 1957 és 1998 szolgált igehirdetéseivel és áhítataival számos nemzedék felé. Megtermékenyítő hatása számtalan helyen észlelhető. Az irányzat radikális megtérésre hívó üzenetével, számtalan program szervezése útján ma is nagyon aktív.⁹

Kevésbé mozgalom, sokkal inkább kiadványaival élénken ható alapítvány *Éjjéli Kiáltás Misszió*, amely azonban jól szimbolizál egy a Magyarországi Református Egyházban is jelenlévő irányzatot. Ez a kör nagyon nagy hangsúlyt helyez a végidők várására, illetve hangsúlyozza az egyház, valamint Izrael sorskapcsolatát, kiemelve, hogy nézeteik szerint a választott népnek milyen fontos szerepe lesz a végső idők eseményeiben.¹⁰

⁶ <http://www.aliansz.hu/aliansz>

⁷ CSERI 1992, 70.

⁸ <http://www.reformatus.net/egyhazunk-rovid-tortenete>

⁹ <http://www.mbb.hu>

¹⁰ <http://ejfelialtas.hu>

Karizmatikus irányzatok

Ha lehetséges a lelki palettán a konzervatív irányzatokkal ellentétes pozíciókat kijelölni, akkor azt a helyet egyértelműen a karizmatikus csoportok töltik be. Amíg a konzervatív közösségek a helyes tanítást, a precíz bibliaértelmezést és a következetes, etikus magatartást helyezik a középpontba, addig a karizmatikusoknál a lelki élet, a hitben való gyakorlati növekedés illetve a formák felszabadítása játssza a főszerepet.

Magyarországon a karizmatikus megújulás szintén a II. világháború utáni ébredésből nőtte ki magát, de főként Szabó Imre református lelkipásztor és köre hatására egyre inkább a jellegzetes karizmatikus jegyeket vette fel. Ez a kör a rendszerváltás után a *Parakletos Mozgalomba* tömörült, amely könyvkiadót hozott létre és konferenciákat szervez. Hírlevelük Vigasztaló címmel jelenik meg.¹¹

Teljesen más alapokról kiindulva, de szintén a Szentlélek munkáját helyezi a középpontba a *Sófár - Református Dicsőítő Mozgalom*. Ez a kezdeményezés elsősorban az egész világon jelentős hatást gyakorló karizmatikus lelkiség gyümölcseként értelmezhető. A mozgalom célkitűzése, hogy minél inkább elterjessze a dicsőítő zene műfaját a Magyarországi Református Egyházban. Ugyanakkor, mint lelkiségi irányzat ennél többre is törekszik; célja az egész egyház megújítása és új alapokra helyezése. A Sófár zenei táborokat, illetve rövidebb találkozásokat szervez, amelynek középpontjában mindig Isten Szentlelkének keresése áll.¹²

Katolikus lelkiségi mozgalmak hatása a Református Egyházban

Már a Sófár Mozgalomnál is azt láthattuk, hogy egy lelkiségi irányzat úgy jött létre, hogy annak forrása a református hagyományokon kívül, a karizmatikus megújulásban keresendő. A következő néhány példa hasonlóan a református lelkületől „idegen” forrásból, a katolicizmus nagy családjából táplálkozik. Látható azonban, hogy ezek a lelkiségek, sokszínűségük ellenére megtalálták a helyüket a református egyházban.

Az összes katolikus eredetű lelkiség közül a *Taizé-i mozgalom* hatott legkorábban a Magyarországi Református Egyházban talán pont azért, mert ez az irányzat alapdefiníciója szerint is ökumenikus. Az egyszerű, de mégis szívig hatoló Taizé-i énekek számos református közösség kincsévé váltak, és ha az istentiszteleteken nem is jelentek meg, de különböző táborokban, illetve kötetlenebb alkalmakon ismertek lettek. Maga a Taizé-i lelkiség sem kifejezetten mozgalom, így a református egyházban sem vált azzá, mégis megtermékenyítő hatása rendkívül érezhető.¹³

Kisebb körökben ugyan, viszont kifejezetten mozgalom jelleggel jelent meg a református egyházban a *Cursillo*. Az általában egy hétvégére szóló spirituális „utazás” megszervezését több református közösség is felvállalta. A Cursillo re-

¹¹ SZABÓ 1996, 70-71.

¹² SZABÓ 2007, 37.

¹³ <http://www.taize.fr/hu>

formátusokra gyakorolt hatása általában azért olyan jelentős, mert olyan lelki szálakat pendít meg, amire a hagyományos protestáns gondolkodás nincs hatással. Az Isten melletti elcsendesedésnek ez a különleges módszere ugyanakkor teljesen biblikus talajon áll, ezért az új dolgokra nyitott reformátusok számára is bekapcsolódási lehetőséget biztosít.¹⁴

Inkább személyekhez, illetve konkrét eseményekhez köthető a *Mária Műve – Fokolár Mozgalom* hatása. Ez a megújulási mozgalom egy alapvetően meglehetősen protestáns eszményt tett magáévá, amikor a katolikus egyházban az Ige olvasására és annak élésére (megvalósítására) tett fogadalmat. Ennek következtében a Mozgalom már a '60-as évektől kezdve élénk kapcsolatot ápolt protestáns közösségekkel. Így vált a Fokolár Mozgalom az ökumené egyik meghatározó tényezőjévé és lett Magyarországon is a felekezeti közötti kapcsolatok építésének egyik motorjává. Részint a rendszeres ökumenikus találkozások, részint pedig a kiemelkedő, nagy egyházak közötti találkozók háttérében áll ott ez a lelkiségi mozgalom, így ismertette meg ideálját más felekezetek képviselőivel is. Ennek nyomán vesz részt a Lelkiség találkozóin egyre több református is, így terjesztve a Fokolár Mozgalom gondolatait az egyházon belül.¹⁵

További katolikus megújulási mozgalmak tagjai között is találhatunk reformátusokat, de az ő számuk elenyészőnek mondható. Ilyen csoportok pl. a *Házasság Hétvége Mozgalom*, a *Szentjánosbogár Közösség (jezsuita lelkiség)*, a *Ferences Világi Mozgalom* stb.

Ifjúsági mozgalmak

Külön térünk ki a Magyarországi Református Egyház tagjait érintő legfontosabb ifjúsági mozgalmakra. Ennek az az oka, hogy e korosztályi csoportok már a korábbi időkben is különösen aktívak és meghatározók, azaz az egyházi közéletet befolyásolók voltak. A szervezeteket megvizsgálva mindegyikük esetén elmondható, hogy hordozzák a lelkiségi mozgalmak általános kritériumait.

A *REFISZ (Református Ifjúsági Szövetség)* konfirmált református fiatalok összefogására 1989-ben alakult. A Szövetséget nem tudjuk egyértelműen egy lelkiségi irányzathoz kötni, mivel célja egyértelműen az, hogy egyfajta gyűjtőszervezet legyen az egyházon belül. Elsősorban a hitvallásosság növelését és a gyülekezetek felé való orientálást vállalta fel, amelyet praktikusán a középiskolás korosztályban végez. Korszerű, evangéliumi szemléletet vall és képvisel, de semmiképp nem lép túl a református egyház hitvallása teremtette kereteken.¹⁶

Az *SDG Református Ifjúsági Mozgalom* 1921-ben a történelmi kálvinizmushoz kötődő hitvalló teológusok alapították kifejezetten mozgalomként. A célja akkor és most is a fiatalok – elsősorban az egyetemista korosztály – aktivizálása volt. Szerepe a mai ifjúsági mozgalmak között hasonló az egykori helyzetéhez, a törté-

¹⁴ <http://www.refcursillo.hu>

¹⁵ SÖVEGES 2007, 299.

¹⁶ <http://refisz.hu/>

nelmi kálvinizmus logikáját követve az aktív evangéliumi értékek megélése mellett az egyház társadalmi szerepét kívánja hangsúlyozni.¹⁷

A KIE (*Keresztyén Ifjak Egyelete*) az 1844-ben alapított YMCA nemzeti alapszervezete. Magyarországon protestáns diákok 1883-ban hozták létre és ezzel a legrégebbi ma is működő keresztény diákszervezetnek számít.¹⁸ Formájában ökumenikus, céljaiban pedig evangélium központú, azaz a bibliai alapelvek mindennapi életben való megvalósításának szükségességét képviseli. Ennek realizálását – a többi ifjúsági mozgalomhoz képest – konzervatívabb keretekben képzei el, ami azonban nem jelenti azt, hogy e mozgalomnak ne lenne fiatalos arculata.

A MEKDSZ (*Magyar Evangéliumi Diákszövetség*) szintén ökumenikus alapítású és felekezetközi arculatát kezdetektől hangsúlyozó szervezet. A korábban a YMCA-ból kivált¹⁹ *World Christian Student Federation* képviselői magyar diákokkal egyeztetve 1904-ben kezdeményezték létrejöttét. Összehasonlítva az SDG-vel és a KIE-vel elmondható, hogy a MEKDSZ már alapításakor jóval inkább szabadabban szerveződött és kevésbé kötődött gyülekezetekhez, illetve felekezetekhez. Működésében ma is kevésbé hangsúlyozza az etikai elveket, a nemzeti tudatot, a kultúra ápolását, hanem jóval inkább az evangélium mai kornak megfelelő interpretációját helyezi a középpontba.²⁰

A *Timótheus* Társaság egy konkrét amerikai mozgalomhoz a *Campus Crusade of Christ*-hoz köthető, a magyarországi ifjúsági munkára nagy hatást gyakorló közösség. A protestáns felekezetekkel sok helyen együttműködve, de tőlük, így a református egyháztól is elkülönülve működő szervezet gyakorlatorientált, mindennapi kihívásokra felelő programokkal dolgozik, amelyeknek fókuszában a konkrét hitre hívás, így lényegében az evangelizáció van.²¹

Összefoglalás

A fenti rövid összefoglalóból világossá válhatott, hogy a Magyarországi Református Egyházban élénk lelkiségi mozgalmi élet írható le. Annak ellenére, hogy az egyházra egységes intézményként tekintenek, a mindennapi életben számos, különböző kegyességi irányzathoz köthető csoport létezik, amelyek aktív hatással vannak a vizsgált felekezetre.

Elmondható, hogy a lelkiség sokszor nem egyértelműen beazonosítható, hanem egy-egy mozgalomra a sokszínűség, több lelkiségi gondolat egyszerre jellemző. Az is világosan látszik, hogy egy-egy lelkiségi irányba, több hasonló csoport is tartozik. Különösen is szembeűnő ez az evangéliumi (evangelikál) csoportoknál. Megoszlást látunk azon a téren is, hogy a lelkiségi irányzatok néha mozgalomként, néha egyesületként, néha pedig szervezett csoportként működnek.

¹⁷ RÁCZ 2000, 116.

¹⁸ DOBOS 1990, 24.

¹⁹ KONTRA 1988, 62.

²⁰ DOBOS 1990, 26-27.

²¹ <http://tt-fek.wix.com/timoteus>

A rövid bemutatásokból ugyan nem derült ki, de a kutatás során világossá vált, hogy az egyes csoportok működési területe részben gyülekezetekhez, részben táborkhoz, részben összejövetelekhez kötött, de vannak olyanok is, amelyek minden szintéren jelen vannak és ezért nagyobb hatással is tudnak lenni az aktív hívó életre. Sajátos jelenség az, hogy a mozgalmak, mint ahogy az egyház működésének egésze is, erősen lelkészközpontú, azaz egy-egy meghatározó, egyházi munkás rendkívüli hatással tud lenni környezetére.

A dolgozatban felvázolt közösségi panoráma, mint végpont egyúttal kiindulópontként szolgálhat a további, részletes kutatáshoz, amely feltárhatja az egyes csoportok közötti kapcsolatrendszert, valamint teret biztosíthat egy a lelkiségi irányzatok karakterét teljességében összehasonlító elemzésnek.

Irodalom

BOGÁRDI SZABÓ István

2009 Kálvin és a kálvinizmus irányzatok, különös tekintettel a két világháború közötti egyház- és teológiatörténetben. *Confessio* 2. 24-34.

BOJTOR István

1996 *Misszió a Tiszán túl*. Kazinczy Ferenc Társaság, Miskolc.

CSERI Kálmán

1996 A Biblia-Szövetség célkitűzéseinek rövid ismertetése. *Református Egyház* 3. 70.

DOBOS László Gábor

1990 Protestáns ifjúsági egyesületek Magyarországon (1883-1953) *Confessio* 4. 23-30.

KONTRA György

1988 Az ökumené és a Diákszövetség. *Confessio* 3. 62-63.

RÁCZ Lajos

2000 A Soli Deo Gloria Szövetség és a történelmi kálvinizmus. *Theológiai Szemle* 2. 115-120.

SÖVEGES Dávid

2007 *Fejezetek a lelkiség történetéből*. Bencés Kiadó, Pannonhalma.

SZABÓ András szerk.

2007 *Sófárium – a Sófár református dicsőítő szerveződés kiadványa*. Sófár Egyesület, Budapest.

SZABÓ Péter

1996 A karizmatikus megújulási mozgalom lényege, felelőssége és szolgálata a Magyarországi Református Egyházban. *Református Egyház* 3. 70-71.

Internetes hivatkozások (Letöltve: 2013. november 27.)

<http://www.aliansz.hu/aliansz>

<http://ejfelikialtas.hu>

<http://www.mbb.hu>

<http://www.refcursillo.hu>

<http://refisz.hu/>

<http://www.reformatus.net/egyhaziunk-rovid-tortenete>

<http://www.taize.fr/hu>

<http://tt-fek.wix.com/timoteus>

CZAGÁNY, Gábor

RENEWAL MOVEMENTS IN THE HUNGARIAN REFORMED CHURCH

In this article, we try to describe the complete panorama of current Hungarian Reformed Renewal Movements. We investigate movements from historical, ecclesiological, dogmatic, sociological and ecumenical points of view. This investigation gives us a better understanding of the present situation of Hungarian Reformed Church, which – from this point of view – is not a homogenous institute, but a living, multi-sided community.

LELKISÉGI MOZGALMAK A SZÉKELYUDVARHELYI FŐESPERESI KERÜLETBEN¹

A tanulmány három lelkiségi mozgalom² egy-egy székelyföldi közösségét szeretné röviden bemutatni.³ Mindhárom a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség székelyudvarhelyi főesperesi kerületében működik.

A bevezető részben igyekszem fölvezetni, milyen lehetőségek birtokában próbáltam egy kiindulási ívet alkotni a Gyulafehérvári Főegyházmegye 1989 után kibontakozó vallási közösségeiről⁴, és milyen eredményekhez jutottam. Majd a három kiragadott példán keresztül próbálok rávilágítani a vallási megújulás itt tapasztalható részjelenségeire.

Az 1989-es politikai változások után több összeírás is született az Erdélyben működő római katolikus vallási közösségekről. Az első tíz év próbálkozásairól és eredményeiről Gagy József számolt be 2010-ben megjelent tanulmánykötetében⁵. A Gyulafehérvári Főegyházmegye lelkiségi mozgalmairól az utóbbi tíz évben jelenlegi ismereteim szerint három nagyobb összefoglalás született. A kolozsvári Babeş-Bólyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán 2005-ben⁶ és 2006-ban⁷ készült szakdolgozatok, valamint György Balázs,⁸ gyergyószárhegyi plébános összegzése. Máthé Zsuzsanna 28⁹ „csoportosulás” bemutatására vállalkozott.¹⁰ Négy nemzetközi elterjedésű mozgalmat (Cursillo, Fokoláre, Hit és Fény, Katolikus Karizmatikus Megújulás) részletesen tárgyal. A többi rövidebben, elsődleges feladatuk szerinti felosztásban ismerteti: imaközösségek¹¹, szociális tevé-

¹ A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrkutató Csoport munkatársa.

² A hagyományostól eltérő, a megújulást közvetítő vallási csoportokat értem alatta.

³ A több évre tervezett, a 19-21. századi székelyföldi vallási megújulás egyes jelenségeinek vizsgálatát felvállaló kutatás első lépésben a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség székelyföldi kerületeiben működő vallási közösségek feltérképezésére irányulna. Jelenleg a székelyudvarhelyi főesperesi kerület felmérésén dolgozom.

⁴ A kifejezést szélesebb értelemben, a hagyományos és a megújulást kereső lelkiségi csoportok összefoglaló megnevezésére használom.

⁵ GAGYI 2010. 202-203.

⁶ A szakdolgozatra GYÖRGY Balázs hívta fel a figyelmemet, de még nem sikerült hozzájutni.

⁷ MÁTHÉ 2006. Ennek létezéséről is György Balázs tájékoztatt. Ezúton szeretnék köszönetet mondani a szerzőnek, hogy szakdolgozatát ismeretlenül is a rendelkezésemre bocsátotta.

⁸ GYÖRGY 2009. Ezúton szeretném megköszönni György Balázs-nak, hogy kéziratát hozzáférhetővé tette számomra.

⁹ Kiválasztásukkor három, általa kiválasztott kritériumot tartott szem előtt: egyház, közösség, ima. MÁTHÉ 2008. 19.

¹⁰ A csoportosulások tevékenysége, célja, felépítése mellett a tisztségviselőikről, tagjaikról, egyházmegyei elterjedésükről is tájékozódhatunk, de mindegyikről csak az adott közösség tárgyalása közben, így több időt vesz igénybe ezeknek az adatoknak az összegzése.

¹¹ 1. Engesztelő imacsoportok, 2. Ferences Világi Rend, 3. Jézus Barátai Imaközösség, 4. Jézus Szíve Családok, 5. Mária Légió, 6. Rózsafüzér társulatok

kenységet folytató¹², papi és szerzetesi hivatásokat támogató¹³, keresztény családot támogató¹⁴, gyerekek és fiatalok nevelését megcélzó¹⁵ és sajátos működési területet felvállaló¹⁶ „csoportosulások”. A Gyulafehérvári Pasztorációs Iroda Lelkiségi mozgalmakkal foglalkozó munkacsoportjának felelőse 2009-ben 31 „lelkiségi mozgalom, közösség, csoportosulás, egyesület” működését említi az egyházmegyében.¹⁷ A két áttekintés egyike sem tartalmaz összesített vagy összehasonlított adatokat, így az összegzést külön el kell végezni. A tanulmány megírásáig a megalakulásukra vonatkozó adatokat sikerült értelmezhetően összesíteni. A lovagrendek tárgyalásától eltekintve a 30 vallási közösségről elmondható, hogy hat¹⁸ régebbi hagyományokkal rendelkezik, négy¹⁹ már az 1989-es politikai változások előtt, tizennégy²⁰ 1990-2000 között, hat²¹ 2000-2004 között kezdett terjedni az egyházmegyében. Többségük világszerte, vagy több országban elterjedt mozgalom, lelkiség helyi képviselői, a Jézus Barátai Imaközösség, a Szeretet Város és a Mustármag - Kairos közösség viszont az egyházmegyében született. A rendelkezésünkre álló adatok alapján úgy tűnik, hogy a kezdeményezések leginkább Székelyföld városaiból, indultak (Csíkszereda, Gyergyó, Sepsiszentgyörgy, Marosvásárhely), de két esetben ugyancsak itteni falvakra is van példa (Madéfalva, Zetelaka). Legtöbb esetben magyarországi közvetítéssel terjedtek el. Így sok esetben a magyarországi szervezeten keresztül tartoznak a nemzetközihez. De vannak, amelyek a romániai szervezet részei, mint például a Kolping, Páli Szent Vince Társaság, Romániai Katolikus Nőszövetség, Romániai Magyar Cserkészszövetség. Ökumenikus törekvései leginkább a Fokolárenak, a Hit és Fénynek vannak, de többen is nyitottak a más felekezetűekkel szemben. A Taizé pedig kimondottan ökumenikus közösség. A legnagyobb nyilvántartott tagsággal a Romániai Magyar Cserkészszövetség (2500), a Cursillo (1300) és a Kolping Szövetség (1209) rendelkezik. De a legelterjedtebb vallási közösségek még napjainkban is a Rózsafüzér társulatok.²²

¹² 1. JOC – Keresztény Ifjómunkás Mozgalom, 2. KALOT, 3. Kamilliánus Család, 4. Katolikus Férfiak Szövetsége, 5. Kolping, 6. Páli Szent Vince Társaság, 7. Római Katolikus Nőszövetség

¹³ 1. Máriás Papi Mozgalom, 2. Serra

¹⁴ 1. Együtt Nagyasszonyunk Dicsőségére, 2. Házás Hétvége

¹⁵ 1. Romániai Magyar Cserkészszövetség, 2. Szeretet Város

¹⁶ 1. Háló, 2. Katolikus Magyar Bibliatársulat, 3. Mustármag - Kairos közösség, 4. Neokatekumenális út, 5. Taizé

¹⁷ A szakdolgozatban bemutatott csoportosulások mellett még a Schönstatt Családmozgalom és a lovagrendek egyházmegyei jelenlétét is említi. Az Élet a Lélekben, amiről Máthé Zsuzsanna a Karizmatikus Megújulási Mozgalom tárgyalása végén tesz említést, nála külön csoportként jelenik meg. Összegzése első felében adatlapokat közöl a közösségekről, de eltérő részletességgel, és nem mindegyikről. A második részben a mozgalmak, lelkiségek ismertetésénél többnyire az említett szakdolgozatok szerzőit idézi.

¹⁸ Ferences Világi Rend, Rózsafüzér társulatok, KALOT, Kolping, Római Katolikus Nőszövetség és a Romániai Magyar Cserkészszövetség

¹⁹ Fokoláre, Engesztelő imacsoportok, Szeretet Város, Taizé

²⁰ Cursillo, Hit és Fény, Katolikus Karizmatikus Megújulás, Élet a Lélekben, Jézus Szíve Családok, Kamilliánus Család, Páli Szent Vince Társaság, Máriás Papi Mozgalom, Serra, Együtt Nagyasszonyunk Dicsőségére, HÁLÓ, Katolikus Magyar Bibliatársulat, Mustármag - Kairos közösség, Neokatekumenális út

²¹ Jézus Barátai Imaközösség, Mária Légió, JOC – Keresztény Ifjómunkás Mozgalom, Katolikus Férfiak Szövetsége, Házás Hétvége, Schönstatt Családmozgalom

²² Máthé Zsuzsanna feltételezése, amit eddigi kutatási tapasztalataimmal csak megerősíteni tudok.

Gagy József az ismertetett felmérések eredményeiről inkább néhány példát és a területi megoszlás összesített adatait elemzi, így érdemlegesen nem lehet az utóbb készült felmérésekkel összehasonlítani, ezek részletesebb ismeretére volna szükség.²³ A Tomka Miklós²⁴ által megjelölt tíz²⁵ legismertebb magyarországi megújulási mozgalom közül nyolc a Gyulafehérvári Főegyházmegyében is jelen van. Az eddigi ismereteim szerint két Magyarországon létrejött vallási közösség, a Regnum Marianum és a Bokor nem talált követőkre.

A továbbiakban három 2008-2009-ben létrejött közösséget szeretnék bemutatni a székelyudvarhelyi főesperesi kerületből.

1. Katolikus Karizmatikus Megújulási Mozgalom

A Karizmatikus Megújulás nemcsak a Katolikus Egyházban jelentkező mozgalom, hanem közel ugyanabban az időben, több egyházban, egyházjellegű közösségekben is jelentkezett.²⁶ A Katolikus Egyházban a kezdetek az Amerikai Egyesült Államokba vezetnek vissza, ahol az 1960-as évek végén egy egyetemi hallgatókból és tanáraikból álló csoport megtapasztalta, hogy a Lélek adományai, a karizmák még ma is léteznek, és részesedtek a „pünkösdi tapasztalatban”.²⁷ Azóta világszerte elterjedt, és közel 150 országban kb. 80 millió ember tapasztalta meg a Szentlélek kiáradását.²⁸

A mozgalom leginkább közösségi jellegű. Közös alkalmakon szabad imában kéri a Szentlélek kiáradását és a karizmákat. Hangsúlyos a magasztaló, dicsérő ima. Vannak, akik elnyerik a gyógyítás karizmáját is, és kézzel a gyógyítanak. Összejöveteleiken tanúságot is tesznek a személyes isteni tapasztalataikról. Országos és nemzetközi szervezeteik vannak, amelyek rendszeresen nagy imaalkalmakat szerveznek. Az egyházi elöljárók közül többen is támogatják a mozgalmat.²⁹

Erdélyben az 1990-es évektől magyarországi közvetítéssel vált ismertté. Inkább a nagyobb városokban (Nagyvárad, Marosvásárhely, Csíkszereda, Gyergyószentmiklós) jöttek létre kisközösségek.³⁰ 2004-ben hivatalosan is megalakult az Erdélyi Katolikus Karizmatikus Mozgalom (EKKM), illetve annak Erdélyi Tanácsa (EKKM), amely akkor 14 imacsoportot foglalt magába.³¹ 2005-ben nyerte el jogi személyiségét, és 2006-ban megkapta a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség jóváhagyását is.³²

²³ A felméréseket próbáltam felkutatni, egyikhez sem sikerült hozzáférni. A Venczel József Vallás-szociológiai Kutatóközpontban őrzött adatok sajnos azóta megsemmisültek. Fejes Ildikó és Gagy József írásbeli tájékoztatásai alapján, amit ezúton is köszönök nekik.

²⁴ TOMKA 2008. 152-157.

²⁵ Katolikus Karizmatikus Megújulás, Taizéi Közösség, Regnum Marianum, Fokoláre Mozgalom, Neokatekumenális Út, Cursillo, Magyar Schönstatt Családok, Házás Héttvége, Hit és Fény, Bokor

²⁶ MÁTHÉ 2006. 48.

²⁷ MÁTHÉ 2006. 48-49.

²⁸ HORÁNSZKY 2006. 59.

²⁹ SÖVEGES 1993. 360.

³⁰ GYÖRGY 2009. 7.

³¹ MÁTHÉ 2006. 53.

³² GYÖRGY 2009. 7.

A mozgalomnak bárki lehet tagja, aki a keresztény élete mélyebb megélésére törekszik és nyitott a megújulásra. Alapvetően a Katolikus Egyház tanítását vallják és adják tovább, de nyitottak más felekezetű keresztények irányában is. A tagok általában hetente egyszer találkoznak, az együttlétek felépítése közösségenként változik, a dicsőítés és a tanítás általában része, de ezen kívül van ahol a kiscsoportos beszélgetésekre és szentségimádásra is sor kerül. Erdélyi szinten kétszer van nagytalálkozó, tavasszal és ősszel. A tavaszi inkább a vezetőknek szervezett lelkigyakorlat. Az őszi nagyobb méretű, amelyen nemcsak a közösségeik, hanem az érdeklődők is részt vehetnek. Székhelyük Gyergyószentmiklóson van. Az EMMK tanácsnak van lelkipásztori felelőse, amit egyházi személy tölt be, laikus vezetője, továbbá ifjúsági, anyagi és evangelizációs felelőse, valamint egy titkára.³³

A szervezet tanácsa három nagyobb csoportba osztotta közösségeit, a nyugat-, közép- és kelet-erdélyi régióba. A 14 helységben, 600-700 közötti követőjük van, akik 17 csoportot alkotnak. Legtöbb közösségnek külön neve van. Ezek közül 13 működik a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség területén, ezek közül 3 (Székelyudvarhely, Szentegyháza, Szováta) a székelyudvarhelyi főesperesi kerületben.³⁴ A három közösség közül a szovátaikat vizsgáltam, így a továbbiakban ennek rövid bemutatására vállalkoznék.

1.1. A szováta Siloe közösség

Szováta 2008-ban alakult a kisközösség, vezetőjük szorgalmazására, aki egyetlen éve alatt a katolikus karizmatikus megújuláshoz tartozó kolozsvári Mécses közösség tagjaként tapasztalta meg, hogy mennyire „nagy áldás” az életében a „közösségiség”. Visszakerülve szülővárosába szükségét érezte hasonlót létrehozni. Szováta már többekben megfogalmazódott a megújulás utáni vágy, a keresztény élet mélyebb megélése³⁵ iránti igény, így nem volt annyira nehéz dolga kezdeményezni. Elindulásukat a marosvásárhelyi Magvető közösség segítette, akinek a vezetője szováta származású. Eleinte nem kötelezték el magukat egyetlen lelkiségnek sem, a „Háló egy kis bogaként” működtek. 2010-ben nyitottak a karizmatikusok fele, az EKKM egyesületnél, mint érdeklődő közösség vannak nyilvántartva. 2010 nyarán névadó ünnepség keretében hivatalos nevük is lett, Siloe - „küldött”, ami véleményük szerint találóan kifejezi közösségük feladatát, célját, életpéldájukkal bizonyítani, hogy még ma is lehet hiteles keresztény életet élni. Régebben minden hét csütörtökén tartották összejöveteleiket, de mivel változó a helyszín, ezért az időpont is módosul a lehetőségek függvényében. Ezek az alkalmak nem zártkörűek, minden érdeklődő részt vehet ezeken nemre, korra, felekezetre való tekintet nélkül. Meghívással ők is kezdeményeznek, de az idegenek fele is nyitottak. Változó a részvételi arány (4-12 személy) az összejöveteleiken. Elindulásuk elején saját igényeik szerint, irányítás nélkül határozták meg összejöveteleik témakörét. A közösség vezetője és helyettese által elvégzett

³³ MÁTHÉ 2006. 53-55.

³⁴ A honlapjukról (<http://www.ekkm.ro/>) származó adatok segítségével tettem megállapításaimat.

³⁵ Többen is rózsafüzér társulati tagok, de ezek, saját megfogalmazásukkal élve „nem összejáró” közösségek.

csoportvezetői kurzus után hozzájutottak egy tanítványképzési anyaghoz, így 2010-ben leginkább az abban szereplő tanítások bemutatására fektették a nagyobb hangsúlyt. Nem és korosztály tekintetében vegyes a közösség, középkorúak és a nők túlréprezentáltsága figyelhető meg. Egy esetben mindkét házastárs, egy másik esetben a teljes család (1 hajadon lány és szülei) tagja a csoportnak. Sokuknak a hitben való megerősödést és elmélyülést, valamint a közösség iránti igény kialakulását a Fülöp kurzus³⁶ elvégzése segítette. Az egyház által szervezett szentségimádásokon külön órát vállalnak, de a plébániatemplomban évente egyszer-kétszer külön is szerveznek szentségimádást. Ezek a lehetőségek számukra a helyi egyház közösségük iránti igényét fejezik ki. Csoportjukat második családjuknak tekintik. Igyekeznek a mindennapokban is közösségként működni, egymásra odafigyelni, egymást segíteni, családjaikkal együtt közös programokat (kirándulás, kosaras farsangi bál, stb.) szervezni. Ahogy egyikük fogalmaz: „Egy-más életének a része vagyunk.” Annál nehezebb feladat, egyszerűen a hit átadása a családban, és ennél még bonyolultabb a megújulás elfogadtatása és közös megélése otthonaikban. Leginkább azoknak sikerül, akik családtagjaikkal együtt vannak jelen a közösségben, vagy mély keresztény családi életet élnek, vagy mindkét házastárs részéről kialakul az igény. Másképpen ezt nagyon nehéz kialakítani, a közösség tagjai közül vannak, akik már nem is törekszenek erre, hiábavalónak látják az ellentéteket szülő próbálkozások megismétlését.

2. Mária Légió

A Mária Légiót Frank Duff alapította 1921-ben, Írországbán, Dublinban. Elnevezése a római légiósok hűségére fegyelmeztségére és kitartására utal. Szervezeti egységeik latin elnevezéseit is tőlük kölcsönözték.³⁷ Magyarországon a kezdetek a II. világháború előtti időszakra nyúlnak vissza, az 1990-es évek elején éledt újjá.³⁸

2000 óta létezik Erdélyben, mint vallásos szervezet. Ugyancsak magyarországi közvetítéssel terjedt el, mint az Erdélyi Karizmatikus Megújulási Mozgalom. Központja Csíkszeredában van. A magyarországi, illetve osztrák szervezeteken keresztül kötődik az írországi központhoz, és a központi testülethez a Conciliumhoz. Legkisebb szervezeti egysége a Praesidium, ezek vezető testülete a Curia. A Gyulafehérvári Főegyházmegyében 2 Curia működik, az egyik Csíkszereda és Gyergyószentmiklós körzete, a másik Székelyudvarhely és környéke, amelyekben összesen 345 tagot tartanak nyilván.³⁹ A székelyudvarhelyi Curianak jelenleg 11 Praesidiuma van.

Minden új Mária Légió egy már működő segítségével jöhet létre, működésükhöz a helyi plébános engedélye szükséges, akit elsődleges feladatuk segíteni.

³⁶ A marosvásárhelyi Regnum Christi alapítvány által szervezett lelkigyakorlatok. Máthé Zsuzsanna világit rá arra a kérdésfelvetésre, hogy a Katolikus Karizmatikus Megújulás által meghirdetett kurzusok mennyire tekinthetők a szervezet saját kezdeményezéseinek. MÁTHÉ 2006. 56.

³⁷ <http://lexikon.katolikus.hu/M/M%C3%A1ria%20L%C3%A9gi%C3%B3.html>

³⁸ HORÁNSZKY 2006. 78.

³⁹ MÁTHÉ 2006. 65.

Tagja lehet bárki, aki egyházilag rendezett életet él és az imádkozás mellett elhivatott az apostolkodásra is.⁴⁰

Először tagjelölt lesz a belépni kívánó személy, erre külön engedélyt kell kérnie a Légió elöljáróitól, majd három hónapos próbaidő sikeres kiállása után teheti le a fogadalmat.⁴¹ Minden Praesidiumnak van egy lelki vezetője, akit a plébános vagy a püspök nevez ki, vannak világi tisztségviselői, akiket a Curia nevez ki: elnök, alelnök, írnok és pénztáros, ők képviselik a közösséget a vezető testület előtt.⁴² Minden közösségnek saját elnevezése van, amely Mária életének valamely eseményére utal.⁴³ Kétféle tagság létezik, az aktív és a segítő. Az utóbbiak háttérimádkozással segítik az aktív tagok munkáját, a Tessera⁴⁴ napi elimádkozásával. Az aktív tagok a napi imakötelezettségeik mellett felvállalják a napi szentmise látogatást és áldozást, valamint a rendszeres apostoli munkát. Hetente egyszer találkoznak, és a világszerte azonos szabályzatnak megfelelően tartják meg összejövetelüket, amiről minden alkalommal jegyzőkönyvet vezetnek, hogy a közösség tevékenysége nyomon követhető legyen.⁴⁵ A találkozási hely berendezése és az ülésrend is egységesen van meghatározva. Az összejövetelt pontos időben,⁴⁶ a Szentlélek segítségül hívásával kezdik, majd öt tized rózsafüzéért⁴⁷ végeznek úgy, hogy az első, harmadik és ötödik tizedet a lelki vezető, a másodikat és a negyediket a tagok imádkozzák elő. Ezt követi a lelki olvasmány, majd az előző összejövetel jegyzőkönyvének felolvasása. Minden hónapban egy alkalommal a „rendszeres oktatás” is felolvasásra kerül, amellyel emlékeztetik a légióist felvállalt kötelezettségeire. Majd a pénztáros pénzügyi jelentése, a tagok beszámolója, a Catena Legionis⁴⁸ imádkozása, az Allocutio⁴⁹, majd a titkos perselyezés⁵⁰ és az összejövetel befejezése következik.⁵¹

A szervezet fő ünnepe az Acies⁵², amit minden évben március 25-én, Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepén, vagy annak környékén a légiósok fogadalmújítása⁵³ érdekében, lehetőleg templomban kell megszervezni.⁵⁴

⁴⁰ HORÁNSZKY 2006. 78.

⁴¹ MLK 1998. 92.

⁴² MLK 1998. 97.

⁴³ <http://lexikon.katolikus.hu/M/M%C3%A1ria%20L%C3%A9gi%C3%B3.html>

⁴⁴ Annak az imalapnak a neve, ami a légiós napi imádságait tartalmazza, az előlapján a Légió képe látható. MLK. 169-170.

⁴⁵ HORÁNSZKY 2006. 78-79.

⁴⁶ A szabályzat szerint, az elkészülő légiósnak térdelve és csendben kell elvégeznie a bevető szakasz imáit, a Tessera-t.

⁴⁷ A légiósok életében fontos szerepet tulajdonítanak a rózsafüzér imádkozásának, ezért ösztönzik őket, hogy legyenek rózsafüzér társulati tagok is.

⁴⁸ A napi imádságsorozat egy része, fő eleme a Magnificat.

⁴⁹ A Mária Légió kézikönyv magyarázatát nevezik így, a római légióban a hadvezér katonáihoz intézett beszédet jelentette. MLK 1998. 133.

⁵⁰ A pénzügyítés miatt nem szabad megszakítani az összejövetelt, észrevétlenül és tapintatosan kell lebonyolítani. A perselybe mindenkinek bele kell nyúlania attól függetlenül, hogy adakozik vagy sem. MLK 1998. 134.

⁵¹ MLK 1998. 123-135.

⁵² A latin kifejezés csatarendbe sorakozott sereget jelent.

⁵³ Melyben újra megvallják Mária iránti hűségüket.

⁵⁴ MLK 1998. 194-195.

2.1. A zetelaki Hajnali Szép Csillag Praesidium

Zetelakán két Mária Légiós csoport működik. Az általam vizsgált közösség a későbbi, amely 2009-ben alakult, eleinte 12 jelölttel működött, akik a következő év februárjában a zetelaki templomban tettek fogadalmat. Jelenleg 14 aktív, vagy, ahogy ők fogalmazznak „állandó” tagja van a közösségnek. Mind asszonyok, ketten közülük 50-60, nyolcan 60-70, négyen 70-80 év közöttiek. Az összejöveleteken általában két hajdon lány is részt vesz, ők még nem tették le a fogadalmat. A Hajnali Szép Csillag nevet viselő Praesidium minden szerdán tartja másfél órás összejöveleteit a közösség alelnöke lakásán kialakított imateremben. Korábban egy idősebb tag lakásán találkoztak, annak elhalálása után végzik a mostani helyszínen. A légiós oltárt az előírásoknak megfelelően készítették el,⁵⁵ összejöveleteit is az előírt szertartásrend szerint végzik. Pontosan kezdik az ülést, aki késik, az térdelve végzi a bevezető imádságot. Nincs lelki vezetője a közösségnek, így a lelki olvasmányt és az Allocutio-t az elnök vagy az alelnök olvassa fel. A jegyzőkönyvvezetés először ellenérzést váltott ki belőlük, egyesekben az egykori KISZ⁵⁶ gyűlések hangulatát elevenítette fel. Apostolkodásuk egyházi feladatok vállalásából, betegek látogatásából, rászorulóknak segítségéből, imádkozási alkalmak levezetésének felvállalásából áll. Habár kissé szokatlan feladat számukra, toborzással is foglalkoznak. Fogadalom megújításukat minden évben Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepe körül a székelyudvarhelyi Szent Miklós templomban szokta megrendezni a Curia. Ilyenkor a légiósokat az a kiváltság éri, hogy két szín alatt áldozhatnak. Általában agapé zárja az ünnepséget.

3. Szent Mónika imaközösség

A Szent Mónikáról⁵⁷, Szent Ágoston édesanyjáról elnevezett vallási közösség Madridban alakult, amely 1987-ben kapott egyházi jóváhagyást.⁵⁸ Tagjaik naponta imádkoznak saját gyermekeik és minden gyermek hitéért, és hetente egyszer templomban is, ha lehet kitett oltáriszentség előtt. Magyarországon 1992. augusztus 27-én, Szent Mónika emléknapján, Kalocsán jött létre az első közösség. 2005-ben Erdő Péter bíboros elfogadta az általuk felkínált fővédnökségi tisztséget.⁵⁹ Napjainkra Magyarországon is egyre nagyobb mértékben elterjedt⁶⁰, 1994-től évente két országos találkozót is szerveznek. Székelyföldön eddigi ismereteink szerint Székelyudvarhelyen történtek nagyobb mértékű próbálkozások az édesanyák példaképéről és védőszentjéről elnevezett imaközösség elterjesztésére.

⁵⁵ A „Legio Mariae” hímzett feliratú, fehér abrosszal letakart asztalon a Szeplőtelen Fogantás porcelán szobor, két virágváza, két gyertyatartó és a Vexillum, a Légió fémből készült zászlaja kapott elhelyezést. Az utóbbi csak a Conciliumtól szerezhető be, mert jogvédelem illeti. MLK 1998. 171.

⁵⁶ Romániai Kommunista Ifjúsági Szövetség

⁵⁷ Szent Mónika tiszteletét felvállaló, az anyaság és a család jelentőségét hangsúlyozó társulatok a barokk korban is működtek Magyarországon. <http://lexikon.katolikus.hu/M/M%C3%B3nika.html>

⁵⁸ KERÉKES 2002. 20-21.

⁵⁹ <http://www.szentmonika.hu/?q=node/11>

⁶⁰ A közösségekről interneten is jól lehet tájékozódni.

3.1. A székelyudvarhelyi Szent Mónika imaközösség

2008 óta egy helybeli, több lelkiség életében is vezető szerepet vállaló asszony szorgalmazására kezdtek el többen is a Szent Mónika imáját napi rendszerességgel végezni. A Mária Rádió⁶¹, valamint a város és a környező falvak plébániáin elhelyezett szórólapok segítségével próbálták minél több édesanyával megismertetni. Az imaközösség nem tartja nyilván a tagjait. Elindítója, és egyben vezetője úgy véli, hogy sok édesanyát elijesztene a regisztrálás. Bárki tagja lehet, az imavégzés felvállalásával válik tulajdonképpen a közösség tagjává, de ezt bármikor abbahagyhatja, és bármikor újra is kezdheti, ha szükségét érzi. Feltehetjük a kérdést, hogy mennyire tekinthetők közösségnek, ha sok esetben a tagjai nem is ismerik egymást. Becslések alapján Székelyudvarhely vonzáskörzetében számuk jelenleg 500-nál is több. Szentségimádással egybekötött imaóráikat a székelyudvarhelyi Kis Szent Teréz templomban tartják minden szerdán és augusztus 27-én, Szent Mónika ünnepén, ahol gyermekeikért, unokáikért fohászkoznak. 2010 óta a Székely Kálvárián minden hónap első pénteken a családokért végzett keresztúti ájtatosság⁶² megszervezésében és irányításában is vezető szerepet töltenek be. A Székelyudvarhely közelében, a Mál tetőn fekvő Ugron kápolnához⁶³ vezető keresztút a területet birtokló nemesi család⁶⁴ készítette a Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegye fennállásának 1000. éves évfordulójára, amellyel „a székely nép szenvedésének”⁶⁵ szeretnének emléket állítani. A nagyméretű kőtömbökből faragott stációk feliratai Jézus és a székelység szenvedéstörténetét kívánja párhuzamba állítani. A krisztusi kínszenvedés magyar nyelven és székely rovásírással is feltüntetett egyszavas megfogalmazásai mellett szereplő évszámok a székely történelem tragikus eseményeire utalnak.⁶⁶ A magyar nemzet és Krisztus kínszenvedésének párhuzamba állításának egy másik példája Lengyel Ágnes⁶⁷ kutatásaiból ismert.⁶⁸

⁶¹ A lelkiség elindítója eleinte néhány alkalommal meghívottja, majd 2012. január-augusztus időszakában műsorvezetője volt a Mária Rádiónak. 2013 áprilisától újra műsort vezet, minden második hétfőn, reggel fél kilenc és kilenc között hallgatható a „Szent Mónika nyomában” című műsor.

⁶² A „Jézus Keresztútja a Családban” elnevezésű keresztúti ájtatosság a család vonatkozásában elmélkedő imádság, amely egy 15. stációt is tartalmaz, amiben Jézus feltámadására emlékeznek.

⁶³ A család temetkezési kápolnája 1890-ben épült Ugron Lázár végakarátának megfelelően. VOFKORI 1998. 394.

⁶⁴ Az Ugron család az egyik legősibb székely család, gyökerei egészen az Árpád-korig vezethetők vissza. Udvarhelyszék falvaiban voltak a legjelentősebb birtokaik. A család egyik ága a 19. századra szerezte meg a fútiágon kihalt Szombatfalviak birtokát. BICSOK - ORBÁN 2011. 548-550.

⁶⁵ <http://www.ugronalapitvany.ro/in/kalvaria.html>

⁶⁶ I. *Itélet* - 1241-1242 (Tatárjárás). II. *Megterhelve* - 1526 (Mohács). III. *Megbotlás* - 1562 (Székely Támadt-Székely Bánja). IV. *Találkozás* - 1596 („Véres farsang”). V. *Segítség* - 1690 (Az erdélyi fejedelemség megszűnése). VI. *Együttérzés* - 1711 (A székely hadrendszer megszüntetése). VII. *Felbukva* - 1764 (Madéfalvi veszedelem). VIII. *Vigasztalás* - 1849 (Nyerges-tetői csata). IX. *Összeomlás* - 1916 (Betörés Erdélybe). X. *Megfosztás* - 1920 (Trianoni békediktátum). XI. *Megfeszítés* - 1944 (Úz - völgyi csata). XII. *Elhagyatva* - 1947 - (Párizsi békeszerződés). XIII. *Gyászban* - 1956 (Forradalom), XIV. *Sírban* - 2004 (Népszavazás).

⁶⁷ LENGYEL 2007.

⁶⁸ A Balassagyarmat üdülőövezetében kialakított „magyar keresztút” egy sajátos történelmi szemléletben fogalmazódott. Őt történelmi eseményt (1241-1242, 1526, 1920, 1956 és 2004) mindkét kálvária tervezője fontosnak tartott megjeleníteni, de más-más stációval mellérendelésével.

A székelyudvarhelyi Szent Mónika imaközösség 2012-ben egy missziós feladatra is vállalkozott, amire találunk példát a magyarországi⁶⁹ közösségekben is. Az emlékünnepe napján, augusztus 27-én kérésükre abortuszmentes napot tartottak a Székelyudvarhelyi Városi Kórházban.

Összefoglalás

A tanulmány elején bemutatott összegzésekből kiderül, hogy a Gyulafehérvári Római Katolikus Érsekség területén az utóbbi 20 évben jelentkező vallási közösségek sokfélék, több fajta közösségi igénynek próbálnak megfelelni. Találkozunk többféle korosztályt, mindkét nemet, családokat, egyházi személyeket megszólító, valamint apostolkodást, lelki elmélyülést felkínáló és az életszentségre törekvő csoportokkal. Legtöbbjük az 1990-2000 közötti időszakban terjedt el. Többnyire nemzetközi szervezetek helyi képviselői, de sajátosan egyházmegyei kezdeményezéssel is lehet találkozni. A székelyudvarhelyi főesperesi kerületből kiragadott példák a közelmúltban született közösségek, melyek bemutatásával néhány részjelenségre tudunk rávilágítani. A zetelaki és a szovátai közös vonása, hogy életpéldájukkal a hiteles kereszténység értékeire szeretnék felhívni a figyelmet, csak más-más módszerekkel, a Szentlélek megtapasztalásával, vagy a hagyományos vallásgyakorlat egy elkötelezettebb, szigorú szabályrendszerbe illesztett újabb formájával. A székelyudvarhelyi kezdeményezés a keresztény édesanyákért és családokért folytatott misszió egyik egyedi példája a kerületnek. A bemutatott esetek és az eddig végzett kutatások tükrében az utóbbi évek legnagyobb változását az egyházi képviselők egyre nagyobb mértékű pozitív hozzáállásában és a vallási közösségek egyházmegye szintű megszervezésében és központosításában látom.

Irodalom

A Mária Légió kézikönyve (MLK). Budapest, 1998

BICSOK Zoltán - ORBÁN Zsolt

2011 *„Isten segedelmével udvaromat megépítettem...”* Történelmi családok kastélyai Erdélyben. Gutenberg, Csíkszereda.

GAGYI József

2010 *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk*. Mentor, Marosvásárhely.

GYÖRGY Balázs

2009 *Lelkiségi mozgalmak, közösségek, csoportosulások, egyesületek a Gyulafehérvári Főegyházmegyében*. (kézirat)

HORÁNSZKY Anna szerk.

2006 *Lelkiségi mozgalmak a magyar katolikus egyházban*. Országos Lelkipásztori Intézet, Budapest.

⁶⁹ Példaként a soproni Szent György plébánia Szent Mónika imaközösségét említeném. <http://www.domsopron.hu/content/szent-monika-imakozosseg>

KERÉKES József szerk.

2002 *Az édesanyák példaképe Szent Mónika*. Kerekes Kegytárgy Kereskedés, Budapest.

LENGYEL Ágnes

2007 „Magyar keresztút” - a népi történet szemlélet sajátos megnyilvánulása napjainkban (Balassagyarmat - Nyírjes), in: SZEMERKÉNYI Ágnes szerk. *Folklor és történelem*. Akadémia, Budapest, 390-403.

MÁTHÉ Zsuzsanna

2006 Világi Hívek csoportosulásai a Gyulafehérvári Főegyházmezejében. Szakdolgozat, kézirat. BBTE Római Katolikus Teológia Kar, Kolozsvár.

SÖVEGES Dávid

1993 *Fejezetek a lelkiség történetéből*. Szent Gellért Hittudományi Főiskola, Panonhalma.

TOMKA Ferenc

2008 *Lelkipásztori teológia és az új evangelizáció*. Egyházunk helyzete és küldetése a harmadik évezred elején. Szent István Társulat, Budapest.

VOFKORI László

1998 *Székelyföld útikönyve I*. Aranyosszék, Marosszék, Udvarhelyszék. Cartographia, Budapest.

FÁBIÁN, Gabriella

SPIRITUAL MOVEMENTS IN THE SZÉKELYUDVARHELY ARCHDEACONRY

The study presents briefly three communities of seklar spirituality movement (Catholic Charismatic Renewal, Legion of Mary, St.Monica). The common features of the communities from Sovata and Zetelaka, that they would like to draw the attention to various examples of authentic Christianity with their life examples, like the experience of the Holy Spirit or the traditional Catholic practice of religion inserted in a recent form of the more committed and strict rules. One specific example in the district is the initiative from Székelyudvarhely, the mission for the Christian mothers and families.



1. kép A szovátai Siloe közösség összejövetele (2010)



2. kép A zetelaki Hajnali Szép Csillag Praesidium összejövetele (2013)



3. kép A Mária Légiós tagok fogadalmmegújítása a székelyudvarhelyi Szent Miklós templomban (2013)



4. kép Első pénteki keresztúti ájtatosság a Székely Kálvárián a székelyudvarhelyi Szent Mónika imaközösség vezetésével (2011)

VALLÁS, ZENE, KÖZÖSSÉG A Pünkösdi Megújulás és a Katolikus Karizmatikus Megújulás interferenciái¹

A vallástudományban az utóbbi néhány évtized tendenciái alapján egyértelműnek látszik, hogy a Berger-féle szekularizációs tézis nem alkalmazható a kortárs vallási folyamatok teljességének elemzésére, hiszen gyakorlatilag nem vesz tudomást a szekularizáció folyamatával párhuzamosan zajló vallási ébredésekről. Ennek számtalan példája figyelhető meg elsősorban az 1960-as évektől kezdve, melyek közül a hazai vallástudományban is jól kutatottnak számít az új vallási mozgalmak elemzése és bemutatása.² Mindezek mellett azonban lényegesen kevésbé számítanak feltártnak a kereszténységen belül zajló megújulási mozgalmak.³ Jelen tanulmányban a karizmatikus ébredési mozgalommal szeretnék foglalkozni, mely világszerte – és lassan Magyarországon is – ugrásszerű növekedési mutatókkal rendelkezik. Céлом annak bemutatása, hogy az alapvetően protestáns alapú irányzat milyen módon jelenik meg a római katolicizmuson belül, illetve annak feltárása, hogy a szinkretizáló folyamat mögött milyen igények és kulturális folyamatok fedezhetők fel.

Történelmi visszatekintés

A karizmatikus megújulás – bár az elmúlt néhány évtizedben tapasztalhattuk rohamos terjedését – nem a 20. század terméke. A mozgalom kezdetei a 19. századi Egyesült Államokba nyúlnak vissza, ahol ébredési mozgalmak sora hullámzott végig, (Great Awakening) melyeken alapulva az 1900-as évek elejére megjelent a pünkösdi megújulás. E mozgalmak tagjai kiváltak a történelmi egyházakból, és új közösségeket alkottak. Igehirdetéseik igeolvasásból, túlfűtött prédikációból, betegek gyógyításából álltak.⁴ A mozgalomnak újabb lendületet Charles Fox Parham metodista lelkész tevékenysége adott, akire a 19. századi „Holiness movement” jelentős hatással bírt. Parham a pentekosztalizmus úttörőihez hasonlóan arra a kérdésre kereste a választ, hogy miért volt akkora eltérés a modern idők egyházi gyakorlata és az apostolok korának működése között, sűkebben, hogy miért nem tapasztalható már a Szentlélek erőteljes működé-

¹ A kutatás az OTKA NK 81502 „Vallás, egyén, társadalom” pályázat támogatásával valósult meg. A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársa.

² A teljesség igénye nélkül lásd KAMARÁS 1998, MÁTÉ-TÓTH – NAGY 2011, POVEDÁK – SZILÁRDI 2014

³ MÁTÉ-TÓTH 1996, MEZEY 2013.

⁴ VARGA 2000. 7.

se?⁵ Véleménye szerint az elvilágiasodott és mereven formalizált kereszténységnek egy új megtermékenyítő inspirációra volt szüksége a Szentlélektől. Úgy vélte, a Szentlélek újabb eljövételének jele (új pünkösöd) a glosszolália, a nyelveken szólás képessége. A Topekában, (Kansas) működő iskolájából elsőként 1901. január 1-én egy Agnes Oznam nevű lány kezdett el „nyelveken szólni”, majd január 3-án maga Parham is elnyerte a „Lélek-keresztiséget”. Parham ezt az élményt a következőképp írta le: „Fölé tartottam a kezem és imádkoztam... Alig mondtam el három tucat szentenciát, amikor glória szállt fölé, a ragyogás úgy tűnt teljesen körbevett a fejét és az arcát, majd elkezdett kínaiul beszélni és a következő három nap során nem is volt képes angolul megszólalni.”⁶ Hamarosan kontinens-szerte missziós útra indultak, ám mozgalma az összeomlás szélére került. Az újabb fellendülést az jelentette, amikor Parham megkapta a kézrátétellel való gyógyítás adományát. Az emberek tömegesen zarándokoltak istentiszteleteire és a betegeket ezerszám gyógyította meg. Ezután indult meg az amerikai terjedési folyamat. A Houstonban működő – Ku-Klux-Klan szimpatizáns – Parham bibliaiskoláját látogathatta (szigorúan csak az épületen kívülről!) William J. Seymour, fekete bőrű baptista lelkész, aki később Los Angelesben, fekete bőrű, szegény, főképp iskolázatlan szolgákból álló kis közösséget hozott létre. Népszerűsége azután nőtt meg, hogy 1906 április 9-én a nyelveken szólás adományában részesült, aminek következtében gyarapodó híveivel új helyre, az Azusa street 312 szám alá költöztek. Istentiszteleteit itt már feketék-fehérek vegyesen látgatták, mindenki felé befogadók voltak.⁷ Sokak számára lenyűgöző volt, ahogy a Szentlélek erejében bízó közösség mindenféle tradicionális faji korlátot lebontott, míg mások elszörnyülködtek az újfajta, érzelmekkel telített vallási élményen (éneklés, kiabálás, nyelveken szólás). Innen, a mindössze három és fél évig működő, mára emblematicussá vált helyről terjedt át a „modern pünkösöd” a szélesebb, nemzetközi vallási porondra is.⁸ Az Azusa street-i közösségből 38 misszionárius indult útnak Amerikán túl Egyiptom, Norvégia és Dél-Afrika felé.⁹ Mivel a protestáns egyházak elutasítók voltak az újfajta vallási gyakorlattal szemben, az ébredési mozgalom követői leváltak róluk, ám a pünkösdi csoportok nem alkottak egy szervezett keresztény egyházat, hanem „spirituális unióban” tevékenykedtek. Korabeli jellemzőiket a következőképp foglalta össze Cox. „Meggzűntették a hierarchiát, de megtartották az eksztázist. Elutasították mind a tudományosságot és a tradicionalizmust. Visszatértek a nyers emberi spiritualitás legbelső magjához és ezzel pont azt az új ‘vallási te-

⁵ Katolikus körökben egy másik eseményt is kiemelnek. Talán a teljes egészében protestáns gyökerek mellett a katolikus alapok megjelenítése érdekében is hangsúlyozzák, hogy két esemény egybeesése adott. Egyrészt XIII. Leó a Szentlélekhez való ünnepélyes tized imádkozására hívott fel a hívekhez intézett körlevelében (*Provida Matris Caritate*), majd kiadta a Szentlélekről szóló enciklikáját (*Divinum Illud Munus*) és 1901 január 1-jén ünnepélyesen elimádkozta a „Jöj Szentlélek Úristen” himnuszt. Másrészt ugyanezen a napon kezdődött a Parham-féle ébredés. VARGA 2000. 5.

⁶ SYNAN 2001. 1.

⁷ MACNUTT 2005. 185-198.

⁸ STEFON 2012. 308-313.

⁹ MACNUTT 2005. 185-198.

ret' biztosították, amelyre sok embernek szüksége volt."¹⁰ A mozgalom európai újraindítója Thomas Ball Barratt, Norvégiában működő angol metodista lelkész, aki 1906-ban részesült a Lélek-kereszttségben. Az ő nyomdokait követte Alexander Boddy 1907-ben, aki a sunderlandi Mindenszentek anglikán plébánián tartott Lélek-keresztésre felkészítő prédikációkat. A mozgalom gyorsan terjedt tovább egész Anglia-szerte és innen jutott el Németországba is.¹¹

A kezdeti pünkösdi liturgia sokak számára kaotikusnak hatott, aminek több oka is volt. Egyrészt a tradíciók megkötése alóli felszabadultság, aminek következtében több új rituális formát is kipróbáltak a különböző csoportok, másrészt, hogy vezetőik, pásztoraik jelentős részét nem hagyományos módon, éveket tartó szemináriumokban képezték, ami miatt a „megfelelő” rituális formákat sokszor nem, vagy nem a már ismert módon alkalmazták. Mindazonáltal, jegyzi meg MacNutt, pontosan ez a vonása tette annyira élénkké, vibrálóvá és vonzóvá is egyben.¹² „Egyértelmű volt, hogy tízből kilenc személy az új izgalmak miatt volt jelen. Egy újfajta show, ingyenes belépéssel ... ha kellett, padokon álltak, vagy, ha ez nem volt lehetséges, egymás lábán.” idézi a korabeli Los Angeles Herald.¹³

Habár az 1940-es évekre a pünkösdi megújulás viszonylag stabilizálta helyzetét és kapcsolatait is a keresztény egyházakkal, sőt, 1947-ben létrejött a mozgalmat összefogó Pentecostal World Fellowship, melynek első találkozóját (Pentecostal World Congress) a svájci Zürichben rendezte Leonard Steiner, maga a mozgalom jelentős mértékben vesztett intenzitásából („spiritual dryness”) és a csodás gyógyulások is kevésbé voltak jelen, mint a korai évtizedekben.

A pünkösdi ébredés második hulláma, a karizmatikus megújulás előzménye az 1950-es évek protestáns egyházaiban kezdődött és a Katolikus Karizmatikus Megújulás 1967-es megszületéséhez vezetett. 1952-ben alakult meg az Egyesült Államokban a Teljes Evangéliumi Üzletemberek Nemzetközi Szövetsége,¹⁴ melynek célja, hogy tagjaik a maguk hétköznapijaikban terjesszék a „Teljes Evangéliumot”, és anyagilag támogassák az egyéb missziókat is. Ez a szövetség már magában hordozta a második hullám későbbi legfőbb jellemzőjét, melynek értelmében már nem új egyházat hoznak létre, nem alapítanak külön közösséget, hanem mindenki a saját felekezetében megmaradva válik az ébredési mozgalom részesévé. A karizmatikus ébredés kezdetét rendszerint 1960 húsvétjára szokták tenni, amikor Dennis Bennett, a St. Mark's Episcopal Church rektora közössége előtt „pünkösdi vallási tapasztalatáról” beszélt. Ezzel élénk sajtóérdeklődést váltott ki, mely amellet, hogy a figyelmet a kialakuló karizmatikus ébredésre terelte, több más, keresztény felekezethez tartozó klerikális személyt is elindított a mozgalom irányába. A saját felekezetükben megmaradó klerikális személyek spirituális keresőknek tartottak találkozókat vagy imával gyógyítottak. Maga a karizmatikus kifejezés Harald Bredesen amerikai evangélikus lelkésztől származik.

¹⁰ COX 1995. 105.

¹¹ LIPHAY 2002.

¹² MACNUTT 2005. 189.

¹³ ROBECK JR. 2006. 1.

¹⁴ Full Gospel Business Men's Fellowship International.

zik, aki 1962-ben az új-pünkösdi (neo-pentecostal) kifejezés helyett a „történelmi egyházak karizmatikus megújulásaként” írta le a kezdődő folyamatot.

A karizmatikus újjászületés

A katolikus karizmatikus ébredés kezdete 1967 januárjában Pittsburghban (Pennsylvania) következett be. A katolikus Duquesne University teológiai fakultásának néhány tanára és diákja hétvégi lelkigyakorlatra vonult el, (Duquesne Weekend) ahol a „Szentlélekben való keresztség” spirituális ébredését élték át. Tapasztalatukat hamarosan megosztották a Notre Dame University és a Michigan State University hallgatóival. Ahogy Csordas megjegyzi, az új „pünkösdi katolikusok” egyedülálló spirituális tapasztalatot ígértek az egyéneknek, az Isten erejének közvetlen megtapasztalását számos „spirituális ajándékon” és „karizmán” keresztül, melynek következtében az újrakeresztelesen és a Jézussal való „személyes kapcsolaton” alapulva az egyházi élet drasztikus megújulása fog bekövetkezni.¹⁵ A karizmatikus megújulás – szemben a korábbi pünkösdi ébredéssel elsősorban az iskolázott, középosztályhoz tartozó, külvárosi katolikusokat vonzotta. Az új mozgalom futótűzként terjedt szét Amerikában, majd megjelent a világ minden, katolikusok lakta részén, többek között Magyarországon is.

A protestáns és a katolikus karizmatikus megújulás az 1990-es évektől kezdődő harmadik megújulási hullámban eszkalálódó gyorsasággal terjed a világ minden részén. A pünkösdi karizmatikus mozgalomhoz tartozó száma a különböző felmérések szerint eléri az 550 milliót, mellyel a keresztyénségen (hozzávetőlegesen 2.1 milliárd fő) belül a római katolikusok után a második legnépesebb, folyamatosan növekvő számú csoportot alkotják. Híveiknek egy része megtért a pünkösdi gyülekezetekhez, ám legalább ilyen jelentős a katolicizmusról áttértek száma is. A jelenség különösképpen a harmadik világban, Dél- és Közép Amerikában, Afrikában, Ázsiában érezteti hatását. A Time magazin egyesén Latino forradalomként (*Latino revolution*) jellemezte 2013-ban a jelenséget, kiemelve, hogy a hagyományosan katolikusnak tartott latino népesség körében a pünkösdi karizmatikus mozgalom lényegesen gyorsabban terjed, mint a katolicizmus. Addig, amíg a katolicizmus a hívek megtartásáért kell, hogy erőfeszítéseket tegyen, a pünkösdi karizmatikus gyülekezetek robbanásszerű növekedésen mennek keresztül. (Latino Protestant boom)¹⁶ Ezt jelzi, hogy míg Latin Amerika lakossága 1996-ban 81%-ban volt katolikus és csak 4%-ban protestáns, addig 2010-ben ez az arány már 70 – 13, illetve a világ legnagyobb katolikus populációjával rendelkező Braziliában a katolikusok aránya az 1970-es 92%-ról 1990-ben 83%-ra, 2010-re pedig 65%-ra csökkent, miközben a pünkösdi karizmatikus mozgalomhoz tartozók aránya az 1991-es 6%-ról 2010-re 13%-ra nőtt és tagjaiknak 45%-a a katolikus hit-

¹⁵ CSORDAS 1997. 4.

¹⁶ Az Egyesült Államokba bevándorló latino népesség körében amíg az első generációs bevándorlók körében 69% a katolikusok, 13% a protestánsok száma, a harmadik generációs bevándorlók körében ez 40% -21%. Time April 15, 2013. 22.

ről tért át.¹⁷ Sokan gondolják úgy katolikus körökben, hogy az áttérési hullámot csak radikális változásokkal és a katolikus karizmatikus mozgalom propagálásával lehet csak megállítani. „Miközben az egyház folyamatosan elveszíti a tagjait ... a karizmatikus mozgalom jelenik meg mint a remény forrása és nem csak úgy, mint amely megvédene a pünkösdi protestantizmus félelemkeltő kihívásával szemben, hanem úgyis, mint a morál fenntartója a hívek között.” Az International Catholic Charismatic Renewal Services 2012-es adatai alapján a karizmatikusok száma elérte a 120 millió főt, Latin-Amerikában pedig a teljes katolikus népesség 16%-át teszik ki. A katolikus egyházon belül meginduló szemléletváltozást jelzik Ferenc pápa szavai is, aki a katolikus mozgalom egyik ellenzójéből mára támogatójává vált. „Az 1970-es évek végén, 1980-as évek elején nem volt időm különösebben foglalkozni a karizmatikusokkal ... Egyszer, amikor róluk szóltam, a következőket mondtam: 'Ezek az emberek összekeverik a liturgiát és a szamba órát' Ma már sajnálom mindezt. 'Most úgy gondolom, hogy ez a mozgalom sok jót tesz az egyház egészével. Nem csupán megelőzi, hogy az emberek áttérjenek a pünkösdimusz egyes csoportjaiba ... Nem! Az egész egyházért végzett szolgálat, mely megújít mindnyájunkat’”¹⁸

Magyarországon az első karizmatikus csoportok 1975-76-ban alakultak. 1982-ben indult el ennek kapcsán a TŰZ mozgalom, aminek a célja az evangelizálás, a Szentlélek megismertetése, felfedezése, különböző kurzusok segítségével (Fülöp, János, András stb.). A közösségek összefogásával és az ICCRS támogatásával jött létre a Magyar Katolikus Karizmatikus Megújulás Országos Tanácsa 1989-ben. 1992-óta évente megrendezik az Országos Karizmatikus Találkozót.

A karizmatikus mozgalmak terjedését és népszerűségének okát nem lehet ugyanúgy elemezni, mint az új vallási mozgalmak, millenarista „szekták” terjedését. Maga a pünkösdi – karizmatikus megújulás világszerte tapasztalható megjelenése és népszerűsége a kulturális globalizáció egyik legjelentősebb vetülete, melynek több ösztönzője is létezik. Egyrészt fontos, hogy a mozgalom jelentős nyitottsággal rendelkezik a pünkösdi ébredés Azusa street-en való indulásától kezdve, ami megfigyelhető napjaink fluid kulturális körülményei között is. Ez a fajta nyitottság nem csupán a másik kultúra, társadalmi réteg, vagyoni helyzet stb. elfogadását hordozza magában, hanem együtt jár az újításokra való nagyfokú fogékonysággal is. „Hangosan szeretnél imádkozni a padban? Csináld, ahogy csak tudod, még akkor is, amikor a pásztor imádkozik. Térdre akarsz borulni? Szaladj az oltárhoz. Spanyolul akarsz énekelni, majd a harmadik versszakban angolul ismét? Hát tedd. Az evangélikál egyház azt mondja: figyelj, a templomunkba akarsz jönni? Ha mexikói vagy, mutatunk egy egyházat, ahol mariachi zenét énekelhetsz... ha puerto ricoi vagy, salsázunk, ha dominikai, akkor pedig merengue lesz.”¹⁹

¹⁷ <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/1303443.htm> Részletesebb adatok találhatóak a <http://www.worldchristianitydatabase.org/wcd/> oldalon. A pünkösdi mozgalom Magyarországi kialakulását és terjedését részletesen Rajki – Szigeti monográfiája mutatta be. (2012) Utolsó hozzáférés 2014.január 30.

¹⁸ <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/1303443.htm> Utolsó hozzáférés 2014.január 30.

¹⁹ <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/1303443.htm> Utolsó hozzáférés 2014.január 30.

Ez a többek között Simon Coleman által is kiemelt fluid jelleg teszi kiválóan alkalmazhatóvá különböző kulturális kontextusokban illetve társadalmi viszonyok között.²⁰ A harmadik világban és az alsóbb társadalmi rétegekhez kötődő csoportok körében a népszerűség egyik oka az ún. „jólét örömhíre”, (*prosperity gospel* vagy *health and wealth theology*)²¹, mely szerint a helyes, megfelelő hitből, a hit helyénvaló gyakorlásából anyagi jólét is származhat. Többen kiemelik, hogy az afro-amerikai népesség körében tapasztalható kiugró népszerűség a jelenség kialakulása mögötti „fekete gyökerekben” (black roots) keresendő.²² Mindazonáltal a saját kultúrához való adaptálhatóság, az egyén és a közösségi hagyományok nagyfokú részvétele és konvertálhatósága a világ más részein is jól megfigyelhetők. Ennek tudható be többek között, hogy miért olyan sikeresek Magyarországon is a pünkösdi-karizmatikus mozgalmak a roma lakosság körében és miderre miért nem képes a lényegesen kötöttebb katolikus vallás?

Hangsúlyozni kell mindezek mellett a kevésbé formalizált vallásosságot, mely a kortárs társadalom igényeinek is lényegesen jobban megfelel, illetve ugyanezen oknál fogva az egyházi hierarchia hiányát és a vezetők – hívek közötti vertikális, közvetlen kapcsolat jelentőségét.

Martin és mások „gender-szemponútú” elemzései alapján mind a pünkösdi- és katolikus karizmatikus mozgalom tagjai körében lényegesen nagyobb (75% körüli) a felnőtt nők aránya.²³ Persze a pünkösdzizmus kialakulásától fogva népszerűbb volt a nők között, mint a férfiaknál, aminek egyik oka, hogy a lelkészi pozíciók a nők előtt is nyitottak.

A globalizáció kapcsán szükséges kiemelnünk, hogy az infokommunikációs forradalom következtében az internet adta lehetőségek is két irányban befolyásolják a terjedést. Egyrészt a szabadon hozzáférhető tartalom mintát ad a közösségeknek a rítusok felépítésére, az alkalmazott elemek, stílus, dalok stb. tekintetében, másrészt a pünkösdi és katolikus karizmatikus mozgalom liturgiájának nagymérvű hasonlóságán keresztül a kettő között megjelenő szinkretizmust is erősíti. Ez a keveredés jelen esetben jórészt egyirányú folyamat, azaz a pünkösdzizmus liturgiájának katolikus karizmatikusokra való hatásában figyelhető meg, ami jól elemezhető többek között a mindkét mozgalomban megjelenő pünkösdi dalok használatán keresztül.

A legjelentősebb ösztönző mindezek mellett a rítusok jellegében keresendő. A karizmatikus istentiszteletek legfontosabb jellemzői a spontaneitás, aktív személyes részvétel, érzelemgazdagság és eksztatikus élmények. Ahogy a Time magazin ezzel kapcsolatban – sztereotipikusan lesarkítva a jelenséget, ám találóan – megjegyzi, ezeken „az emberek sokkal inkább felállnak táncolni, mintsem, hogy elaludjanak közben”²⁴ Mindezek, hangsúlyozzák többen, gyakran eltörlik a határokat az istentisztelet és a szórakozás között.²⁵ A fő kérdés jelen esetben Martyn

²⁰ COLEMAN 2000.

²¹ Kamarás István a „bővülködés teológiájaként” használja a prosperity gospel-t. KAMARÁS 2003. 353.

²² ROBBINS 2004.

²³ ROBBINS 2004. 132.

²⁴ DIAS 2013. 22.

²⁵ ROBBINS 126.

Percy „How does faith feel?” gondolatának újrapozicionálása, azaz annak vizsgálata, hogy mik azok az érzések, melyek egy-egy ilyen liturgián előkerülhetnek és hatással lehetnek a terjedés milyenségére?²⁶ Mivel minden aspektusra jelen terjedelmi keretek között nem térhetek ki, így a vallási élmény talán leghangsúlyosabb megjelenítő csatornáján, a vallási zenén keresztül próbálom megragadni a lényegét.

Magát a vallási zenét természetesen nagyrészt befolyásolja a komplex rítus jellege, melynek keretein belül elhangzik. Ez pedig, a katolikus karizmatikus mozgalom esetében jelentős hasonlóságokat mutat a pünkösdi rítus részeivel. Mind a kettő hangsúlyozza a Szentlélek (pünkösdieknél Szent Szellem) szerepét, melynek legnyilvánvalóbb jegye a gyógyítás (faith healing) és a nyelveken szólás, a csoda közvetlen megtapasztalása is. A Szentlélek mindezek mellett sugallatok illetve inspiráció formájában is jelen van a zene alkotási folyamata és a zenei szolgálat során. A zenészek nem beszélnek össze előre, hogy mit játszanak a katolikus karizmatikus dicsőítésen, hanem a Szentlélekre hagyatkozva, sokszor kotta nélkül hagyják, hogy vezesse őket.

„Belépünk a kapun, megnyitjuk a szívünket, hívjuk a Szentlelket, megpróbálunk ráhangolódni. Tudatosítom, hogy akarok dicsőíteni, hogy itt vagyok, fontos az akarát, hogy én akarok imádkozni ... a szent részben az oltárnál vannak; ilyenkor kaphatnak különböző kegyelmeket, adományokat, amikor már sehogy nem tudják kifejezni, hogy milyen az, hogy Szent, akkor jön közbe a nyelv ima, más nyelven kezdik el dicsőíteni az Urat. Nem tudnak szebbet, nagyobbat mondani Istennek, és a Szentlélek kezd el bennük imádkozni, ilyenkor titkos dolgokat, misztériumokat mondanak ki, amit ők maguk sem értenek.”²⁷

Közös jellemző a spontaneitás, túlfűtött érzelmi állapot, sok esetben heves testnyelvi gesztikuláció és a közvetlen visszacsatolás lehetősége (gyógyulásról azonnali tanúságtétel a hívek közössége előtt). „...míg a szentmisén a liturgia betartása miatt kötöttségek vannak, addig a dicsőítésnél mindent szabad, nincs megbeszélte éneksorrend, bárki letérdelhet, széttárt karokkal imádkozhat, az énekeket hosszasan lehet énekelni, nincs kötött időtartam. Van idő az elmélyülésre, önmagukba fordulásra, megérintheti őket a szentlélek. Ezáltal sokkal nagyobb élményben lehet részük, mint pl. egy szentmisén.”²⁸

A katolikus karizmatikus megújulás, gyakorlatilag tehát átvette a dicsőítés teljes rendszerét, az „egész csomagot”, ha úgy tetszik – a dalokat, a testi gesztikulációt, és a dicsőítés központi szerepét a vallási rítus során. A dalok terjedése során érdekesség, hogy a katolikus karizmatikusok gyakorlatilag a pünkösdi zenei anyagot használják, teljes mértékben átvéve, lefordítva azokat, tekintet nélkül a két felekezet között meglévő teológiai eltérésekre. Jól mutatja ezt a Rólad szól dicsőítem... c. énekeskönyv, melyet a Magyar Pünkösdi Egyházhoz kötődő Országos Ifjúsági Misszió adott ki (2011), ám az Országos Katolikus Karizmatikus találkozón is megvásárolható sőt, a katolikus dicsőítő csoportok is ezt használják

²⁶ PERCY 2013. 217-222.

²⁷ FARKAS 2012. 4-5.

²⁸ FARKAS 2012. 4-5.

jórészt. A dalok ilyenfajta vándorlása következménye, de ugyanakkor erősítője is a kettő közötti határok összemosódásának.

Erre a fajta fluiditásra, annak veszélyeire, az áttérésekre többen ráébredtek katolikus oldalról és jelentős erőfeszítéseket tesznek az átvett gyakorlatok katolicizálásáért. Ebben központi szerepük van a katolikus karizmatikus megújulás mozgalmához tartozó papoknak, akik teológiai műveltségükből kifolyólag tudatosan nem használják a Szentlélek helyett a Szent Szellem kifejezést a liturgiában, vagy pl. Szentháromsággal imádkoznak az egyénekre, a Szent Szellem lehívása helyett. Eközben azonban a dalokban továbbra is Szent Szellemet énekelnek! Természetes eltérés forrása továbbá, hogy a püünkösdi karizmatikus megújulásban hiányzik Szűz Mária kultusza, míg a katolikus karizmatikus liturgián megjelenhet – de nem feltétlenül! – Szűz Mária kultusza, ám sokkal kevésbé áll fókuszban a hagyományos katolikus liturgiához képest. (Ezt jelzi, hogy a 2012-es egész napos karizmatikus találkozón mindössze egyetlen Szűz Máriához szóló dal került elő.)

Mindezek után furcsa sajátosság, hogy egy katolikus karizmatikus találkozó több hasonlóságot mutat külső jegyeiben pl. a Hit-gyülekezete liturgiájával. Ez a jelleg természetesen nem talált egyöntetű megítélésre, sem Magyarországon, sem külföldön, és hamarosan megjelentek az olyan katolikus, főképp klerikus személyektől származó írások, melyek az istentiszteleteket sokkal inkább keresztény könnyűzenei koncertekhez hasonlítják. Miller kiemeli, hogy „a 2. Vatikáni zsinat következtében megjelenő változások közül az egyik legszerencsétlenebb a különbségek összemosódása ... A templomhajóban való táncolás elburjánzása, a 'gospel' zene, 'evangelizáló' prédikációk, 'keresztény rock' és a liturgián való megjelenésük néhány azok közül a nyilvánvaló jelek közül, melyek a Katolikus Egyház és az *extra ecclesiam* uralma közötti határok elmosódását mutatják. Mindez mindennél jobban látható az ún. 'karizmatikus mozgalomban'”²⁹

Természetesen mindezen jelenségek mögött vallástudományi magyarázat is található, ami nem merül ki pusztán a Morel-féle „új vallási nyelv” keresésére való igény jelentkezésében,³⁰ mely szerint minden kornak meg kell találnia azt a megfelelő „nyelvet” – és tehetjük hozzá, csatornát – melyen keresztül az egyház üzenete megértésre talál a hívek körében. Hanem, bár elismerve, hogy e kettő meglete adja a népszerűség alapját, a kortárs vallási piacot mozgató mögöttes igények is felfejthetők, melyek bár teljesen másként működnek az amerikai, mint az európai környezetben, alapvető motivációk és attitűdök szintjén hasonlítanak egymásra.³¹ Ezek közül egyik legfontosabb, hogy a késő-modernitás körülményei között egyre fontosabb, hogy a fogyasztói- és élménytársadalom mechanizmusának megfelelően, a vallási élmény is a tömegek igényéhez igazodjon. Ennek egyik megnyilvánulása a divat aktuális trendjeinek beszivárgása a liturgiába, többek között a keresztény könnyűzenén keresztül. Nem csak arról van azonban szó, hogy a hasonló profán zenei divatot felhasználó különböző vallási csoportokban tapasztalható vallási élmény az alkalmazott zene miatt lenne hasonló, hanem ar-

²⁹ MILLER 2002.

³⁰ MOREL 1995.

³¹ DAVIE 2010. 11-13.

ról is, hogy az adott vallási élményekhez, ez a fajta zenei stílus illeszkedik jobban. Más szavakkal megfogalmazva, a posztmodern vallási igényeknek megfelelő, ezért a vallási piacon sikeresen „eladható” karizmatikus élmény és az ezeket magába foglaló rituális keret eredményezi a hasonló zenei stílus megjelenését, mely jelen esetekben nemcsak mint esztétikai kategória, hanem, mint a vallási kommunikáció csatornája is funkcionál. A divat esztétikai igények alapján megjelent tehát a vallási környezetben, de népszerűségét, hosszan tartó fennmaradását annak köszönheti, hogy ezek az esztétikai igények sikeresen implantálódtak a vallási igényekbe.

Meg kell említenünk mindezek mellett, hogy a posztmodern kor jellemzőjeként meghatározott szigorú határok dekonstrukciója, a hierarchia helyett a partneri szemlélet preferálása a vallási kultúrában is megjelentek és határozottan rányomták bélyegüket pünkösdi mozgalomra is. A határok összerosódása, melyre már sokan felhívták a figyelmet³² jelen esetben a korábban említett szinkretizmust, az egyes vallási elemek, gyakorlatok felekezeti közötti vándorlását is jelenti. Ennek volt látható jele a dalok terjedése a pünkösdzizmus irányából a katolikus karizmatusság felé. A pünkösdi mozgalomtól átvett jelentős számú dal egyik jellemzője, hogy a pozitív keresztény üzenetet a fogyasztói kultúra értékrendszeréhez igazodó módon – a szenvedés teológiájától mentesen, a keresztet megkerülve, csak a feltámadás üzenetét közvetítve – csomagolták a tömegkultúra divatos zenei trendjeibe. Mindezekhez pedig az ismertetett, nagyfokú spontaneitásra és egyéni intuícióra építő vallási gyakorlat társult.

De nem csak a technika vívmányai válhatnak a későmodernitás vallási praxisának részévé, hanem például a közgazdaságtudományból ismert branding vagy márkázás jelensége is. Mint ahogy a globalizáció előretörésével a termékek és szolgáltatások sikerében egyre fontosabb szerepet játszik az eredményes márkaépítés, úgy vallási területen is beszélhetünk egyfajta márkaépítésről. Erre a vallási brandingre vagy márkázásra jelensége,³³ melyre jó példa a talán legnépszerűbb pünkösdi karizmatikus dicsőítő csoport, a Hillsong Church. A Hillsong Church az ausztrál kereszténység arcává vált és egyben a fiatalokhoz eljutó legismertebb ausztrál márkává a nem vallásos termékek piacát is beleértve! Az Hillsong anyaggyűlekezet Sydneyben hetente 20 ezer embert szólít meg, és megjelent Londonban, New Yorkban, Amsterdamban, Kijevben, Párizsban, Stockholmban illetve Fokvárosban is. Dicsőítő dalaik a Hillsong United előadásában több tízmilliós nézettséggel rendelkeznek a youtube portálon. Magyarországon egyszerre használják őket a katolikus karizmatikus csoportok és többek között a dalok fordítási jogával rendelkező Hit Gyülekeizete. A Hillsong Church elsősorban a divatos, professzionális, rájuk jellemző dicsőítő zene miatt válhatott kiugróan sikeressé. Jellemzően fiatalos hangzásuk és megjelenésük lehet az, mely vonzóvá teszi őket a X és Y generáció számára. 20 év alatt 40 lemezt adtak

³² Romanowski a populáris kultúra jelenségei kapcsán állapította meg, hogy a határok egyre inkább elmosódnak, ROMANOWSKI 2000, míg Povedák a kereszténység és az újpogánység keveredése kapcsán elemezte a jelenséget. Povedák I. 2014.

³³ Erről bővebben lásd GAUTHIER és MARTIKAINEN 2013.

ki, dalaikat profi zenészek írják és adják elő, tudatos marketingtevékenységet végeznek. A vallási brandinget, magát a márkát pedig a dicsőítő dalok exportjával teremtették meg. Természetesen nem minden pünkösdi – karizmatikus, vagy katolikus karizmatikus dicsőítő alkalom másolja a Hillsong-jelenséget, ám a zenei hatásuk elvitathatatlan.

Összegzés

Nyilvánvaló, hogy a pünkösdi és a katolikus karizmatikus mozgalom terjedése mögötti motivációkat, a kettő közötti hasonlóságot jelen tanulmány keretei között egészében feltárni nem lehetséges. A terjedelmi korlátok miatt óhatatlanul kimaradtak bizonyos aspektusok, melyek viszont szükségesek a teljes kép kialakulásához. Habár a pünkösdi- és katolikus karizmatikus liturgia és vallási élmény egyik legjellemzőbb sajátossága a dicsőítő zene túlfűtött emocionális jellege, a komplex eredményhez a dalok teomuzikológiai vizsgálata, illetve az egyének vernakuláris teológiai nézetei sem érdektelenek. Mindezek majdani összevetése a rítusok során átélt élménnyel részletes képet adhat a vernakuláris vallásosság folyamatos mozgásának és változásainak jellegéről és mögöttes ösztönzőiről.

Irodalom

COLEMAN, Simon

2000 *The Globalisation of Charismatic Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press

COX, Harvey

1995 *Fire from Heaven. The rise of Pentecostal Spirituality and the reshaping of religion in the Twenty-First century*. Reading Mass., Addison-Wesley.

CSORDAS, Thomas J.

1997 *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

DAVIE, Grace

2010 *A vallás szociológiája*. Pannonhalma, Bencés Kiadó.

DIAS, Elizabeth

2013 *The Latino Reformation*. *Time*, 2015. április 15. 19-25.

FARKAS Flóra

2012 *Legyetek tüzes lelkűek*. In: Kozma Gábor (szerk.) *Szakkollégiumok és a Felsőoktatási intézmények együttműködésének dimenziói*. Szeged, Gerhardus kiadó,

GAUTHIER, François és Martikainen, Tuomas (eds.)

2013 *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers and Markets*. Farnham, Ashgate

KAMARÁS István

1998 *Krisnások Magyarországon*. Budapest, Iskolakultúra.

2003 *Kis Magyar religioográfia*. Pécs, Pannónia Könyvek.

LIPTHAY Endre

2002 35 éves a Katolikus Karizmatikus Megújulás. Új Ember. <http://ujember.katolikus.hu/Archivum/2002.05.19/0901.html> Utolsó hozzáférés 2014.01.30.

MACNUTT, Francis

2005 *The Healing Reawakening. Reclaiming our lost Inheritance*. Chosen Books, Grand Rapids.

MÁTÉ-TÓTH András

1996 *Bulányi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung*. Wien, UKI.

MÁTÉ-TÓTH András – NAGY Gábor Dániel (szerk.)

2008 *Vallásosság – változatok. Vallási sokféleség Magyarországon*. Szeged, Jate Press.

MÁTÉ-TÓTH András – NAGY Gábor Dániel

2011 *Szcientológia Magyarországon: Alternatív vallás*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

MEZEY András

2013 *Katolikus kisközösségek és bázisközösségek Csongrád megyében 1946 és 1980 közt, a pártállam és a hivatalos egyház vonatkozási keretében*. Budapest-Pilis-Csaba (PhD disszertáció)

MILLER, Peter W.

2002 Close-ups of the Charismatic Movement. (Book review) *Seattle Catholic. A Journal of Catholic News and Views*. 2002.05.10. http://www.seattle-catholic.com/article_20020510_BR_Charismatic.html Utolsó hozzáférés 2014.01.30.

MOREL Gyula

1995 *A jövő biztosabb mint a múlt*. Budapest, Egyházfórum.

PERCY, Martyn

2013 Afterwords. In: Ingalls, Monique - Landau, Carolyn és Wagner, Tom (eds.) *Christian Congregational Music: Local and Global Perspectives*. Farnham, Ashgate, 2013. 217-222.

POVEDÁK István

2014 Láthatatlan határok. A keresztény-újpogány szinkretizmus. In: Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.) *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris vizsgálata*. Szeged, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék

POVEDÁK István – SZILÁRDI Réka (szerk.)

2014 *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris vizsgálata*. Szeged, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék

RAJKI Zoltán – SZIGETI Jenő

2012 *Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig*. Budapest, Gondolat.

ROBBINS, Joel

2004 The globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* (33) 117-143.

ROBECK, Cecile M. Jr.

2006 *The Azusa Street Mission and Revival. The birth of the global Pentecostal movement.* Nashville, Nelson Reference and Electronic.

ROMANOWSKI, William D.

2000 Evangelicals and Popular Music: The Contemporary Christian Music Industry. In: Forbes, Bruce David és Mahan, Jeffrey H. (eds.) *Religion and Popular Culture in America.* Berkeley, University of California Press. 105-124.

STEFON, Matt (szerk.)

2012 *Christianity, history, belief and practice.* New York, Britannica Educational Publishing.

SYNAN, Vinson

2001 *The Century of the holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal.* Nashville, Thomas Nelson.

VARGA Kamill OFM.

2000 *A Katolikus Karizmatikus Megújulás.* Budapest (Szakdolgozat)

POVEDÁK, Kinga

RELIGION, MUSIC, COMMUNITY

The interferences of the Pentecostal-charismatic renewal and the Catholic Charismatic Renewal

In my paper I focus on Pentecostal-charismatic renewal movements reflecting on their popularity all over the world and in the course of time in Hungary as well. I intend to introduce how this fundamentally Protestant inspired trend appears within Catholic frameworks and look at the needs and cultural processes behind the syncretizing phenomenon. The blurring of boundaries and the transposable patterns are clearly articulated in the common use of the worship-song repertoire.



Országos Karizmatikus Találkozó Szegeden, 2012. szeptember 15.
(Fotó: Povedák Kinga)



A Szentlélek gyógyító erejének kiáradása.
2012. évi Országos Karizmatikus Találkozó, Szeged (Fotó: Povedák Kinga)



A Szentlélek gyógyító erejének kiáradása.
2012. évi Országos Karizmatikus Találkozó, Szeged (Fotó: Povedák Kinga)

SZEMPONTOK A KELETI LELKISÉGHEZ (Keleti lelkiség?)

Előadásom címe mögé eredetileg kérdőjelet tettem, mert ez a keleti lelkiség, pontosabban, a görögkatolikus lelkiség van is, meg nincs is. Napjainkban nagy vita zajlik köreinkben. Szinte mindenki hangoztatja, hogy (újra) fel kell fedeznünk, úgymond, a keleti lelkiséget. Kérdés azonban, miben is áll ez. Sokan csak a liturgia előírásainak megreformálásában, tehát valamiféle rubricisztikában, netán szakáll növesztésében, és az (egyébként általam is nagyra értékelt) Jézus-ima elterjesztésében látják ennek a lelkiségnek a lényegét.

Jómagam azonban azon a párton vagyok, hogy „görög” mivoltunk nemcsak szertartásbeli különbséget jelent, hanem teológiai különbséget is, éppen a klaszszikus elv szerint, ti. hogy „*lex orandi est lex credendi*”, vagyis az, ahogyan imádkozunk, és liturgiánk azt fejezi ki, hogyan és miként is hiszünk. Elsősorban tehát azt kell rekonstruálnunk, mi az a keleti teológiai örökség, amelyet magunkénak vallhatunk.

A teológiailag megalapozott keleti teológia és lelkiség kialakítására a II. Vatikáni zsinatnak *A keleti katolikus egyházakról* kiadott dekrétuma és II. János Pál pápa *Oriente lumen* kezdetű enciklikája is ösztönöz bennünket és hires mondása: „Az Egyháznak két tüdeje van: egy nyugati és egy keleti”. Görögkatolikusoknak, sőt római katolikusoknak is fontos, hogy a „keleti tüdővel” is szippantsunk jó adagot. Tanulmányomban a keleti teológiának azokat az összetevőit szeretném felidézni, amelyek színesíthetik, gazdagíthatják azt a keleti lelkiséget, amelyet magunkkal hoztunk, s amely az egész egyház javára szolgálhat.

Trinitárius lelkiség

Aki csak kicsit is ismeri a görög szertartást, annak feltűnik, hogy liturgikus énekek, imádságok leggyakrabban ezt a jelzőt alkalmazzák Istenre: emberszerető (philanthroposz). A verses-énekek (sztychirák) többnyire így zárulnak: „Üdvözíts minket, mint jóságos és emberszerető”, vagy: „irgalmas és emberszerető”, sokszor pedig: „mint egyetlen emberszerető”. A sorozatkönyörgések (ekténiák) végén is gyakran hallható ez a papi „fennhang” – amely tehát mintegy meg akarja okolni, miért is kérhetünk Istentől bármit is (békességet, kegyelmeket, segítséget) –: „mert irgalmas és emberszerető Isten vagy...”

Ezeknek az imádságoknak címzettje mégsem egyszerűen az „egy Isten”, hanem a Szentháromság. A keleti liturgia és a keleti lelkiség első, lényeges vonása a trinitárius jelleg. Míg a nyugati dogmatika útja a „*de Deo uno et trino*”, az „egy-Istentől a hármas felé”, Kelet útja ennek fordítottja: a három személytől halad az

isteni lét-egység felé. A fennhangok rendszerint így zárulnak: „téged dicsőítünk, Atya és Fiú és Szentlélek”, s ezzel egyszerre valljuk meg Isten (létbeli és működésbeli) egységét (vö. szünergeia) és személyi háromságát. Az emberszerető vonás tehát az egész Szentháromság, mindhárom személy jellemzője.

A liturgia pontosan „behatárolja”, hogy az isteni Ige miben is mutatta meg irántunk, emberek iránt való szeretetét. Elsősorban a megtestesülés vállalásában: „Kimondhatatlan és mérhetetlen emberszeretetednél fogva minden változás nélkül emberré lettél”, mondja az eukarisztikus liturgia egyik papi imádsága (a kerub-ének alatt). Az imádság hozzáteszi: és azzal, hogy „főpapunknak neveztetted”. Az egész liturgiát át- meg átszövik az „üdvöngöztetésre” (*oikonomia*-ra) való utalások, legfőképp Krisztus áldozatának összefüggésében: „eljövén és irántunk minden üdvöngöztetést betöltvén..., önmagát adta át a világ életéért”. A keresztdozaton túl Krisztus egész életműve kirajzolódik. S ezt nemcsak a Hitvallás foglalja össze (hogy ti. „értünk, emberekért és a mi üdvösségünkért” mit hajtott végre Krisztus), hanem az átváltoztatás közben mondott imádság is: megemlékezünk mindarról, „ami érettünk történt: a keresztről, a sírról, a harmadnapii föltámadásról, a mennybemenetelről...” A liturgia szemlélete szerint tehát a Jézus-esemény egésze fest teljes képet arról, mennyire emberszerető a második isteni személy.

Az isteni Ige személyes filantrópiájáról mondtak – a Szentháromság tökéletes létbeli egysége alapján – átháramanok a másik két személyre is. Az egyik, az Atyához intézett imádság így fogalmaz (a Miatyánk után): „a te egyszülött Fiadnak kegyelme, irgalma és emberszeretete által, kivel áldott vagy, legszentebb, jóságos és elevenítő Lelkeddel együtt”. Ha tehát Krisztusra igaz: „végrehajtottad Atyád egész üdvöngöztetését”, ez a „kegyelmi háztartás” kiterjed egyrészt a „Szentlélek közöltetésére”, másrészt magában foglalja a teremtést is: „Te bennünket a nemléből létrehoztál”, mondja egy, ugyancsak az Atyához címzett ima. Az Atya, mint arché, őskézdet, a teremtés és a megváltás „dekrétumának” útraindítója, s ezt a liturgia épp a szeretet fogalmával írja le, a Jn 3,16 alapján: „Világodat úgy szeretted, miképp egyszülött Fiadat adtad” (a kánon kezdő imádsága). A megváltás azonban mérhetetlenül több a liturgia szerint, mint a bűn okozta seb orvoslása. Egyrészt az „elesett ember” talpraállítása, az Isten-képmás helyreállítása, másrészt új, isteni élet kezdete számunkra, ti. már most, földi létsíkon is „részesedéshez” (*methexis*) vezet el: „részesítettél... halhatatlan titkaidban”, mondjuk áldozás után. Ez a részesedés a kegyelmek által történik, amelyek személyes erők: „dicsőítsd meg őket isteni erőddel”, az amboni ima szerint, ugyanakkor már az üdvösség kezdetét jelentik számunkra: „imádjuk az oszthatatlan Szentháromságot, mert ez **üdvözített** minket”.

A liturgiában így rajzolódik ki a szentháromságos egy Isten emberszeretetének minden dimenziója. Láthatjuk, magába foglalja ez a teljes üdvösségtervet, így a teremtést, különösképp az Isten „képére és hasonlatosságára” minden adománnyal felkészített ember megalkotását, az Ige megtestesülését, Krisztus halálát-feltámadását, a Szentlélek kiáradását, a kegyelmi életet és az eszkatont.¹ Csodálatosan foglalja ezt össze a „győzelmi ének”, a prefáció csúcs-ímája, a Szent,

¹ LOSSKY 1977. 78.

szent előtti papi imádság: „Te bennünket a nemlétből létrehozta, a miután esestünk, ismét fölemeltél, és nem szüntél meg mindent teljesíteni, amíg a mennyekbe föl nem vittél és jövőd országodat nem ajándékoztad nekünk. Mindezekért hát lát adunk Neked, egyszülött Fiadnak és a te Szentlelkednek”.

Teológia és ökonómia különbsége

A görög liturgia vallomása akkor lesz igazán gyümölcsöző, ha megpróbáljuk felidézni azt a teológiai hátteret is, amelyből elősugárzik. Tudatában kell lennünk annak: a rítushoz nemcsak a szertartási szabályok jóváhagyott rendje tartozik, hanem a hitvallás egésze, a teológiai gondolkodásmód, az igazság megragadásának és megvallásának módja is. A több mint ezredéves énekek, a másfél ezredéves liturgia az első századok keleti egyházatyáinak felfogását tükrözi, a szövegek igazi tartalma csak úgy tárul fel, ha legalább főbb vonásaiban ismerjük azt a teológiát, amely mögöttük rejtőzik. Katolikus hitünket csak gazdagíthatja, ha merítünk a keleti szellemiség örökségéből: „a keleti egyházak lelkeségi hagyományai megőrzendők” (A keleti katolikus egyházakról, 5.) Mint a liturgikus szövegek elemzéséből kitűnt, Isten emberszeretetének kérdése beágyazódik a keleti teológia nagy témáiba: teológia és ökonómia, megtestesülés és megváltás és teózis (átistenülés) összefüggésébe. Tekintsünk tehát bele ezekbe a kérdésekbe.

A teológia hagyományos értelemben: Istenről szóló beszéd, tudomány. Még szebben fejezi ki ezt Órigenész: a teológia Istenről (Theosz) a Logosz-ban szerzett ismeret (gnószisz). Ugyanakkor azt is tudjuk, a teológia sok esetben csupán elvont ismerethalmaz Istenről. Épp ezért jogos teológia és doxológia egymás mellé rendelése, annak hangoztatása, hogy a teológia elsősorban istendicsőítés, Istennel való beszélgetés, imádság, liturgia. És ugyanígy jogos az, hogy ne csak arról beszéljünk, milyen is Isten in se, önmagában, hanem hogy milyen is a mi számunkra (prosz hémász).

Pontosan ez az oikonomia vagy ökonómia területe. A szó – éppenúgy, mint az ökumené – az oikosz, ház görög szóból származik. Az oikonomia eredetileg: háztartás. Ebből származik az ökonómia, az economy, a gazdaság szó és a közgazdaságtan modern tudománya is. Az ökonómiát liturgia-fordításunk úgy adja vissza, hogy **üdv gondozás**. Az oikonomia tehát azt foglalja magába, mit tett Isten a mi üdvösségünkért. Ezért üdvrendnek, üdvtörténetnek is fordíthatjuk.

Így jutunk el az üdvtörténet, az **üdvtörténeti teológia** fogalmához. Az üdvtörténet a modern katolikus teológiának is kulcsfogalma. Jelentős már a kinyilatkoztatás történetiségének felfedezése is. Igaz, a történelemhez-kötöttség botrány is a mindenkor gondolkodó ember szemében. De mint Karl Rahner írja, ez a kereszt botránya, amely a hívő számára Isten ereje és Isten bölcsessége. Ugyanígy az üdvtörténet is botrány, kihívás sokaknak, a hívő számára mégis annak bizonyossága, hogy Isten szeret bennünket, lehajolt hozzánk, elkötelezte magát az ember és történelme mellett.

Az üdvtörténeti teológia hangsúlya vezetett el a zsinat után a teológia megújulásához, a biblikus szemlélethez. A katolikus teológia is eljutott ahhoz, hogy Istenről ne csupán absztrakt módon szóljon, hanem annak alapján, ahogyan a

kinyilatkoztatásban megmutatkozott, feltárta önmagát, megmutatta, ki is számunkra. Jelentős ez **ökumenikus** szempontból is, hiszen Isten üdvtörténeti feltárulkozásából táplálkoznak más felekezetű keresztény testvéreink is.

Az üdvtörténeti szemlélet ugyanakkor keleti örökségünknek is szerves része. Rítusunk mindenestől **üdvtörténeti gondolkodásmódra** épül. Egy-egy szertartásunk, a liturgia, a hét, az egyházi év és egész életünk nem más, mint az üdvtörténet megélése, egyre tágabb sugarú körökben, és így az idő átalakulása, felmagasztosulása, átváltozása örökéletté.

Az ökonómiai szemlélet szentírási eredete nyilvánvaló. Vízkeresztkor szoktuk idézni a Titus-levélből: „Megjelent a mi Istenünk minden emberre üdvöt árasztó kegyelme” (2,11). Végző soron az egész Szentírás azt mondja el, hogyan munkálja Isten az emberiség üdvét. A görög liturgia ennek a kegyelemnek, irgalomnak és emberszeretetnek a fényében fürdik, ezt akarja közvetíteni az élmény és befogadás minden szintjén.

Az oikonomia összefüggésrendszere

Így jutunk el teológia és oikonomia szembeállításához vagy épp egymás mellé rendeléséhez. Kelet már a 3. századtól különbséget tett az elvont teológia világa és az oikonomia között, ahol, mint látjuk, az oikonomia Isten üdvtörténeti kinyilatkoztatását jelenti. És itt már maga ez a különbségtétel is érdekes párhuzamokat vet fel. Korunkban Schillebeeckx jut el kísértetiesen hasonló megkülönböztetésig: vizsgálhatjuk, milyen Isten *in se* és milyen *quoad nos*, milyen önmagában és milyen a mi számunkra. A modern teológia a szentháromságtanban megkülönbözteti az immanens és az üdvökonómiai Szentháromságot (az isteni életen belüli és az üdvtörténetben tükröződő szempontot), még ha vallja is, a kettő azonos. Az üdvtörténet értünk történet jellegét pedig leginkább talán Heinz Schürmann krisztológiája fejezi ki, a proegzisztens Krisztus fogalmával, aki *pro*, *ti*. *pro nobis*, értünk létezett, halt meg és támadt fel.

Az immanens és az ökonómiai Háromság megkülönböztetése alapján válik érthetővé a Kelet és Nyugat trinitológiája (szentháromságtana) közötti különbség. Kelet azt vallja, hogy az immanens Háromságról csak annyit tudunk: a Fiú születik az Atyától, a Szentlélek pedig származik tőle (v.ö. Jn 15,26). Az oikonomia vonalán azt is megtudjuk, hogy az Atya a Fiúban és a Szentlélek által hajtja végre üdvösségszerző művét, a Lélek küldetésének ennyiben tényleg előfeltétele a Fiú művének kiteljesedése (v.ö. Krisztus szerint nyilvános működése idején „a Lélek még nem jött el, mert a Fiú még nem dicsőült meg”, Jn 7,39). Nyugat ezt a két szintet mintegy összeadja, és csupán a végeredményt közli: a Szentlélek az Atyától és a Fiútól (Filioque) származik.

Ezek a trinitológiai kérdések bizonyára jól ismertek. Az immanens és az ökonómiai Háromság – végző soron teológia és oikonomia – szintjének különválasztása azonban a keleti teológiának számos további pontján is felmerül, szinte a keleti teológia rendező elvének bizonyul. A háttérben filozófiai fogalmak rejtőznek. Az isteni lényeg (ouszia, essentia) és létezés (existentia) kettőséghöz jutunk

el, emögött pedig az a fogalompár áll, amit Nyugatról, a tomista arisztotelizmusból úgy ismerünk, mint potencia és aktus kettősségét, azonban ez Keleten dünamisz és energia kettőse, ahol a dünamisz (v.ö. dinamizmus!) nem merő passzív potencia, befogadási képesség, mint Nyugaton, hanem maga is eleven lendület, ti. a Szentháromság személyeinek *circumincessio*-ja, egymásban-léte, szeretet-körforgása, kifelé pedig teremtő ereje, az energiea révén közli magát a Szentháromság, ahol az energia az en ergo, munkában áll szóból származik, tehát még inkább kifejezi Isten aktivitását. (Ld. Krisztus vallomását: „Amint Atyám mind ez ideig munkálkodik, úgy én is munkálkodom”, Jn 5,17.)

Az ouzšia és az energiák különbsége nem jelenti azt, hogy valóságos különbség lenne Isten „belső és külső oldala” között. Természetesen, csak egy Isten van. A kifelé-tárulkozásban tehát ugyanaz a Szentháromság tárja fel magát, mint aki öröktől fogva éli a születés és a származás „folyamatát”. Valahol itt kell keresnünk Istennek az emberek – és a világ! – iránti szeretete gyökerét. Ugyanaz az Atya, aki életét mindenestől átadta „a Fiúnak, hogy élete legyen önmagában” (Jn 5,26) s éppígy a Léleknek is, ugyanez az Atya, Fiú, Szentlélek közli magát kifelé is. A Szentháromság „belső” és „külső” önátadás-láncolatának egyaránt a szeretet a végső mozgatója. A teremtetlen és a teremtett életnek, mozgásnak egyaránt a Szeretet-Isten a végső magyarázata, így Isten emberszeretetének végső alapja is a szeretetben megvalósuló isteni élet.

Ezen a ponton bepillantást nyerhetünk a sajátosan keleti ontológiába. Ti. ezek szerint Kelet Isten-fogalma és létfogalma semmiképp nem sztatikus lét, hanem dinamikus létfogalom. Nem a Mozdulatlan Mozgató közömbössége, kőtömbszerű, monolitikus mozdulatlansága élteti itt a világot, hanem a Szentháromság eleven lendülete, életteljessége – szeretetfolyamata. NB, Damaszkuszi Szent János *kiné-szisz*-nek mozgásnak, exalmának, lendületnek is nevezi Isten felénkfordulását. A bergsoni *élan vital* is eszünkbe juthat itt. A még modernebb irányzatok közül pedig leginkább talán a process-theology-val rokonítható mindez: Isten élete örökös *processus*, folyamat, – ez a világ mozgásának, életfolyamatának és fejlődésének forrása és előfeltétele

Még egy kiágazást hadd jelezzek. A keleti gondolat öröke korábbi szentatyánk ontológiája is, aki ti. még Ratzingerként azt írta: a létnek – a magánvalói, lényeg-szerű megjelenési mód, az *esse in se* mellett – másik alapvető megjelenési formája a relációs vagy viszonyulási lét, az *esse ad*, s maguk a relációk, ezért mondhatjuk, hogy az isteni lét egyszerre egy – csak egy Isten van –, ugyanakkor többszemélyű, ahol a személyek nem önmagukban állnak fenn, hanem a többiekre való vonatkoztatás viszonyrendszerében.

S ha ehhez hozzá vesszük, hogy lényeg és személyek létsíkja közül Kelet a személyeknek ad elsőséget, a Szentháromságnak a személytelen közös isteni lényeggel szemben, akkor jogosnak tűnik, hogy Vladimir Lossky és mások úgy tekintik, a perszonalizmus Kelet szellemi öröksége.

De térjünk vissza lényeg és létezés, dünamisz és energia fogalompárjára. A kettő közül az energia érdemel különös figyelmet. Teológia vonalán Kelet apofatikus maradt, de oikonomia vonalán arról beszél: Isten feltárulkozott energi-

áiban, üdvtörténeti hozzánkhajlásában, ami főleg a Fiú és a Szentlélek művét jelenti.

NB, az energia természetesen itt nem a modern fizika energia-fogalma – bár az einsteini fizika végső soron meglepő párhuzamig jutott el az anyagra vonatkozólag is: nem annyira sztatikus, mint inkább dinamikus valóság már ez is, inkább hullámköteg, nem pedig kugligolyók halmaza. De nem szabad összekevernünk a gondolkodási síkokat. Mint ahogy jogtalan a Jehova tanúinak eljárása is (az Órtorony c. folyóirat egyik száma szerint, amelyet még jónéhány évvel ezelőtt olvastam), amikor Nazianzi Szent Gergelyék energia-fogalmából azt próbálják bizonygatni, hogy a Logoszt és a Lelket a patrisztika is csupán személytelen erőki-áradásoknak tekintette. Valójában a kappadókiaknál az energiák nem személytelen, esetleg már teremtett erők, Kelet kitart amellett, hogy a Fiú és Lélek éppen személyes szeretetének erőivel hajtja végre a megváltás és az üdvösség művét.

Az oikonomia és a hiteles energia-tan megjelenik a keleti teológia minden alapkérdésében: teremtés, megtestesülés, megváltás, kegyelem, misztika, teózis és üdvösség kérdésében, enélkül a keleti teológia és lelkiség egyszerűen érthetetlen lenne. S itt hadd idézzem ismét a bevezetőben kiindulásul vett régi mondást: *lex orandi est lex credendi*. Tehát: a mód, ahogyan imádkozunk, azt tükrözi, mit valunk teológiailag. Úgy vélem, liturgiai örökségünk merő felszín marad, ha nem próbálunk aláásni azokba a mélyrétegekbe, amelyeket kifejez, belsejében hordoz.

Kegyelem- és üdvösségtan

Sajátos a keleti kegyelemtan is. Ennek megértéséhez az energia-tan vezet el. A keleti szerzők a név, a dicsőség, a világosság bibliai fogalmában látják az energia-fogalom szentírási gyökereit, az energiákat főleg a kappadókiak alkalmazzák Isten megismerése területére. Legkifejezettebb formában Palamasz Szent Gergelynél és a róla elnevezett palamitizmusban fogalmazódik meg, hogy Isten megismerése az energiák révén történik. Ez már ortodox korszak, de a gondolat annyira jelen van az első évezred keleti teológiájában, hogy a palamitizmust nem tekinthetjük jogosulatlan fejlődési ívnek katolikus szemmel sem. Egyfajta megvilágosodást, misztikát, az Istennel való egyesülés, a henószisz magas fokát jelenti ez, ahol az emberi az isteni részesévé lesz.²

És ha már lelkiségi mozgalmakról van szó konferenciánkon, jegyezzem meg, hogy a palamitizmus tényleg kimagasló lelkiségi irányzat. Lényege a hézüchia, a lelki nyugalom megtalálása. Ennek eszköze lehet a Jézus-ima. Ismétlem, eszköze, és nem valami öncél. De hozzá tartozik a meditáció, a kontempláció is. Ez esetben nem, vagy nemcsak a szentírási szövegek, üdvtörténeti események átélmélkedése, mint, mondjunk, a Szent Ignác-i lelkigyakorlatokban. Nem is tartalom nélküli, afféle „transz”, mint a távolkeleti vallásokban, vagy a mostani újvallásokban. Nem, hanem a Szentháromság bennünk-létének átélése, az átistenülés (kezdeti szakaszának) megragadása. Ha a keleti teológia átvételéből új lelkiéleti áramlat

² MEYENDORFF 1977. 126.

fakadhat, elsősorban ez a hézüchia lehet, amit egyébként II. János Pál is oly sokra értékelt. Az intellektualista, kognitív hittel szemben ez tényleg új ága lehet a keresztény lelkeségnek.

Az energiák itt már kifejezetten kegyelmi erőket jelentenek. Mindez merőben új kegyelemtanhoz vezet el. Mivel a Szentírás Krisztus és a Szentlélek bennünkklasztásáról beszél, Kelet a kegyelmet nem tudja teremtett kegyelemnek (*gratia creata*) felfogni, hanem teremtetlen kegyelemnek (*gratia increata*) tekinti, ahogy már a teremtést is személyes energiák színterének. Másrészt ez a bennünkklasztás azt jelenti, már nemcsak az emberi természet birtokosai vagyunk, hanem mintegy teandrikussá válunk, ahhoz hasonlóan, ahogy az Ige is egy hüposztázisba ötvözta az isteni és az emberi természetet. A keleti perszonalizmus lényegi jegye ez is: csak úgy válunk igazán személyekké, hüposztázisokká, ha létünknek nemcsak emberi, hanem isteni, kegyelmi oldala is van.

Szorosan kapcsolódik ehhez a teószisz (teózis), az átistenülés fogalma is. Ennek van eszkatológiai tartalma is, itt azonban az Istennel – a Szentháromság személyeivel – való egyesülést, a kegyelmi életet jelenti.³ A híres axiómát - hogy „Isten emberré lett, hogy az ember Istenné legyen” – ebben az értelemben mondja ki Kelet: az isteni kegyelem – végső soron a Fiú és a Lélek személyes bennünkklasztása – révén az ember átistenül. Így egész gondolatmenetünk, mindaz, amit az *oikonomia*-ról elmondhattunk, e felé a célpont felé mutat. Csodálatosan foglalja ezt össze Maximosz Hitvalló: „Isten azért teremtette a világot, hogy abban emberré legyen és az ember Istenné legyen a kegyelem révén, részesedjék az isteni létezés feltételeiből”.

Isten és ember egysége különösen kedves téma Kelet számára. „Szeretet az Isten” – írja János apostol (1Ján 4,16). A szeretet fogalmából következik a szeretet extázisa, amiről Nüsszai Szent Gergely beszél: a lélek Istenbe vándorol és Isten a lélekbe. Ha Nyugat kimondta: az ember *capax Dei*, képes Isten befogadására, Kelet - Szolovjov szerint – azt mondja ki: Isten *capax humani*. Képes volt Krisztusban az emberi természet felvételére, és képes a mi emberségünk magábaölelésére is. Istennek ez az emberisége lehet az igazi felelet a modern kor Isten nélküli humanizmusára, amely előbb-utóbb emberellenességbe csap át.

Ennek a kapcsolatnak a jelölésére Kelet szívesen használja az *erosz* szót is. Mint tudjuk, a nyugati aszkézis szembeállította az *eroszt* és az *agapét*, a testiesnek és önzőnek tartott szeretetet az önzetlennel. A keleti hagyomány pozitívabban kezeli az *eroszt*. Klimachosz Szent János egyenesen Istenre alkalmazza a kifejezést. Isten szeretete ugyanis viszonzást vár. A Szentírás nem véletlenül hasonlítja ezt a szeretetet a szerelmes, a férj, az anya szeretetéhez. Dán 9,23 vagy a Bölcs 8,2 szerint Isten szeretete szenvedélyes. Klimachos úgy látja, az isteni *erosz* „tüzet nemz tűz által, *eroszt* *erosz* által és vágyat vágy által”, tehát az emberből is szeretet-éhséget vált ki. Az imaélet, mint Istennel való társalgás és egyesülés, maga is szeretet-folyamat. Aranyszájú Szent János szerint az isteni *erosz*, amely elkezdődött a teremtéssel, folytatódott a megtestesüléssel, a „jegyessel való örök egyesülésben” teljeseedik ki (v.ö. V. homília a rómaiakhoz). A palamita hagyomány szerint „Isten emberszeretete mérhetetlen szeretet”. Hogy ez tényleg így van, ehhez elég csu-

³ LOSSKY 1977. 78.

pán a bűn szétáradására gondolunk: mindennek ellenére szeret Isten! Kelet a „szünouszia” kifejezést is alkalmazza Isten és ember egységére (amely a szexuális egyesülést is jelölheti, itt hittani tartalmat kap: „lényegeg” egybefonódása).⁴

Ám az energiáknak nemcsak a bibliaolvasásban vagy a misztikus tapasztalásban van különleges szerepük. A lényeg és a létezés szintjének megkülönböztetése Keleten sajátos eszkatológiát körvonalaz, amely a teózis, az átistenülés végső tartalma. Kelet nem egyszerűen csak *visio beatifica*-ról (boldogító Isten-látásról) beszél, sőt vallja: Isten nem ismerhető meg az örökéletben sem „*per essentiam*”, lényege szerint (hiszen az isteni lényeg csak a Szentháromság személyeinek birtoka), ennél azonban több valósul meg: átistenülünk. A Szentírás kifejezéseivel: Isten gyermekei leszünk, sőt, „az isteni természet részesei”, Péter apostol szavaival (2Pét 1,4). Kelet ezt a részesevést (*methexisz*-t) az istenítő energiák révén, a Fiú és a Szentlélek erejéből gondolja el. Van ennek az átistenülésnek is ismeret-jellege (v.ö. „Ez pedig az örökélet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent és akit küldtél, Jézus Krisztust” Jn 17,3), ez a gnószisz azonban nem értelmi ismeret, hanem személyes feltárukozás.

A teózis – mint felmagasztosult üdvösség-eszme – tanítása különös hangsúlyt kap korunkban, mikor a nemhívó Sartre arról beszél: az ember „az istenné válás vágya”, de ez a vágy kudarcra van ítélve (*passion inutile*). Soha nem volt tehát aktuálisabb a keleti patrisztika gondolata, amelyet Nagy Szent Bazil így fejez ki: „az ember az a teremtmény, aki az Istenné-válás rendjét kapta”. Nos, ilyen határtalan Isten emberszeretete, Kelet látásmódja szerint: annyira szeret bennünket, hogy életéből részesíteni akar mindnyájunkat.

Liturgiánk végső csattanója persze az, hogy a Szentháromság már **üdvözített minket**. Annak tökéletes visszhangja ez, amiről Pál beszél: Krisztus „már megdicsőített és maga mellé ültetett minket a mennyben”. Hitünk nem ábrándozás, a „hátha mégis”-ek találgatása, hanem bizonyosság és tapasztalás a már elkezdődött teózisról, amely egyúttal a világ célbaérését is ígéri, hiszen az is átalakul majd új éggé és új földdé, amely az igazság otthona és a Szentháromság lakóhelye lesz. Az oikonomia **végkicsengése**, hogy a ház, az oikosz felépül, amely már „nem emberi kéz által alkotott, hanem örökkévaló házunk a mennyekben”. Innen van lét-optimizmusunk.

Irodalom

CHRYSSAVGIS, John

1985 The notion of „divine eros” in the ladder of St. John Climacus. St. Vladimir’s *Theological Quarterly*, 5. 23-25.

LOSSKY, Vladimir

1977 *A’ l’image et a la ressemblance de Dieu*, Paris.

1961 *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz.

MEYENDORFF, John

1977 *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris.

⁴ CHRYSSAVGIS 1985. 23.

ASPECTS OF EASTERN SPIRITUALITY

Eastern spirituality reveals special features that are in many aspects different from Western spirituality. To provide a mere list, it is by no accident that Western dogmatics stem from the notion of a „single” God and mentions the Holy Trinity thereafter (*De Deo uno et trino*), that is, it talks about the one *and* trinitarian God, while the Eastern concept is fundamentally Trinitarian as it presupposes the Holy Trinity and returns to the same. Western theology talks about grace as created (*gratia creata*), while Eastern theology about grace as uncreated (*gratia increata*) and how the persons of the Holy Trinity live within us. In the West man’s ultimate goal is the mysterious vision or revelation (*visio beatifica*), while in the East it is divination (*theószisz*). Western theology defines the sacraments with the help of the theory of form and material, while Eastern theology emphasises the epiphany of the sacraments and also their aspect *to signify* the coming of *the end of times*. In Western view, the visibility of the Holy Eucharist is important as when on the Corpus Christi Day procession the sacraments are openly presented in the streets; in the Eastern tradition the Eucharist is hidden behind curtains on the iconostasis which reveals the connection between the Eucharist and the Church. Western theology operates with philosophical ideas, the East conjures up the events of salvation and connects us into its stream.

KÖZLÉS VAGY ÖRÖKSÉG? A hit-átadás aktusainak kommunikációs szempontú vizsgálata egy kisközösségben

A kommunikáció vizsgálata az utóbbi évtizedben a keresztény vallás egyik fontos vizsgálati területe lett. A szemléletbeli változás alapvetően a II. Vatikáni Zsinatból következik. A Zsinat által elindított módszertani újítás következtében a szentesség, a liturgia és ezek kontextusának értelmezésében a kommunikációelmélet mint adekvát megközelítés jelent meg. A zsinat óta eltelt időszakban az egyházi diskurzus egyik legizgalmasabb kérdése az volt, hogy hogyan értelmezhető Isten kommunióként (közösségként), és hogyan bontakozik ki ez a kommunió az emberek közötti kapcsolatokban. A II. Vatikáni Zsinat felfogása nemcsak az egyház külső és belső kapcsolati rendszerének kommunikációját határozta meg a korábbi évszázadokkal eltérő módon, hanem az Isten és ember közötti kapcsolatot – alapvetően az isteni kinyilatkoztatást – is kommunikációs szempontból közelíti meg. A misszió teológiája felől nézve a II. Vatikáni Zsinaton történeteket, ugyancsak az irányváltás, a kommunikációs nyitásra való törekvés állapítható meg. Bosch paradigmaváltásként értelmezi a változást, és ezt az újabb típusú missziót úgy értékeli, hogy ebben a misszióban az egyház arra törekszik, hogy együtt létezzen másokkal.¹ Bosch szerint a valódi áttörést a misszió teológiájában a *Lumen Gentium* hozta el, ez pedig egyértelműen annak köszönhető, ahogyan a szöveg az egyház önmeghatározását megfogalmazta. Az egyház nem társadalmi intézményként határozódik meg, hanem Isten felől, mint Isten jelenlétének misztériuma, ahol az egyház jel és eszköz az Istennel való találkozáshoz. Bosch értékelése szerint valódi missziói látásmódot tükröz a dogmatikus konstitúció, hiszen az egyház alázatosan, szolgáló közösségként mutatkozik be. A missziói látásmód alapja a kommunikáció, a párbeszéd keresése és megtalálása.² O'Malley a zsinati dokumentumok új nyelvezetére és műfaji megújulására hívja fel a figyelmet: „A valamennyi elfogadott zsinati szövegtervezetre jellemző új stílus a tizenhat dokumentum közül a négy konstitúcióban (a szent liturgiáról, az egyházzal, az isteni kinyilatkoztatásról és az egyházzal a mai világban) a legszembetűnőbb.”³ Az új műfaj, és az új stílus a valódi párbeszédet volt hivatott szolgálni, ez leginkább a 4 konstitúcióban nyilvánult meg. A kommunikációs stílusváltásként értelmezett zsinati újítás lényege a párbeszéd megteremtése és fenntartása volt.

Vallás és társadalom viszonya folyamatosan változott az elmúlt évszázadok során. Talán soha nem volt olyan gyors a változás, mint az elmúlt évtizedekben. Sokan a vallások szerepének visszaszorulását jövendölték, de vannak olyan írá-

¹ Vö.: BOSCH 2005. 340.

² BOSCH 2005. 343.

³ O'MALLEY 2007. 389.

sok és értelmezések is, amelyek éppen a vallás megújulásáról szólnak. A modernizációs elméletekkel párhuzamosan megfogalmazott szekularizációs tézist a mai napig sok kutató érvényesnek tartja még, főként Európa tekintetében⁴, de nagyon sok írás a vallásosság megújulását annak átalakulásával magyarázza. Ezek az írások a szent visszatértről, a világ újbóli elvarázslásáról,⁵ a vallás új formáinak kialakulásáról (új vallási mozgalmak), illetve a régiak megelevenedéséről (fundamentalizmus) számolnak be. A vallásosság minőségileg megváltozott, ez a világon mindenhol megfigyelhető.⁶ A valláskutatók véleménye szerint újfajta vallásosság van születőben, mindeközben pedig az egyházas vallásosság – legalábbis Nyugat-Európában – visszaszorulóban van. A hagyományos megértési modellek háttérbe szorultak, a vallás élményszerűsége és ennek megközelíthetősége került a kutatások középpontjába. Egyértelműen megállapítható az a tendencia, hogy a vallási élmény és a vallási tapasztalat szerepe felértékelődött a vallás-kutatásban.⁷ Berger erre hívja fel a figyelmet a modernitás értelmezésével kapcsolatban: „...a modernitásnak, amelyben a vallási hagyomány veszít súlyából, miközben az individuális tudatosság erősödik, sokkal tudatosabban kell reflektálnia a vallási tapasztalat természetére és igazolhatóságára.”⁸

Schultze⁹ – aki kommunikációkutatóként komolyan érvel az Isten probléma kommunikációelméleti megközelítése mellett – tanácsolja azt a kommunikációkutatók számára, hogy figyeljenek arra a diskurzusra, amelyet az Isten-problémáról folytatnak a diszciplínán kívül, hátha ezeknek a diskurzusoknak a bevonásával meg lehet válaszolni olyan kérdéseket, amelyeket a tudományterület esetleg problémásnak talál. A szakrális kommunikációval kapcsolatban legkézenfekvőbbnek a teológia bevonása tűnik. A teológia diszciplínájának bevonása a terület tárgyalásába annál is inkább indokolt, mert a kommunikációkutatás bátorlanságával, vagy szándékos témakerülésével szemben a teológiai megközelítéséknél azt látható, hogy a teológusok bátran alkalmazzák saját tudományterületük bizonyos kérdéseinek megvilágítására újabb nézőpontokat, köztük például a kommunikációelméletét. Teológiai írások sokasága érvel a terület megközelítésének kommunikációelméleti kibővítése mellett. Számos teológiai munka fordul a kommunikációkutatás új eredményeihez, hogy korábban már jól taglalt és értelmezett jelenségeket ennek az új tudományterületnek az eredményeivel újrafogalmazzon.¹⁰

„A hit kommunikációból van” – írja Gáncs Péter evangélikus teológus.¹¹ De mi is jellemzi ezt a kommunikációt? Mit vizsgálhat a kommunikációkutató a hit-tel kapcsolatban? A felvilágosodás óta a megismerés során az ész elsőbbségét hirdető a ‘hit’ fogalmát, mint a tudás alacsonyabb szintű formáját jelentő fogalmat

⁴ PICKEL 2011.

⁵ Vö.: MOLNÁR 1999. 345., aki Weberre utal vissza, játszva a kifejezéssel, amellyel Weber metaforikusan a világ mágia alóli felszabadítását érzékeltette.

⁶ Vö.: BERGER 2007.; DERRIDA-VATTIMO 1998.; LUHMANN 2000.; MOLNÁR 1999.; TOMKA 1996.

⁷ Vö.: MOLNÁR 1999. 311.; TOMKA 1996.

⁸ BERGER 2007. 203.

⁹ SCHULTZE 2005.

¹⁰ Vö.: GÁNÓCZY 2006.; GRILLO 2006. 27- 35.; LAFONT 2007. 147.; MÁTÉ 2003.

¹¹ GÁNCS 1998.

értik és használják.¹² E felfogás szerint csak részleges, racionálisan nem belátható és empirikusan nem bizonyítható ismeretekre lehet szert tenni a hit által. A szakrális kommunikáció színterén azonban mindenképpen tekintettel kell lenni arra a megismerési – a kapcsolatot befolyásoló – módra, amely a hit által biztosított az egyén számára. Az a felkészültség ugyanis, amellyel a szakrális kommunikációs aktusban az egyén részt vesz, két alapvető részből áll. Az egyik rész a hit, míg a másik a tudás-típusú elemeket tartalmazza. Köznapi értelemben hinni azt jelenti, hogy a másikkal való kommunikációt a feltétlen bizalom alakítja, emiatt senki sem kételkedik abban, amit a másik mond. A hitnek ez az értelmezését a katolikus teológia szerinti hit-felfogás analóg módon alkalmazza, úgy, hogy azt mondja, hogy itt a másik, az maga az Isten, akinek és akiben hisz a hívő, azt feltételezve, hogy a köztük lévő kommunikációt a másik indítja el, és ő ad hírt önmagáról. Ugyanakkor, ahogy ezt teológusok megfogalmazzák, a két eset között lényeges különbség van: „a keresztény hitfelfogás szerint az ember személyének szóló isteni közlés nem pusztán az intellektus területére tartozó tudósítás, hogy Isten nem a hit külsőleges motívuma, hanem a közlés az ember valamennyi dimenzióját hívja, az ember valamennyi dimenzióját Istennek rendeli, és e közlés, lényegének teljes megvalósulása esetén, nem más, mint szeretet.”¹³ Az istenben való hit tehát nemcsak bizalom, hanem kegyelem kérdése is. A keresztény felfogás szerint a hit nem intellektuális elfogadás, hanem egzisztenciális viszony. Az istenhit elsődlegesen az Istennel való kapcsolatra utal, és egyben Isten létének elfogadását is magában hordozza.

A hit tehát nagyon fontos a keresztény ember számára. Mind az egyéni, mind a közösségi kommunikáció viszonylatában óhatatlanul is felvetődik a kérdés, vajon hogyan kommunikálódik maga a hit? Joseph Moingt jezsuita teológus a késő-modern társadalmak viszonylatában foglalkozik a hit átadhatóságának aktusával, úgy, hogy először egy rövid történeti áttekintést ad arról, hogy a kereszténység különböző időszakaiiban a hit-átadás miként valósult meg.¹⁴ Moingt tanulmányában a hit átadásának négy szakaszát különbözteti meg. A legkorábbi szakaszban a közlés volt a jellemző, a kereszténység egy örömhír, amely Jézus Krisztus üdvösségének közlésével kezdődött. Elterjedése az első megtértek hitéből érkező impulzus hatásának tulajdonítható. A kereszténnyé válás a megtérés aktusával ment végbe. Kereszténnyé valaki felnőttként lett. Az örömhír közlés útján terjedt, a megtértek tanúbizonyságai és életvitele kommunikálta ezeknek az embereknek az új értékrendjét. A II. szakasz az 5-6 században vette kezdetét, és határozta meg hosszú évszázadokon keresztül a kommunikációt. Kereszténnyé gyermekként lett az ember, „a keresztény hitet úgy adták át, mint történelmi, kulturális, társadalmi és politikai örökséget: egy komplex hagyomány szinte ellenállhatatlan nyomására.”¹⁵ A 3. szakaszra (14-18. század) a társadalmi hagyomány elerőtlenedése lesz a jellemző. Ennek okaiként az individualizmus előtérbe kerülése, és a tudományos fejlődés nevezhető meg. Az „új, tudományos módszerek és felfedezések cáfolták

¹² FULTON 1981.; GARGANI 1998.; MOLNÁR 1999.; TRIAS 1998.

¹³ RAHNER-VORGRIMLER 1980. 266.

¹⁴ MOINGT 2010.

¹⁵ MOINGT 2010. 48.

a hagyomány arra irányuló tekintélyét, hogy alakíthassa az emberek szellemét és ismereteket közvetíthessen. Az igazság elsajátításának alapjává a módszeres és szisztematikus kételkedés vált.”¹⁶A negyedik szakaszt, melynek kezdetét az 1960-as évek végétől számítja, olyan társadalmi-kulturális tényezők alakítják, amelyek az átadást gyakorlatilag ellehetetlenítik. A kereszténységet ez egy új feladat elé állítja: meg kell tanulnia újra közölnie önmagát, mint a kezdeteknél. Moingtgal együtt teszem fel a kérdést: Helyettesítheti-e a kommunikáció a hit átadását? Tanulmányomban Moingt tézisének egy konkrét közösség egy olyan kommunikációs aktusán keresztül vizsgálom és mutatom be, amely aktus a közösség tagjává válásban és a hit élményszerűségének az átélésében tölt be fontos szerepet. Egy korábbi előadásban már beszéltem a Házasság Hétvége (továbbiakban HH) mozgalomról, ennek a szakrális kommunikáció színteréhez való kötöttségéről, itt most kifejezetten a közösségi kommunikáció hit-átadásban betöltött szerepével foglalkozom.¹⁷

A szakrális kommunikációnak számos olyan eleme van, amelyek leírása és elemzése közelebb vihet bennünket egy-egy konkrét szakrális kommunikációs aktus megértéséhez. Szakrális kommunikációról beszélünk az ima, a rítus, a vallási élmény kapcsán. Ezek közül most a rítusra és az élményre térek ki, mert úgy tapasztaltam, hogy az általam vizsgált közösségi kommunikációs aktus vonatkozásában ezek az aktusok kerülhetnek előtérbe. Néhány állítást teszek ezzel kapcsolatban: A HH első hétvégeje egy olyan rituális tevékenység, amelynek szerkezetében az átmeneti rítusokra jellemző hármasszerűség a jellemző. A közösséghez való kötődést az élményben való elmerülés hozza létre, mégpedig úgy, hogy az itt átéltek a közösségi élmény (communitas) átélésén keresztül megerősítik a résztvevő házaspárok hitét, vallását és adott felekezethez való tartozását. Victor Turner mutat rá arra, hogy a vallási események közben bizonyos körülmények fennállásakor megvalósulhat a communitas (közösségi élmény).¹⁸ Az élmény létrejöttének keretét több kutató az átmeneti rítusokban véli megtalálni. Arnold van Gennep definíciója szerint az átmenet rítusai olyan rítusok, amelyek a hely, az állapot, társadalmi pozíció és a kor változásaival járnak együtt. A változások nagy hatással vannak mind az egyéni, mind a társadalmi életre, a rítus feladata az, hogy segítse az alanyt a tájékozódásban, és elviselhetővé tegye az esetlegesen előforduló ártalmakat.¹⁹ Az átmenet minden rítusa három szakaszból áll: az elválasztás, az elkülönülés, és az egyesülés szakaszból. A HH első hétvégejére, mint „beavatási szertartásra” több szempontból is alkalmazható az átmeneti rítusok sémája. Az alapozó hétvége egyik fontos jellemzője a zárt környezet, a résztvevők csak akkor jelentkezhettek a hétvégeire, ha vállalták, hogy mindvégig ott is tudnak lenni. Az elválasztás két oldalról is értelmezhető: kiszakadás a családból, az egyéni életfeladatokból, és az addig szokásos közösségi elvárásokból. Idegen környezet, idegen párok, idegen „előadók” – a felkészültség megszerzése, a közösségbe történő betagozódás csak úgy lehetséges, ha az egyének, és a párok képesek elszakadni addigi környezetüktől, mind fizikailag, mind lelkileg. Az el-

¹⁶ MOINGT 2010. 48.

¹⁷ Lásd: KORPICS 2012.

¹⁸ TURNER 1997.

¹⁹ VAN GENNEP 2007. ; TURNER 1997.

választás – egyben befogadás is, hiszen mindig van egy fogadó pár, aki a közösség nevében köszönti a párokat, és segíti eligazodni az idegeneket.²⁰

A közbülső szakasz a péntek délutánnal veszi kezdetét. Az alapozó hétvége tematikája egy ívet ír le: kezdődik az egyéni önértelmezés, önelfogadás nehézségeivel, folytatódik a párok közötti kapcsolat különböző kommunikációs problémáival, az azokra alkalmazható megoldási lehetőségek ismertetésével, és kicsúcsosodik a házasság szentségként való értelmezésével, illetve a záró szentmisével, ahol a párok (a jelenlévő HH-s közösség minden párja, és az új párok is) megismétlik házassági esküjüket.²¹ A bevezetők a házastársi kapcsolat szempontjából fontos kommunikáció minden egyes elemére kitérnek (önismeret, érzések, meghallgatás, nehéz témák). A személyes érintettséget bevonó témákon túl szó esik még a házasság társadalmi helyzetéről, megítéléséről. Kiemelt helyet kap a teljes hétvége során egy új kapcsolati forma ismertetése, az ezzel kapcsolatos tanúságtételek: az írásbeli kommunikáció szorgalmazása a házastársak között. Ennek az írásbeli kommunikációs formának az elnevezése a dialógus. A dialógus ebben a közegben egy adott témáról szóló levél megírását, majd ezt követő megbeszélését jelenti a házaspárok között.²² Az átmenet folyamatos, a házaspárok tanúvallomásai (közlés) által megosztott történetek és az ezek hatására és közös 2,5 napos együttlétben formálódó belső történések vezethetnek el oda, hogy vasárnapra a párok új emberként állnak egymás mellett.

Az átmenet bizonytalan állapot, a liminalitás kategóriája jól megragadja ezt a mind időben, mind státuszban, mind térben bizonytalanságra utaló létállapotot. A liminális állapotban levés készíti fel a rítusban részt vevő egyént a communitasból való részesedésre. A rítus akkor tud átmeneti rítusként működni, és erőt kifejteni, ha az egyén a communitast átélve, átalakulva újult erővel képes a társadalmi cselekvésben részt venni. A communitasra nem vonatkozik az idő struktúrája, ez igazából amolyan köztes idő, ezt élék meg nagyon intenzíven a házaspárok. Nagyon sok házaspár számára a hétvégén átéltek válnak kapcsolatuk viszonyítási pontjává, számukra új időszámítás kezdődik, házassági évfordulójuk átértelmeződik, újabb tartalmakkal telítődik meg. A harmadik fázisban (az újraegyesülés vagy visszafogadás szakaszában) az átmenet beteljesedik. A rítus alanya – akár egyén, akár közösség – ismét viszonylag stabil állapotba jut, és ennél fogva világosan meghatározott „strukturális” típusú jogok és köteleességek fűzik másokhoz. A hazaérkezés, a befogadási szakasz során a klasszikus leíráshoz képest az alapozó hétvégét elvégző nem nyer új társadalmi státuszt, mégis megváltoztatják őt a hétvége során átéltek. A vallásos élmények területén belül az egyéni élményeket a közösségi együttlét, a közösségben történt megtapasztalás felerősíti. A Házasság hétvégéjében a megélték egyéni (párkapcsolati) szinten zajlanak, de mégis közösségben. Az együtt átéltek, a három nap közösen vállalt „megpróbáltatásai” jelentik a későbbi közösség kohéziójának az alapját. Az átélt élmények felerősöd-

²⁰ Vö.: VAN GENNEP 2007.

²¹ A médiában nagy buzgalommal tudósítanak különböző celeb párokkal kapcsolatban ilyen eseményekről. Vajon milyen hírértéke lenne annak, hogy egy vidéki városban a vasárnap délutáni házasság hétvége szentmiséjén 35 pár megújította házassági esküjét?

²² A dialógus kommunikációs és teológiai értelmezésével kapcsolatban lásd FARKAS 2013.

nek (megtámogatódnak) a közösség részvétel által, ahogy a szentmise ünneplése is attól válik igazi közösségi ünnepé, hogy a hívők csoportja együtt vesz részt a misztérium megünneplésében. Az élmény természetesen nem a külvilágban történik, hanem mindig az egyén éli meg. De ez élmény intenzitását felerősíti a közösségi együttlét.

A vallási élmény mibenlétével, az emberben az istennel való találkozás nyomán kialakult érzelmi állapot leírásával a valláspszichológia foglalkozik. A valláspszichológia nem a vallás igazságának a kérdésével foglalkozik, hanem kísérletet tesz arra, hogy leírja az ember vallásos élményének lélektani hátterét, motívációját. Az ebben a témában máig a legtöbbet citált és hivatkozott szerző William James²³, aki antropológiai-pszichológiai vizsgálódásai középpontjába a vallási érzelmet állítja, és az egyénnek azokat az érzéseit, cselekedeteit, és élményeit vizsgálja, amelyek valamilyen kapcsolatban állnak vagy álltak az istennel. Bár munkájában foglalkozik a misztikával, és a szentség különböző megnyilvánulási formáival, számára mégis az élményt átélő emberi hozzáállás a fontos.²⁴ Pszichológusok sora foglalkozik a vallási élmény mibenlétével, az ember és isten találkozásából fakadó érzelmek, és benyomások vizsgálatával. A vallás az én számára a külső tapasztalati valóságból ered – mondja Jung – és különböző ősmintákon keresztül az emberi lélek legmélyéről tör a felszínre. A tudatba a szimbólumokon keresztül jut, amelyek hordozói a különböző kultúrákban a mítoszok. Ezek megismerése az intuíció segítségével történhet. Ez egy olyan megismerési módozat Jung szerint, amely nagyon jelentős az emberek számára, főként másokhoz való kapcsolatukat illetően. „Lélektani szempontból nézve a vallás pszichikus jelenség, amely irracionális módon egyszerűen van, épp úgy, mint az a tény, hogy van fiziológiánk vagy anatómiánk. Ha ez a funkció kimarad, akkor az ember egyénként egyensúlyát veszti, mert a vallási élmény, a megtapasztalás a tudattalan létének és működésének kifejeződése. Nem igaz, hogy csupán a rációval, az értelemmel el tudnánk boldogulni. Sőt ellenkezőleg: állandóan olyan zavaró hatalmaknak vagyunk kitéve, amelyek keresztetik az értelem és az akarat útját, lévén erősebbek nálunk. [...] Amit az ember magánál erősebbnek érez vagy talál, azt hajdan és mindenkor isteninek és/vagy démoninak nevezte.”²⁵ A vallásos élmény megtapasztalásához szükséges többletet az ember pszichikai energiája idézi elő. A vallási élmény szerepe felértékelődött, komoly hatással bír a vallásosság megerősítésében, és a vallási identitás megőrzésének folyamatában. A vallás az önmagát befejezetlennek és teljessé válni nem tudó embernek a tapasztalata, amely egy élmény – a Teljességgel találkozás élménye, az erre adott válasz, és az ebből a válaszból kibontakozó kultúra hármasságában határozható meg.²⁶ A vallás egyszerre transzcendens és társadalmi, egy egyházi szertartás alatt a kapcsolat²⁷ Istennel és emberekkel egyszerre és egyidejűleg adott, egyszerre transzcendens

²³ JAMES 1902.

²⁴ Vö.: VOIGT 2004. 27.

²⁵ Jung Briefe V. kötet. 512. o. cit BAKOS 2000.

²⁶ TOMKA 2001.

²⁷ És itt most a latin religio=visszacsatolás, valamilyen kapcsolat újbóli felvétele, kötés, jelentésre gondolok.

és szociális élmény.²⁸ Úgy tűnik tehát, hogy a vallásosságot, az emberek valláshoz való viszonyát is meg lehet, sőt egyre inkább az élmény felől kell meghatározni.

„A Házasság Hétvége HH (ang. *Marriage Encounter, ME*): a házasság ápolásával foglalkozó lelkeségi mozgalom. A házassági közösség ill. a papok, szerzetesek közösségük iránti hivatásának megújításával és újjáélesztésével, a személyes kapcsolat elmélyítésével kíván közreműködni az egyházi élet megújításában. Ezt a célt a hétvégi találkozón három házaspár és egy pap munkaközösségének irányításával kettesben való együtt gondolkodás és bizalmas beszélgetések sorozata szolgálja. A mozgalom lelkesége a házasság szentségében gyökerezik, amit a házastársak a kegyelem forrásaként és sajátos küldetesként fedeznek fel.”²⁹ A kulcsszó tehát a szentségi házasság, hiszen a mozgalom célja a szentségeket a hétköznapi életben is megélő szereteteli kapcsolat újraépítése. A szakrális kommunikáció felől vizsgálva ezt a feltételt, mind az egyén, mind a közösség szempontjából fontos következtetéseket vonhatunk le. A kommunikáció alapjául és céljául szolgáló közösségnek a fenntartásában és működtetésében fontos szerephez jutnak a szentségek mint kommunikációs formák. A szentségek nemcsak külsődlegesen, hanem lényegüket tekintve is kommunikációnak tekinthetők, mint Isten és a hívők üdvösséget közvetítő csereviszonyának eseményei.³⁰ Máté Róbert-Béla nagyon pontosan határozza meg azt a kommunikációs folyamatot, amely Isten és ember között fennáll, és amelyet a szentségi kommunikációban lehet a leginkább átélni: „Isten emberi mércék számára beláthatatlan és felmérhetetlen misztériumát számunkra, emberek számára hozzáférhető és megközelíthető rendszerben, kategóriákban és viszonyokban kell kifejezni. Mindez azért szükséges, hogy az Egyházban megvalósuló kommunikációs folyamat, amely célja az információk, végső soron az isteni élet és szeretet átadása és recepciója, hozzáférhető legyen. Így kétségtelen, hogy az egyházi élet, megnyilvánulásaiban, közvetítő jelek és jelrendszerek segítségével van ráutalva. (...) Krisztusban, a kereszttel, az Atya az Isten–ember dialógus olyan új dimenzióját nyitotta meg, amely a Szentlélek által az Egyházban a szentségi szimbólumok által válik jelenvalóvá, amelyben viszont Isten az elsődleges faktor, aki az embert szabadon a vele való személyes kommunikációra szólítja fel – vagyis mindig Isten az, aki a dialógus, a kommunikáció kezdeményezője. A szentségek pedig azok a jelek (médiák), amelyek ezt a „kettős irányú” párbeszédet az ember számára megtapasztalhatóvá és befogadhatóvá teszik.”³¹

A kommunikációt a teológusok nem a modern információs technika terminológiája szerint, hanem a szó etimológiájából kiindulva a *communis, communio* - a „vele-lenni”, „együtt-létezés”, az „együttesség a szeretet” kifejezés alapján értelmezik. „A *communio, communitas, communicare*” kifejezések alaki hasonlósága, tartalmi párhuzamai alapján következtetéseket vonhatunk le a keresztyén kommunikáció sajátosságait illetően. Eszerint a keresztyén istentisztelet szakramentális része, és az egyház lényegi feladatára, küldetésére utaló üzenetátadás, vagyis a

²⁸ PTKÓ 2003. 97.

²⁹ Katolikus Lexikon.

³⁰ GÁNÓCZY 2006.272.

³¹ MÁTÉ 2003.

communio és a *communicatio* egymáshoz igen közel álló jelentéstartalmat tükröznek.³² A kommunió, a közösség cselekvésből születik, amely közösséget hoz létre. Ennek csak akkor van értelme, ha a kommunikáció nem pusztán információ-továbbításként, az embernek önmagáról mások számára adott jelzésként értelmeződik. A keresztény egyházak kommuniójuk és kommunikációjuk által a tér és idő keretei között részesednek az Istennel való közösségben, az Isten terve és akarata szerinti cselekvésben. Ezt jelenti a két fogalom által kifejezett tartalom. A közösség a közösséget teremtő kommunikáció előfeltétele, de gyümölcse is. A szentségi kegyelemközvetítésnek és az ezt hordozó rítusnak az a célja, hogy elérje az embert, a hívőt. Ugyanakkor fontos tudni azt is, hogy az egyén nem elszigetelten helyezkedik el a csúcson, hiszen egy közösség tagja, amely közösség komplex kommunikációs rendszerként értelmezhető. A közösség felel a közvetítő közegért azáltal, hogy szabályokat állít fel, de szabad teret is biztosít a kreatív változtatásnak.³³ A közösség adja tehát meg azokat a kereteket, amelyek a közösségen belüli kommunikációs szabályokat kialakítják. A tanulmány végén visszatérve a címben feltett kérdésre: közlés vagy örökség? Moingt tézise – a hit átadása ismételten a közlésen múlik – nem bizonyítható egyértelműen, az azonban igen, hogy a hit közlése (tanúságtevések, az egyén személyes hitére vonatkozó beszámolók) fontos szerepet tölt be a közösségi kommunikációban. Ha nem is egyértelműen a hit átadásában, de a megerősödésében bizonyíthatóan fontossá válik.

Irodalom

BAKOS Annamária

2000 Pszichoanalízis: szembenézés és keresztény értékelés. *Keresztény szó*. 2000. június. www.epa.oszk.hu/00900/00939/00018/index.htm (2007. 07.01. hálózati közlés)

BERGER, Peter, L.

2007 Vallás: tapasztalat, hagyomány és reflexió. In: Korpics Márta-P.Szilczl Dóra (szerk.): *Szokrális kommunikáció*. Typotex, Budapest, 203-218.

BOSCH, David J.

2005 *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Harmat-PMTI, Budapest.

DERRIDA, Jacques – VATTIMO, Giannai (ed.)

1998 *Religion*. Cambridge, Polity Press.

FARKAS Edit (szerk.)

2013 „Kezdetben van a kapcsolat” *Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. JTMR Faludi Ferenc Akadémia, Budapest.

FULTON, John

1981 Experience, Alienation and the Anthropological Condition of Religion. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5, 1–33.

³² KÁDÁR 1993. 258.

³³ GÁNÓCZY 2006.

- GÁNÓCZY Sándor
2006 *Bevezetés a katolikus szentségtanba*. Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- GÁNCS Péter
1998 A hit kommunikációból van. A kommunikáció problematikája a Bibliában. *Lelkipásztor* 1998, szeptember.
- GARGANI, Aldo
1998 Religious Experience and Interpretation. In: Derrida-Vattimo (ed.) *Religion*. Polity Press, Cambridge, 111–136.
- GENNEP, Arnold van
2007 *Az átmeneti rítusok*. L'Harmattan, Budapest.
- GRILLO, Andrea
2006 *A liturgia születése a 20. században. Tanulmány a liturgikus mozgalom és a (poszt)modernitás viszonyáról*. Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- JAMES, William
1902 *The Varieties of religious experience*. Longmans, Green & Co., New York, London.
- KÁDÁR Zsolt
1993 A keresztény kommunikáció sajátossága. *Theologiai Szemle* 5, 259–267.
- KORPICS Márta
2012 Lelkiségi közösségek mint a szakrális kommunikáció megvalósulásának színterei. In: BARNÁ GÁBOR-POVEDÁK Kinga (szerk.) *Vallás, közösség, identitás*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 51-64.
- LAFONT, Ghislain
1998 *A katolikus egyház teológiatörténete*. Atlantis, Budapest.
2007 *Milyenek képzeljük el a katolikus egyházat?* Bencés Kiadó, Pannonhalma.
- LUHMANN, Niklas
2000 *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp/KNO.
- MÁTÉ Róbert-Béla
2003 A szentségek és a kommunikáció. Kommunikációs szentségtani impulzusok. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina*, XLVIII, 1, 63-71.
- MOINGT, Joseph
2010 Átadható-e a hit? *Mérleg* 2010/3-4, 44-56.
- MOLNÁR Attila Károly
1999 A tudatreformáció és a vallásszociológia elvarázslása. In: Uő: *Feljegyzések a kaotikus fegyházból*. Kairosz, Budapest, 307-331.
- O'MALLEY, John W. SJ
2007 Történt-e valami egyáltalán? A II. Vatikáni Zsinat értelmezéséhez. *Mérleg* 2007/4.
- PICKEL, Gert
2011 Szekularizáció, individualizáció vagy a vallás piaci modellje. *Egyházfórum* 26/2.
- PIKÓ Bettina
2003 *Kultúra, társadalom, és lélektan*. Akadémiai, Budapest.

RAHNER, Karl – VORGLIMMER

1980 *Teológiai kieszótár*. Szent István Társulat, Budapest.

SCHULTZE, Quentin J.

2005 "The God-Problem" in Communication Studies. *Journal of Communication and Religion*, Vol. 28, (March 2005): 1-22.

TOMKA Miklós

1996 Egyház és kommunikáció. *Európai szemmel* 1996/4.

2001 Vallásszociológia. (Jegyzet). www.phil-inst.hu/uniworld. (hálózati közlés). 2006. január. 19.

TRIAS, Eugenio

1998 Thinking Religio Symbol and the Sacred. In: DERRIDA-VATTIMO (szerk.), *Religion*. Polity Press, Cambridge, 95-110.

TURNER, Victor

1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.), Panem, Budapest, 675-711.

VOIGT Vilmos

2004 *A vallási élmény*. Kalligram, Budapest.

KORPICS, Márta

COMMUNICATION OR HERITAGE?

The communicative analysis of the transmission of faith in a small community

Traditionally, it is the sociology of religion that provides a framework for analyzing the role of religion and churches in the society. However, altered social conditions demand the researcher to develop a different attitude and new frameworks for the research. In the past few years the frameworks for studying various relationships between religion and communication, and church and social communication have been developed in national communication research. If we examine the three scenes from the point of participation in publicity, it can be concluded that communicative acts taking place in the second and third scenes are hardly represented and do not have a significant impact on processes of external (societal) publicity, although church communication in the external publicity is largely determined by the communication in the internal and sacral scenes. The current paper will focus on the third scenes and churches will be regarded as special communities in the description and analysis. Regarding the church a community does not entail studying formal church communities; but studying the specific features of the religious small communities, associations and movements that are connected to the church.

SZEMBEN AZ ÁRRAL. SZEGED-SZENTMIHÁLY LELKISÉGI ÉLETE¹

Szeged-Szentmihályt több tényező folytán is jó terepnek találtam a katolikus lelkiség vizsgálatára. Egyrészt nem bezárkózó, kirekesztő településről van szó, hanem olyanról, amely nyitott az újításokra, befogadó az ide költözőkkel kapcsolatban, ugyanakkor jelen van egyfajta tradicionalitás is. Így az elmúlt években lezajló bevándorlási folyamatok következtében egy olyan falusias városrész tárul a szemünk elé, ahol még léteznek a hagyományos népi vallásossághoz közelebb álló vallási közösségek, de mellettük jelen vannak újabb, más jellegű, ám továbbra is katolikus lelkiségi csoportok. Másrészt Szentmihály azért is érdekes, mert láthatóan aktív vallási élettel, aktív vallási mutatókkal rendelkezik. Ezek alapján pasztorálteológiai és vallástudományi szempontból is érdekes lehet annak elemzése, hogy milyen motivációk, laikus és klerikus személyekhez köthető ösztönzések állnak a vallási aktivitás mögött. Mindez különösen annak fényében lehet érdekes, ha megnézzük a római katolikus egyház országos tendenciáit. Nem csupán arról van szó, hogy nagy általánosságban véve folyamatosan apad a magukat aktív vallásosnak nevezők száma és aránya, fokozatosan csökken a szentmisék látogatóinak száma, hanem arról is, hogy e hitüket aktívan gyakorlók közösségeire is alapvetően az elöregedés és az elnőiesedés tendenciái jellemzők. Itt válik érdekessé Szeged-Szentmihály, ahol a templom jórészt fiatalabbakkal, fiatal középkorúakkal telik meg hétről-hétre. Mi okozza az árral szembenő tendenciákat? Miért más Szentmihály vallásossága? Ezek azok a kérdések, melyeket e tanulmányban vizsgálunk.

Szentmihályra 2007 augusztusában kerültem, a település akkor már működő ifjúsági valamint gyermek hittan csoportokkal rendelkezett, tehát a napjainkban látható eredmények nem alap nélkül valók. Az elmúlt öt év alatt oda jutottunk, hogy a plébánia újonnan épült közösségi háza kora reggeltől késő estig folyamatosan tele van, minden terem foglalt. Nézzük, milyen közösségek működnek itt!² A kínálat a legkisebbektől az idősekig mindenkire kiterjed:

- Iskolás korú gyerekek hittancsoportjai
- Ún. „Antiochia közösség” 16-29 éveseknek heti 3 órában
- Felnőttek bibliacsoportja heti 2 órában
- Gitáros énekkar heti 2 órában
- Rózsafüzér társulat – az idősebb, helyi asszonyok imacsoportja

Emellett kiemelkedő a nem kifejezetten hitéleti jellegű közösségek száma is:

- „Baba-mama klub” heti 2 órában
- A bölcsődét kiváltó „Családi napközi” két csoportja naponta 8 órában

¹ A kutatás az OTKA NK 81502 „Vallás, egyén, társadalom” pályázat támogatásával valósult meg.

² www.paprikakoszoru.szentmihaly.net Letöltés 2013.11.30.

- Iskolások délutáni tanulószobája 4 csoportban napi 5 órában
- „Zenesuli” heti 3 órában a kántor vezetésével
- Ifjúsági klub heti 3 órában
- „Női fonó” hagyományörző csoport havonta 4 órában
- „Társasjáték-kör” havonta 4 órában

Mindez a felsorolás így önmagában is érdekes, de a mélyben zajló vallási, lelkeségi folyamatokat kevésbé érthetjük meg belőlük. Kezdjük tehát egy rövid történeti áttekintéssel annak érdekében, hogy lássuk e közösségek létrejöttét.³ Példaként tekintünk a felnőttek Biblia-körét, amely már 2007 előtt is működött idős asszonyok rendszeresen részvételével.⁴ Hamarosan felismertem, hogy ez a fajta elfoglaltság a saját korcsoportjuknak megfelelt ugyan, ám a fiatalabb korosztály felé vonzerővel nem hat. Fordulópontot jelentett, mikor hívásomra egy fiatal házaspár megjelent a csoportban; az ő érkezésük ugyanis maga után vonta, hogy baráti körük szintén vallásos családtagjai elkezdtek követni őket.

Jól látható volt, tehát, hogy két lehetőség állt előttünk. Vagy a hagyományos közösségi formákat támogatjuk, melyek az idősebb generációk számára jelentenek egy zárt, nem kifejezetten befogadó jellegű lehetőséget, vagy megpróbálunk nyitni a fiatalabbak felé is. Mivel ez utóbbit pártoltam, elgondolkodtam azon, hogy lehetne ezt megtenni. Egyrészt szükséges a plébános, mint kezdeményező személy, hiszen ő a legfőbb ösztönző, de mint a közösségen kívülről, frissen érkező klerikus személy, meg kellett ismernem, hogy mire is van igényük a helyieknek.

Jó lehetőséget biztosított erre a Vízkeresztől Húsvétig tartó házszentelés hagyományának felélesztése. Ilyenkor, igazodva ahhoz, hogy hagyományosan a mezőgazdaságban ez a pihenőidőszak, a plébános végigjárja a települést és – ahol fogadják – rövid kis beszélgetésben megismeri a híveket, életüket, igényeiket. A házszentelési rítuson kívül tehát egyfajta a szociális szerepe is van, mely biztosítja a közvetlen kapcsolat meglétét a hívek és lelkipásztoruk között. Ez volt tehát az egyik legfőbb információforrás az igényfelmérésre és egyben ez adta talán a legfontosabb kezdőlökést is a hívek aktivizálására. Megtaláltuk tehát azt a kapcsolatot, azt a kommunikációs formát, mely elválasztotta a világiakat és az egyháziakat egymástól. A személyes kapcsolatépítésre nagy szükség van, vagyis hogy a pap megismerje a híveket és igény volt arra is, hogy a helyi emberek megismerjék a lelkipásztorukat. Az évek során egyre többen megnyíltak, egy idő után a vallásukat nem gyakorló, nem hívők is ajtót nyitottak, így megindult a bizalomépítés és az aktívabb kapcsolat kiépítése a nem vallásosakkal, a templomba nem járókkal is. Mindezek mellett itt sikerült ráébrednünk arra, hogy a település közösségének mire mutatkozott igénye. Kiderült, hogy mindenki gyakorlatilag traumaként élte meg, hogy helyi Klebelsberg-iskolát néhány éve bezárták, minek következtében nem csak az oktatás szűnt meg a faluban, hanem a szülők találkozási helye is, hiszen korábban iskolába jövet-menet mindennapos beszélgetésre volt alkalmuk. Ekkor, mint plébánosnak, nyilvánvalóvá vált, hogy ez egy rendkívül fontos lehetőség egyrészt arra, hogy ha teret adunk a plébánián a találkozásra, akkor azzal

³ Bővebben lásd: THORDAY 2012. 232-233.

⁴ KOVÁCS – FEJES – MOLNÁRNÉ 2006. 68.

jót teszünk a helyieknek is, másrészt ez hihetetlen jó missziós lehetőség is. Eleinte a plébánián működő hitoktatók önkéntesen 2-3, majd egyre több gyereknek adtak lehetőséget leckeírásra, míg eljutottunk arra a szintre, hogy intézményesítenünk kellett ezt a rendszert, mert túlnőtte magát. Úgynevezett „Családi napközit” indítottunk, ahol immár hat csoport működik 1-14 évesek különböző korosztályai számára. A nyári vakáció idején pedig minden héten tematikus napközis tábort szervezünk az iskoláskorúak számára. Ez a közösségformáló erő volt az, mely a későbbi kezdeményezések fundamentumát jelentette, melynek következtében újabb építkezésbe kezdhettünk szimbolikusan és valóságosan is. Ez a közösség már saját munkájával, saját energiából is képes volt a működésre, az önmagáért való áldozathozatalra. Önkéntes munkájukkal segítették a plébánia hátsó kertjében kialakított sportpálya építését, valamint a plébánia udvarán közösen építettünk szabadtéri kemencét, mely köré gyűlve ezután bárki családi-közösségi programokat, születésnapit zsúrt szervezhet.

A közösségépítés geneziséjét tekintve felismerhető, hogy miközben a templom megtelt jórészt fiatalabb, értelmiségi, önreflexióra képes családokkal, Szentmihályon immár kétféle megélt vallásossággal találkozhatunk, a falusias, hagyományos és a városias, modernebb. És bár egy-egy idősebb asszony meg is jegyezte ennek pozitív oldalát, mondván „ha ezek a gyűtmentek nem járnak ide templomba, akkor üres volna, mert mi kihalunk”, azt is látni kell, hogy a kétféle vallási igény, kétféle vallásgyakorlási módot is jelent, mely olykor konfrontálódik is. Az idősebb korosztály képviselői magával a plébánossal szemben is mást elvárás támasztanak: vegyen részt a litánián, imádkozzon együtt velük, máskor pedig a szentmise ideje alatt felsíró, játszó kisgyerekeket küldje ki, mondván a misék nem nekik és róluk szólnak és másokat ezzel zavarnak. Az „újak”, akik közül sokan személyes példák hatására tértek hitre és kapcsolódtak az egyházi közösségbe, lényegesen nagyobb nyitottságot, kevesebb formalizáltságot és több közösségi szerepvállalást igényelnek.

Ezekhez kellett igazodni a nép nyilvános istentisztelete, a liturgia nyelvezetének alakítása is, figyelembe véve a megtartó erejű hagyományokat és a korunk kifejezési formáit. Az új nyelv megtalálásához kötődik az új zenei nyelv megtalálása, melynek következtében havonta egyszer gitáros miséket tartunk, a helyi hívek zenekarára építve, akik szintén egy jól működő, rendszeresen próbáló kis énekkari csoporttá alakultak. De szerepet adtunk a kis ministránsoknak is, „csengettyűk” bevezetésével, azaz lehetővé téve számukra, hogy részt vegyenek a mise folyamatában csengetéssel, amit mellel a kicsik nagyon élveznek és fontosnak érzik magukat ezen keresztül. Továbbá az iskoláskorúak megszólításához kötődik, hogy ún. „kitalált hagyományokat” vezettünk be, mely addig templomba sosem járt családokat is oda vonzott. A tanévkezdő ún. „táskaszentelés” alkalmával az oltár lépcsője megtelik iskolatáskákkal, júniusban pedig a bizonyítvány-áldással zárjuk a tanévet. Persze mindezek mellett megmaradtak a korábbi hagyományok is, mint pl. a Szent Márk-napi búzaszentelés és a Szent Kristóf-napi járműmegáldás, mely inkább a törzsökös szentmihályiakat mozgatja meg, de a városias emberek érdeklődését is felkelti.

Azt mondhatjuk tehát, hogy sikeres volt ez az időszak, ám ehhez a sikerhez több tényező találkozása kellett. Egyrészt a település már meglévő vallási sajátossága éppen az, hogy egészen 1991-ig nem volt temploma, s így a templomépítés egyúttal a közösségépítés kiindulópontja lehetett.⁵ Nem létezett ugyanis az „így szoktuk, tehát így kell lennie” mentalitás, a tradíciókba zárkózó, fundamentalista népi vallásosság, mely sokhelyütt a megújulás gátját jelenti. Másrészt szükséges volt annak felfedezése, hogy létezik egy vallási piac, ahol kétoldalú folyamattal találkozhatunk. A vallási kínálat és a vallási igény találkozik itt egymással, és be kell látnunk, hogy nem az igények alakulnak a kínálat alapján, hanem a kínálatnak kell igazodni a helyi igények szerint. Tanulságul szolgál annak tudatosítása, hogy az egyház elsődlegesen nem hierarchizált intézmény, vagyis nem egyenlő a pappal és az ő terveivel, igényeivel. Ennek következtében a konkrét egyház-község életének alakításakor figyelembe kell venni a híveket és a nem hívőket egyaránt. Egy olyan közvetlen, példamutató intézményképet kellett kialakítani, melynek legfőbb üzenete nem a térítés, hanem a példamutatás, nem a hivatalos, liturgikus jelleg, hanem a közösség és közvetlenség. A pap itt nem egyértelműen a közösségek fölé emelkedő elzárt személy, hanem a nem hívőket is megszólító pedagógus, szociális munkás, pszichológus és lelkész egyben, aki teret ad a világi kezdeményezéseinek.

Fel kellett ismerni, hogy az egyháznak ki kell lépni a templom falain kívülre és reflektálnia kell a társadalomban zajló egyéb folyamatokra. Arra, hogy erősíteni kell a családok összetartását, akár egy társasjáték körön, akár családi kirándulásokon keresztül, hogy megteremtse a lokalitás tudatát, hogy teret adjon a hagyományos női szerep és női közösségek újra alakulásának vagy megtartásának pl. egy Fonón keresztül.

Világossá vált, hogy „az egyház közösségépítő hely”, melyet a lekipásztor és közössége együttesen épít fel. E kisközösségek biztosítják az egyház megtartó erejét, melyekre alapozva úgymond „szembe lehet menni az árral”.

Irodalom

KOVÁCS Lászlóné Varga Rozália – FEJES Ferenc – MOLNÁRNÉ SZEKERES Judit

2006 *Szentmihályi életutak*, Szeged.

OZSVÁTHNÉ CSEGEZI Monika

2003 *Sanctus Mychael-től Szeged-Szentmihályig. A város melletti falu története és építészeti értékei*, Szeged.

THORDAY Attila

2012 „Homogenitás és heterogenitás Szeged-Szentmihály vallási életében”.
In: BARNÁ Gábor – POVEDÁK Kinga (szerk.) *Vallás, közösség, identitás*, Szeged, 229-234.

www.paprikakoszoru.plebania.net

⁵ OZSVÁTHNÉ 2003. 103.

THORDAY, Attila

GOING AGAINST THE TIDE. THE SPIRITUAL LIFE OF SZEGED-SZENTMIHÁLY

The little suburb of Szeged-Szentmihály is numbering approximately 2500 inhabitants. I have worked here as a priest for six years now. I consider my main target to support not only the spiritual life of people living in my parish, strengthening their connection to Church and especially to God, but also to maintain in a satisfactory way the co-existence of different social groups dwelling adjacent to each other. It is important to see the difference between the so called “traditional families” of the area, who usually work in agriculture. Their daily routine, their lifestyle, their image of Church and religion are adopted to their simple and hard-working village-like life. Their attitude to Church might also be called “traditional”, based on pure respect towards a quasi “iconic” priest. They also have traditional religious practice, they prefer certain forms of cults of saints and prayers, like the rosary. On the other side of the road, the other half of the suburb is inhabited by young families moving out of the town, looking for the possibility of a more peaceful country life. They consider their new home a garden suburb, they usually work in the town, have a completely different schedule since they work, get their goods from supermarkets, and look for entertainment also in the town. If they have faith and practice religion, they expect flexibility, authenticity and openness from the priest and the parish.

The initiatives of the parish help the local community to define and re-define people’s common identity as a community of Szeged-Szentmihály, as well as members of the Church, regardless of their inherited or gained social group statuses. The transformation in people’s attitudes has affected and renewed not only parish life but has resulted in a new sociologically based strategy for dissolving suburban segregation.

COMMUNIO ÉS KOMMUNIKÁCIÓ

A hitátadás és a közösségi élet dimenziói egy harmadrendben

1. Egy korábbi tanulmányomban a magyarországi vallási szerveződések, csoportok életének egy szűk időszakát vizsgáltam,¹ jelesül azt a pillanatot, amikor a politikai és társadalmi feltételek megteremtették annak lehetőségét, hogy újra élettel telítődjék az egyházak „megnyesett fája”,² azaz a szoros manipulatív ellenőrzést és az állampárt politikai programjában vállaltan képviselt visszaszorítást a törvényileg neutrális szabályozás (lehetősége) váltotta fel. A rendszerváltás igazi kihívásként jelentkezett az egyházak, felekezetek számára, így a katolikus egyház számára is. Az új társadalmi szabályok, normarendszerek közepette számos, az egyházi szervezetre vonatkozó módosítást kellett és lehetett végrehajtani. Nem csak az egyház maga vált deklaráltan szabaddá, de az egyházon belüli szabadság – pl. a szerveződési szabadság – is kiteljesedhetett a szervezeti sokszínűségben, a szervezetek, a különféle rendű és rangú szerveződések, közösségek variabilitásában.

A klerikusi élet hierarchikus és irányításbeli, valamint (egyház)jogi szabályozottságával, normativitásával szemben a laikus szerveződések esetében nagyobb szabadságfok és sokszínűség alakult ki. Ez nem is annyira a 90-es évek Magyarországra volt jellemző, hanem a katolikus világegyház újabb, az elmúlt évtizedekben alakult laikus szervezeteire. Az egyházat sok kis közösség alkotja.³ A hagyományos plébániai, területi alapú modellt feltételezi az egymáshoz hasonlúságot vagy az erre való törekvést, a „katolikus normativitás” megvalósulását, de nem az egyformaságot, az uniformizáltságot. A kisközösségek erősen normavezéreltek, és ily módon a kisközösségi modell is a „polinormativitás” eszményét implikálja.

A közösségek tulajdonságait számba véve Anthony Cohen azt találja⁴ – és itt nem csak a vallásos értékek mentén szerveződőkre kell gondolnunk –, hogy azok először is egy sajátos társadalmi térben vagy lokalitásban léteznek (és ez lehet újabban a cybertér is). Helyet foglalnak: érintkeznek, együttműködnek, kizsorítanak más közösségeket. A csoportoknak, közösségeknek eltérő érdekeik, és a többiekétől különböző identitásaik vannak, mégpedig olyanok, amelyek eleve csoportalkotásra ösztönzik a tagjaikat. Ilyen formán ezt a csoportokkal

¹ BÉRES 2012.

² *Succisa virescit*, a megnyesett fa kizöldül – ősi benedeki jelmondat, de itt egyben utalás arra, hogy a szocializmus időszakának magyar esztergomi érseke, Lékai László ugyanezt a jelmondatot választotta, legitimálva ezzel is a maga ellentmondásos egyházpolitikáját.

³ MÁTÉ-TÓTH 2000. 159.

⁴ KOVÁCS 2007. 10-11.

kitöltött lokalitást az identitáspolitikák befolyásolják, és ezek dinamikája képezi az egyensúly – és az átmeneti egyensúlytalanság – alapját. További jellemzője a működésüknek az, hogy a közösségek nem képzelhetők el a tagok közötti interakció nélkül. Amennyiben nem tudják biztosítani a megfelelő intenzitását, sűrűségét a belső kommunikációnak, úgy az végzetes hatással lesz előbb-utóbb a csoportra. Ugyanígy, ha a csoport nem tudja önmagát valamely kollektív társadalmi cselekvés folyamatában azonosítani, úgy ezzel a feladat- vagy szerepvesztéssel együtt a létének a legitimációs alapjait veszti el, és idővel ez a széteséséhez vezet.

Összefoglalva, a közösséget a hely, a csoport és az idea determinálja, melyek hatnak egymásra, és jó esetben kölcsönösen erősítik egymást. Ha így van, akkor a tagok hinni fognak a kultúrájuk életképességében, erejében. A közösségek szimbolikusak (is), és ép működésük esetén meg fogják jeleníteni a társadalom számára azt a sajátos értékrendszert, amely jellemzi őket. Vonzó voltak más összetevőktől is függ, így nem biztos, hogy a hatásuk mindenkire egyformán pozitív lesz, de az, hogy „arcukat vesztenék”, biztosan nem fenyegeti őket.

Vizsgált esetünkben a hit átadásának és megélésének eszköze (instrumentuma), de ugyanakkor közege is maga az oblatusság intézménye, mely a modernkori katolicizmusban jobbra olyan világi hívők mozgalmaként tekinthető, amely számos szállal kapcsolódik a monasztikus hagyományhoz (ittthon a bencés és a ciszterci rendhez). Korai változatai a monostori életben megjelenő életmód- és állapotbeli diverzitást fejezték inkább ki, ma jobbra civil harmadrendi jellegű. Bár manapság itthon is vannak monostorban élő reguláris oblatások, a döntő többségük házasként vagy meg nem házasodott férfiként és nőként a világban él (van köztük néhány egyházmegyes pap is).

A tágabb közegünk, amelyben vizsgálódunk, a modernitás, a modern társadalom. Ebben a modernitásban az életvezetés korábban egyeduralkodó vallási normáit a szekularizáció eredményeként etikai univerzálék – pl. munkamorál, szociális felelősség – váltják le.⁵ Ugyanakkor azt is tapasztalhatjuk, hogy számos ilyen modern társadalomban – nem egyformán erősen mindenütt, de több esetben önmagában jelentős mértékben – újra „feltámadnak” ezek a vallási normák, illetőleg vannak olyan lokális társadalmi közegek/színterek ezekben a társadalmakban, amelyekből nem „koptak/kopnak ki”, vagy amelyekre nem, vagy kevéssé hat az általános szekularizációs nyomás. Peter Berger leírása szerint⁶ a szekularizáció nem feltétlenül kísérőjelensége a modernitásnak, és leginkább csak egy sajátos európai jelenségnek tűnik a kettő szoros együttállása. Különösen szembevető a társadalom szekularizációs penetrációja, ha az európai – bár talán nem csak az európai – társadalmi eliteket vizsgáljuk. Ha az ő szemüvegükön keresztül nézünk, akkor úgy tűnik, hogy a szekularizációs folyamatok jobban látszanak, mi több, a szekularizáció a feltétlen értéktelítettsége okán megkérdőjelezhetetlen társadalmi célként tételeződik. Ugyanígy az ő mindennapi színtereik – a parlamentek, az egyetemek, a média stb. – biztosan szekularizáltabbak, mint más, ugyan-

⁵ KASCHUBA 2004. 144.

⁶ Idézi NAGY 1997. 156-158.

azon társadalomhoz tartozó egyéb színterek. A modernizáció és a szekularizáció hosszan tartó, folyamatos, egyidejű létezése a modern nyugati társadalmakban annak köszönhető, hogy ezek a társadalmak plurálisak, állítja Berger, és ez a vallási elköteleződéseket, és azok kifejezését illetően teret nyit az opcionálisnak is. A folyamat nem áll meg az elitnél, az áthatja a társadalmat.⁷ A lényege, hogy – ugyancsak Berger szerint – egy alapvető felejtésről van szó, a vallási emlékezet elhalványulásáról, a történelmi egyházak által biztosított európai „keresztény magától értetődőség” megszűnéséről.⁸

A magyarországi oblatúsmozgalom 1989 utáni története – hasonlóan más közösségek szintén ekkor kibomló életéhez – a szekularizációs tézis cáfolata volt: éppen hogy a sokdimenziós társadalmi modernizációhoz kapcsolódott, mint annak egy nem elhanyagolható összetevője. Ekkoriban hazánkban – minden visszasságával és diszfunkcionalitásával együtt – a modernizációnak egy igen intenzív, mély társadalmi hatásokkal járó szakasza zajlott. Nem csak gazdasági, ipari-technikai és politikai modernizáció zajlott, hanem pl. a kulturális életben egy kettős modernizáció is. Egyrészt a késő-Kádár-kor lezárása után a mainstream kulturális jelentésrendszerek megtisztítása és újrakonstrukciója, illetve, ami elsőre talán meglepő lehet, ekkor kezdődött el – jobb kifejezés híján – a „tradícionális modernizációja” is, azaz a kulturális emlékezetből kitörölt konzervatív-tradicionális társadalmi modell fokozatos rehabilitációja, a neki megfelelő társadalomkép újraalkotása és annak modernizációja is (pl. egy új, korszerűbb narratívában való kifejtése).

E komplex, modernizációs jellegű társadalmi aktivitás elemei a vallási élet területén olyan új folyamatok voltak, amelyek egy része szükségképp restauráció (is) volt egyben. Az oblatússzervezet újjáalakításának bizonyos elemei esetében lehetséges egy ilyen olvasat. Ugyanakkor az a tény, hogy a magyar bencések egy önkorlátozó, megfontolt, lassabb ütemű átmenettel számoltak, amely tekintettel van a saját anyagi, létszám- és hivatásbéli korlátaikra, megakadályozta azt, hogy egy mesterségesen szított expanziót erőltessenek az oblatússok/oblaták mozgalmára. Egy szétroncsolt világ romokból való újjáépítése zajlott egyfelől, valamint a nagyvilágban is javarészt még újnak számító vallási tanítások, jelenségek, közösségek gyors ütemű meghonosítása másfelől.

Elmondhatjuk, hogy a vallás esetében nagyobb volt a társadalmi törés mélysége, foka, mértéke, időtartama, mint más társadalmi alrendszerek (pl. az ipar) esetében, ezért feltűnőbbekké is váltak az itt bekövetkezett változások. A szocializmus éveiben megjelentek már a „modernizáció-diskurzusok” a társadalmi alrendszerek egy részében (még ha ezek nem is érintettek mindenkor mélyrehatóan struktúrákat), de a vallás területén kevésbé. Túlzottan sok energiát kötött le a pusztán túlélés, hisz a vallással ellentétben, a kultúrát, a pénzügyeket stb. átformálni, megregulázni akarták ugyan az ország irányítói, de megszüntetni azért

⁷ Davie 2010-ben jó áttekintését adja a vallástudomány, vallásszociológia kurrens megközelítéseinek a témában. A rendszerváltáskor az egyházakat sem érthette váratlanul mindez, hiszen a szekularizációs hipotézis recepciója már rendelkezésre állt: TOMKA 1989.

⁸ DAVIE 2010. 92-93.

nem.⁹ Az adott területeken aktív emberek társadalmi szerepét – szemben a vallásos emberekével – nem kérdőjelezték meg folyamatosan.¹⁰

2. Ennyi bevezető után néhány olyan kérdésre keresem a választ, amelyek egy későbbi alaposabb áttekintés előtanulmányai lehetnek. Vajon mennyiben sajátos az a meritési tartomány, amelyből az oblatások származnak? Honnan verbuválódnak ma az oblaták/oblatások? Mi és milyen az a közeg, amely kibocsátja őket? Hol kapnak indíttatást ezek az emberek, hogy útjuk ide, ebbe a közösségbe vezet?

Ha mindezt megvizsgáljuk, színes képpel szembesülünk: sokfélék, akik sokfelől jönnek. Az egyes oblaták/oblatások esetében több ok is szerepet játszhat egyszerre, és nem mindig jelölhető meg egyetlen fő impulzus. Összetett ez a meritési tartomány ahonnan jönnek, de ennek ellenére jól strukturálható.¹¹

Az oblatások közé egyrészt olyanok tartoznak, akik a renndhez már korábban is, azaz oblatássá válásuk előtt is valamilyen formában kapcsolódtak. Olyan emberekről van itt szó, akiknek egyébként is létező, élő kapcsolatuk volt a bencés rennddel. (Valóban, sok esetben több ilyen ok együtt is jelen van, gondoljunk csak arra, amikor a pap rokon hatására mentek bencés iskolába annak idején a gyerekek, nem egyszerűen csak azért, mert egy jó iskolát kerestek, vagy mert vallásos volt a család.) A kapcsolatnak talán legtermészetesebb formája, amikor a jelenlegi vagy egykori rendtagok hozzátartozói, rokonai, közvetlen vagy távolabbi ismerősei, barátai csatlakoznak, lesznek oblatások. Ilyenkor a már meglévő természetes emberi és társadalmi kapcsolatok váltódnak át szervezett, formális kapcsolattá, amelynek létrejötte ugyanakkor nem befolyásolja (nem írja fölül) – inkább csak erősíti – a korábban is létezett emberi-személyes kapcsolatot.

A másik jelentős csoport ezen belül azoké, akik a rennddel elsősorban nem személyes kapcsolaton keresztül találkoztak és kapcsolódtak, hanem magával a rennddel, mint olyannal, amelyet az értékei miatt találtak vonzóknak. (Persze itt is mindig megtalálható volt azért egy-egy ismerős megerősítő hatása, aki ugyanakkor nem feltétlenül volt szorosabb kapcsolatban magával a rennddel.)

Volt bencés diákok a pannonhalmi és a győri gimnáziumból. (A többi bencés rendi oktatási intézmény még túl fiatal ahhoz, hogy ilyen szempontból egyfajta tagutánpótlást biztosítson az oblatásság számára.)

A bencés rend világi munkatársai, alkalmazottai, még ha csak időleges szerződéses kapcsolatban is vannak csupán (vö. rendszeresen alkalmazott építőmunkások stb.).

⁹ Az más kérdés, hogy egy idő után a vallással egy hosszabb együttélésre rendezkedtek be kényszerűségből, mert nem számoltak már a közeli megszűnésével.

¹⁰ Pl. a gazdaságban csökkent ugyan a magántulajdon szerepe, súlya, az éthosza megroppant, de az iparé egészében növekedett. Azaz pl. a 'gazdasági szakember' továbbra is lehetett értéktelített társadalmi szerep. A vallás, hitélet területén ilyen nem volt. A nyilvánosságban csak negatív, értékcsökkenként vallásos szerep létezhetett a hívó ember számára. Ugyanakkor a szocializmus évtizedei alatt változó mértékben, de folyamatosan létezett egy – mikor rejtőzködőbb, mikor nyíltabb – társadalmi ellenállás is ezzel a nézettel szemben.

¹¹ Az ide vonatkozó ismereteim rendtagoktól és az oblatásszervezet tagjaitól származnak. A három utolsó oblatásrektor – Kiss Domonkos, Halmos Ábel és Borián Elréd – valamint több, régóta oblatusként/oblataként élő beszélgetőtárs segített a tájékozódásban.

Részint – hagyományosan – a templom körüli szolgálatot végzők tartoznak ide, illetve a főmonostor és a rendházak alkalmazottai, valamint a szorosabban a lelkipásztori ellátásban foglalkoztatott civilek (pl. lelkigyakorlatos központ ellátói).

A tanításban foglalkoztatottak, függetlenül attól, hogy tanárok vagy az iskolai egyéb szak- és segédszemélyzethez tartozók.

A szociális ellátásban dolgozók. A rend régóta fenntartója szociális intézményeknek (pl. a pannonhalmi főmonostori idősek otthona), amely hálózat más, újabb alapítású (vagy átvett) intézményekkel bővült.

A rend kulturális, információs jellegű intézményrendszerében dolgozók (kiadó, szerkesztőség, információs-turisztikai iroda stb.).

A rend – főként szintén újabban alapított – piacorientált gazdasági vállalkozásainak, cégeinek (pl. pincegazdaság, kertészet), szervezeteinek (pl. turisztikai iroda stb.) alkalmazottai.

Bencés plébánia, vagy bencések által vezetett plébánia területén, ill. működő bencés templom környékén élők, ahhoz tartozók, oda „misére járók” képezik a következő főbb csoportot. Röviden: a bencés hívek.

Pannonhalma területi apátság voltából fakadóan, a rendnek mintegy újra vannak – ne értsük ezt most negatívan – „automatikusan” hívei. A szocializmus éveiben ehhez az apátsági egyházmegyéhez tartozó településeket a győri egyházmegyéhez csatolták, majd csak a rendszerváltás után állítják újra helyre azt. Most vannak tehát újra katolikusok, akik mintegy „beleszületnek” a bencés rendbe. Bármilyen egyházi „szolgáltatást” is kívánnak igénybe venni, azt bencés szolgáltatja ki nekik.

Bencés szerzetesek – főapáti megbízással vagy engedéllyel – más egyházmegyéekben is szolgálnak. Részint a) közvetlenül a plébániái ellátásban vesznek részt, azaz az adott egyházmegye egy plébániáját vezetik, részint b) az egyházmegye plébániarendszerébe szervezetenként nem beépülve, de azt mégis kiegészítve, a környéken élő híveknek egy sajátosan szerzetesi jellegű egyházi klímát felkínálva a mindennapi vallásgyakorlatuk számára. Előbbire lehet példa a Tihanyi Apátság a Veszprémi Főegyházmegyében, vagy Alsóór/Unterwart plébániája Ausztriában, míg utóbbira a budapesti Szent Szabina kápolna és a mellette létesült bencés rendház az Esztergom-Budapesti Főegyházmegyében, vagy a győri Szent Mór Perjelség a Győri Egyházmegyében. Az ilyen plébániák és templomok „környékén” – és itt nem kell szorosán vett területi közelséget érteni – vannak, akár évtizedek óta, hagyományosan bencés kötődésű családok, hívek.

Az oblaták/oblátusok közül nagyon sokan a rendhez korábban nem kapcsolódtak semmilyen formában. Sem egyes rendtagokhoz, sem – úgy mond – a rend egészéhez semmilyen családi hagyomány, ismeretség nem fűzte őket a kapcsolatfelvételt megelőzően. Egyszerűen csak a privát vallási érdeklődés, egy minden elemében pontosan talán nem is meghatározható egyéni vallási útkeresés, identitásalakító aktivitás vezette el őket a bencések „közelébe”. Valahol, valahogyan, valakin keresztül kapcsolatba akartak és tudtak lépni ezzel a szervezetenként is önállóan létező, kiterjedt, jelentős intézményhálózattal rendelkező entitással, a renddel, amin keresztül vált számukra élhető valósággá a bencés regula, a bencés spiritualitás és a hagyományok. Az ilyen „múlt nélküli” érdeklődők sem véletle-

nül tájékozódtak a bencések irányába, esetükben is megvolt mindenkor valamilyen konkrét ok. Kik is ők?

Egyik csoportjuk azokból áll, akik az egyéni vallási útkeresésük során bencés ellátású plébánia vagy templom környékére „vetődtek”. Nem bencéseket kerestek, csak rájuk akadtak. Ők kerestek, kérdeztek, tájékozódtak, majd ott letek otthonra, és az oblatusság felé innen, ebből a pozícióból, ezzel a közös múlttal indultak.

A területi apátság (lásd az előzőekben) „ellátási területén” és azokban az esetekben, amikor bencés szerzetes más egyházmegyében (lásd az előzőekben) működik, akkor áll fenn az a helyzet, hogy a tájékozódni vágyó, útmutatást kérő hívő (vagy még épp hogy nem hívő) a legegyszerűbb módon jut el egy bencés atyához, szerzeteshez. Azaz nem a bencéseket keresi, csak épp őket találja meg ezen a helyen. Olyan – általános értelemben vett – vallási keresőről van szó, aki nem is rendelkezik mélyebb előzetes ismerettel a bencésekről, ezért nem is keresi, keresheti őket tudatosan. Mélyíteni kívánja a vallási-spirituális ismereteit, a hitét, aktívabb vallásos-egyházi életet kíván élni, és ezért megy el oda, ahol ilyen irányú segítséget remélhet: a plébániára, a „paphoz”. Amely, és aki ebben az esetben épp bencés.

Olyanok is ebbe a nagyobb csoportba tartoznak, akiknek szintén semmifajta korábbi kapcsolatuk nem volt a rendhez, rendtagokhoz, semmilyen családi hagyomány, ismeretség nem volt a kapcsolatfelvételt megelőzően, ráadásul a közeliükben talán nincs is bencés intézmény, nem él bencés szerzetes, de a privát vallási érdeklődésük, célzott keresésük mégis a bencésekre irányult. Ennek nagyon sokféle eredője lehet.

Táplálkozhat olvasmányélményekből, korábbi, más egyházi közösségekben szerzett tapasztalatokból, de valamilyen új tömegmedium hatásán is alapulhat (pl. film, televízió, internet). A lényege a privát keresés, gondolkodás, tájékozódás, majd ennek nyomán a tudatos kapcsolatfelvétel.

Ajánlhatja egy lelkivezetésben gyakorlott ember is, pl. egy olyan nem bencés klerikus, vagy vallási-spirituális tudással és tapasztalattal bíró laikus, aki az érdeklődő személyiségéből, az általa vágyott cél (és elérésének) mikéntjéből arra a következtetésre jut, hogy legjobb, ha a bencés rend felé irányítja a keresőt.

Bármely fent említett csoportba is tartozzon az oblációt tett hívő, a csatlakozása után már nem az eredeti kapcsolati alap lesz a domináns (noha az nem veszik el, és maradhat változatlanul intenzív), hanem – önmaga felajánlása, *oblatioja* által – az énje egy új identikus szerkezettel fog rendelkezni, amely a kapcsolatokat is újradefiniálja.

3. Egy közösség nem maradhat egyben, ha nem teljesülnek benne a tagok vágyai, ha nem érhetők el azok a célok, amiért azt a közösséget egykor létrehozták, ha nem biztosítja a tagok számára a szabályozott együttélés kereteit. Ugyanígy van ez az oblatudékániák esetében is. Mi adja ezek vonzerejét a tagjai számára?¹²

Konkrét közösséget ad, ami kettős természetű: a) részesévé válik egy helyhez kötött, de valójában a lényegét nem a lokalitásában, hanem inkább az eszmei-spi-

¹² A vonzerő mellett – természetesen – a dékániák a személyes konfliktusok helyei is.

rituális tartalmaiban elnyerő kollektívumhoz (ez lényegében az egész rend, a rendi közösség), és egyúttal b) részévé válik egy lokális, a lelki életre fókuszáló, spirituális értékekkel bíró (kis)közösségnek is. Ennek a kettős dimenziójú közösségiségnek a szerepe a lelki támogatásban, valamint a mindennapi életben objektívalódó konkrét segítségben van. Ezek az értékek a közösségen keresztül tudnak megjelenni a tagok életében, bár egyáltalán nem szükségszerű, hogy meg is jelenjenek. Pl. sokszor nincs semmifajta anyagi-gazdasági kapcsolat a tagok között, még a szokásos – és ismerősök között gyakori – informális viszonyosságon alapuló sem.

Az oblatusság, mint konkrét közösség a dékániákban válik élő gyakorlattá. Ez is a Regulára megy vissza, ahol is Szent Benedek a monostorban élő szerzeteseket kb. 10 fős kisebb közösségekbe rendezi dékán vezetése alatt, és ezt a modellt veszi át az oblatusszervezetek. Az egy monostorhoz tartozó oblaták/oblatások területi alapon szerveződnek dékániákba.¹³ Noha nem kötelező érvényű a dékániai tagság, mégsem élvez támogatást a rendi vezetés részéről az ún. „remete státusz” (ahogy régebben nevezték a dékánian kívüliséget). Mind az egyén integrációja, mind a kontroll és a hatékony támogatás szempontjából is szerencsésebb, ha az oblat/oblatá részt tud venni egy dékánia életében.

A konkrét közösség biztosításán túl is fontos vonzerő, hogy megjelenik egy, a közösséghez nem olyan szorosan kapcsolódó kulturális és lelki (élet)vezetési dimenzió és segítség, amely a Regulában megfogalmazódó vallási-spirituális tapasztalatra és a szerzetesi gyakorlatra alapozódik. Az egyéni hitélet tökéletesítésének iskolája ez. Imádkozni tanít és segít – ahogy erre többen is utaltak.

4. Melyek azok a tulajdonságai az oblatusságnak, amelyek elidegenítik, elidegeníthetik a híveket, melyek azok, amelyek idegenek a mai vallásos emberek számára? – ezekkel a kérdésekkel is sokszor találkozunk a napi gyakorlatukban az oblatások/oblaták. Az a probléma vetődik fel itt számukra nagyon élesen – különös tekintettel a korábbi egyházi év¹⁴ tematikus fókuszpontjára a katolikus egyházban, amely az „új evangelizáció” címkét viselte –, hogy akar-e egyfajta missziós szerepet is vállalni egy ilyen laikusok alkotta szervezet? Ha igen, akkor erre hogyan képes a rendelkezésére álló eszközökkel és személyi feltételekkel? Úgy tűnik, hogy újabban van egy „szelíd nyomás” arra vonatkozóan, hogy az egyes dékániák, illetve a tagjaik jobban aktivizálják magukat, ami a további tagborzást illeti.¹⁵ Nyissanak tudatosan korábban meg nem szólított hívői csoportok és a környezetükben felbukkanó hívek felé.

Van mindennek egy érdekes vetülete, amelynek megvilágításához hozzuk az egykori nevezetes jezsuita, Matteo Ricci missziós példáját.¹⁶ Tudjuk, hogy

¹³ A területi elv praktikus okokból érvényesül, így tarthatják legkönnyebben egymással a kapcsolatot a dékánia tagjai. Ezt a területi elvet kiegészítheti másfajta együttműködésen, érdeklődésen, „misszió” alapuló dékániaszerveződés is (pl. az ökumenikus lelkigondozó dékánia így szerveződött).

¹⁴ A célzott beszélgetések egy része ekkor zajlott.

¹⁵ Valójában a rendszerváltáskori újrakezdést leszámítva, a későbbiekben soha nem voltak nagyobb szabású rendi programok, „akciók” abból a célból, hogy népszerűsítsék az oblatusság intézményét. Kérdés az is, hogy kell-, lehet-, vagy érdemes-e ezt tenni egyáltalán?

¹⁶ ТИТТА 2011. 38.

Ricci a kínai elitet célozta meg, ezt diktálta számára az „alkalmazkodás logikája”. Ami hitelesen katolikus volt, egyúttal a hit kifejezése a kínai kulturális mintáknak megfelelő, és ez által érthető is volt a kínaiaknak.

Az oblatások számára, és minden, a hit terjesztését vállaló hívő számára ebből adódhat egy olyan következtetés, hogy ma is meg kell célozni az elit kultúráját egy neki szóló, egy „óra szabott” üzenettel. Ez Magyarország jelentős súllyal bíró társadalmi szegmenseiben nem mást jelent, mint a baloldali és liberális – egykor egyeduralkodó – társadalmi-politikai-kulturális elit „nyelvén” való megszólalást is. Épp a dialogicitás miatt. (Emellett – és itt kifejezetten új hangsúlyokkal jelent meg Ferenc pápa üzenete – nem halványodhat el a társadalom azon csoportjai felé való aktivitás, akik hagyományosan itthon is kiszorultak az egyházi életből. Pl. a szegénységük vagy az életmódjuk okán.)

Egy közösség nem feltétlenül kell, hogy kifelé aktív legyen. Épp elég figyelmet és fegyelmet követel az is a tagoktól, hogy a közösségen belüli kohéziót növeljék, hogy a belső klímát az optimális értékeken tartsák meg. Ez azért fontos, mert egy közösség egyúttal egy közvetlen léttér is a tagoknak, amelyben jól érzik magukat, amely a közösségi akciók, rítusok révén kifejezi és megerősíti az ő kollektív identitásukat, és amelyben ők maguk is konfrontációmentesen kifejezhetik az egyéni identitásukat. Erősíti őket – és ezt számos oblatás/oblatá visszaigazolta.

Sokak szerint az oblatásközösségeknek nincs valódi, társadalmi céljuk, mi több, nem is kell, hogy ilyennel rendelkezzenek. Nincs olyan objektív mutató sem, amely mentén a működésüket folyamatosan megítélik (ők maguk sem, és a társadalom sem). Nem kell valahonnan valahová eljutniuk. Ha növekszenek létszámban, akkor az persze jó (a tagoknak és a rendnek is), de ha megszűnik egy közösség, mert a tagok megöregedtek és egyre inkább inaktívvá válik a csoport működése – pl. nincsenek vagy ritkák már a közösségi alkalmak – és ki kell mondanunk a feloszlást, ezt a tényt sem értékeli a rendi vezetés kifejezett kudarcként. Ugyanakkor mindez azért is lehet így, mert a dékániaiak ma Magyarországon „nincsenek szem előtt”. Lényegében láthatatlanok az egyház nyilvános – a társadalmi nyilvánosság előtti – működésében. Nem azt állítom, hogy az oblatások nem vesznek részt az egyház számos kezdeményezésében, hogy ne lennének komoly áldozatok, tettek, amit ők hajtanak végre, de azt igenis állítom, hogy mindezt javarészt nem mint oblatások (mint érzékelhetően oblatások) teszik. Így – tetszik, nem tetszik – az a kommunikációs hatás sem érvényesülhet, amit csúnyábban propagandisztikusnak, szebben meggyőzőnek nevezünk, de amire szükség van, amikor egy önmagában és hatásaiban pozitív cselekedet értékelünk. Ugyanis a tett közvetlen társadalmi hatása el fog enyészni szükségképpen az idő múlásával, de a társadalmi vagy kollektív emlékezetben megmarad a jó cselekedet emléke, és az ott tovább fog hatni, és másokat is serkenteni fog a normatív hatása révén.

Mindezek az elgondolások beleágyazódnak abba az örök problémába, hogy hogyan tudja azt a mindenkor feladatául szabott parancsot – nem csak az oblatás, de minden hívő ember is – megvalósítani, ami a világgal való folytonos, megújuló és aktív kommunikációt foglalja magába? Mi minden tartozik bele ebbe a kommunikációba, és mennyire felkészült az adott szervezet ennek megvalósítá-

sára?¹⁷ A kiinduló alapfeltétel ehhez az, amit a bencés Ghislain Lafont „virrasztó magatartásnak” nevez, és amit – hozzátehetjük – minden párbeszédben résztvevő hívőnek meg kell tudnia valósítani.¹⁸ A Regula ebben is segít: megmondja, hogy a laikusoknak a világban hogyan kell virrasztaniuk, hogyan kell készen lenniük. Ez a készenlét pedig nem más, mint a kommunikációra, a nyitottságra való készség és képesség, amely nem instrumentális alapja a másokkal való – vallási implikációkat is tartalmazó – érintkezésnek, hanem önmagáért való cél.¹⁹

Irodalom

BÉRES István

- 2012 Felajánlottak. A bencés oblatások mint „még jelentéktelenebb” laikusok. In: BAJNOK Andrea – KORPICS Márta – MILOVÁN Andrea – PÓLYA Tamás – SZABÓ Levente szerk. *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók*. Typotex, Budapest, 269-274.

DAVIE, Grace

- 2010 *A vallás szociológiája*. Napjaink teológiája 15. Bencés, Pannonhalma.

KASCHUBA, Wolfgang

- 2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai, Debrecen.

KOVÁCS Éva

- 2007 A közösségtanulmányoktól a lokalitás megismeréséig. In: KOVÁCS Éva szerk. *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. Néprajzi Múzeum, PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Pécs, Budapest, 7-21.

KOVÁCS Lajos

- 2012 Egyház = kommunikáció = kommúnió. In: BAJNOK Andrea – KORPICS Márta – MILOVÁN Andrea – PÓLYA Tamás – SZABÓ Levente szerk. *A kommunikatív állapot. Diszciplináris rekonstrukciók*. Typotex, Budapest, 262-268.

LAFONT, Ghislain

- 2007 *Milyennek képzeljük el a katolikus egyházat?* Napjaink teológiája 8. Bencés, Pannonhalma.

MÁTÉ-TÓTH András

- 2000 Egy-ház, sok közösség. In: SZABÓ Ferenc – TOMKA Miklós – HORVÁTH Pál szerk. „... és akik mást hisznek?” *Hívek, egyházak egymásról*. Balassi, Budapest, 159-166.

NAGY J. Endre

- 1997 Egyház és társadalom az átmenet sodrásában. In: HORÁNYI Özséb szerk. *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*. Egyház a társadalomban 1. Vigilia, Budapest, 149-166.

¹⁷ Kommunikációelméletileg és teológiailag is izgalmas kifejtését adja ezeknek a problémáknak (és számtalan más kapcsolódó diszciplináris kérdésnek is) KOVÁCS 2012.

¹⁸ LAFONT 2007. 415.

¹⁹ STUBENRAUCH 2011. 31.

STUBENRAUCH, Bertram

2011 Matteo Ricci és a II. Vatikáni Zsinat. (Egy lehetséges teológiai értelmezés). In: PATSCH Ferenc SJ szerk. *Misszió, globalizáció, etika. Matteo Ricci szellemi öröksége*. Jezsuita Könyvek, Agóra 11. JTMR Faludi Ferenc Akadémia, L'Harmattan, Budapest, 25-34.

TITTA, Stefano

2011 Inkulturáció és párbeszéd. (Mit üzen a mának Matteo Ricci tapasztalata?). In: PATSCH Ferenc SJ szerk. *Misszió, globalizáció, etika. Matteo Ricci szellemi öröksége*. Jezsuita Könyvek, Agóra 11. JTMR Faludi Ferenc Akadémia, L'Harmattan, Budapest, 35-49.

TOMKA Miklós

1989 A szekularizációs hipotézis. *Szociológia* 2, 109-125.

BÉRES, István

COMMUNIO AND COMMUNICATION Devotional activity and community life in a Catholic third order

In the study, the author examines the Third Order of the Hungarian Benedictine Congregation (Oblates Community), which is renewed after the change of the political system in the early nineties. In the first point, the author discusses who joined the organization, and what they had in their lives, that which determined their decision. The other questions: Why they joined the organization? What are the main components of their operations? What are some possible mission tasks?

VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK
MÁS MEGKÖZELÍTÉSBEN

ONLINE KÖZÖSSÉG (?)

Nyújthat-e a világháló működőképes túlélési stratégiát egy új vallási csoportnak?

Egy kis magyar vaisnava közösség esete

1. Témafeltárás, avagy az egyszeri kutató esete a (virtuális) terepével

Kis híján nyolc éve kísérem figyelemmel a Sri Chaitanya Saraswat Math Magyarországi Közösségének (korábban Magyar Bráhmána Misszió) életét,¹ többnyire résztvevő-megfigyelőként. Ennek az időszaknak egy aspektusáról hozok létre egy olvasatot jelen tanulmányomban: a közösség virtuálissá formálódásának kísérletéről. A Geertz-i interpretív antropológia önreflexióra törekvéséből kiindulva vázolom fel a téma aktualitását és történetét, rövid bepillantást nyújtva a kutató – vagyis én és a terep – a vallási közösség kölcsönös és folytonos egymást formáló párbeszédébe.²

Tanulmányaim során sohasem gondolkodtam azon mi tehet egy vallási közösséget valóban közösséggé, hol húzódik a határvonal individuális és kollektív vallásgyakorlás között. Kutatási témáimat követve igyekeztem bekapcsolódni a közösség életébe, egészen addig, amíg észrevettem, hogy egyszerűen elfogy körülöttem a csoport. A kicsi közösség amúgy is kevés tagja szétszéledt, földrajzilag távol került egymástól, bár a vallás gyakorlása mindenkinél megmaradt egyéni leg is – változó intenzitással – a tagok alig-alig találkoztak, a közös rítusok szinte megszűntek. Vallási szertartások alkalmával sokszor én voltam az egyetlen vendég az egyik hívő otthonában, aki egyébként egyedül végezte volna a szertartást. Egyszerű lett volna mindezt értelmezni, hiszen a közösség megszűnését jelent-

¹ Vaisnava: Visnu hívő, vagyis Krisna-tudatú. A Krisna-hívők úgy tartják Visnu Krisna egy inkarnációja és a vallási irányzatot, melyhez tartoznak vaisnavizmusnak nevezik. Bővebben lásd KAMARÁS 1998. 24-26.

² Erről a párbeszédéről így ír Boross Balázs „Antropológiai módszerek, terepmunka, a »bevezető fejezetek«” című cikkében: „Másképp – a maga kifejtetlenségében – érzékeltetni próbáltam, hogy az »én és a terep« típusú szövegekben, miközben a kutató körülírja saját pozícióját, számos információt szolgáltat az adott kultúráról – az ilyen írások nem válnak saját élmények csapongó bemutatásává, hanem a közösségben megtapasztalt jelenségek összefüggésrendszerébe helyezve megmutatják az olvasónak, hogy a megfigyelő ottléte mellett/ellenére hogyan működnek a vizsgált kultúrában a dolgok. Ez az írástechnika – ami kevésbé a szöveg megformálásának módjával függ össze, mint inkább azzal a megismerési mechanizmussal, amelynek működtetésére az antropológus törekszik terepmunkája, a közösség által szőtt jelentések kibogozása során (vö. GEERTZ 2001/b) – lehetővé teszi, hogy a szöveg befogadója folyamatosan »bevezetődjön« és elmélyülhessen a másik kultúra világába, s ebben látom az »én és a terep« fejezetek fontosságát...” (BOROSS 2004). Lásd még: GEERTZ 2001. 194-226.

hette volna, ha nem találok szembe magam egy paradoxonnal. A közösség tagjai, bár panaszkodtak a kialakult helyzetre, mégis élőnek tartották közösségüket és a csoport tagjaként definiálták magukat. Virtualizációs törekvések indultak el közöttük, egyre inkább arra ösztönözték egymást, hogy a világháló segítségével tartsanak kapcsolatot, alkossanak közösséget egymással, különösen az egyik legnagyobb nemzetközi közösségi oldalon, a Facebookon. Erre jó példa a következő párbeszéd, mely köztem és a közösség egy idősebb tagja (Y) között zajlott egy szertartás során:

Én: Tanulod, hogyan kell használni a Facebookot? –Y azelőtt nem értett ehhez, néhány napja azonban ismerősének jelölt a közösségi oldalon.

Y: Nem én voltam igazából. X – a közösség egy fiatalabb tagja- készített nekem egy profilt és jelölt ismerősömnek néhány embert. X szerint minden bhaktának³ jó volna fent lenni Facebook-on, minél többen vagyunk fent, annál jobb.

Késő modern világunkban az emberek valláshoz való viszonya megváltozott⁴. A virtuális tér használatának egyre hétköznapiabbá válása az élet más területeivel együtt hatással van a vallásgyakorlásra is. Kerstin Radde-Antweiler az Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet 3(1)-es számának bevezetőjében így fogalmaz: „...the Internet has become an important part of our cultural and scientific resources, heritage and memory and as such it also forms, modifies and creates new cultural structures.”⁵ Virtuális közösségek⁶ formálódnak különböző fórumok körül, közösségi oldalakon, honlapokon. Az ausztrál vallás-szociológus Adam Possamai az online rítusok gyakorlatát vizsgálja Wicca hívők körében. A vallás és a virtuális tér kapcsolatáról így ír: „It appears that a sense of religious community can also be created among people who practise their religion in front of a computer.”⁷ Vajon a Sri Chatianya Saraswat Math Magyarországi Közösségének (továbbiakban SCSM MK) sikerül-e virtuális közösséget építeni a világhálón? Vajon tekinthető-e egy egyénekből álló laza csoportosulás közösségnek, amely közös rítusokat is alig-alig tart, de amelyet tagjai mégis élőnek éreznek és virtualizálni igyekeznek? Az internethasználat elterjedésével hogyan változhat a vallási közösség fogalmáról alkotott társadalomtudományos diskurzus? Mi tekinthető vallási közösségnek és milyen kritériumok alapján? Tanulmányomban

³ Bhakta: hívő. A csoport tagjai így nevezik magukat. Tanulmányomban használok azon szanszkrit eredetű szavakat, kifejezéseket melyekkel a hívők jellemzik magukat és a körülöttük lévő világot.

⁴ BAUMAN 1998. 55-78, POSSAMAI 2009. 1-9

⁵ „Az Internet kulturális örökségünk, emlékezetünk, tudományos forrásaink, fontos részévé vált, és mint ilyen új kulturális struktúrákat alakít ki, hoz létre.” (Ford: a szerző) Lásd: RADDE-ANTWEILER 2008. 1

⁶ Ez a kifejezés a vaisnavizmus nemzetközi szakirodalmában egy sajátos koncepciót jelöl, mely szerint a 20. századi Európában és Amerikában elterjedt Krisna-tudatú közösségek a 19. századi indiai gaudiya vaisnavizmus megújulási mozgalmaiban gyökereznek, melyekben a hangsúly a közösen gyakorolt rítusoktól a különböző folyóiratok köré szerveződött intellektuális „virtuális közösségek” felé tolódott el. (FUJDA-LUZNY: 2010a. 161-162). Jelen tanulmányban bővebben kifejtem ezt az elméletet, ebben az esetben azonban virtuális közösség alatt csupán a világhálón formálódó csoportosulásokat értem. Amikor Fujda és Luzny értelmezése szerint használok a kifejezést, azt idézőjellel jelzem.

⁷ „Úgy tűnik létrejöhet egyfajta vallási közösség olyan emberek között is, akik vallásukat a számítógép előtt gyakorolják.” (Ford: a szerző) Lásd: POSSAMAI 2009. 191

ezekre a kérdésekre igyekszem válaszolni a SCSM MK egyéni esetén keresztül, az esettanulmányból konkrét, a közösséghez kapcsolódó következtetéseket levonva. Először a vallási közösség fogalmáról hozok létre egy – lehetséges – interpretációt szűkebb szakterületem, a kulturális antropológia, annak is szimbolikus-interpretív ága segítségével, illetve értelmezem a 20. századi európai Krisna-tudatú mozgalmak, mint „virtuális közösségek” koncepcióját. Tanulmányom következő részében – javarészt virtuális – terepmunkám eredményeit mutatom be. Ez az empirikus rész a SCSM MK rövid bemutatásával indul, mely nélkülözhetetlen a kutatás további megértéséhez, majd az Interneten végzett terepmunka néhány nehézségéről, korlátjáról írok, melyekkel szembesültem – és sokan mások is, akik internetes kutatásba kezdtek. Ezen nehézségek feltárása nagyon lényeges, hiszen eredményeim, következtetésem csak ezen korlátok ismeretében értelmezhetők. Végül a SCSM MK virtuális közösséggé formálódásának Facebook-on történő kísérletét elemzem, mely magában foglalja egy fontos nemzetközi esemény – egy szannyászi⁸ kizárása a nemzetközi közösségből – Facebookon történő magyar közösséget is érintő leképezését.

2. A közösség olvasatai, avagy Anthony P. Cohen és a világháló valamint a nyugati Krisna-hívő mozgalmak, mint „virtuális közösségek”

Ebben a fejezetben a közösség fogalmáról hozok létre egy interpretációt. Interdiszciplináris, széleskörű elméleti megközelítés helyett elsőként egy szűkebb, redukcionista értelmezési teret választottam, két okból kifolyólag: egyrészt mivel elsődleges szakterületem a kulturális antropológia, annak is szimbolikus-interpretív ága, általában innen merítem kutatásaim elméleti kereteit és terepmunkamódszereimet, ezt a diszciplínát ismerem a legteljesebben, ebbe a szellemi irányzatba nőttem bele egyetemi éveim alatt.⁹ Másrészt Anthony P. Cohennél találtam egyedül olyan kérdéseket és válaszokat a közösség definíciójával kapcsolatban, melyek engem is foglalkoztattak, és amelyek napjaink virtualitással áthatott világában is érvényesek lehetnek. Kivétel lehet Adam Possamai, aki egy izgalmas „network paradigmát”¹⁰ hozott létre, melyben a New Age irányzathoz tartozó egyének lazább, egyik spirituális tanfolyamtól, műhelytől a másikig vándorló alkalmi közösségeket váltogató, mégis alapvetően individuumokból álló közösségi hálózatát vizsgálja.¹¹ Ebbe a modellbe azonban a SCSM MK nem illeszthető, mivel ők egyértelműen leginkább a saját közösségük tagjaiként definiálják magukat, ha egyénileg részt is vesznek egyéb spirituális tanfolyamok, műhelyek, eszközök vallási fogyasztásában, a SCSM MK -hoz való tartozás kollektív identitásuk egyik

⁸ Szannyászi: lemondott életet élő szerzetes.

⁹ Ezzel az önvallomással feltárom a James Clifford által felállított, az antropológiai írást meghatározó kategóriák közül szövegem intézményi meghatározottságát. (CLIFFORD 1986. 6)

¹⁰ „network paradigm” (POSSAMAI 2009. 174)

¹¹ POSSAMAI 2009. 172-180.

alappillére. Erre jó példa, hogy a vallási szertartások alkalmával, akármilyen kevés hívő van jelen, mindig szóba kerülnek a távollévők, bármennyire régen is találkoztak velük személyesen. Az ott lévők számára szimbolikusan ők is jelen vannak.

A fejezet második részében egy olyan elméletet elemzek, amely speciálisan a kortárs nyugati Krisna-tudatú közösségekre vonatkozik és érdekessége abban rejlik, hogy ezekre a vaisnava csoportokra, mint „virtuális közösségekre” tekint. Ez a koncepció két cseh vallásszociológushoz kötődik, így tanulmányom ezen részében kitekintek szűkebb szakterületem keretei közül.

2.1. *A közösség, mint szimbolikus konstrukció*

Anthony P. Cohen napjainkban már klasszikussá vált könyve „The Symbolic Construction of Community” előszavában Peter Hamilton arról számol be, hogy a társadalomtudományok berkeiben mekkora bizonytalanság övezi a közösség fogalmát.¹² A könyv 1988-ban jelent meg, azóta a helyzet csak fokozódott többek között a virtuális térhasználat hétköznapivá válása által. Cohen a funkcionalista és strukturalista megközelítések rövid bemutatása után tér rá saját elméletének kifejtésére. Bár nem foglalkozott a virtuális térrel, teóriájának főbb pontjai alkalmasak lehetnek az online közösségek konceptualizálására. Cohen a közösség fogalmát a benne élők felől közelíti meg. Számára a közösség mentális konstrukció, mely egy közös szimbólumrendszeren alapul, ami elég tág és elég szűk is egyben. Elég tág, hogy a benne élők különböző interpretációkat hozzanak létre róla és elég szűk, hogy ennek ellenére mégis közös kollektív identitással szolgáljon nekik. Cohen olvasatában a közösség szimbolikus konstrukció, melyet tagjai folyamatosan teremtenek, értelmeznek, újraalkotnak: „...community is largely in the mind. As a mental construct, it condenses symbolically and adeptly, its bearers social theories of similarity and difference. It becomes an eloquent and collective emblem of their social selves.”¹³

Bár Cohen kiemelten foglalkozik könyvében a különféle rítusokkal, melyek kiváló alkalmak lehetnek közösségek szimbólumteremtő és más közösségektől elkülönülő aktivitásának megfigyelésére, amennyiben a közösséget mentális konstrukciónak tekintjük, nem szükséges, hogy tagjai közös rítusokon vegyenek részt. A közös szimbólumrendszer folytonos megalkotása és újratemtése történhet online közösségek által is. Csakúgy, mint a többi közösségtől való elkülönülés aktusa, melyet Cohen „boundary marking”-nak nevez, ezt, „határkijelölés”-nek fordítottam magyarra.¹⁴ A határkijelölés az egyik legfontosabb koncepció Cohen-nél, ellenpontja a közösség belső egységtudatának, itt más csoportoktól határolódik el egy közösség, a másoktól való különbözésben definiálja önmagát.¹⁵ Ha tehát Cohen nyomán a közösség fogalmát szimbolikus konstrukcióként értelmezzük a SCSM MK jelen állapotában is nevezhető közösségnek amennyiben tagjai a

¹² COHEN 1988. 7.

¹³ COHEN 1988. 114.

¹⁴ COHEN 1988. 53.

¹⁵ COHEN 1988. 39-69.

világháló segítségével képesek fenntartani és újraalkotni kollektív identitásukat, melynek része saját határaik kijelölése, a más csoportoktól való elkülönülés is. Ez utóbbi, vagyis a határkijelölés játszik fontos szerepet tanulmányom empirikus részében, melyben a szannyászi kizárását övező nemzetközi Facebook-os vita lehetőséget teremt a magyar közösségnek is új határaik kijelölésére. Vajon élnek-e ezzel a lehetőséggel?

2.2. „Virtuális közösségek”

Mielőtt áttérnék terepkutatásom ismertetésére, fontosnak tartom megvizsgálni azt az interpretációt, mely szerint a kortárs európai Krisna-tudatú csoportok „virtuális közösség” jellege egészen a 19. századi Indiáig nyúlik vissza. Ez az elmélet két cseh vallásszociológus, Milan Fujda és Dusan Luzny nevéhez kötődik. Fujda és Luzny elmélete szerint, mely sok másik mű között Jason Fuller „Remembering the Tradition: Bhaktivondaya Thakura’s Sajjanatosani and the Construction of a Middle-Class Vaisnava Sampradaya in 19th Century Bengal” című tanulmányára is támaszkodik, a 19. századi Bengálban egy új, reform mozgalom indult el a korabeli vaisnavizmusban.¹⁶ Ezt Fuller az angol kolonizáció hatásához köti, melynek következtében erre az időszakra kifejlődött egy új indiai elit, akik a gyarmatosítók által létrehozott iskolákban nevelkedtek és értékeikben, felfogásukban hasonlónak váltak gyarmatosítóikhoz, ám sosem tartozhattak igazán közéjük. Saját régi indiai hagyományaikhoz való viszonyuk is megváltozott. A vaisnavizmus példájánál maradva, Bhaktivinoda Thákura volt az, aki a 19. században újraalkotta, megreformálta a korabeli vaisnavizmust, a rituális, népi elemekkel átítatott vallásgyakorlatot intellektuálisabb keretek közé terelte, mely az új indiai középosztály vallási igényeinek felelt meg leginkább.¹⁷ Mindez az abban az időben elterjedő írott sajtó segítségével történt, különféle vallási folyóiratok jelentek meg és ezek köré szerveződtek „szövegközpontú” vagy „virtuális közösségek”, vagyis olyan emberekből álló csoportok, akik nem feltétlenül tartózkodtak fizikailag egy helyen, közös hitükben az összekötő kapocs az írott média volt. Bhaktivinoda Thákura folyóirata a Sajjanatosani volt, de számos más írást, könyvet is publikált a vaisnavizmussal kapcsolatban, angol nyelven is, némelyek ezek közül nyugatra is eljutottak. Aktív éveiben az angol gyarmati rendszer hivatalnokaként dolgozott.¹⁸ Bhaktivinoda Thákura tagja annak a tanítványi láncolatnak, melyhez Sríla Pradhudapa (az ISKCON alapítója, a nyugati Krisna-tudatú mozgalmak elindítója) is tartozott. Bár a SCSM MK nem tartozik az ISKCON fennhatósága alá, Bhaktivinoda Thákura náluk is része a guru paramparának.¹⁹ Prabhupada élettörténe-

¹⁶ FUJDA-LUZNY 2010a. 162.

¹⁷ Bhaktivinoda Thákura vallásátalakító tevékenységét a Krisna-hívó közösségek is interpretálják, a Magyar Krisna-tudatú Hívók Közösségének honlapja így ír róla: „Thákura nagyban emelte a múrtiimádat sztenderjét, és megszüntette azokat a zavarokat, amelyeket a környező falvakban megjelenő önjelölt isteninkarnációk okoztak.” (Forrás: <http://www.krisna.hu/w/?q=node/1033>)

¹⁸ FULLER 2003. 173-210.

¹⁹ Guru parampara: tanítványi láncolat. A vaisnavizmusban fontos szerepe van. A jelenlegi tanító-mestertől egészen Sri Caitanya Maháprabu-ig vezetik vissza. A SCSM jelenlegi tanító-mestere Sríla Bhakti Nirmál Ácsárja Mahárádzs, az ő elődje Sríla B. S. Govinda Mahárádzs, aki Sríla B. L. Shidar Mahárádzsot követte. Shidar Mahárádzs tanító-mestere Sríla Bhaktisziddhánta Szaraszvati Thákura

tében jól látszik, hogy a vallási folyóiratok és a körük szerveződő közösségek milyen markáns szerepet töltek be, ő maga is részt vett egy ilyen folyóirat kiadásában (Back to Godhead nevet viselte), mely fontos részét képezte a missziós tevékenységének.²⁰ Fujda és Luzny szerint az ebben a „szövegközpontú”, „virtuális” hagyományban gyökerező amerikai és európai Krisna-hívó közösségek önazonossága alapvetően bizonytalan. Identitásuk a helyi amerikai, európai társadalmak értékeivel való szembefordulásból születik, ugyanakkor autentikusságuk könnyen megkérdőjelezhető akár más indiai vaisnava irányzatok, akár a saját hívekből formálódó új közösség által. Az írott médiától való függésük, saját létjogosultságuk bizonyításának állandó kényszere, önmaguk folyamatos újradefiniálására, megtisztulásra, az „eredeti” vaisnava gyökerekhez való visszatérésre ösztönzi őket így nem ritkák a konfliktusok és a szakadások a közösségekben.²¹ Ilyen kiélezett konfliktushelyzet lehet a tanítómester halálával az utódlás kérdése, melynek tanulmányom empirikus részében lesz szerepe.

Fujda és Luzny elméletének érdekessége és újszerűsége abban rejlik, hogy a kortárs nyugati Krisna-tudatú közösségek problémáit, a helyi társadalmakba illeszkedését egy tágabb értelmezési keretbe helyezi. Igaz, a Krisna-tudat nyugati megjelenésével foglalkozó szakirodalomban is az egyik irányvonal ezeket a mozgalmakat, csoportokat csak nyugati megjelenésükben tartja újnak, egyébként a bengáli gaudiya vasinavizmus hagyományához sorolja őket, a legtöbb velük foglalkozó társadalomtudományos munka a konkrét, társadalomban betöltött helyzetükre, akut belső vagy külső konfliktusaikra, a társadalom hozzájuk fűződő viszonyára, illetve a közösségek társadalomhoz fűződő viszonyára, inkulturációs törekvéseikre irányul.²² Ez az új, szélesebb értelmezési kontextus lehetőséget teremt újfajta interpretációk létrehozására, az eddigi kutatások tovább gondolására. Az Interneten történő kommunikáció valójában az írott média egy fajtája, csak technikai eszközeiben különbözik nyomtatásban megjelenő elődeitől. Ha Fujda és Luzny értelmezésének tükrében tekintek a SCSM MK-re, állíthatom, hogy a csoport jelenlegi állapotában is nevezhető közösségnek, sőt, valójában ez az állapot teljesen megfelel a kortárs nyugati Krisna-tudatú közösségek bizonytalan, „virtuális” jellegének. A két szerző kiemelte a csoportok önazonosságának folyamatos újraalkotását. Anthony P Cohen egy rendkívül jól használható tipológiát alakított ki a közösség szimbolikus megalkotásával kapcsolatban, melynek fő koncepciója a közösség szimbolikus aktusok általi folyamatos (újra)teremtése. Tézisem szerint a SCSM MK tekinthető jól működő vallási közösségnek, amennyiben a világháló segítségével tagjai képesek újraalkotni, definiálni saját csoportjukat olyan szimbo-

volt, akinek Sríla Prabhupada is a tanítványai közé tartozott. Sríla Bhaktisziddhanta Szaraszvati Thákurától egészen Sri Csaitanya Maháprabhuig megegyezik a tanítványi láncolat az ISKCON-ban és a SCSM-ban. A SCSM MK tagjai úgy magyarázták nekem, hogy Sríla Prabhupada és Shidar Mahárádzs hittestvérek voltak közös tanítómesterük okán. Bár a SCSM MK nem tartozik az ISKCON-hoz, a hívők házi oltárán általában Sríla Prabhupadáról is található egy fénykép.

²⁰ BAINBRIDGE 1997. 192.

²¹ FUJDA-LUZNY 2010a. 160-163, FUJDA-LUZNY 2010b 235-237.

²² BAINBRIDGE 1997. 179-208, ROCHFORD 2000. 169-186, CRNIC 2009. 117-135, BURR 1984, KAMARÁS 1998, FARKAS 2009, KOC SIS 2004. 329-337, BODOSI-KOC SIS 2011. 127-133, BARABÁS 1997.

likus cselekvések által, mint például a szimbolikus határkijelölés. Vajon az Internet segítségével sikerül ezt véghezvinni a csoportnak? Megvalósulnak a terepku-tatás közben tapasztalt virtualizációs törekvések, vagy csak kísérletek maradnak? Tanulmányom harmadik részében ezekre a kérdésekre keresem a választ.

3. Lájkok, kommentek és viták: SCSM MK szimbolikus közösségalkotó tevékenysége a Facebookon

3.1. A Sri Chaitanya Saraswat Math Magyarországi Közössége

A SCSM MK a magyarországi Krisna-hívó közösségek közé tartozik. A csoport jelenlegi helyzetének megértése érdekében röviden felvázolom a Krisna-tudat magyarországi elterjedésének történetét. A Krisna-tudat hazánkban az 1970-es évek végén jelent meg először. Egy magyar származású, de Svédországban élő hívő, későbbi avatott nevén Abhay Narayan volt a magyarországi – titkos – misszió felelőse. Narayan eleinte tagja volt az ISKCON-nak (International Society for Krishna Consciousness), mely A. C. Bhaktivedanta Swami Praphupada nevéhez fűződik, aki a 20. századi amerikai és nyugat-európai Krisna-tudatú mozgalmak elindítója volt. Az 1980-as évek közepén azonban, néhány évvel Praphupada halálát követően, Narayan szakított az ISKCON-nal, vele együtt a magyarországi Krisna-hívők döntő többsége is. Az ISKCON csak a rendszerváltást követően tűnt fel újra Magyarország spirituális palettáján. Napjainkban már ők a legnagyobb számú és legismertebb Krisna-hívő csoport Magyarországon. Abhay Narayan közösségének központja Szegedtől nem messze, a balástyai tanyavilágban található. Itt áll egy sajátos hindu templom, körülötte pedig elszórtan családi házak helyezkednek el, melyekben hívő családok élnek. A település neve Nandafalva. Abhay Narayan meghalt az 1990-es évek elején, közössége azonban a mai napig követi a Krisna-tudattal kapcsolatos elveit. Narayan számára fontos volt a Krisna-tudatot a helyi társadalmi, kulturális és vallási kontextushoz illeszteni. A közösség tagjai soha nem viseltek indiai ruhát nyilvános helyen, nem árultak könyvet az utcán, viszont szanszkrit vallásos énekeket magyarra fordítottak és magyar népdalokat Krisnát dicsőítő énekeké alakítottak.²³

Narayan közösségéhez tartozott Bakos Attila, aki a későbbi Magyar Bráhmna Misszió megalapítója. A 1990-es évek elején, nem sokkal Narayan váratlan halála előtt konfliktus alakult ki közte és Narayan között. Mivel a közösség vezetője meghalt, Bakos Attila helyzete rendezetlen maradt, így kivált a csoportból és saját vallási közösséget alakított, mely 2004-ben vált hivatalosan bejegyzett kiségyházzá Magyar Bráhmna Misszió néven. Bakos Attila valójában az indiai Govinda Mahárádzshoz csatlakozott, őt fogadta el diksa gurujának,²⁴ így magyar közössége a Govinda Máharádzs vezette indiai Sri Chatianya Saraswat Math részeként működött. Én a hivatalos kiségyházzá válást követően kerültem kapcsolatba a

²³ KAMARÁS 1998. 46-64, FARKAS 2009. 29-33, TASI 2006, KOCSIS 2006. 110.

²⁴ Diksa guru: beavató lelki tanítómester.

közösséggel 2004-ben. A kiségyház akkoriban országszerte 30-40 komoly hívőből (avatott bhakta) és több száz érdeklődőből állt. Rendszeresen megrendezésre kerülő programjaik koncentrikusan épültek fel: voltak általában havonta egy alkalommal nyilvános előadások (az ország több pontján) és hetente kétszer vallási szertartások több városban, úgy nevezett „belső programok”, melyekre csak a felavatott bhakták és a „komoly érdeklődők” járhattak. Havonta egyszer sor került egy úgy nevezett „nagy programra”, mely a budapesti templom épületében kapott helyet. Ilyenkor a hívők az egész ország területéről összegyűltek és közös vallási szertartáson vettek részt Bakos Attila vezetésével. A vaiasnava közösségek életében a vallási szertartásoknak létezik egy rendje, melyet ennél a csoportnál is ugyanúgy tapasztaltam. A szertartás először is kirtánával²⁵ veszi kezdetét, majd filozófiai lecke következik, melyet a praszád, avagy az úgynevezett felajánlott étel közös elfogyasztása zár.²⁶

A közösség a saját templom épület mellett saját könyvkiadóval és saját Bhavad-gíta fordítással is rendelkezett 2004-ben. Ez a Krisna-hívő csoport az ISCKON-hoz viszonyítva Kamarás István szavaival élve szekularizáltabb, nyugatiasabb, individualistább, a helyi szokások közé jobban illeszkedő.²⁷ Náluk sosem voltak olyan merev szabályok a viselkedésre, öltözködésre, táplálkozásra, párkapcsolatra vonatkozóan, mint az ISCKON-ban. A hívek közti interakciók közvetlenebbek, szabadabbak, a nemek nem különülnek el egymástól a szertartások során, a tagok általában nyugati öltözetet viselnek és a táplálkozást illetően is csak a hús és tojás fogyasztása tiltott, a hagyma és gomba megengedett. A legmarkánsabb különbség számomra mégis a nemzeti identitáshoz való viszonyuk volt. A csoport életében a nemzeti identitás rendkívül fontos szerepet játszott; szorosan egybefonódott a vallási törekvésekkel és új történelem-értelmezéshez vezetett, mely különösen a magyarság őstörténetét érintette. Egészen új alternatívát hoztak létre mind a nemzeti, mind a vallási identitást illetően. Ez elsősorban Bakos Attila személyéhez kötődött, később, a szakadást követően a Bakos Attilától eltávolodott csoportban ez a vonal teljesen elhalványult, még a Bakos Attilánál maradotaknál megmaradt.²⁸

A kiségyház helyzete 2006-ban változott meg, mikor Bakos Attila és szintén bhakta feleségének válópere következtében a közösség két részre szakadt; az egyik oldal Bakos Attilával maradt, a másik pedig volt feleségével – nehéz lenne megmondani szám szerint hányan – néhányan pedig egyik csoporthoz sem csatlakoztak. A szegedi közösség nagy része, akik körében terepmunkám javarészt végeztem, leszakadt Bakos Attiláról, új közösségük neve a SCSM MK lett. Jelenlegi létszámukat illetően csak feltételezéseim vannak: 10-20 fő, zömében avatott bhakta. Az utóbbi években néha már van átjárás a két csoport között, egy-egy hívő ellátogat a Magyar Bráhmána Misszió szertartásaira, vagy vendégül lát néhány bhaktát a másik közösségből. Az erre adott reflexiókból tudom, hogy Bakos Atti-

²⁵ Kirtana: vallásos énekek közös éneklése.

²⁶ BODOSI-KOCSIS, 2009. 37-38.

²⁷ KAMARÁS 2006. 119-120.

²⁸ KOCSIS 2004. 329-337., KOCSIS 2006.105-117.

la közössége összefogottabb, intézményesebb, mint a SCSM MK. Ők továbbra is rendelkeznek saját könyvkiadóval, templomként is funkcionáló lakóépülettel Budapesten és rendszeres vallási szertartásokkal. A SCSM MK a szakadást követően más külföldi SCSM közösségekkel igyekezett szorosabbra fűzni a viszonyát, különösen a „londoni asrammal”.²⁹ Egy időben többen közülük kiköltöztek Londonba, mert úgy érezték ott jobban tudnak lelki életet élni, mint itthon, de többségük hosszabb-rövidebb idő után visszatért Magyarországra. Indiai tanítómesterükkel, Govinda Mahárádzzsal is személyesebb kapcsolatot alakítottak ki, többször jártak nála Indiában, aki megtehetette hosszú hónapokat töltött el a SCSM Navadvip-ben található székhelyén, ahol a tanítómester is tartózkodott. Megváltozott az énekeskönyvük és a kirtana rendje is. Ez részben a „londoni asram” hatásának köszönhető, ahol nagy számban voltak Indiából emigrált, eredetileg indiai vaisnavák. Új énekeskönyvüket a „londoni asramból” szerezték be, és a korábbi kötetlen dalválasztás, esetenként magyar nyelven történő éneklés helyett szigorú sorrend lépett életbe. A könyv meghatározta melyik ének mikor, milyen sorrendben következzen. A hívek azt mondták ez megfelel az eredeti indiai menetrenek.

2008-2009-re lecsendesült a „londoni asramhoz” való csatlakozás vágya, a bhakták nagy része hazatért, Magyarországon folytatta életét. Ekkor még heti rendszerességgel találkoztak Szegeden és Budapesten is. A szegedi közösség „fogyott” először el. Tagjai javarészt Budapestre költöztek, vagy külföldre mentek. Egy hívő ugyan tartott vallási szertartást minden héten továbbra is, de sokszor egyedül volt, vagy én voltam az egyetlen vendég, nagyobb csoportosulás ritkán fordult elő nála, általában különféle ünnepek alkalmával – vallási vagy nemzeti, amikor a Pesten és külföldön élő bhakták nagy része hazalátogatott szegedi családjához. Később a pesti közösségről is olyan híreket kaptam, hogy egyre rendszertelenebbül tudnak találkozni. Ilyen körülmények között érkezett el 2010 márciusa, mikor SCSM vezetője, Govinda Mahárádzs meghalt és megkezdődött az utódlás körüli nemzetközi csatározás. Bár Govinda Mahárádzs hivatalosan kijelölte utódját és egy tanácsadó testületet is, mely az utód munkáját volt hivatott segíteni, ennek legitimitását sokan nem fogadtak el. Ennek a vitának volt egy fontos állomása egy ismert szannyászi, Giri Mahárádzs kizárása a nemzetközi közösségből. Giri Mahárádzs folyamatosan és erőteljesen kritizálta a SCSM jelenlegi vezetését. Az ebből kialakult vita a virtuális tér több pontján is folyt: blogok, különböző honlapok és a Facebook oldalain is. Ezen vitának Facebook-os reprezentációját elemzem, mely szimbolikus határkijelölésre ad alkalmat a magyar közösségnek is. Élőben a SCSM MK tagjai annyit mondtak a helyzetről, hogy aggasztónak érzik, ugyanakkor ez történik mindig, mikor egy vezető meghal, Govinda Mahárádzsnek is nehéz volt legitimálni saját pozícióját a Math-ban elődje, Shidár Mahárádzs halála után.³⁰ Tanulmányomban csak a Facebookos viták magyar közösséget is érintő részével foglalkozom.

²⁹ Asram: templom

³⁰ Ez az állítás megegyezik Fujda és Luzny elméletével, ugyanakkor ebben a konkrét esetben alaposabb indiai és nemzetközi terepkutatásra volna szükség ennek bizonyítására.

3.2. Online/Offline valóságok

Ebben a részben néhány olyan problémát vázolok fel, mellyel az Interneten történő terepmunka közben szembesültem. Adam Possamai a Wicca hívők online közösségeinek tanulmányozása során arra hívja fel a figyelmet, hogy a vallásukat csak virtuálisan gyakorlók körében ellentét állhat fenn online és offline énjük között, vagyis előfordulhat, hogy vallásuk gyakorlása csak a virtuális térre korlátozódik, valós életükben nem játszik szerepet.³¹ Az online identitás bizonytalan mi voltát járta körbe Anna Neumaier is 2011 szeptemberében Budapesten, a tizedik EASR³² konferencián. Rávilágított arra, hogy a különböző online közösségekben résztvevők virtuális identitása nem minden esetben egyezik valóságos énükkel – akár több virtuális identitása is lehet egy személynek, melyeket a virtuális tér különböző pontjain egymástól függetlenül használ.³³ Mindezen kételyek arra hívják fel a figyelmet, hogy a virtuális térben jelenlévő hatalmas adathalmaz társadalomtudományi felhasználása bizonyos korlátokba ütközik. A virtuális térben időnként lehetetlen kontextualizálni az egymástól független, sokszor töredékes információkat, nem lehet tovább kérdezni, megfigyelni, hiszen csak annyi adat áll rendelkezésre, amennyi a kutatónak látszik. Oliver Krüger „Discovering the Invisible Internet. Methodological Aspects of Searching Religion on the Internet” című cikkében szisztematikusan veszi számba a világhálón folytatott empirikus terepkutatás bukatóit. Tapasztalatait saját internetes fórumokkal kapcsolatos kutatásából meríti. A virtuális identitás bizonytalanságán kívül – melyet egy nagyon érdekes példával illusztrál, melyben egy háttérinterjú során kiderül egy felhasználóról, hogy 16 különféle virtuális identitással rendelkezik egyetlen fórumon, kérdéseket tesz fel, melyekre saját maga válaszol egy másik virtuális név alatt – Krüger is a virtuális adathalmazban való eligazodás nehézségeit, a felhasználók közti kommunikáció láthatóságát és a kontextualitás hiányát emeli ki. Azt javasolja, hogy az internetes terepmunkát érdemes kiegészíteni hagyományos módszerekkel, például háttérinterjúk készítésével.³⁴

Ezek a fent említett nehézségek, korlátok igazak az én Facebookot érintő kutatásomra is. Meg kell említenem, hogy közösség tagjai nagy valószínűséggel a virtuális tér más pontjain is jelen vannak erről azonban olyan kevés és töredékes információ áll rendelkezésemre, hogy vizsgálódásaim egyedül a Facebook-ra korlátoztam. A Facebook esetében az információk láthatósága a legfontosabb kérdés. A 2011 őszi új biztonsági szabályok bevezetése óta a felhasználók egyre differenciáltabban szabhatják meg, hogy az oldalukon szereplő információk kik számára legyenek elérhetők, akár saját ismerőseik között is válogathatnak posztjaik, hozzászólásaik láthatóságát illetően. Így előfordult, hogy kutatásom során én sem jutottam hozzá minden fontos adathoz. Voltak olyan zárt csoportok például, melyekhez a közösség tagjai Facebookon csatlakoztak, melyekbe én nem léphettem

³¹ Igaz Possamai végül, Berger és Enzy kutatásaira hivatkozva arra a következtetésre jut, hogy sok esetben idővel a csupán virtuális vallásgyakorlásba is bevonódik a hívő offline identitása. POSSAMAI 2009. 192.

³² European Association for the Study of Religions

³³ NEUMAIER 2011.

³⁴ KRÜGER 2005. 1-27.

be, így tartalmukat sem tudtam megvizsgálni. A szannyászi kizárását övező viták esetében azonban nagy a nyilvános anyag, így alkalmasak lehetnek vizsgálatra.

Végezetül, néhány kutatásetikai megfontolás: a SCSM MK tagjaitól nem kértem külön engedélyt, hogy az adatlapjukon szereplő információkat felhasználhassam, az információk azonban, amikkel dolgoztam, minden esetben nyilvánosak, bárki számára hozzáférhetők. Ez a tény és nevük elrejtése megvédi őket.

3.3. *Lájkok és kommentek*

Először a SCSM MK tagjainak online közösségalkotó tevékenységét veszem górcső alá. A tagok Facebookon saját közösségi oldalt nem hoztak létre, a SCSM különféle nemzetközi csoportjaihoz azonban sokan csatlakoztak közülük, „lájkok formájában”. A legkedveltebb oldalak a következők voltak: Sri Chaitanya Saraswath Math, Golden Volcano (Arany Vulkán), Villa Govinda Ashram in Italy, Sri Chaitanya Saraswath Multimedia, Ocean of Nectar (Spirituális Multimédia), Sri Chaitanya Saraswath Math Las Vegas Sangha, Sri Chaitanya Sraswath Mission in Salt Lake City and Sri Chaitanya Saraswath Sanga in Ireland. Ezek közül a három legnépszerűbb: Sri Chaitanya Saraswath Math, Villa Govinda Ashram, Golden Volcano és Sri Chaitanya Saraswat Multimedia. A SCSM MK néhány tagja egyáltalán nem csatlakozott egy online csoporthoz sem, míg mások a fent említettek közül szinte mindegyiket lájkolták. A SCSM olaszországi közössége különösen népszerű a bhakták között, ezzel a közösséggel személyes kapcsolatban is álltak, többször látogattak el hozzájuk még a Bakos Attiláról való leválás előtt, többen ott kaptak felavatást (vagyis váltak bhaktává) a néhai Govinda Maharádzstól. A Sri Chaitanya Saraswat Math az indiai központ saját oldala, ahol hírek, tanítások jelennek meg. A Golden Vulcano is az indiai központ oldala, itt szintén vallási szövegek és tanítások érhetőek el. A Sri Chaitanya Saraswat Multimedia-n videók találhatóak a Math vezetőjének, korábbi vezetőinek tanításairól, illetve fontos, indiai vallási szertartásokról. Ide, a legnépszerűbb oldalak közé kell még sorolnom a „londoni asram” adatlapját is, ami Scmath London Chapter néven, a többivel ellentétben nem a lájkok között található. A Scmath London Chapter személyként szerepel a Facebook-on, így a tagok ismerősei között kapott helyet. A magyar hívők aktivitása ezeken az oldalakon nagyon alacsony, nem lájkolnak, nem szólnak hozzá semmihez, igaz ezt az aktivitást nem volt lehetőségem minden oldalon megfigyelni, mivel voltak zárt csoportok is – különösen a SCSM külföldi közösségeinek oldalai között – ezek tartalmát nem láthattam. Az indiai oldalak és a Scmath London Chapter azonban nyilvános volt és népszerűségük ellenére sem találtam semmilyen aktivitást a SCSM MK bhaktái részéről. Itt figyelembe kell venni azt a tényt, hogy a Facebook differenciált biztonsági szabályainak köszönhetően előfordulhat, hogy a tagok aktivitása számomra maradt csupán láthatatlan, még akkor is, ha erre csekély az esély.

Mindent összevetve, a biztonsági szabályokat és zárt csoportokat is beleszámítva, elmondható, hogy a SCSM MK tagjainak nem sikerült létrehozni egy saját, aktív online közösséget a Facebookon. A nemzetközi oldalakhoz való csatlakozásuk inkább egyéni preferenciának minősül, individuumokként fejezték ki

szimpátiájukat ezen közösségi oldalak iránt, ám ezeket a virtuális tereket nem használták fel szimbolikus közösségépítésre.

Giri Mahárádzs kizárásának reprezentációját vizsgálva nagyon kis mértékben árnyaltabb kép tárult elém. A kizárásról szóló viták Giri Mahárádzs adatlapján a jegyzetek között olvashatók. 2012. január 5-én összesen 14 angol nyelvű jegyzet foglalkozott a témával. Az első angol nyelvű jegyzet 2011. július végéről származik, az utolsó 2011 decemberéből. Minden jegyzetet nyilvános hozzászólások és viták követnek. A SCSM MK tagjai részéről aktivitás az első három jegyzet esetében figyelhető meg. Ezek a jegyzetek a következő címet viselik: 1. I do not accept the dictats...of the current acharya board³⁵, 2. The reason for this so called censure. They are afraid.³⁶, 3. Censure of Sripada Giri Maharaja³⁷. Ez első két jegyzet levél, amit egy harmadik személy írt Giri Mahárádzs támogatására, a harmadikban pedig Giri Mahárádzs fejt ki hosszan gondolatait a kialakult helyzettel kapcsolatban. A jegyzetekhez sok hozzászólás, komment kapcsolódik, melyekben főleg Giri Mahárádzs szimpatizánsai fejezik ki nem tetszésüket a kizárással kapcsolatban. A sok külföldi hozzászóló mellett azonban feltűnik Z – nevezzük őt így – aki a SCSM MK tagja és belekapcsolódik a vitába. Az első hozzászólása ugyanaz mindhárom esetben: egy weboldal linkjét teszi közzé. Ezen az oldalon Goswami Mahárádzs, a SCSM egy másik fontos személyének Giri Mahárádzshoz írt nyílt levele olvasható. A konfliktus Giri Mahárádzs és a SCSM között a néhai Govinda Mahárádzs végrendeletének eltérő értelmezése miatt tört ki. A Z által idézett nyílt levélben az érem másik oldalát mutatják be, a Giri Mahárádzsétól eltérő értelmezést. Z kifejti, hogy ő ezzel az interpretációval ért inkább egyet. A hozzászólók közül ez többeknek nem tetszik, egy felhasználó külön kiemeli, hogy nem kellett volna a linket több helyre is beírni:

„Hey, Bobby...a single post to the link would have been sufficient. How would you feel if I started posting anti-Goswami stuff on his blog...”³⁸

Z válasza így hangzik: „Dear Prabhu! I do not know which post or comment appears to whom. I just wanted to let everyone know the other opinion on the matter. That is all.”³⁹

A továbbiakban Z különféle videofelvételeket ajánl a többiek figyelmébe, melyekben spirituális tanítások hangzanak el a SCSM-hoz tartozó fontos személyektől. Egy másik hozzászólásban kifejti saját véleményét a Math-ban kialakult helyzetről: „We must not degrade to merely quarrel, but follow the divine principles. Although I believe it is not my competence to be directly involved to the debate of the prominent people of the Math. It is to take care of my faith and sadhana, the rest is out of my capacity.”⁴⁰

³⁵ Nem fogadom el a jelenlegi tanácsadó testület diktátumait.

³⁶ Az oka ennek az úgy nevezett kizárásnak. Félnék.

³⁷ Sripada Giri Mahárádzs kizárása.

³⁸ „Hé, ember! Egy poszt elég lett volna a linknek! Hogy éreznéd magad, ha elkezdenék Goswami ellenes dolgokat posztolni a saját blogján?”

³⁹ „Kedves Prabhu! Nem tudom kinek melyik hozzászólás jelenik meg. Csak szerettem volna, ha mindenki megismeri a történet másik oldalát is. Ez minden.”

⁴⁰ „Nem szabad csak a vitában elmerülnünk, hanem követnünk kell az isteni elveket. Úgy érzem nem

Hozzászólásai alapján megállapítható, hogy Z individuumként vesz részt a vitában, nem pedig mint a SCSM MK tagja. Saját személyes véleményét fejezi ki az eseménnyel kapcsolatban. A csoportból más bhakta nem kapcsolódik be az egyébként nagyon élénk nemzetközi vitába.

Annak ellenére, hogy a SCSM MK-ben erős virtualizációs törekvések figyelhetők meg – különösen a Facebookot illetően – a rendelkezésre álló adatok alapján nem sikerül közösségként működniük a virtuális térnek ebben a szeletében. Nem hoztak létre saját közösségi oldalt, csupán egyénileg fejezik ki tetszésüket – lájkok formájában – a SCSM más közösségei iránt, Giri Mahárádzs kizárását övező, szimbolikus határkijelölő, új közösséget létrehozó és régi közösséget újrafarmáló vitában pedig egy hívő kivételével senki nem vett részt. Vagyis a SCSM MK jelenleg nem él a Facebook által nyújtott közösségteremtő lehetőséggel: a tagok nem alkotják, definiálják újra szimbolikus aktusok által saját közösségüket, még egy olyan súlyos konfliktus esetében sem, mint Giri Mahárádzs kizárása, mely önmagában is egy szimbolikus határkijelölés és amely a SCSM nemzetközi közösségét további erőteljes szimbolikus határkijelölő cselekedetekre sarkallta a Facebook-on is. A SCSM MK helyzete a Facebook-on nagyon hasonlít a csoport valóságos szituációjára: egyének laza kapcsolata jól működő közösség nélkül. A csoport Facebook-os aktivitása szinte reprezentációja a való életbeli helyzetnek.

4. Végkövetkeztetések

Anthony P. Cohen „The Symbolic Construction of Community” című könyvében említést tesz arról, hogy egy adott közösség tagjaiban saját közösségükről kialakult kép eltérhet a csoport valódi, aktuális helyzetétől. Megjegyzi, hogy ennek az eltérésnek feltérképezése, értelmezése és a közösség tagjainak igyekezete, hogy a valóság és saját elképzeléseik közötti űrt közelebb hozzák egymáshoz a társadalomtudósok érdeklődésének mindig a középpontjában állt.⁴¹ Bár Cohen elsősorban a rítusok vizsgálatát javasolja erre a célra, jelen kutatás is jó példa lehet ezen jelenség feltérképezésére. Annak ellenére, hogy a közösség fogalmának szimbolikus megközelítése tágabb interpretációs kontextust biztosít, melyben a virtuális tér helyettesítheti a személyes találkozások, közös vallási szertartások nyújtotta közösségalkotó és fenntartó lehetőségeket, a SCSM MK részéről, az általam hozzáférhető adatok alapján, alig figyelhető meg aktivitás az egyik legnagyobb közösségi oldalon, a Facebook-on. Hiába erősek a hívek virtualizációs törekvései, ezek nem látszanak megvalósulni, épp úgy, ahogy a való életben a közös vallási szertartások sem valósulnak meg, illetve csak nagyon ritkán. A Facebookos aktivitás olyan alacsony még Giri Mahárádzs kizárásával kapcsolatban is, hogy nem

az én hatáskörömbé tartozik, hogy közvetlenül részt vegyek a Math fontos személyei között kialakult vitában. Az én felelősségem a hitemre és a szadanámra vigyázni, a többi rajtam kívül áll.”

⁴¹ COHEN 1988. 92.

beszélhetek szimbolikus határkijelölésről az esetükben – ellentétben a nemzetközi közösséggel, melynek gazdag anyaga lehetővé tenne egy ilyen jellegű kutatást.

Milan Fujda és Dusan Luzny „virtuális közösség” koncepciója tükrében a helyzet némileg árnyaltabbá válik, szerintük ugyanis ez a fajta gyenge identitás, töredezettség a nyugati Krisna-hívő közösségek alapvető jellemzője. Ebbe a sémába a SCSM MK illeszkedik, jelen helyzetében is. Közösség újraalkotó szimbolikus tevékenységek azonban náluk jelenleg nem figyelhetők meg. Fujda és Luzny elméletét tovább interpretálva elmondható, hogy ez a helyzet nem szükségszerűen végleges, végignézve a nyugati, vagy akár a magyar Krisna-tudatú közösségek hányatott sorsán, melyeket felbomlások, majd újraalakulások öveznek, akár hosszabb időintervallumon át is, előfordulhat, hogy a SCSM MK is új erőre kap a jövőben. Az 1980-as években, mikor Srila Praphupada halálát követően Narayan Mahárádzs szakított az ISKCON-nal és vele együtt a magyar bhakták döntő többsége is, csupán egy házaspár maradt, akik kitarítottak az ISKCON mellett. Egészen a rendszerváltásig ők és még néhányan, akik időközben csatlakoztak hozzájuk képviselték – titokban – az ISKCON-t hazánkban. A rendszerváltás után azonban az ISKCON néhány éven belül hazánk legnagyobb Krisna-hívő közösségévé nőtte ki magát.⁴² Az akkori helyzet természetesen nem vethető ennyire egyszerűen össze a SCSM MK jelenlegi helyzetével, arra azonban rámutat, Fujda és Luzny elméletét tovább interpretálva, hogy egy ilyen széteső periódust követhet viszonylag nagyobb intenzitású közösségi élet is, még ha ez az intenzívebb közösség „virtuális” természetéből fakadóan könnyen újra szétszakadhat.

A SCSM MK tagjai jelenleg inkább egyéni vallásgyakorlók, illetve egy nagyobb, „virtuális közösség” részei, mely megfigyelhető a való életben – a „londoni asramhoz” történő közeledéssel és az indiai zarándokutak szaporodásával – és a Facebookon is a lájkok esetében: sok bhakta lájkolt többet a SCSM nemzetközi közösségi oldalairól. Hogyan alakul tovább az életük? Miként tudják a hívők egyénileg is megtartani vallási identitásukat? Sikeresebbé válnak-e virtuális közösségépítő törekvéseik? Intenzívebbé válik-e újra a közösségi életük? Ezen kérdések megválaszolása további kutatás tárgyát képezi.

Irodalom

BAINBRIDGE, William, Sims

1997 *Asian Imports*. in: *The Sociology of Religious Movements*. Bainbridge, William, Sims. New York, Routledge. 179-208.

BARABÁS Máté

1997 *Közösségek találkozása. Krisna-völgy Somogyvámoson*. Budapest: MTA PTI.

BAUMAN, Zygmunt

1998 *Postmodern Religion?* In: Paul HEELAS (szerk.) *Religion, Modernity and Post-modernity*. Oxford, Blackwell. 55-78.

⁴² KAMARÁS 1998. 45-51.

BODOSI-KOCSIS Nóra

2009 A vallási és a nemzeti identitás összekapcsolódása egy magyarországi Krisna-hívő közösségben. In: Tamás Ágnes (szerk.) *Mozaikok a magyar történelemből*. Szeged, Szegedi Tudományegyetem. 33-49.

2011 Virtual Realities. The Representation of Christianity in Govinda's World. Pieces From a Hungarian Krishna Devotee's Blog. In: Barna Gábor (szerk.) *Vallások, határok, kölcsönhatások/Religions, Borders, Interferences*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 127-133.

BOROSS Balázs

2004 *Antropológiai módszerek, terepmunka és a „bevezető fejezetek”*. http://www.hhrf.org/kisebbségkutatas/kk_2004_03/cikk.php?id=7. Utolsó elérés: 2012. 01. 12.

BURR, Angela

1984 *I Am Not My Body. A Study of the International Hare Krishna Sect*. New Delhi: Vikas Publishing House PVT LTD

CLIFFORD, James

1986 Partial Truths. In: James Clifford, George E. Marcus (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press. 1-26.

COHEN, Anthony, P.

1988 *The Symbolic Construction of Community*. London, Routledge.

CRNIC, Ales

2009 Cult Versus Church Religiosity: Comparative Study of Hare Krishna Devotees and Catholics in Slovenia. *Social Compass* 56 (1) 117-135.

FARKAS Judit

2009 *Ardzsuna dilemmája. Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben*. Budapest, L'Harmattan.

FUJDA, Milan-LUZNY, Dusan

2010a Non-Church and Detraditionalised Religiosity in Czechia. In: Dorothea Hall, Rafael Smoczynski (eds.) *New Religious Movements and Conflict in Selected Countries of Central Europe*. Warsaw, IfiS Publishers. 133-172.

2010b *Oddaní Krsny. Hnutí Hare Krsna v pohledu sociálních ved*. Plzen: Západočeská univerzita v Plzni

FULLER, Jason, D

2003 Re-membering the Tradition: Bhaktivinoda Thakura's Sajjanatosani and the Construction of a Middle-Class Vaishnava Sampradaya in Nineteenth-Century Bengal. In: A. COPLEY (eds.) *Hinduism Public and Private: Reform, Gender and Sampradaya*. New Delhi, Oxford University Press. 173-210.

GEERTZ, Clifford

2001 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Clifford Geertz (szerk.) *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások* Budapest, Osiris Kiadó. 194-226.

KAMARÁS István

1998 *Krisnások Magyarországon*. Budapest, Iskolakultúra.

2006 Comparison of Religiosity, Life-Style and Taste Between Two Krishna-Believer Groups in Hungary. In: Irena BOROWIK (ed.) *Religions, Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*. Kraków, Nomos. 119-129.

KOCSIS Nóra

2004 Krishna in Heroes Square: Devotees of Krishna and National Identity in Post-Communist Hungary. *Journal of Contemporary Religion* 19(3) 329-337.

2006 Devoting Krishna in a Hungarian Way: Religious and National Identity in the Hungarian Bráhmána Mission. A Case Study. *Acta Ethnographica Hungarica* (51) 105-117.

KRÜGER, Oliver

2005 Discovering the Invisible Internet: Methodological Aspects of Searching Religion on the Internet. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1 (1) 1-27.

NEUMAIER, Anna

2011 Online-Community=Community Online? Emergence of Religious Social Forms in the World Wide Web. kézirat

POSSAMAL, Adam

2009 *Sociology of Religion for Generations X and Y*. London, Equinox.

RADDE-ANTWEILER, Kerstin

2008 Religion Becoming Virtualised. Introduction to the Special Issue on Religions in Virtual Worlds. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 3(1) 1-6.

ROCHFORD, Burke, E, Jr

2000 Demons, Karmies and Non-Devotees: Culture, Group Boundaries and the Development of Hare Krishna in North America. *Social Compass* 47(2) 169-186

TASI István

2006 *Táncoló fehér elefántok*. <http://terebess.hu/keletkultinfo/krisna.html>. Utolsó elérés: 2012. 01.13.

BODOSI-KOCSIS, Nóra

ONLINE COMMUNITY (?)
Can the Internet Serve as a Possible Surviving Strategy
for a Minority Religious Group? A Case Study on
a Small Hungarian Vaishnava Community

In a world where the use of cyber space has become a part of everyday reality, when communities are continuously formed and maintained via the Internet regardless of the geographical location of their members, it can be interesting to scrutinize how the use of cyber space can contribute to the maintainance of a religious community. Can cyber space replace face-to-face interactions and the experience of performing common rituals? The small Krishna devotee group I'm researching has undergone different changes and a breakup in recent years and has become a loose gathering of individuals who rarely meet, even for ritual purposes. The devotees however consider themselves being part of the group. There are attempts to go virtual, especially to use Facebook as a means of online community forming. Could these attempts be regarded as successful surviving strategies or are they just the fingerprints of a disappearing religious group? The paper is inspired by symbolic and interpretative anthropology and some current theories concerning Western Krishna devotees from the sociology of religion.

KERESZTÉNY KLINIKAI VALLÁSLÉLEKTAN KIALAKÍTÁSÁNAK LEHETŐSÉGE ÉS A TERÁPIÁS KÖZÖSSÉGEK

A lelkeségi mozgalmak olyan szellemi áramlatokat jelölnek, melyek nagyjából a *társadalom meghatározott rétegeihez kötődnek*. Ébredési mozgalmaknak is nevezik időnként, mert valamilyen elmaradott, tompultabb szellemi állapotra való rá-döbbenéssel, abból való felébredéssel és ebből következő életformával jellemezhetők. Általában vallásos jellegű áramlatokról van szó, de minden esetben az emberek szellemi fejlődést, humanizálódását szolgálják ezek a mozgalmak. Ilyen szellemi megújulást hozó áramlat volt a pszichiátriai ellátás területén a betegek humánusabb ellátására törekvő szocioterápiás és pszichoterápiás mozgalmak kialakulása a 20. század második felében. A humánusabb ellátás gyorsan azt is bebizonyította, hogy a kezelések hatékonyabbá váltak. Előadásomban a Terápiás Közösségek¹ létrejöttével és sorsukkal foglalkozom.

Az ember specifikumának, a lelki-szellemi voltának betegségeivel, legsúlyosabb zavaraival ma már a pszichiáterek, a klinikai pszichológusok foglalkoznak. Az emberi lényegre vonatkozó felfogásunk a három nagy értékdimenzióra épült kultúrára: a tudományokra, a vallásokra és a művészetekre mindig meghatározóan hatottak. A *pszichiáterek emberszemlélete* a társadalom közfelfogására jelentős hatással van. Mivel a pszichiátria az ember lelki, szellemi voltának zavaraival foglalkozik, ezért, az e területekért szintén felelősséget érző vallásokkal különösen szoros kölcsönhatásban állnak, ami lehet egymás segítése, de a gyakorlatban inkább egymással való szemléleti rivalizációban jelentkezik. Régebben ezeket a betegeket ördögösöknek, bűnözőknek vagy szenteknek tartották, néha udvari bolondokként használták kifejezve a társadalom lelkeségét. A hozzájuk való viszonyulás fő szempontja legtöbbször a társadalom megvédése volt ezektől az emberektől.

A pszichiátria a 18. századtól kezdte egyre gyakrabban figyelembe venni az elmebetegek ember voltát és a társadalom védelme mellett a velük való foglalkozás lehetősége is felmerült. Magyarországon a szakterület fejlődése az 50-es években, a legvadabb kommunista materializmus idején kapott nagy lendületet. Kezdetben *munkaterápiásnak*, majd *szocioterápiásnak*, végül *Terápiás Közösségi mozgalmaknak* nevezett egyre fejlődő organizációk kialakulásában jelentkezett a folyamat. Az ellátás fokozódó humanizálódása mellett egyre nagyobb hangsúlyt kapott a terápia lehetősége. *Benedek István* kezdte el az intapsztrai „*Aranyketrec*” létrehozásával, melyet további munkaterápiás és szocioterápiás intézet kialakulása követett.² Ezek bebizonyították, hogy még a legsúlyosabb elmebetegek állapotát is javítja, ha emberséges közösségben élhetnek. Ezekben fejlődtek ki a külön-

¹ JONES 1963.

² BENEDEK 1978.

böző szocioterápiás módszerek és jöttek létre a Terápiás Közösségeknek nevezett önszervező gyógyító kultúrák. Ezek a gyógyító közösségek lényegében, mint *szociológiai kísérleti laboratóriumok* működtek.

A *biológiai pszichiátria*, a lélekgyógyászati, szocioterápiás kezelések fejlődése, 20. század második felében a pszichiátriai szakterület forradalmi fejlődést hozta létre. Kialakult a szakellátás korszerű, háromdimenziós modellje: a biológiai, a szocioterápiás és a pszichoterápiás. Az Országos Pszichiátriai és Neurológiai Intézet Valláslélektani Pszichiátriai Osztályán (VLPO) ehhez, negyedikként a betegek spirituális ellátást is hozzá építettük.

A magyar egyházak a pszichiátriai betegek ellátásban eddig főleg két területen: a szenvedélybetegek kezelésében és a gyengeelméjűek gondozásában tudtak érdemben segíteni. A tapasztalatok ígéretesek a lelki gondozói, a mentálhigiénés képzések kibontakozása területén is. Ezzel a prevenció és a könnyebb neurotikus betegek ellátásában is tudnak segíteni.

A Terápiás Közösségek új, egyedi, helyi közösségi, egyre demokratizálódó pszichiátriai kultúrákat jelentettek. A lokális adottságoknak és a vezetőknek megfelelő sajátosságokkal bírtak, de az évtizedek alatt a közös alapelveik is kidolgozódtak. Három ilyen található: a) a résztvevők autonómiájának, önszabályzásának fejlesztésére törekcsenek, b) a fejlődés segítése, egymásra és önmagukra vonatkozóan mint a viselkedés alaplérécsje jelenik meg, c) az intézménybe az élet minél több területének bevonására törekcsenek és ezeket terápiás formává igyekecsnek alakítani, a személyzet adottságai és a körülmények lehetőségei szerint. Az egyes intézmények ezekből szerves növekedéssel egyedi sajátosságokkal, többet-kevesebbet tudtak magvalósítani.

A fontosabb terápiás közösségek országunkban. Intapuszta (ma Intaháza) Simaság, Pomáz, Doba, Berettyóújfalu–Hencida, Karcag, Újszász, Debrecen, Miskolc – Csanyik, Izsófalva, Szigetvár, Kalocsa, Szombathely, Eger, Budapeszen: Lipóton több osztály, Tündérhegy, Thalassza-ház stb. Az ilyen osztályok nem felülről, Minisztériumi utasításokra szerveződtek, hanem egy-egy kreatív, korszerű szemléletű pszichiáter főorvos tevékenysége által. Érdemes lett volna ezeket az organizációs modelleket helyi értékrendekek és a leépítési folyamatokat tudományosan vizsgálni.

A kialakult közösségek többsége azonban fokozatosan visszafejődött, a rendszerváltást követően pedig meg is szűnt a pszichiátriai szakmát érintő drasztikus leépítések következtében. A leépülési folyamatot végig táplálta a korszerű pszicho-szociális szemléletet befogadni nem tudó, materialista, csak biológiai kezelésecsben gondolkodó orvosszakmai és társadalmi ellenállás.

VLPO osztályunk terápiás közösségként működött és a gyógyításba explicit módon felvállalva, 4. dimenzióként a spiritualitást. Ezzel a terápiás közösségek különös, előremutató kiemelkedő változatává vált. *A gyógyítás demokratizálása mellett a keresztény szellemisség gyakorlati megvalósítását, működtetését kívántuk elérni.* A feladatunk az volt, hogy a közösségi életbe nehezen beilleszkedő betegeinknek az egymással szembeni elzárkózó vagy ellenséges viselkedését átalakítsuk egymást elviselővé, sőt egymás segítójévé. Terápiás Közösségünkben *minden működés mércéje a segítség, a fejlesztés, a közösségi hasznosság volt.* Ez leginkább a sokféle szocioterápiás kezelés során jelentkezett, de minden működést meghatározott.

A bentlakó klienseink – több mint felük pszichotikus volt – együttélése során szükségszerűen számos éles életfelfogásbeli, világnézeti vita alakult ki, amibe a stáb tagjai is gyakran bevonódtak. *Kikerülhetetlen feladatunkká vált így, egy közérthető közös nyelv és értékrend alapjainak kimunkálása.* ⁽³⁾⁴. A közösségi életben való pozitív részvétel, az egyéb kezelések mellett, jelentősen segítette klienseink pszichés rendeződését.

Egy példa: a magát Jóistennek érző külvárosi skizofrén betegünket, a házassági válságában dekompenzálódott depressziós buddhistát és az alkoholista papot a Jóisten betegünk például, mint szolgálait igyekezett missziójában alkalmazni. A pedofília miatti kivizsgálásra beutalt szélsőséges szektában működő tanárt, a gyülekezetéből kitiltott skizofrén „Antikrisztust”, és a skizofórm reakcióval beutalt moonistát kellett együttműködő, egymást segítő közösséggé szerveznünk. Közös nyelvet kereső munkánk az osztályunkon megjelent a *nyelvezarvból* indult ki. A hitélet és a mélylélektan integrációja munkánkban több volt, mint terminológiai egyeztető munka. A spiritualitás valós működésének segítése az osztály hierarchiájában horizontális és vertikális kommunikációs utak kialakítását tette szükségessé, ami jelentős szervezési feladat volt. A munka a spiritualitás élet területén való speciális tapasztalati tájékozottságot és pszichoterápiás felkészültséget igényelt az orvosoktól és pszichológusoktól. Tapasztalataink szerint a mélylélektan már rendelkezik olyan lehetőségekkel, hogy a különböző vallások lélektani történéseiből egyre többet értelmezni és a terápiában alkalmazni tudjon.

Klinikai gyakorlatunkban a legközösebb nevezőt a különböző spirituális felfogások és a mélylélektani munkánk között *az ember belső és külső életében megjelenő fejlődésvágyban és közösségérzés szükségletben találtuk meg.* Az emberi fejlődés a kapcsolatok erőtereiben halad, így a spiritualitást sem nézhettük csak intraperszonális, introverzív oldaláról. A külső és belső életünk szorosan összetartozik, mint a ki- és a belégzés. „*A hit cselekedetek nélkül meghalt önmagában*” – mondja az Írás. A megismert külső és belső valóságban *az értelmes élet útjának keresése* Frankl szerint spirituális célja és alapértékké válik ⁽⁵⁾.

A legsúlyosabb pszichiátriai betegeknek, az elmebetegeknek a gyógyítása, a teljes gyógyítása ma már több esetben lehető lenne, mint azt több tapasztalatunk bizonyította. Ennek oka nemcsak még a szakmában is meglévő előítélet a gyógyíthatatlanságukról, hanem a *terápia komplex és igen munkás* volta.

Tapasztalatunk szerint a biológiai pszichiátria kiváló eredményei a gyógyítást sok olyan vonatkozásban is lehetővé tették, amire előtte nem volt lehetőség. A pszichózis szociális beilleszkedést lehetetlenné tevő zajlása, a hallucinációk, téveseszmék, agresszivitást és elzárkózást okozó tünetei, gyógyszerekkel a legtöbb esetben érdemben befolyásolhatókká váltak. *Ez megnyitotta az utat a szocio- és pszichoterápiák sokkal nagyobb mértékű alkalmazása előtt,* az autonómia és a demokratizmus tiszteletben tartásának kiterjesztése mellett.

E betegek kezelése optimális esetekben bentlakó osztályokon, Terápiás Közösségekben indul. Ezek biztosítják a megbetegítő, vagy a betegség kibontakozását

³ SÜLE 1996.

⁴ SÜLE 2010.

⁵ FRANKL 1997.

lehetővé tevő környezetből való kiemelését és egy új, *terápiás közösségi kontextusba* kerülést. Ez, az újvilág biztosítja az egyéni családi világ eredeti kapcsolati mintáinak felelevenedését és pszichoterápia, szocioterápia általi korrekatív átdolgozási lehetőségét. A Terápiás Közösség közös nyelve és alapelvei képezik azt a *gyógyító új világot*, mely a személyiség fejlődését pszichoterápiás munkával a kialakulás alapjaitól kezdve rekonstruktívan átstrukturálhatja. Az új viselkedési és működési sajátosságok létrejöttét a szocioterápiák segítik és a közösségi életben való megjelenésüket, a begyakorlást, a működés állandóvá válását teszik lehetővé.

A pszichoterápiás munka a beteg számára érthető szinten a racionális működés területeiről indul, *a realitással való kapcsolat és az énerősítés* általános szükséglete miatt. Kezdetről fogva azonban az egyéni terapeutának az illető mélylélektani szerkezetére is figyelemmel kell lennie. A mélylélektani dinamikát, különösen az elmebetegek esetében, leginkább a jungi lélektan fogalmaival tudtuk leírni. Az archetipikus kompenzációk tudatos, racionális strukturálását, megfogalmazását kellett elérni. Mindez tapasztalataink szerint hónapokat, általában fél évet vesz igénybe, míg az érdemleges egyéni mélylélektani pszichoterápiás munka kialakul.

A *TK világából való kikerülés*, az osztályról való elbocsátást követően a szoros pszichiátriai gondozás hosszú távú megszervezése és ellátása következik, amiben a pszichoterápiás munka folytatódik. Ahogy anyát, családot, nem nagyon lehet cserélni, csak végszükség esetén, úgy a *pszichoterápiás kapcsolat sem* átadható. Amikor a pszichoterápiás egyéni és csoportos kezelés is befejeződik fokozatosan a *közösségi pszichiátriai ellátásban* folytatódik a munka.. A gyógyuló kliensnek is meg kell, hogy maradjon a kapcsolat lehetősége az induló egyéni terapeutájával.

A *betegek humánusabb ellátásának akadályai*: a) A képzés. Az egészségügyi orvoscépzés és pszichológusképzés materialista, csak a biológiai rendszerre való figyelése, napjainkig fennáll. Bár a pszichológus képzésben a két egyházi egyetem lassú fejlődést hoz.

b) A pszichiátria, mint önálló szakma csak 1980-tól tudott leválni hazánkban a neurológiától, ami máig érezteti hatását: a biológiai, materialista meghatározottságot. A jelenlegi, mondhatni elzüllesztett ellátásban, kevés kivételtől eltekintve a gyógyítás érdemben csak egy dimenzióban, a biológiai szinten folyik (a négy helyett!).

A *szakmai segítő tényezők*: Elsősorban a pszichoterápiás képzés és ellátásban van, ami az eltelt évtizedekben is megmaradt, sőt fejlődött. Ez tudja leginkább a lélektani kultúrát fejleszteni. Külön kiemelendőnek tartom még a *lelkigondozói és a mentálhigiéniai képzések* jelentőségét. Sajnos a pszichoterápiás gyógyítást a társadalombiztosítás nem támogatja, egy-két intézetet kivéve.

A társadalom és a döntéshozók még mindig nem ismerték fel kellően a lelki, és a spirituális élet jelentőségét, még mindig a pénz határoz meg túl sok dolgot. Mint köztudott a szakmát lefejezték, még az Országos Intézetet is megszüntették, és a regeneráció lassú folyamat.

A *VLPO* jelentősége kiemelkedő volt, *hasonló létrejötté sajnos nem várható*: Nincsen már és még olyan szakképzett pszichiáter kolléga, aki mélylélektani, jungi és szocioterápiás képzettséggel rendelkezne és valláslélektani kellő tapasztalatokkal és tájékozottsággal is bírna. Nincsenek olyan mélylélektani és jungi képzettséggel rendelkező és szocioterápiában és valláslélektanban jártas pszichológusok sem,

akik a pszichózis világa iránt érdeklődnének. A feltételbeli fő akadályok, hiányok így elsősorban nem anyagi természetűek.

Megvan a lehetősége annak, hogy más vallás, vagy az ezotéria területéről megelőzzik a kereszténységet a gyógyítás e területén.

A keresztyénség jövője hazánkban a *klinikai valláslélektani szemlélet* fejlődésétől és befogadásától sokban függ. Klinikai valláslélektani kutatásokra és képzésre igen nagy szükség van. Ezeket kisebb gyógyító – kutató szakmai közösségekben lehet jelenleg leginkább megvalósítani.

Irodalom

BENEDEK István

1978 *Aranyketrec*. Gondolat, Budapest.

FRANKL Viktor Emmanuel

1997 *Orvosi lélegkondozás*. UR Kiadó Budapest.

JONES Maxwel

1963 *The therapeutic community*. New York, Basic Books.

SÜLE Ferenc

1996 *A skizofréniások pszichoterápiájás kezelésének jungi megközelítése*. In: *A skizofréniások pszichoterápiája* Trixler M. (szerk) POTE, Pszichiátriai és Orvosi Pszichológiai Klinika, Pécs.

2010 *A pszichiáter találkozása a spirituális sokféleséggel*. *Pszichoterápia*, 19/1, 16-26.

SÜLE, Ferenc

DEVELOPMENT OF CHRISTIAN RELIGION PSYCHOLOGY IN CLINICAL SETTING AND THE THERAPEUTIC COMMUNITY

In a psychiatric ward specialized in religion pathology in the National Institute of Psychiatry and Neurology in Budapest we treated patients whose spiritual and religious life was mixed with psychiatric disorders. Our patients belonged to different kind of religion or spiritual movements. By looking for a practical common denominator of spirituality among them, we found that every religion or spiritual movement aims at the development of the personality of its followers. The main inside root of spirituality is love: to help our or others development. This is a common factor in the different religions and spiritual movements. Our work took place in the context of a therapeutic community and integrated four dimensions of the clinical work (biological, sociotherapeutic, psychotherapeutic and spiritual) – in a Jungian depth psychological framework.

KATOLIKUS LELKISÉGI MOZGALMAK JOGI LEHETŐSÉGEI

Az elmúlt években az új Alaptörvény elfogadását követően lényegesen változtak mind a lelkiismereti és vallásszabadság, mind az egyesülési jog megélésének jogi keretei. Tekintettel arra, hogy a lelkiismereti mozgalmak hitből fakadó kezdeményekként értelmezhetők a lelkiismereti és vallásszabadság megjelenési formáinak, másrészt közösségi színterekként az egyesülési jog megélési felületeiként a szekuláris állam oldaláról rájuk vonatkozóan gyökeresen új szabályok léptek hatályba az elmúlt időszakban.¹

1. Civil szervezeti lehetőségek

A 2011. évi CLXXV. törvény az egyesülési jogról, a közhasznú jogállásról, valamint a civil szervezetek működéséről és támogatásáról (Civil tv.) az egyesülési jogból is fakadóan az alábbi szervezeti típusokat rögzítik civil szervezatként:

- egyesület
 - egyesület különös formái: szövetség, párt, szakszervezet, vallási tevékenységet végző egyesület
- civil társaság
- alapítvány

A lelkiismereti és vallásszabadságból fakadóan a 2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról a következő szervezeteket ruhazza fel egyházi jogi személyiséggel:

- egyház, vallásfelekezet, vallási közösség (egyház)
- belső egyházi jogi személy
 - Az egyház belső szabálya szerint jogi személyiséggel rendelkező egysége vagy szervezete (bejegyzett v. egyoldalú nyilatkozat által)
- egyházi intézmény

¹ Lásd:

- 2011. évi CLXXV. törvény az egyesülési jogról, a közhasznú jogállásról, valamint a civil szervezetek működéséről és támogatásáról (Civil tv.)
- 350/2011. (XII. 30.) Korm. rendelet a civil szervezetek gazdálkodása, az adománygyűjtés és a közhasznúság egyes kérdéseiről (Civil R.)
- 2011. évi CLXXXI. törvény a civil szervezetek bírósági nyilvántartásáról és az ezzel összefüggő eljárási szabályokról (Nytv.)
- 2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról (Etv.)
- 42/2011. (XII. 31.) KIM rendelet az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek, valamint a belső egyházi jogi személyek nyilvántartásáról

A lelkiségi mozgalmakat vizsgálva, amelyek jogilag személyegyesülésként kezelhetők egyesülési jogi oldalról nézve az alábbi jogi szervezeti formát ölthetik:

- egyesület²
 - 10 alapító tag által önkéntesen létrehozott,
 - önkormányzattal rendelkező szervezet,
 - alapszabályban meghatározott célra alakul,
 - nyilvántartott tagsággal rendelkezik,
 - céljának elérésére szervezi tagjai tevékenységét.
 - Bírósági nyilvántartásba van véve, jogi személy
- civil társaság³
 - legalább 2 természetes személy
 - nem gazdasági érdekű közös céljaik előmozdítására
 - közösségi célú tevékenységük összehangolására
 - vagyoni hozzájárulás nélkül is létrehozhatják.
 - Nincs nyilvántartásba véve, nem jogi személy
 - Főszabályként a polgári jogi társaságra vonatkozó rendelkezések irányadók

A jogi személyiséggel rendelkező civil szervezeteknek lehetőségük nyílik elnyerni az úgynevezett közhasznúsági fokozatot, amellyel az állam részéről további aktív és passzív támogatásban részesülhetnek.

A közhasznúság elnyerésének hármas feltétele van:

- *közhasznúnak minősülő tevékenység folytatása*⁴, valamint annak igazolása, hogy a szervezet
- *rendelkezik a szükséges erőforrásokkal* a közhasznúnak minősülő tevékenység folytatásához, és
- *rendelkezik társadalmi támogatottsággal* ahhoz, hogy közhasznúnak minősülő tevékenységet folytasson.

A közhasznúnak minősülő tevékenység folytatásához szükséges erőforrásokat a következő indikátorok közül legalább 1 teljesítésével tudja igazolni a szervezet:

- éves bevétele a megelőző kettő év átlagában meghaladja az 1 millió forintot, *vagy*
- a megelőző kettő év egybeszámított adózott eredménye nem negatív, *vagy*
- a megelőző kettő évben a személyi jellegű kiadások értéke elérte az összes ráfordítás egynegyedét.

A közhasznúnak minősülő tevékenység folytatásához szükséges társadalmi támogatottság igazolásához az alábbi indikátorok közül legalább egynek történő megfelelése szükséges:

- a személyi jövedelemadó meghatározott részének felajánlásából származó bevétel eléri az államháztartási alrendszerekből származó támogatások nélkül számított összes bevétel 2%-át, *vagy*
- a közhasznú tevékenység érdekében felmerült költségek, ráfordítások eléri az összes ráfordítás felét, *vagy*
- legalább 10 fő közérdekű önkéntes segíti tevékenységét.

² Lásd. Ptk. 61. § (1) bekezdés

³ Lásd. Ptk. 578/J. § (1) bekezdés

⁴ közhasznú tevékenység: minden olyan tevékenység, amely a létesítő okiratban megjelölt közfeladat teljesítését közvetlenül vagy közvetve szolgálja, ezzel hozzájárulva a társadalom és az egyén közös szükségleteinek kielégítéséhez. (vö. Civil tv. 2. § 20. pont)

2. Egyházi jogi személyiségi formák

A 2011. évi CCVI. törvény a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról (Etv.) alapján a következő egyházi jogi személyiségek elnyerésére nyílik lehetőség:

- egyház, vallásfelekezet, vallási közösség (egyház)
- belső egyházi jogi személy
 - Az egyház belső szabálya szerint jogi személyiséggel rendelkező egysége vagy szervezete nyilvántartásba bejegyezve vagy az egyház egyoldalú nyilatkozata által elnyerve jogi személyiséget
- egyházi intézmény

3. A katolikus lelkeségi mozgalmak állami jogi lehetőségei

A lelkeségi mozgalmak kánonjogilag a Codex Iuris Canonici-ben is elismert egyesülési jog alapján jönnek létre,⁵ amelyek lehetnek:

- Hivatalos társulások (illetékes egyházi hatóság alapítja)⁶
- Magántársulások (személyek megállapodása alapján jönnek létre, de az illetékes egyházi hatóság felügyeletet gyakorol felettük)⁷

Mindkét társulási formára egyaránt jellemző, hogy

- a hozzájuk való csatlakozás önkéntes és tartós,
- céljuk az egyház céljainak bizonyos vonatkozásban való szolgálata.

Miközben tehát a Codex Iuris Canonici a hivatalos társulásokra kimondja,⁸ és a magántársulások számára lehetővé teszi az illetékes egyházi hatóság által a kánoni jogi személyiséget,⁹ a szekuláris állam oldaláról nézve ugyanezen szervezetek számára állami jogi részről több lehetőség is kínálkozik:

- Szervezet jogi személyiség nélkül
- Szervezet jogi személyiséggel, amely elnyerhető
 - o Egyesülési jog alapján
 - o Lelkiismereti és vallásszabadság alapján

4. A civil szervezetek és az állam pénzügyi kapcsolatai

A civil szervezetek önszerveződése erősítésére, valamint az általuk nyújtott szolgáltatások és programjaik, projektjeik támogatására többféle támogatási lehetőséget is nyújt, amelyek két nagy csoportot alkotnak:

⁵ Lásd. CIC 215. k.

⁶ Lásd. CIC 301. k. 3.§

⁷ Lásd. 299. k.

⁸ Lásd. 313. k.

⁹ Lásd. 322. k. 1.

4.1. Aktív támogatások

- hazai forrásból finanszírozott támogatások¹⁰
- nemzetközi támogatások¹¹

4.1.1. A személyi jövedelemadó meghatározott részéből nyújtott támogatások

Feltétele:

- legalább kétéves működés,
- ezen idő alatt folyamatosan végzett közhasznú tevékenység (a jogállás nem feltétel),
- igazolni kell a jogosultságot
- előző év(ek)ben ugyanezen támogatási rendszerből kapott támogatás felhasználásáról szóló beszámolási kötelezettségének eleget kell tenni

Kedvezményes lehetőség:

- közhasznú jogállás esetén 2012-ben egyéves működés is elegendő előfeltétel, ha közfeladat eredeti címezettjével kötött közszolgáltatási szerződés ezen idő alatt folyamatosan hatályos volt

4.2. Passzív támogatások (mentességek és kedvezmények):

- alanyi jogú
- adományozáshoz kapcsolódó
- önkéntességhez kapcsolódó

4.2.1. Civil szervezetek alanyi adókedvezményei

Társasági adó:

- alanyi mentesség, bevallást helyettesítő nyilatkozat (ha gazdasági-vállalkozási tevékenység bevétele nulla)
- nem kell adót fizetni:
 - nem közhasznú szervezetnek, ha a vállalkozási tevékenység bevétele kevesebb, mint 10 millió forint, és aránya kevesebb, mint az összes bevétel 10%-a,
 - közhasznú jogállású szervezet esetében a vállalkozási tevékenység nyeresége 20%-áig.

ÁFA- mentesség:

- közszolgáltatónak minősülő szervezetek

¹⁰ forrását tekintve lehet:

- központi költségvetési támogatás
 - önkormányzati támogatás
- formáját tekintve lehet:
- normatív jellegű
 - nem normatív támogatás
- elnyerési módját tekintve lehet:
- pályázatos

– egyedi döntéssel alapuló támogatás

¹¹ Lásd.

- Új Széchenyi Terv
- Svájci Hozzájárulás
- Norvég Finanszírozási Mechanizmus
- Visegrádi Alap
- Európai Unió Bizottságának pályázatai

Illetékmentesség:

- minden civil szervezetet megillet

4.2.1. Civil szervezetnek adományozók kedvezményei

Társasági adó:

- adomány után társasági adó alapjának csökkentése (közhasznú szervezetnek nyújtott adomány után alapesetben 20%, tartós adományozás esetén 40%)
- látvány-csapatsportok adókedvezménye (sportági szakszövetség, annak tagja, látvány-csapatsport érdekében létrejött alapítvány részére nyújtott támogatás esetén 25-90% adókedvezmény meghatározott célok és feltételek esetén)

ÁFA-mentesség:

- közhasznú szervezetnek adományként, ingyenesen adott eszköz, nyújtott szolgáltatás után nem kell ÁFÁ-t fizetni

SZJA-mentesség:

- adományozás során kapott üzleti ajándék (melynek értéke legfeljebb a minimálbér 25%-a lehet) után nem kell adót fizetni

5. Áttekintés: egyházak és az állam pénzügyi kapcsolatai

5.1. Aktív támogatások az egyházi jogi személyeknek:

hazai forrásból finanszírozott támogatások:

- Egyházi közgyűjtemények és közművelődési intézmények támogatása – kedvezményezettek: egyházak
- Hittanoktatás támogatása – kedvezményezettek: egyházak

Programtámogatások – kedvezményezetteknek: egyházak, belső jogi személyek, intézmények

Egyházi kulturális programok támogatása

Egyházi oktatási programok támogatása – (Templom és Iskola)

Egyházi szóróanyagprogramok támogatása

Hátrányos helyzetű kistélepülések felzárkózásához egyházi komplex programok támogatása – (Testi és lelki kenyér)

Egyházi épített örökség védelme és egyéb beruházások

közfeladat ellátása utáni normatív jellegű támogatások

nemzetközi támogatások

5.1.1. A személyi jövedelemadó meghatározott részéből nyújtott támogatások:

Kedvezményezettje lehet az elismert egyház, vallásfelekezet, vallási közösség (a továbbiakban együtt: egyház) – ide nem értve a belső egyházi jogi személyt.

5.2. Passzív támogatások az egyházi jogi személyeknek:

5.2.1. Egyházi jogi személyek alanyi adókedvezményei

Társasági adó

ÁFA

Illetékek

5.2.1. Egyházi jogi személyek adományozáshoz kapcsolódó kedvezményei

Társasági adó

ÁFA

Személyi jövedelemadó

önkéntességhez kapcsolódó

5.3. Az egyházak és az állam pénzügyi kapcsolatainak tényleges kedvezményezettjei

5.3.1. Aktív támogatások:

- közszolgáltatási szerződések normatívák, kiegészítő normatívák
 - Oktatási támogatások – egyházak
 - Szociális tevékenységhez kötődő támogatások – belső egyházi jogi személyek, intézmények
- nemzetközi támogatások – egyházak, belső jogi személyek, intézmények

5.3.2. Passzív támogatások kedvezményezettjei¹² – egyházak, belső jogi személyek, egyházi intézmények

- alanyi jogú
- adományozáshoz kapcsolódó
- önkéntességhez kapcsolódó

6. Megállapítások a lelkiségi mozgalmak lehetőségeiről az állami jogi szabályozás tükrében

Jogi helyzet az állam oldaláról nézve

- Lelkiségi mozgalmak lehetnek egyaránt civil szervezetek vagy belső egyházi jogi személyek.

Pénzügyi oldalról nézve

- Belső egyházi jogi személyként ugyanazok a támogatási lehetőségek, mint közhasznú civil szervezetként.
- Ugyanakkor az egyházi jellegű támogatások jó része nem közvetlenül, hanem az egyházi központon keresztül érkezik a belső egyházi jogi személyhez.

További lehetőség

- Belső egyházi jogi személyként lehet civil szervezetet alapítani (alapítvány), de civil szervezetként belső egyházi jogi személyt nem.

¹² A passzív támogatások köre és lehetőségei megegyeznek a közhasznú civil szervezetek ilyen jellegű kedvezményeivel

LATORCAI, Csaba

LEGAL POSSIBILITIES OF CATHOLIC SPIRITUAL MOVEMENTS

In the past years, following the passing of the new Constitution, the legal boundaries of exercising the freedom of religion and conscience, and the right to assembly have changed considerably.

Spiritual movements can become non-governmental organizations (NGO) – society, civilian partnership, foundation – or internal ecclesiastic legal entities according to the new legal framework. An ecclesiastic legal entity can establish an NGO (foundation), but an NGO is not allowed to establish an ecclesiastic legal entity.

From the financial point of view internal ecclesiastic legal entities have the same subsidy opportunities as public interest NGO-s. Most of the ecclesiastic subsidies are paid indirectly, via the ecclesiastic centre to the ecclesiastic legal entity.

The state provides active subsidy (subsidy financed from personal income tax) to both types of entities and some passive subsidies, like subjective tax benefits, grantor's benefits and voluntary activity.

TÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSEK,
ESETTANULMÁNYOK

A KATOLIKUS HITBUZGALMI TÁRSULATOK PÉCSETT A DUALIZMUS KORÁBAN

A pécsi kereszténység majd kétezer éves múltja tekint vissza, a város minden időben a vallási élet központjának számított, amit az ókeresztény sírkamrák csak úgy tanúsítanak, mint 1009-ben a püspökség megalapítása. Már a középkorban is több hitbuzgalmi egyesület működött itt: a Szűz Mária, a Krisztus Teste, a Szent Bertalan és a Mindenszentek Társulat. A török idők után a társulatok második virágkorát tapasztaljuk, a barokk vallásosságot példázta az Úr Szent Testének Társulata, a Mária-kongregáció, az Agonia Christi Társulat és a szerzetesrendekhez kötődő ferences, kapucinus és ágostonos harmadrendek, amelyeket azonban II. József mind feloszlattott.¹

Ennek következtében a 19. században a katolikus társulati élet pangását tapasztalhatjuk. A régiek közül csak a ferences harmadrend tudott újjászerveződni, s az elkövetkező évtizedekben is csupán egy új társulat alakult a városban: a Boldogságos Szűz Szeplőtelen Szívének Társulata 1845-ben. A kibontakozó katolikus megújulás hatására azonban az 1890-es évektől az következő két évtizedben több mint húsz különféle hitbuzgalmi társulat jött létre. Bár a századforduló éveiben rendkívül élénk katolikus társulatalapítási kedv az évtized végére némileg visszaesett, kifulladt, de ez csak rövid átmeneti időszakot jelentett, ugyanis a világháború utolsó két évében és a szerb megszállás időszakában, 1917 és 1921 között újabb egyesülési hullám tanúi lehetünk, mely elsősorban Mária-kongregációk alapítását jelentette. Ennek okát egyrészt abban láthatjuk, hogy a korábbi iskolai kongregációk első tagjai már végeztek, így számukra új felnőtt-kongregációkat kellett alapítani, másrészt pedig a már működő iskolai társulatokat választották ketté korcsoportok szerint, ugyanis ezek már túl népesek lettek és a tagság között is túl nagy korkülönbség alakult ki, ami ellentétben állt a kongregációk általános szervezési elveivel. De ezek mellett alakultak teljesen új iskolai kongregációk is, illetve újdonságként jelent meg a Jézus Szentséges Szívének Tiszteletőrsége. Figyelemreméltó, hogy ezek az alapítások ellentétben állnak több korabeli leírás egybehangzó véleményével, miszerint bár a világháború kitörésekor – érthető lelki okokból – minden társadalmi rétegben hirtelen megnőtt a vallási buzgalom, de 1916-tól már közöny vett erőt a híveken és a legtöbb helyen az ürességtől kongtak a templomok.² Mi lehet ennek az ellentmondásnak a magyarázata? Feltehetően az, hogy – mint láttuk – ez a fellendülési hullám elsősorban a fiatal korosztályokhoz kötődött – a Tiszteletőrség is részben a Miasszonyunk rend Polgári iskolájának növendékeiből állt –, akiken talán életkorukból adódóan még nem lett úrrá az

¹ SÜMEGI 2008 66.; HORVÁTH – KIKINDAI – SÜMEGI 2008 112.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/május, 70-72.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/augusztus, 108-109.

² PPL Esperesi jelentések 1916-1918; PPL 5102/1918

általános lelki fásultság, azonban a háborús évek borzalmaival – az elszegényedést, a bizonytalanságot, a gyászt – már megtapasztalták, így a nehéz években figyelmük még inkább a vigaszt nyújtó vallás felé fordult.

Vizsgált időszakunkban Pécs legrégebbi hitbuzgalmi társulatának és egyben a város egyetlen harmadrendjének az 1727-ben alapított *ferences harmadrend* számított, melynek célja a ferences lelkiség megélése világi keretek között.³ Ez a jozefinizmus időszakát leszámítva folyamatosan működött az elkövetkező századokban is, egészen a 20. század közepén bekövetkező újabb feloszlásig.⁴ A társulat a ferencesek által gondozott Szigeti-külvárosi plébániatemplomhoz kötődött. Tagsága pontos létszáma egyelőre nem ismert, de abból kiindulva, hogy a társulat keretén belül működő Missziós Szövetséghez 1927-ben 1434 fő tartozott, arra következtethetünk, hogy legalább másfélezer tagot számlált, így minden valószínűség szerint a város aktív tevékenységet kifejtő társulatai közül nemcsak a legrégebbinek, de a legnépesebbnek is számított. Pedig a harmadrend rendkívül szigorúan szabályozta a tagok életének szinte minden részletét, például csak a rendi előjáróság engedélyével lehetett színházba, moziba vagy bálba menni, vagy éppen munkahelyet változtatni. Az előjáróságot a ferences rendi igazgató, az előjárónő, a II. előjárónő, a titkár, a pénztáros, a könyvtáros, az ellenőr, az újoncmesternő, az egyes városrészek tanácsosai, valamint az ún. férfitanácsos alkotta, amiből arra következtethetünk, hogy a harmadrend többségében nők alkották. Az előjáróság havonta egyszer tartott értekezletet a rendi teremben, ahol a közös munkákat beszélték meg, minden harmadik vasárnap pedig újoncoktatásra került sor.

A társulat tagjai minden hónap utolsó vasárnapján tartották közös ájtatosságukat a Szigeti-külvárosi plébániatemplomban – melynek gondozását is a rendi nővérek végezték –, melyen minden tag köteles volt megjelenni. A harmadrend főbb ünnepein⁵ közösen járultak a szentáldozáshoz és minden évben április 16-án fogadalommegújítást tartottak. A harmadrend énekkart is működtetett, valamint gazdag könyvtárral is rendelkezett. A rend kebelében különböző szakosztályok is működtek: a Missziós Szövetség, amely előadásokat és gyűjtéseket rendezett a ferences missziók javára, az 1910-ben alakult Temetkezési Szövetség, valamint 1925-től a Szent Antal Kenyere Egyesület, amely a szegénygondozásból vette ki derekasan részét.⁶

³ MIHALOVCS 1942. 265-271.; VÁNDOR 1989 3-12.

⁴ A pécsi társulat 18. században havonként egyszer tartott összejövetelt a ferences templomban, melyen a tagok közös ájtatosságon és ünnepélyes körmeneten vettek részt. A társulatban a horvát nyelv volt a domináns a magyarral és a némettel szemben, amiből arra következtethetünk, hogy a harmadrend tagjai nagyrészt a horvát hívek közül kerültek ki. A társulat szabályait horvát és magyar nyelvű társulati könyvecskékben nyomtatásban is kiadták. *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/ május, 70-72.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/ augusztus, 108-109.

⁵ Szent Lajos (augusztus 25.), Szent Ferenc sebhelyei (szeptember 17.), Szent Ferenc (október 4.), Szent Erzsébet (november 19.), Jézus Szíve és a Szeplőtelen fogantatás (december 8.) ünnepe és Nagycsütörtök.

⁶ A pécsi... 1926; Asszisi Szent Ferenc pécsi... 1928; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1921/ december, 142.-143.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1931. május 1., 5-6.; MFL VI. 4. 13. doboz A III-ad Rend könyvtárának létesítése.

A város legrégebb Mária-társulatának a *Boldogságos Szűz Szeplőtelen Szívének Társulata* számított, melynek célja Szűz Mária Szívének fokozott tisztelete, s ehhez kapcsolódóan a bűnösök és a hitetlenek megtéréseért való ima volt. A társulatot Párizsban alapították az 1830-as években, mely rövid időn belül igen nagy népszerűsége tett szert az egész katolikus világban, és néhány év múlva már magyar földön is megalakultak első fióktársulatai Székesfehérvárott, Győrött és Lugoson.⁷ Híre eljutott Pécsre is, ahol a hívek hamarosan kérték megszervezését. Scitovszky János püspök nagy örömmel fogadta a kezdeményezést és 1845. március 20-án ünnepélyes keretek között a belvárosi plébániatemplomban megalapította az új társulatot, sőt, maga is tagjai sorába lépett. A püspök saját költségén egy díszes képpel ellátott társulati oltárt is felállítatott a templomban, ahol a tagok hetente kétszer közös ájtatosságot végeztek, valamint havonta gyóntak és áldoztak a napi magánimák mellett. Forrásaink tanúsága szerint buzgalmuk eredményesnek bizonyult: Pécssett több feltűnő megtérés is történt, melyet a tagok imáinak tulajdonítottak.

A társulat már megalapításakor igen népszerűnek számított, és az elkövetkező években is rohamosan nőtt taglétszáma: 1853-ban már több mint 3400 tagot számlált. A társulati tagsági könyvben minden rendű és rangú személlyel találkozhatunk – sok esetben házaspárokkal vagy egész családokkal is –, sokan beléptek a város előkelőségei és a papság köréből is, s 1847-től már messzi vidékekről, például Veszprémből, Pozsonyból és Fejér megyéből is csatlakoztak hozzá.⁸ A társulat nagy népszerűségéhez talán az is hozzájárult, hogy félszáz éven keresztül, egészen az első Mária-kongregáció 1901-es megalakulásáig ez volt a város egyetlen Mária-társulata, pedig Pécssett egészen az ókeresztény időkre nyúlik vissza Szűz Mária fokozott tisztelete.⁹ S talán éppen a kongregációk elterjedésének köszönhető, hogy leáldozott népszerűsége és a 20. század első felében már minden valószínűség szerint nem fejtett ki aktív tevékenységet, ugyanis a Pécsi Katolikus Tudósító 1926-ban és 1934-ben¹⁰ már nem említette a város társulatai között.¹¹

A hitbuzgalmi társulatok legjelentősebb csoportját a *Mária-kongregációk* alkották, amelyek azonos társadalmi helyzetű és műveltségű tagokat tömörítettek magukban. A kongregációk legfontosabb általános szabályai: Szűz Máriát szívből szeretni, hozzá engedelmes szívvel és rendületlen bizalommal ragaszkodni, érnyeit utánozni és erre másoknak is példát mutatni. Ez a társulati forma eredetileg

⁷ BARNA 2011. 141.

⁸ PBPI A Boldogságos Szűz Szeplőtelen Szívének Társulata tagsági könyve; PPL 2977/1898; PPL 593/1845; PPL 2977/1898; PPL 183/1945; Dunántúl 1945. március 25. 5.; TENGYEL 2011. 269-273.

⁹ GÁLOS é.n.

¹⁰ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 3-12.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1934/október, 21.

¹¹ Ennek ellenére 1945 Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepén különösen nagy buzgósággal ünnepeltek meg a társulat fennállásának száz éves jubileumát, melyen Virág Ferenc püspök felajánlotta a várost Szűz Mária Szeplőtelen Szívének. Valószínűleg ezzel próbálták meg újjáéleszteni a társulatot, még plakátokon is buzdították a társulatba való belépésére, de nem tudjuk milyen eredménnyel. PPL 183/1945; Dunántúl 1945. március 25. 5.; PTE EL VIII.104b.36.102.1944-45 Jog- és Államtudományi Kar iktatott iratok Faluhelyi Ferenc hagyatéka. Plakát a „Mária Szíve Társulat” száz éves jubileumáról

a jezsuita rendhez kötődött, de a 20. század elején már világi papok, illetve más szerzetesek is irányítottak kongregációkat, bár a szellemi vezetés a jezsuiták által szerkesztett Mária-kongregáció című hivatalos közlöny jóvoltából továbbra is az ő kezükben volt.¹²

Pécsett az első Mária-kongregációt a török alóli felszabadulás után, 1698-ban alapították meg a jezsuiták a gimnáziumi ifjúság körében,¹³ mely a társulatok 1784-es feloszlataáig működött. Több mint száz éves szünet után, a katolikus megújulási mozgalom hatására 1901-ben létesült újra Mária-kongregáció a városban a Miasszonyunk rend Tanítónőképző Intézetében az iskolai vezetés kezdeményezésére. Ez rövid idő alatt olyan népszerűsége tett szert, hogy hamarosan a Mária-kongregáció vált a város legkedveltebb társulati formájává és kialakult a kongregációk két nagy csoportja: az ifjúsági – szinte minden közép- és felsőfokú iskolában működött ilyen – és a felnőtt kongregációk.

A kongregációk elterjedése három szakaszban játszódott le. 1901-1903 között megalakultak az első, példaadó szervezetek egyelőre még csak a kimondottan katolikus jellegű iskolákban: a Miasszonyunk rend Tanítónőképző Intézetében (1901)¹⁴ és Belső Polgári Iskolájában (1903)¹⁵, valamint a Püspöki Tanítóképző Intézetben (1902).¹⁶ A második szakaszban 1906-1908 között újabb kongregációk alakultak, a katolikusok mellett immár az egyik állami iskolában és a felnőttek körében is (Miasszonyunk rendi Külső Polgári Iskola Mária-kongregációja 1906,¹⁷ Pécsi Úrinők Mária-kongregációja 1906,¹⁸ Püspöki Joglyceum Ifjúsági Mária-kongregációja 1908,¹⁹ Pécsi Állami gr. Széchenyi Reáliskola Erősség Tornyárol nevezett ifjúsági Mária-kongregációja 1908²⁰ és feltehetően ezekben az években

¹² HERMANN 1973. 332., 373., 442., 496.; TÜSKÉS – KNAPP 1992. 28., 33-34.

¹³ A társulat vasárnaponként tartotta gyűléseit, ahol ismertették a havi védőszent nevét, imádkoztak az elhunyt tagokért és buzdító beszédeket tartottak, Szűz Mária nagyobb ünnepein pedig együttesen társulati lobogó alatt vonultak templomba. Temploma az akkor a jezsuita rendhez tartozó mai belvárosi plébániatemplom volt. *Katolikus Tudósító* 1922/ augusztus, 108-109.; MOHL 1898. 173.; HORVÁTH – KIKINDAI – SÜMEGI 2008. 112.; HORVÁTH – KIKINDAI 2008. 130.

¹⁴ „Miasszonyunkról” nevezett nőzárdában... 1902; *A Miasszonyunkról nevezett pécsi nőzárda nevelő- és tanintézetének értesítője az 1902-1903. iskolai évről.* 15-21., 30-33.; SZENTKIRÁLYI 1908. 155-162.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/ július-augusztus, 6.

¹⁵ *A Miasszonyunkról nevezett pécsi nőzárda nevelő- és tanintézetének értesítője az 1903-1904. iskolai évről.* Pécs, 21-25.; SZENTKIRÁLYI 1908. 174-176.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/ július-augusztus, 5.

¹⁶ *A Boldogságos...* 1903; *A Pécsi Püspöki Tanítóképző-Intézet értesítője az 1901-1902-iki tanévről.* 30.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/ július-augusztus, 3-12.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. szeptember 18., 6.; PPL 190/1903; PPL 4707/1913; PPL 4816/1913; PPL 2899/1916

¹⁷ *A Miasszonyunkról nevezett pécsi nőzárda nevelő- és tanintézetének értesítője az 1906-1907. iskolai évről.* 23-24.; SZENTKIRÁLYI 1908. 135-137.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/ július-augusztus, 5-6.; PPL 3399/1906; PPL 3626/1914; PPL 2799/1915; PPL 3096/1917

¹⁸ *A Pécsi Uri Nők...* 1931; *Pécsi Úrinők...* 1941; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/ július-augusztus, 3.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. szeptember 18., 6.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1931. december 1., 6.; PPL 3909/1906 (In: PPL 3985/1906); PPL 4713/1913; PPL 4027/1916

¹⁹ *A Pécsi Püspöki Joglyceum évkönyve az 1908/9-iki tanévről.* 58-60.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/ január-február, 35.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1925. május 10., 5-6.; PPL 4592/1910; PPL 1189/1912; TENGELY 2009. 231-237.

²⁰ *Az Erősség Tornyárol...* 1908 *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/ július-augusztus, 7.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. szeptember 18., 6.; PPL 2299/1919

alakult meg a Jó Tanács Anyjáról nevezett Urak kongregációja²¹ is). Ez az alapítási hullám feltételezhetően az 1907-es pécsi Országos Katolikus Nagygyűléssel függött össze, mely a katolikus értékekre irányította a figyelmet. Ezt követően csak egy szórványos alapítással találkozunk: a Pius Főgimnáziumban 1914-ben alakult meg a társulat.²² A kongregációalapítás legjelentősebb, harmadik hulláma 1917 és 1921 között, a legnehezebb években következett be, melynek okait már fentebb ismertettük. Ekkor összesen tíz új kongregáció létesült a városban: 1917-ben a Felnőtt Leányok Szent Ágnes pártfogása alatt álló Kongregációja,²³ a Ciszterci Főgimnázium Gyümölcsoltó Boldogasszonyról nevezett Mária-kongregációja²⁴ és a Magyar Királyi Honvéd Hadapródiskola Magyarok Nagyasszonyáról nevezett Mária-kongregációja,²⁵ 1918-ban a Leányalkalmazottak Mária-kongregációja,²⁶ 1918 és 1921 között a Ciszterci Főgimnázium Szeplőtelen fogantatásról nevezett Mária-kongregációja,²⁷ 1919-ben a Pius Főgimnázium Háromszor Csodálatos Anyjáról nevezett kongregációja,²⁸ 1920-ban a Női Felsőkereskedelmi Iskola Szent Erzsébetről nevezett Mária-kongregációja²⁹ és a Pécsi Úrleányok Kongregációja,³⁰ 1921-ben a Fiú Felsőkereskedelmi Iskola Szent Máté pártfogása alatt álló Mária-kongregációja³¹ és 1921-22-ben az Akadémikus urak kongregációja.³² Ezt követően már csak néhány új kongregációval találkozunk a városban: 1924-ben megalakult a Pécsi Iparos Asszonyok kongregációja,³³ 1923 és 1925 között az Erzsébet Tudományegyetem férfi és a női hallgatóinak kongregációi³⁴ és 1933-34-

²¹ A „Jó Tanács Anyja”-ról... 1933; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 5.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. május 1., 6.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1931. február 1., 5.

²² A Jézus-társasága vezetése alatt álló pécsi Pius-alapítóanyai kath. főgimnázium értesítője az 1913-1914-iki iskolai évről. 11.

²³ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 4.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1925. május 10., 5-6.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. szeptember 18., 6.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1931. április 1., 5.; PPL 2898/1917 (In: PPL 3504/1917); PPL 3504/1917

²⁴ A Ciszterci rend pécsi róm. kath. főgimnáziumának értesítője az 1916/17. iskolai évről. 24-26.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 6.; PPL 871/1917

²⁵ PPL 397/1917

²⁶ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 4-5.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. szeptember 18., 6.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/április, 54.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/szeptember-október, 134.; Dunántúl 1929. március 24., 4.; PPL 164/1919

²⁷ A Ciszterci rend pécsi róm. kath. Nagy Lajos-Főgimnáziumának értesítője az 1921-22. iskolai évről. 10.

²⁸ A Jézus-társasága vezetése alatt álló pécsi Pius-alapítóanyai kath. főgimnázium értesítője az 1919-1920-iki iskolai évről. 8.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 6-7.

²⁹ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 6.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. szeptember 18., 6.; Meghívó a Pécsi városi Női Felsőkereskedelmi Iskola Szt. Erzsébetről nevezett Mária-kongregációja műsoros ünnepélyére (1927. november 26.) (CsMK HGyA)

³⁰ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 3-4.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/április, 53.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1925. május 10., 5.

³¹ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 6.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. szeptember 18., 6.; A Fiú Felsőkereskedelmi Iskola Szent Máté pártfogása alatt álló Mária-kongregációja Szent Imre jubiláris ünnepélye (1930. május 17.) (CsMK HGyA)

³² *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/április, 53.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1925. május 10, 5-6.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. május 1., 6.

³³ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 4.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. szeptember 18., 6.

³⁴ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 5.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1925. május 10., 5-6.

ben a Pécsi községi Polgári Leányiskola és Nőiipariskola Boldog Margitról nevezett kongregációja.³⁵

Az egyes kongregációk taglétszáma meglehetősen eltért egymástól: voltak több száz fővel rendelkezők is – pl. a Miasszonyunk rend Polgári iskolájában, ahol szinte mindenki tagja volt – és csupán 30-40 tagból állóak is, például az Állami Főreáliskolában. Összességében a pécsi kongregációk taglétszáma a fennmaradt szűkös források alapján hozzávetőlegesen másfél ezerre tehető. Társadalmi szempontból a kongregációk elsősorban a szélesebb középrétegekre koncentráltak. Nemi megoszlásban hozzávetőlegesen fele-fele arányban láthatunk női és férfi kongregációkat, de a felnőtt hívek körében már egyértelműen a nők között volt népszerűbb, s az iskolai leánykongregációk is sokkal népesebbek voltak, mint a fiúk társulatai. Ami a korcsoportokat illeti, a fentiekből egyértelműen kitűnik, hogy ez a társulati forma – csakúgy, mint a kezdeti időszakban, a 16-17. században – elsősorban az ifjúsághoz, illetve a fiatal felnőtt korosztályhoz kötődött.

Az egyes Mária-kongregációk szervezete alapvetően megegyezett egymással és működésük is hasonló volt: a tagok egy vagy kéthetenként – ritkán havonta – közös ájtatosságra gyűltek össze, melynek középpontjában az elnök vallási és erkölcsi témájú beszéde állt. Emellett gyakran előadásokat és jótékony célú rendezvényeket – például színelőadásokat, teadélutánokat, vásárokat – is szerveztek, egyes iskolai kongregációk önképző köröket is működtettek s a különféle gyűjtésekből és a sajtóapostolkodásból is alaposan kivették részüket. Az egyesületi élet élénkítésére a kongregációkon belül gyakran különböző szakosztályokat is létesítettek – leginkább eucharisztikus, missziós, karitatív és sajtó-szakosztályt – és szinte minden kongregációnak volt saját, általában pár száz kötetes könyvtára.

A város különböző Mária-kongregációi bár egymástól teljes mértékben függetlenek voltak és nem alkottak semmiféle közös szervezetet, de időnként megnyilvánultak egységesen: például 1917-ben Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepén a Székesegyházban az összes helyi kongregáció együtt imádkozott a békéért,³⁶ az 1920-as években pedig már arról hallunk, hogy december 8-án, Szűz Mária szeplőtelen fogantatásának ünnepén az összes pécsi Mária-kongregáció tagjai rendszeresen együtt járulnak a szentáldozáshoz a Székesegyházban.³⁷ De forrásaink tanúsága szerint működött, vagy legalábbis időnként összeállt egy száztagú énekkar is a pécsi férfikongregációk tagjainak részvételével.³⁸

Szintén Szűz Mária különös tiszteletéhez kötődött a *Szűz Mária Gyermekének Társulata (Mária Leányok Társulata)* is. A társulatot Labouré Szent Katalin irgalmas rendi nővér alapította 1830-as látomása hatására, így Páli Szent Vince Szeretetleányai rendjéhez kapcsolódott.³⁹ Pécssett 1855-től szolgáltak az irgalmas nővérek elsősorban a város árvaházaiban, de ők működtették a Wurster József kanonok által árva és más szegénysorsú serdülő leányok számára alapított Mária Leány-

³⁵ MOLNÁR 2008. 16.

³⁶ A *Miasszonyunkról* nevezett pécsi nőtárda nevelő- és tanintézetének értesítője az 1916/1917. iskolai évről. 11-12.

³⁷ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1921/december, 144-145.

³⁸ A *Pécsi Püspöki Joglyceum évkönyve* az 1911/12-iki tanévről. 61.

³⁹ *Kézikönyv...* 1890 5-67.

nevelő Intézetet, a Marianumot is. Itt működött a pécsi társulat, melynek célja a tagok önmegszentelődése és karitatív tevékenysége volt. Nem ismerjük pontosan alapítási idejét: 1902, az intézet megalapítása és 1904, az első említés közé kell tenünk, bár természetesen nem elképzelhetetlen, hogy a nővérek már korábban is működtették ezt az árvaházakban.⁴⁰ A társulat tevékenységére vonatkozóan csak az 1930-as évekből rendelkezünk forrással, ami alapján ez nagyon hasonlóan tűnik az iskolai kongregációkhoz: hetente tartottak gyűlést, ahol az egyik nővér vallásos tárgyú felolvasást tartott, majd megbeszélték a társulat ügyeit és utána ártatlan szórakozással múltatták az időt, vasárnap délutánonként pedig a Kórház-kápolnában közösen zsolozsmáztak. A társulat könyvtárral is rendelkezett. Tagsága ekkor 70 fő volt.⁴¹

Az *Élő Rózsafüzér Társulatok* célja szintén Szűz Mária különleges tisztelete, illetve a személyes hitélet megerősítése a rózsafüzér egy tizedének mindennapi elimádkozása által. A francia eredetű társulat a 19. század második felében nagy népszerűsége miatt Magyarországon is, a századfordulón tagsága már mintegy 300 000 főt számlált.⁴² Pécsen az 1920-as évek közepén két helyen, a Szigeti-külvárosi, azaz a ferences és a Budai-külvárosi plébánián működtek, de feltehetően már vizsgált időszakunkban is léteztek, bár alapításuk pontos időpontja egyelőre nem ismert. A ferences templomban a tagok minden hónap első vasárnapján a reggel 6 órai szentmisén végezték közös áldozásukat, ugyanezen nap délutánján pedig szentbeszédet hallgattak, majd a tagok között kisorsolták a szentolvasó titkait. Az Ágoston-téri plébánián szintén minden hónap első vasárnapján tartották hasonló összejöveteleiket, amikor kiosztották a tagok között az egyes titkokat a világi apostolkodásra buzdító szentbeszéd kíséretében. A két társulat tagjainak száma az 1920-as években több százra tehető.⁴³ Az *Élő Rózsafüzér Társulat* mellett a budapesti és szombathelyi *Rózsafüzér Főtársulatnak* is sok pécsi tagja volt.⁴⁴

A korban rendkívül népszerűnek számító Jézus Szent Szíve kultuszát Pécsen három társulat is ápolta. A kultusz különleges helyi kedveltségét jelzi, hogy a világháborúk idején, 1917-ben az egyházmegyét, 1943-ban pedig a várost ajánlották a Szent Szív oltalmába, s ennek tulajdonították, hogy a háborús pusztítások elkerülték Pécsen.⁴⁵ A *Jézus Szent Szíve Társulat* vizsgált időszakunkban két helyen is működött a városban. A Székesegyházi plébánián 1890 körül alakult meg, s az elkövetkező két évtizedben tagsága több ezer főre növekedett. A társulat ennek ellenére az 1910-es években semmilyen aktív tevékenységet nem fejtett ki, közös ájtatosságai sem voltak – „kiüresedését” jelzi az is, hogy ugyanezen plébánia hívei 1917-ben már egy másfajta Szent Szív-társulat megalakítását kérik. Igazgatója

⁴⁰ VARRÓ é.n.; MIHALOVCS 1942. 235-236.; TÍMÁR 2003. 66.; A pécsi "Mária-Intézet" ... 1902; Pécsi Katolikus Tudósító 1927/július-augusztus, 10.; Dunántúl 1935. május 16., 3.; PPL 2927/1904; PPL 3404/1913 (In: PPL 2980/1916); PPL 2980/1916

⁴¹ A Ferences Plébánia Üzenetei 1937. március 7. 3., A Ferences Plébánia Üzenetei 1937. október 3. 3.

⁴² BARNÁ 2011. 130., 149.

⁴³ Pécsi Katolikus Tudósító 1927/július-augusztus, 10.

⁴⁴ BARNÁ 2011. 118., 122.

⁴⁵ PSZPI Historia Domus 1917; HORVÁTH 2008. 193.

a mindenkori székesegyházi plébános volt.⁴⁶ A másik Jézus Szent Szíve Társulatot Pécs-bányatelepen alapították 1911-ben, azonban tevékenységéről sajnos semmilyen közelebbi információval nem rendelkezünk.⁴⁷

1917-ben szintén a Székesegyházi plébánia hívei köréből, valamint a Miaszszonyunk Polgári Iskola Mária-kongregációjából indult ki az a törekvés, hogy a Szent Szív „tiszteletének és szeretetének emelésére és iránta tanúsítandó engesztelés gyakorlására” létesüljön itt is a már több városban sikeresen működő *Jézus Szentséges Szívének Tiszteletőrsége*.⁴⁸ Zichy Gyula püspök örömmel tett eleget a kérésnek és 1917 júliusában 85 taggal megalakult az új társulat, mely folyamatos gyarapodást mutatott és év végén már több mint 300 tagot számlált. A társulat havonta egyszer, első pénteken tartotta közös ájtatosságát a székesegyház Corpus Christi kápolnijában, ahol a tagok litániát mondtak és szentbeszédet hallgattak, majd a sekrestyében megbeszélték a társulati ügyeket.⁴⁹

Szintén Jézus Krisztus személyéhez, szenvedéseéhez kapcsolódott az *Élő Keresztút Társulata*. Sajnos alapításának pontos dátumát nem ismerjük, csupán arról értesülünk, hogy 1909-ben Pécssett kiadták szabálykönyvét⁵⁰ és az 1920-as években is aktívan működött a Szigeti-külvárosi plébánián. Tevékenysége lényege, hogy tagjai minden nap kisebb csoportokban elvégezték a keresztúti ájtatosságot. Taglétszámát nem ismerjük, de abból kiindulva, hogy 25 helyi és 6 vidéki, hozzávetőlegesen tucatnyi létszámú csoporttal működött, igen népszerűnek számított.⁵¹

Kérdéses, hogy a szentkultusz a 20. században már ritkának számító társulati megnyilvánulása, a Szent József Folytonos Tiszteletének Társulata egy ideig Pécssett működött-e. A társulatot Regölyben alapította Szemenyei Mihály plébános az 1880-as években, amelyhez hamarosan az ország minden részéből csatlakoztak. Szemenyei egy társulati lapot is szerkesztett itt A Szent Család Kis Követe címen, melyet a szintén általa alapított Regölyi Árvaház adott ki. Azonban egy idő után, 1898 őszén az idős Szemenyei maga kérte Hetey püspököt, hogy a lap szerkesztőségét helyezze át Pécsre, ahol egyrészt a lap kiadását a Lyceum nyomdájában meg lehetne oldani, másrészt pedig élnek olyan „*jelis tollforgató*” papok, akik a lap szerkesztését tőle átvehetnék. A püspök ezt engedélyezte is, a lapot 1899 januárjától már Pécssett szerkesztette Virág Ferenc, a későbbi püspök egészen 1906 decemberéig.⁵² Elképzelhető, hogy ezzel a társulat központja is átkerült Pécsre, de forrásaink működéséről nem tudósítanak.

Az *Oltáregyesület (Oltáregylet)* az eddigiektől eltérően konkrét gyakorlati célt tűzött maga elé: az Oltáriszentség különös tiszteletéhez kapcsolódóan a szegény templomok segélyezését azért, hogy mindenhol méltó otthont alakítsanak ki Jézus szent testének. Az első Oltáregyesületet 1849-ben alapította Brüsszelben Meuss

⁴⁶ PSzPI Historia Domus 1790-1913

⁴⁷ PPL 312/1911

⁴⁸ Jézus Szent Szívének... 1918 11-40.

⁴⁹ PSzPI Historia Domus 1917; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 12.; PPL 1990/1917 (In: PPL 2239/1917); PPL 2239/1917

⁵⁰ CSÁKY 2004.

⁵¹ *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927/július-augusztus, 10.

⁵² SURJÁN szerk. 1992. 346.; PPL 372/1899

Anna bárónő. Magyarországon első szervezetét 1859-ben a fővárosban hozták létre, majd hamarosan vidéken is elterjedt.⁵³ A társulat Pécsen 1899-ben alakult meg Dulánszky Adolfné, a város katolikus női társadalmának kiemelkedő alakja kezdeményezésére, bár már több mint tíz évvel korábban, 1888-ban is történtek kísérletek megszervezésére, de ez akkor valamilyen oknál fogva még nem sikerült. Az Oltáregylet központja a Miasszonyunk rend zárdájában működött, közös havi ájtatosságukat pedig a székesegyház Corpus Christi kápolnájában tartották. A pécsi Oltáregylet anyatársulatnak számított, hatásköre az egész egyházmegyére kiterjedt, csaknem minden nagyobb plébánián működtek fióktársulatai. Az 1920-as évek közepén taglétszáma meghaladta a 800 főt – egyházmegyei szinten 10 000 tagja volt! –, így ez az egyik legnépszerűbb társulatnak számított.

Az Oltáregylet fentebb ismertetett célkitűzésének megfelelően két irányban fejtett ki működését: egyrészt az Oltáriszentség különleges tiszteletét kívánta elősegíteni közös ájtatosságok, gyakori szentségimádások és szentáldozások, valamint évenként megtartott lelkigyakorlatok által, másrészt pedig a szegény templomok segélyezését végezte adományok gyűjtésével és egyházi ruhaneműk készítésével, amely célból az egylet havonta kétszer kézimunka-délután szervezett. A templomokban kiosztásra szánt tárgyakból évente kiállítást is rendeztek.⁵⁴ A pécsi nem szerzetes templomok rendbentartását és díszítését is az Oltáregylet tagsága végezte. Jelentős könyvtárral is rendelkezett a zárdában⁵⁵ és időnként az egylet lelkiségével és céljaival megegyező könyvek kiadását is vállalta.⁵⁶

Hasonlóképpen a *Pécs-egyházmegyei Papok Missió Egyesülete* is speciális gyakorlati céllal jött létre: feladata a világi papság bevonása volt a hagyományosan szerzetesekhez kötődő népmisziós mozgalomba, mely a katolikus megújulás időszakában rendkívül népszerűvé vált. Ez volt Magyarországon az első ilyen jellegű szervezet, melynek példáját később más egyházmegyék is követték. A társulatok többségével szemben ennek létrehozását felülről kezdeményezték: Hetey Sámuel püspök bízta meg 1899-ben Romaisz Ferenc mecseknádasdi plébánost ennek megszervezésével, amit nagyban megkönnyített, hogy az ötlet az egyházmegyei papság lelkes tetszésével is találkozott.

Az egylet minden évben az augusztusi papi szent gyakorlatok után tartotta közgyűlését, melyen a misszióvezetők jelentést tettek munkájukról és kicserélték

⁵³ GÁRDONYI 2010. 33-35.; MIHALOVCS 1942. 259-261.

⁵⁴ A tagok nagy buzgalommal vettek részt a templomi ruhaneműk készítésében: 1940-ig 1046 kazula, 32 dalmatika, 240 pluviálé, 264 vélum, 1840 korporálé, 496 oltárterítő, 1056 ministránsruha, 1020 ministránsing, és sok más ruhaneműt varrtak az egyházmegyei templomok számára, nagyrészt ajándékképpen.

⁵⁵ Tájékoztató az Oltáregyesületről. Pécs, [1925 vagy 1926] (CsMK HGyA); A Pécsi Központi Oltáregyesület... 1941; Imádságoskönyv... 1912; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/január-február, 27-28.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1922/május, 74.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1925. december 1., 4.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1927. december 23., 6.; *Pécsi Katolikus Tudósító* 1940. február 1., 3.; *Dunántúl* 1911. december 12. 4.; *Dunántúl* 1912. január 11. 4.; *Dunántúl* 1912. szeptember 25. 4.; *Dunántúl* 1913. október 21. 3.; PPL 1501/1888; PPL 3127/1917, PPL 3789/1914, PPL 3765/1913, PPL 3707/1912, PPL 2746/1912; PPL 3781/1911, PPL 4074/1910, PPL 3691/1909, PPL 4006/1909; PPL 1501/1888; PSzPI Historia Domus 1790-1913;

⁵⁶ Például: SZLIVEK: A szent mise. Pécs, 1907, KLEIT J.: Az Úr nagy kívánsága. Pécs, 1911

a szerzett tapasztalatokat. Évenként három-négy alkalommal az egylet választmánya külön gyűlést is tartott, amelyen a tervbe vett missziók megszervezéséről gondoskodtak. Az egylet első misszióját Regölyben tartotta 1900. március 11. és 18. között, mely nagy sikert ért el: a templom állandóan zsúfolásig tele volt és a falu 3100 lakójából kétezren a szentségekhez is járultak. Az elkövetkező hat évben mintegy harminc helyen tartottak hasonló missziót és sokszor a szerzetesek által tartott népmissziók szervezését is már átvették. Az egylet 1902-től bekapcsolódott a máriagyúdi zárandokok lelkigondozásába is, mivel a kegyhelyet gondozó ferences atyák már nem győzték a nagyobb ünnepeken ezrével érkező hívek gyóntatását. Azonban az I. világháború és az azt követő szerb megszállás megakasztotta működését – pedig a megpróbáltatások idején a népmissziókra különösen nagy szükség lett volna –, mivel sok pap bevonult, később pedig a szerb katonaság a tömeges összejöveteleket nem nézte jó szemmel. De a felszabadulás után ismét újult erővel indult meg a mozgalom.⁵⁷

Pécsett az 1910-es népszámlálás adatai szerint több mint 42 000 katolikus hívő élt,⁵⁸ azonban ebből a társulatok tagjainak létszámát csak nagyon nehezen, nagy pontatlansággal tudjuk megbecsülni. Az elszórt adatok alapján a társulatok tagjainak számát hozzávetőlegesen öt-hatezer főre becsülhetjük,⁵⁹ vagyis a város katolikus lakosságának mintegy hetede tartozott valamilyen hitbuzgalmi társulatba. A társulatokban a nemek arányát tekintve női többséget feltételezhetünk. Ezt támasztja alá, hogy a kongregációk inkább a nők körében voltak népszerűek, a Szűz Mária Gyermekei Társulatába leányok tartoztak, tevékenységéből és tisztviselői karából adódóan valószínűsíthető, hogy az Oltáregylet és a ferences harmadrend is főként női tagokat számlált, valamint az Élő Rózsafüzér Társulatok is általában nőkből álltak.⁶⁰ Ez megfelel azon általános újkori tapasztalatnak, hogy az elmélyültebb vallási élet inkább a nőkre jellemző.

Az ifjúsági társulatok majd kétharmados többségéből kiindulva joggal feltételezhetjük, hogy a századfordulón a katolikus megújulás nagy társulatalapítási hulláma elsősorban a fiatal korosztályt érintette meg, s a 20. század első két évtizedében a társulatok tagságának többségét az iskolások és a fiatal felnőttek tették ki. Valószínűsíthetően volt egyfajta korosztályi elkülönülés is a társulatok között. Az iskolások és már végzett fiatal felnőttek körében az új, „divatosabb” társulatok, elsősorban a Mária-kongregációk számítottak népszerűnek. A ferences harmadrend és az Oltáregylet tagsága valószínűleg vegyes korösszetételű volt, mivel ezek évtizedeken keresztül folyamatosan aktív működést fejtettek ki, így nyilván mindig megújult tagságuk. Az 1845-ben alapított Boldogságos Szűz Szeplőtelen Szívének Társulata azonban feltehetően a 20. század elejére már eloregedett – mint láttuk, a felnövekvő új generáció már inkább más társulatokat választott –, valószínűleg ennek köszönhető, hogy ekkor már nem hallunk működéséről.

⁵⁷ ROMAISZ 1899; ROMAISZ 1906; Dunántúl 1925. augusztus 28., 3.; Dunántúl 1939. november 25., 4-5.; PPL 2867/1916; PPL 2883/1916; PPL 2739/1917; PPL 228/1918

⁵⁸ A Magyar Szent Korona Országainak... 1912 13.; A Magyar Szent Korona Országainak... 1916 162-163.

⁵⁹ A Boldogságos Szűz Szeplőtelen Szívének Társulata és a Szent József Folytonos Tiszteletének Társulata tagságát nem számítva, mivel azokhoz – mint láttuk – sok ezer nem pécsi hívő is csatlakozott.

⁶⁰ BARNÁ 2011. 311.

Irodalom

A Boldogságos...

1903 *A Boldogságos Szent Szűz Szeplőtelen Fogantatásáról elnevezett Pécsi Püspöki Tanítóképző-Intézettel kapcsolatos Mária-kongregációnak szabályai.* Pécs.

A Ciszterci rend pécsi róm. kath. főgimnáziumának értesítői. Pécs.

A Jézus-társasága vezetése alatt álló pécsi Pius-alapítványi kath. főgimnázium értesítői. Pécs.

A „Jó Tanács Anyjára”-ról...

1933 *A „Jó Tanács Anyjára”-ról nevezett Pécsi „Urak Kongregációjára”-nak ájtatossági kézikönyve.* Pécs.

A Magyar Szent Korona Országainak...

1912 *A Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi népszámlálása.* 1. köt. Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, Budapest.

A Magyar Szent Korona Országainak...

1916 *A Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi népszámlálása.* 61. köt. Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, Budapest.

A Pécsi Központi Oltáregyesület...

1941 *A Pécsi Központi Oltáregyesület 1940. évi kimutatása.* Pécs.

A pécsi...

1926 *A pécsi Szent Ferenc III. rendjének szabályai.* Pécs.

A pécsi „Mária-Intézet”...

1902 *A pécsi „Mária-Intézet” alapszabályai.* Pécs.

A Pécsi Püspöki Joglyceum évkönyvei. Pécs.

A Pécsi Püspöki Tanítóképző-Intézet értesítői. Pécs.

A Pécsi Uri Nők...

1931 *A Pécsi Uri Nők Mária-Kongregációjának szabályai.* Pécs.

Assiszi Szent Ferenc pécsi...

1928 *Assiszi Szent Ferenc pécsi III. rendjének könyvtárjegyzéke.* Haladás, Pécs.

Az Erősség Tornyáról...

1908 *Az Erősség Tornyáról elnevezett Pécsi Állami Főreáliskola ifjúságának Mária Kongregációja.* Pécs.

BARNA Gábor

2011 *Az Élő Rózsafüzér Társulata.* Szent István Társulat, Budapest.

CSÁKY Károly

2004 *„Szentasszonyok” egy faluközösség életében. Néprajzi Látóhatár XIII. 1-2.* 115-132.

GÁLOS László

é.n. *Pécs, a Boldogasszony városa.* Pécsi Belvárosi Plébánia, Pécs.

GÁRDONYI Máté

2010 *Katolikus egyesületek története, szerepe, az Oltáregyesület alapítása.* In: *Konferencia a Központi Oltáregyesület alapításának 150. évfordulója alkalmából.* Örökimádás Lelkészség, Budapest. 31-35.

HERMANN Egyed

1973 *A Katolikus Egyház története Magyarországon 1914-ig.* Dissertationes Hungaricae ex Historia Ecclesiae I. München.

HORVÁTH István

2008 A két világháború között. In: SÜMEGI József szerk. *A Pécsi egyházmegye ezer éve*. Fény Kft., Pécs. 185-194.

HORVÁTH István – KIKINDAI András

2008 A felvilágosodás és a liberalizmus kora. In: SÜMEGI József szerk. *A Pécsi egyházmegye ezer éve*. Fény Kft., Pécs. 128-140.

HORVÁTH István – KIKINDAI András – SÜMEGI József

2008 Vallási élet a barokk korban. In: *A Pécsi Egyházmegye ezer éve*. Pécs. 106-114.

Imádságoskönyv...

1912 *Imádságoskönyv Oltáregyleti tagok számára, egy órának üdvösséges felhasználásával a legméltóságosabb Oltáriszentség előtt*. Pécsi Oltáregylet, Pécs.

Jézus Szent Szívének...

1918 *Jézus Szent Szívének Tiszteletőrsége*. Budapest.

Kézikönyv...

1890 *Kézikönyv az Irgalmas-nénékkel szövetséges „Boldogasszony-leányai” számára*. Nagyvárad.

„Miasszonyunkról” nevezett nőzárdában...

1902 *„Miasszonyunkról” nevezett nőzárdában a Szeplőtelenül fogantatott Boldogságos Szent Szűz Czíme, Szent Imre herceg és magyarországi bold. Margit védnöksége alatt álló Mária Kongregáció szabályai*. Pécs.

A Miasszonyunkról nevezett pécsi nőzárda nevelő- és tanintézetének értesítői. Pécs.

MIHALOVICS Zsigmond

1942 *A világi apostolkodás kézikönyve*. Szent István Társulat, Budapest.

MOHL Antal

1898 *A Mária-kongregációk története. Különös tekintettel hazánkra*. Győr.

MOLNÁR Ivett

2008 *A legjelentősebb hitbuzgalmi egyesületek, valamint a Szociális Missziótársulat és a Krisztus Király Szövetség Pécsen 1919-1950*. Szakdolgozat. PTE BTK, Pécs.

Pécsi Úrinők...

1941 *Pécsi Úrinők Mária-Kongregációjának könyvtárjegyzéke*. Pécs.

ROMAISZ Ferenc

1899 *A népmissiók kézikönyve. A világi papság által vezetett missiók számára*. Pécs.

1906 *A Pécs egyházmegyei Világi Papok Missiók Egyletének története és tanulságai 1899-1906*. Pécs.

SURJÁN Miklós szerk.

1992 *Baranya megye sajtóbibliográfiája*. Baranya Megyei Könyvtár, Pécs.

SÜMEGI József

2008 Vallási élet a középkori Pécsi egyházmegyében. In: SÜMEGI József szerk. *A Pécsi egyházmegye ezer éve*. Fény Kft., Pécs. 66-75.

SZENTKIRÁLYI István

1908 *A pécsi Notre-Dame Nőzárda és iskolái*. Pécsi Notre-Dame Nőzárda, Pécs.

TENGEY Adrienn

2009 A Pécsi Püspöki Joglyceum Mária-kongregációja. In: KAJTÁR István – POHÁNKA Éva szerk. *A Pécsi Püspöki Joglyceum emlékezete 1833-1923*. PTE ÁJK, 231-237.

2011 A Boldogságos Szűz Szeplőtelen Szívének Társulata. In: POHÁNKA Éva – SZILÁGYI Mariann szerk. *Klimo György püspök és kora*. PTE Egyetemi Könyvtára, Pécs. 269-273.

TÍMÁR György

2003 Pécs területén lévő plébániák és lelkészségek, valamint a hozzájuk tartozó templomok és kápolnák a török hódoltság óta, in: *Tanulmányok Pécs történetéből 15*. Pécs Története Alapítvány, Pécs. 47-68.

TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva

1992 Vallásos társulatok Magyarországon a 17-18. században. *Néprajzi Látóhatár I.* 3-4.

VÁNDOR Gotfrid

1989 *Fejezetek Assisi Szent Ferenc harmadik rendjének történetéből. Különös tekintettel a Kapisztrán Szent Jánosról elnevezett rendtartományra*. [Budapest]

VARRÓ Ágnes

é.n. A Mária kongregációk és a Mária-lányok társulatának erkölcsnevelő törekvései és hatása a székesfehérvári egyházmegyében. *Szabadpart 27*. (www.kodolanyi.hu/szabadpart/27)

Rövidítések

CsMK HGyA = Csorba Győző Megyei Könyvtár Helytörténeti Gyűjtemény Aprónyomtatványtára

MFL = Magyar Ferences Levéltár

PBPI = Pécs-Belvárosi Plébánia Irattára

PPKL = Pécsi Püspöki és Káptalani Levéltár

PSzPI = Pécs-Székesegyházi Plébánia Irattára

PTE EL = Pécsi Tudományegyetem Egyetemi Levéltár

THE CATHOLIC RELIGIOUS SOCIETIES IN PÉCS IN THE ERA OF THE DUALISM

In Pécs thirty Catholic religious societies were active in the era of the dualism. The majority of these were formed in the beginning of the 20th century, in the era of Hungarian Catholic Revival. The most importance societies were the Franciscan Third Order, the Mary-congregations, the Society of Altar, the Society of Blessed Virgin's Immaculate Heart and the Living Rosary Societies. The seventh of Pécs Catholic people, about 6000 believers fell under one of societies so the importance of these was very great in the church history.

HATÁSOK ÉS EMLÉKEK. SEGÉDLELKÉSZEK A CSONGRÁDI HÍVEK PERSPEKTÍVÁJÁBÓL¹

A török megszállás és a reformáció okozta nehézségeken a 18. század második felében kezdett a magyar katolikus egyház látványosan felülkerekedni. A tragikusan szétzilált plébániahálózat újjáépült és egyre sűrűsödött, a papképzés fellendülésével pedig nem volt többé szükség arra, hogy a frissen végzett lelkészeket nyomban egy kihűlt plébánosi székbe ültessék. Az új cél a nagyobb lélekszámú települések papi személyzetének gyarapítása lett, eszköze pedig a segédlelkész-kedés rendszerének kiterjesztése. A fiatal papok legfeljebb 2-3 évig maradhattak egy plébános mellett, ám olykor 15 esztendő is eltelhetett addig, míg saját plébániát kaptak. A káplánok számáról és az áthelyezésekről az illetékes megyéspüspök rendelkezett, ám a plébános biztosította fizetségüket, határozta meg feladataikat, osztotta be idejüket.

A 19. századi káplánok többnyire tapasztalatlan, ugyanakkor valódi lelkesedéssel és újító ambíciókkal teli fiatal papok voltak, nyitottan az új típusú vallási társulatok felé. Az újító szándékú kezdeményezések fogadtatása erősen függött a plébános szándékaitól, jellemétől. Ha egy káplán új vallási társulatot alapíthatott és vezetett, az a plébános feltétlen bizalmának jele volt.² Ezek a kezdeményezések rendszerint túlélték alapítójuk távozását, így a segédlelkészek legmaradandóbb „emlékműveinek” tekinthetők.

A társulatok irányítása az egyház meghatározott céljainak elősegítése mellett alkalmat szolgáltatott a hívekkel való közvetlen kapcsolattartásra. Ehhez hasonló, direkt érintkezés csak az emberi élet fordulóihoz köthető lelkipásztori munka³ és a filiákban végzett pasztoráció nyomán valósulhatott meg. Az anyaközség leányegyházaiba a plébános ugyanis csak nagyobb ünnepeken látogatott ki, a rendszeres miseszolgáltatásról a segédlelkészek gondoskodtak. Őket ismerték, az ő prédikációjuk formálta a filiák híveinek szemléletét.

¹ A kutatás az OTKA NK 81502 „Vallás, egyén, társadalom” pályázat támogatásával valósult meg. A szerző az MTA-SZTE Vallási Kulturakutató Csoport munkatársa.

² A plébánosnak mérlegelnie kellett, hogy az alapító segédlelkész távozásával biztosítottak-e az egyesület továbbélésének feltételei. Előfordult olyan is, hogy a társulatot vezető káplán az általa kevésbé szívelte plébános ellen hangolta a híveket. Mindezeket figyelembe véve a plébánosok természetes óvatossággal kezelték a kérdést.

³ A káplánok gyakrabban és közvetlenebb formában érintkeztek a hívekkel, mint a helyi főpásztor. Ide értendő a keresztelők, esketések, temetések lebonyolítása, szentmisék celebrálása, utolsó szentség kiszolgálása, gyóntatás, a filiák lakosainak lelki ellátása, illetve bizonyos időszakokban a vallási társulatok vezetése. Ahogy Szántai Kiss Mihály visszaemlékezésében olvashatjuk: „Hegyi (plébános) sose szokott kimenni egy beteghez sem, mindig a káplánjait szokta küldeni gyóntatásra.” SZÁNTAI KISS 1972. (kézirat) 53.

Forrásaim segítségével⁴ arra keresem a választ, vajon gyakoroltak-e hatást a segédlelkészek a csongrádi hívek lelkeségére a 19. század második felében? Milyen érintkezési lehetőségeik voltak a mindennapokban? Tevékenységük és jellemük függvényében milyen emléket hagytak maguk után? Hozzájárultak-e a vallási társulatok vagy a filiákkal ápolt szorosabb kapcsolat ahhoz, hogy a káplánok neve a közösségi emlékezet részévé váljon? Ehhez kapcsolódóan milyen megfontolások mentén engedélyezte avagy tilalmazta a mindenkori plébános a vallási társulatok alapítását, vezetését?

Hívek és mindennapok

Amint azt korábban említettem, a plébános viszonylagos állandósága mellett a segédlelkészek „átmeneti” kísérőként bonyolították le az életút fordulóinak egyházas rítusait, szervezték a csongrádiak mindennapi hitéletét. Megbízásuk ideje gyakran arra sem volt elég, hogy nevüket helyes formában őrizze meg az emlékezet. A káplán vezetéknévének idegenszerű hangzása számos „tapogatózó” megnevezést eredményezett, így lett pl. Rosenbergből egy kéziratos paraszti feljegyzésben *Rözembertzki*.⁵ Ez a jelenség korántsem szokatlan, gondoljunk az idegen hangzású szentek neveinek megkapóan színes népi változataira.⁶ Gyakoribb ennél a segédlelkész testi vagy jellembeli sajátosságain alapuló ragadványnév keletkezése. Szántai Kiss Mihály, egykori szitaszövő mester kéziratos visszaemlékezésében széles palettáját találjuk a 19-20. századi csongrádi „gúnyneveknek”.⁷ A köznyelv alkotó kedve előtt a papi személyzet sem élvezett felmentést. Sperling Béla 1898-ban szokatlan hajszíne miatt érdemelte ki a *veres*⁸ vagy *vörös káplány*⁹ elnevezést. Megjegyzendő, hogy az 1830-as években a csongrádi származású Csemegi Károly, későbbi jogtudós „minthogy akkori időben a papság még az egyéneknek bővében volt”, vörös hajszíne miatt nem lehetett lelkipásztor.¹⁰ Járvás Józsefet „kicsiny termete és szelíd, barátságos viselkedése miatt” a csongrádiak *kis Járvásnak* nevezték.¹¹

A segédlelkészek életének fő eseményei, akárcsak elhelyeztetésük és megérkezésük híre kifogyhatatlan téma volt, melyet a közvélemény állandó érdeklődése kísért. A helyi sajtó minden kiszivárgott mozzanatról, családi tragédiáról kéretlen beszámolót adott közre.¹² A 19-20. század fordulóján divatossá vált, hogy

⁴ Váci Püspöki és Káptalani Levéltár, Acta Parochialis – Csongrád (továbbiakban: VPL APar. – Cs.), Váci Püspöki és Káptalani Levéltár, Acta Privatorum (továbbiakban VPL APriv.) illetve a kortárs csongrádi sajtóanyag (*Csongrádi Lap*, *Csongrádi Közlöny*, *Tiszavidék*).

⁵ TARI 1977. 15.

⁶ Az idősebb csanytelekiek a templom névadó szentjét, Nepomuki Szent Jánost Nepomucinus Jánosként emlegetik. A kisebb torzítás a 19. századi imakönyvekben rendszeresen használt *Nepomucenus* írásforma hatása lehet. Saját gyűjtés adatai, 2007. Barna Gábor szíves közlése.

⁷ SZÁNTAI KISS 1972. (kézirat) 59-60.

⁸ VPL APriv. – Hegyi Antal, 1898 aug. 22-26. Domonkos Lajos közrendű kihallgatási jegyzőkönyve.

⁹ *Szentesi Lap*, 1898. május 6. XXVII. évf. 53. sz. 4. old.

¹⁰ Váry 1974. 145-146.

¹¹ *Csongrádi Lap*, 1896. november 15. VI. évf. 47. szám, 3. old.

¹² Példa erre Drexler Antal hitoktató káplán testvérének halálhíre. *Csongrádi Közlöny*, 1895. december 29. V. évf. 53. szám, 2. old.

a hirtelen disponált segédlelkészek az újságokban vettek búcsút híveiktől.¹³ Az át-helyezések híre mellett a sajtó időnként az elhelyezett káplánok későbbi sorsáról is beszámolt.¹⁴

A csongrádi közvélemény tehát fokozott figyelemmel kísérte a segédlelkészek életét, kis túlzással mondhatni „minden lépését”. Az eltévelyedés legkisebb jelére is érzékeny levelekben reagáltak. Tulajdonképpen az újságokban közzé tett nyílt levelek apasztották a váci püspökhöz címzett panaszlevelek sorát. Egy tanulságos példa 1895-ből azt mutatja, miként vehette át az Egyházmegyei Hatóság funkcióját egy helyi lap szerkesztői hivatala: „Krigler S. szabó mester, kórházi gondnok panaszt emelt lapunk szerkesztőségénél egyik róm.kath. segédlelkész ellen, (kinek nevét elhallgatjuk) hogy a gyóntatószékből 11 éves kis leányához oly kérdést intézett, minőt csak bordélyházakban szoktak intézni a legelvetemültebb hölgyekhez.”¹⁵ A segédlelkészek ballépéseit, helytelen viselkedésüket a plébános gyöngeségének tulajdonították, aki képtelen volt felügyelni és elfojtani káplánjai szerencsétlen hajlamait.

Bizonyos káplánok egyszerű, alázatos viselkedésükkel osztatlan rokonszenvet vívtak ki. Nem egyszer előfordult, hogy a főpásztori állás megüresedése esetén a hívek a váci püspöktől kérték szeretett káplánuk plébánosi pozícióba emelését. Az efféle kérvényekhez hosszú aláírási gyűjtőíveket mellékeltek.¹⁶ A kialakuló szimpátiakapcsolatok megszilárdítása érdekében módosabb nagyzadák és helyi értelmiségiek keresztszülőnek is felkérték a káplánokat. Csak két példát hozva a 19. századból: az 1816-ban született Pigler László keresztapja Bogyay Ferenc segédlelkész volt,¹⁷ Piroška János csongrádi festőművész édesapjának keresztlevelén Straub Ferenc káplán neve szerepel.¹⁸ Ugyanezek az egyházpártoló, nevesebb családok a násznagyi tiszt betöltésére is szívesen kérték fel a helyi lelkipásztorokat. Alvinczy Ferenc 1867-ben keletkezett levelében ezt olvashatjuk: „(Mivel) a plébános betegsége miatt nem mehetvén Borbás fiának násznagynul: Borbás erre Straubot (káplán) kérte föl.”¹⁹ Ezek a műrokonsági kapcsolatok egy életre megszilárdíthatták az érintett segédlelkészek csongrádi kötődéseit.

Káplánok és hívek érintkezési alkalmai közt sajátos helyen áll a gyógykezelés kérdése. Ugyan forrásaink eképpen említik, valójában nem létezett a *gyógykezelő*

¹³ A gazdag anyagból álljon itt példaként Krezsák Géza mintaszerű búcsúzása: „Csongrádról történt áthelyeztetésem alkalmából mindazon jó barátaim és ismerőseim, kiktől személyesen el nem köszönhettem, valamint Csongrád város mélyen tisztelt közönsége, nagyra becsült szeretetükért ez úton fogadják bucsu-üdvözlömetem. Csongrád 1890. okt. 1. kitűnő tisztelettel: Krezsák Géza sk. káplán.” *Csongrádi Közlöny*, 1896. október 4. III. évf. 40. szám, 4. old.

¹⁴ *Csongrádi Közlöny*, 1895. június 2. II. évf. 22. szám, 3. old.

¹⁵ *Csongrádi Lap*, 1893. január 22. III. évf. 4. szám, 3. old.

¹⁶ Példaként említve Hegyi Antal esetét, akit Csongrádra helyezése előtt az alsónémedi és ócsai hívek is tárt karokkal vártak volna vissza. VPL APriv. – Hegyi Antal, 1885. június 30. Hegyi Antal levele a váci püspökhöz.

¹⁷ Nagyboldogasszony Plébánia Irattára, Csongrád (továbbiakban: NPI) Születési anyakönyvek, 1816. szeptember 16.

¹⁸ A keresztlevelét a Tari László Múzeum „Piroška János” c. időszaki kiállításában volt megtekinthető 2012. őszén. Adatai: Piroška János született: 1866. november 8. Keresztelték: 1866. november 9. Keresztapja: Straub Ferencz káplán.

¹⁹ VPL APar. – Cs. 1867. november 12. Alvinczy Ferenc levele a váci püspökhöz.

káplán tisztsége. Az 1893-as kolerajárvány idejéből maradt ránk az alábbi, tanulmányos újságcikk: „A héten történt, hogy Oláh Balázs a putriban rosszul lett, gyógyszer a plébániáról vitetett, melynek használata mellett, miután őt Varga Mihály gyógykezelő káplán úr személyesen is fölkereste, csak hamar jobban lett.”²⁰ Varga káplán tevékenysége valóságos szenzációnak számított. Nem csoda, hisz megannyi szent életének meghatározó vonása volt a járvány veszélyeivel mit sem törődő, önzetlen beteggondozás. Nem beszélve arról, hogy a 18-19. század fordulóján még általános volt a papok és szerzetesek gyógyító ténykedése. Ez az orvoshiány miatt kialakult kényszerfunkció a szigorodó egészségügyi rendeletek nyomására szorult vissza, ám nagyobb járványok idején bűvópataként tört elő. A képzettség nélküli járványos betegápolás törvénytelen voltát mutatja, hogy 1894-ben a járási főszolgabíró 50 forintos bírsággal sújtotta Varga Mihályt azért, mert két beteget „nem csak meggyógytatott, hanem homeopatikus gyógyszerekkel is ellátott és őket a hatóságoknak bejelenteni elmulasztotta azon oknál fogva, hogy reggelre mind a két beteg meghalt.”²¹ Mikor 1894-ben Hegyi plébános Varga elmozdítását helyezte kilátásba, a káplán a nép ragaszkodását hívta segítségül: „Emlékezzünk csak vissza a lefolyt évi kolerára: Varga éjjel nappal járta a betegeket, ápolta, gyógyította, Droppa meg végezte helyette a dolgát. A nép összetett kezekkel mondogatta, mikor Hegyi szándékáról értesült: Uram bocsásd meg neki, de ne segítsd!”²²

A plébános és a vallási társulatok

Mivel az egyházközség lelkeségi és adminisztratív ügyeiért a plébános viselt egy személyes felelősséget, a kiegészítő lelkészeknek csak a fennálló irányítási stratégia követése maradt. Ezen stratégia megismerése és elsajátítása elengedhetetlen volt ahhoz, hogy a segédlelkészek a plébános „meghosszabbított kezeként” működ-hessenek. A plébános elveinek hű követése nem feltétlenül jelentett egyetértést a kialakított rendszerrel.

A rendszer hagyományosan egyirányúnak tünteti fel magát, ám a gyakorlat azt mutatta, hogy bizonyos esetekben a segédlelkészek is befolyásolhatták, kiegészíthették plébánosuk terveit. Szemléletes példaként állnak előttünk az új vallási társulatok. Csongrádról egyetlen példát ismerünk társulatalapító káplánra: 1863-ban Korber Antal vezetésével hagyták jóvá az *Oltáregylet* működését.²³ Az egyesület a tagok adományaiból kívánta biztosítani a templomi szerelvények feljavítását, cseréjét, miközben rendszeres szentségimádásokat tartottak az Oltáriszentség tisztelésére. A társulat fénykora túlnyúlt a 20. század első évtizedeire, amikor is Porubszky József plébános, a Szentségimádó Papok egyházmegyei igazgatója csongrádi munkásságát az Oltáriszentség dicsőségére ajánlotta fel, és személyesen vette kézbe a társulat irányítását.²⁴

²⁰ *Tiszavidék*, 1893. szeptember 3. IV. évf. 36. szám, 3. old.

²¹ *Tiszavidék*, 1894. január 21. V. évf. 3. szám, 3. old.

²² VPL APriv. – Hegyi Antal, 1894. február 10. Varga Mihály levele a váci Egyházmegyei Hatósághoz.

²³ DUDÁS 1998. 105.

²⁴ VPL APar. - Cs., 1902. december 18. Porubszky József levele a váci püspökhöz.

Az Oltáregylet példája egyedülálló Csongrádon, melynek oka Hegyi Antal plébános (1884-1902-ig csongrádi plébános) és részben hivatali elődeinek saját irányítási elveiben keresendő. Hegyi Antal tehetséges vezető egyéniség volt; korán felismerte a társulatokban rejlő társadalmi erőt, mely biztosíthatta saját pozíciójának megerősítését, a közvélemény bizonyos szintű kézbentartását. Csongrádra érkezésének első percétől fogva kezébe vette az Olvasótársulat sorsát. 1894-ben elérte, hogy a győri anyatársulat hivatalosan is kinevezze a helyi egyesület teljes jogú igazgatójává.²⁵ Éberen őrködött afölött, hogy felügyeleti joga kizárólagos és csorbíthatatlan legyen. Káplánjaiban sosem bízott annyira, hogy megossza velük a vezetési feladatokat, így 1884 után a csongrádi segédlelkészeknek vajmi kevés köze volt a vallási társulatokhoz. Ennek megfelelően az új társulatok mindegyikét a plébános alapította és vezette, a káplánok csupán idomultak az erős kezű vezető akaratahoz.

A filiák vágya: a kihelyezett káplán

Mivel az anyatelepülés ellátása elegendő feladatot rótt a csongrádi lelkészekre, a távol eső filiákra már kevesebb figyelem jutott. A helyi főpásztor ritka vendég volt a leányegyházakban. Bába Rókus egyházfi veresete, mely a Felgyőről elűzött dohánykertészek kálváriáját panaszolja el, megemlékezik arról az „ismeretlen” csongrádi plébánosról²⁶, kivel a kertészek egészen elbocsájtásukig nem találkoztak:

Ismeretlen lelki atyánk
Ki csak nemrég jöttél hozzánk
Szárnyad alá nem juthattunk
Fájdalom hogy meg kell válnunk.²⁷

Az elfoglalt főpásztor helyett a *Plebánus úr Tisztelendő Segédei*²⁸ és a kolduló ferences barátok látogatták a lelki felügyeletükre bízott leányegyházak népét. A vélt vagy valós mellőzöttség tudata, az elmélyültebb lelki életre való éhség a filiák meghatározó alapérzésévé vált. A helyzet orvoslására helyi kezdeményezésekkel igyekeztek megoldást találni. A csongrádi plébánossal és a váci püspökkel folytatott egyezkedések tétje nem volt kevesebb, mint egy káplán teljes vagy részleges „kisajátítása”. A vallási különbségeken felül emelkedő anyagi áldozatok,²⁹ az újra és újra előterjesztett alázatos kérelmek híven tükrözik a községek elszántságát.

²⁵ Tari László Múzeum, Néprajzi Adattár 94-2008.1. 15-16. old. A társulati kézikönyvben megtaláljuk a kinevező okirat kivonatát.

²⁶ Alvinczy Ferenc 1865-től 1875-ig volt Csongrád plébános, valószínűleg órá történelem célzás.

²⁷ Ld. *Felgyeő* községének több mint egy százados főnállása utáni elpusztítása emlékére 1866-ban. *Hozzáadva katona búcsúzása szüleitől*. írta: Bába Rókus csongrádi lakos. Kiadja Simon János Gyulán, 1866. Nyomatott Dobay Jánosnál.»

²⁸ VPL APar. – Cs. 1815. július 2. A tési kertészek levele a váci püspöknek.

²⁹ Tés református lakosai is aláírták a saját katolikus plébánosért folyamodó kérvényeket! Ld. VPL APar. – Cs. 1815. július 2. A tési kertészek levele a váci püspöknek.

A 19. századi csongrádi egyházközség Algyő (1760) Újfalu (1784) és Csány (Csanytelek, 1806) leválása után négy filiával (*Föll-Győ-Felgyő, Ellés-Ellésmonostor, Teés-Magyartés* és Csongrád belsővárosi Szent Rókus templom) rendelkezett.³⁰ A plébános helyzetét nehezítette, hogy Ellés és Tés a Tisza túlsópartjára esett. Az utak minden irányban elviselhetetlenül rosszak, a tiszai átkelés rendkívül veszélyes volt. Az újszülöttek többségét vagy egy arra járó ferences atyával kereszteltették meg, vagy bábakeresztésben részesítették. Felgyő és Ellés lakosai Csongrád földjébe temethették halottaikat, míg a saját temetővel rendelkező Tésen, majd egy ideig Felgyőn a lelkipásztor mellett a kántor is közreműködött a végtisztességeken. A távoli községekhez kapcsolódó liturgikus kötetek teljesítése mind a filiák, mind az egyházi személyzet részéről kérdésekre, nehézségekre ütközött.

A legkorábbi fennmaradt panaszlevelet 1784-ben vetették papírra a „Föl-Gyövi”, csanyi, tési és fehértői kertész filialisták, akik „lelküknek bővebb gondviselésére és vigasztalására” érdekében saját, csak a nevezett településeket ellátó káplánt kértek a váci püspöktől. A felterjesztés szerint a kertészek magukra vállalták volna a segédlelkész évi 60 rhénus forintból álló fizetését, illetve a lakosokra eső évi 1 forintos párbért, annak beszédésével együtt.³¹ Kérelmük nem járt sikerrel, így azt 1804-ben és 1806-ban is megismételték. Az elutasítás oka az volt, hogy egy bizonyos fokú önállósággal rendelkező segédlelkész (kihelyezett lelkész vagy *capellani expositi*³²) könnyen az anyaközségtől való elszakadás útjára terelhetette a leányegyházakat. A kérelem szellemisége tehát alapvetően ellenkezett a mindenkori csongrádi plébános érdekeivel.

Megvalósult viszont a Csongrád-belsővárosi Szent Rókus templomhoz tartozó lakosok kívánsága,³³ akik 1808-ban „a népnek szaporodása, úgy nemkülönben a Belső Városi lakosok között nem kevés számmal található, s utolsó aggott özvegy-ségbe lépett Keresztény Atyámfiaiának, a Külső Városban levő Szentegyházunknak távolléte végett a lelki buzgó ájzatosságban történhető hátramaradások” ürügyén folyamodtak káplánért. Kérésük annyiban különbözött az 1784-es tési felterjesztéstől, hogy láthatóan nem kívánták „kiszakítani” a káplánt a főplébánia kötelékéből. A megegyezés csupán a harmadik káplán feladatkörének kibővítéséről szólt, mely a csongrádi plébános felügyeletével és engedélyével köthetett meg. A belsővárosi lakosok évi 300 Rhénus forintot, három öl tüzfát, ötszáz kéve fűteni való nádat kínáltak fel a segédlelkésznek. Ezért cserében az esztendő minden napján szentmisét, Húsvét, Pünkösöd és Karácsony első napján, Úrnapján és Nagyboldogasszony ünnepén énekes misét, lelki tanítást és délutáni litániát, szombatonként a három belsővárosi iskolai osztályban hitoktatást kértek. Az ajánlatot a harmadik káplán személyének változása esetén változatlanul fenntartották.³⁴

³⁰ PATKÓNÉ KÉRINGER 1997. 33.

³¹ NPI 1784. május 25. A Föl-Gyövi, Csanyi, Tési és Fehér-tői kertészek levele a váci püspökhöz.

³² Capalleni expositi: „azon papok, kik a püspök beleegyeztével valamely fiókegyháznál (expositura) laknak, s ott a plébános nevében gyakorolják a lelkipásztorkodást; a jövedelem és az anyakönyvek vezetése a plébánost illeti.” GAITH – PATZNER 1982. 245.

³³ A csongrádi belsővárosi Szent Rókus templom építésétől fogva a település kegyurasága alatt állt.

³⁴ NPI 1808. november 1. A Csongrád-belsővárosi Szent Rókus templom híveinek levele a váci püspökhöz.

A belsővárosiakat ismét a „Lelki Dolgok szertartásaikban mind eddig tökéletes lekötelezéssel nem lévén meg vigasztalt” tésiak követték, akik 1815-ben négy pontból álló kérelmet terjesztettek a váci püspök elé. A kérelem már fel sem vetette az önálló lelkipásztor ötletét, reális és szerény megoldást kínált a fennálló hitéleti problémák javítására. A csongrádi plébániatemplom távolsága miatt elsőként azt javasolták, hogy a tési határban felállított keresztnél Pongrác napi szentmise, „ájtatos Processio, szív indító Tanítással Lelki Atya által végeztessen, az ottan megjelenő Híveknek Lelki épületekre, mind az köztünk Lakos Reformata valláson levők, kik az illy ájtatosságkor számassan meg jelennek, oktatásokra.”³⁵ A második pont szerint a tési kertészek a papi funkciók akadálytalan ellátása érdekében vállalták volna a lelkész és a kántor biztonságos fuvarozását. Ez a kritérium a filia örökös gondja maradt annak ellenére, hogy 1788 óta királyi rendelet kötelezte a filiális egyház híveit a pap és a kántor szállítására.³⁶ Az utolsó pontban a leányegyház lakosai fogadalmat tettek a stóla „annak ideibe szorgalmatos lefizetésére”.³⁷ A kérelem sorsáról nem áll rendelkezésünkre adat.

Az anyakönyvi bejegyzések arra engednek következtetni, hogy a legfrissebben kinevezett káplán nagyobb gyakorisággal járt a nehezen megközelíthető leányegyházakba, mint régebb óta szolgáló társai. Ezek a korai, fokozott terhelések a beilleszkedési szakasz részét képezték, és a segédlelkész kitarását, elszántságát tették próbára. Forrásaink alapján az is megállapítható, hogy jellemzően nem alakult ki mélyebb, személyes kötődés a filiák lakói és a periodikusan változó, temetéseken vagy búcsú idején felbukkanó csongrádi segédlelkészek között.

A káplánok szerepe a népéletben akkor vált kulcsfontosságúvá, amikor a vezető lelkipásztor és hívei viszonya kiegyensúlyozatlan, a plébános megítélése megosztó, ellentmondásos volt. Példaként maradt ránk a szomszédos csépai lakosok 1799-ből származó levele, melyben arról vallanak, hogy közülük többen utolsó szentség nélkül halnának el, ha nem volnának káplánok a településen. Ugyanis egyesek nem hajlandóak a vezető lelkipásztortól elfogadni a végső útravalót annak kérdéses életvitele miatt.³⁸ A kérdéses csépai pap később csongrádi plébánossá lett kinevezve.

A káplán különös tehetsége (pl. kitűnő prédikátor, gyógyító) vagy éppenséggel botrányos, megosztó természete okán akár hosszú évtizedekig megmaradt a csongrádi nép emlékezetében. A társulatoknál vagy a filiákkal gondozásánál a kialakuló műrokonsági kapcsolatok jóval maradandóbb kötődéseket eredményeztek. Összességében Váry Gellért csongrádi származású piarista pappal kell egyetértenünk, aki élő szemtanúként értékelhette a 19. század végi csongrádi segédlelkészek működését: „A segédlelkészek (káplányok) folyton változtak, a kik majd egy, majd két évig tartózkodva Csongrádon, maguk után különösebb emléket nem igen hagyhattak.”³⁹

³⁵ VPL APar. – Cs. 1815. július 2. A tési kertész lakosok levele a váci püspökhöz.

³⁶ GAITH – PATZNER 1892. 130.

³⁷ VPL APar. – Cs. 1815. július 2. A tési kertész lakosok levele a váci püspökhöz.

³⁸ VPL APriv. – Mátyus János, 1799. január 15. A csépai lakosok levele a váci püspökhöz.

³⁹ VÁRY 1974.2.6.

Irodalom

DUDÁS Lajos

- 1998 Adatok a római katolikus egyház 19. századi Csongrádi működéséről.
In: GEORGIADES Ildikó – SEBESTYÉN István szerk. *Oppidum Csongrád 1998*.
Oppidum Csongrád Alapítvány, Csongrád, 99-119.

GAITH Rudolf – PATZNER István

- 1892 *Lelkipásztori lexikon rövid egybefoglalása a főbb lelkipásztori, plébánia-hivatali, liturgiai, egyház-és házasságjogi, adó- és pénzügyi teendőknek. A katolikus magyar lelkipásztorok használatára*. Kiadja: Tokody Ödön új-pécsi plébános. Nyomtatott: csanád-egyházmegye könyvsajtón, Temesvár.

PATKÓNÉ KÉRINGER Mária

- 1997 *Váci Egyházmegye. Egyházlátogatási jegyzőkönyvek katalógusa 2*. METEM munkacsoport, EFO Nyomda, Budapest.

TARI László

- 1977 *Krónikák a régi Csongrádról 1704-1901*. Csongrád Megyei Könyvtári Füzetek 7. Somogyi Könyvtár, Szeged.

SZÁNTAI KISS Mihály

- 1972 *Emlékek*. Tari László Múzeum, Néprajzi Adattár (TLM NA) 83-87. kézirat.

VÁRY Gellért

- 1974 *Emléklapok Csongorád múltjából*. Somogyi Könyvtár, Szeged.

GYÖNGYÖSSY, Orsolya

EFFECTS AND REMINISCENCES. CURATES IN THE ASPECT OF BELIEVERS IN CSONGRÁD

The Roman Catholic curates in the 19th century were usually inexperienced, but keen and ambitious young priests, open to new proposals such as new confraternities. The welcome of their new ideas depended on the purposes and character of the parish priest. When a curate was allowed to organize and lead a religious association, it was a pure sign of the parish priest's trust. These confraternities usually survived the disposition of the founder, so we can look at these organizations as the most durable "memorials" of the curates. The leading role offered great opportunities to build personal ties between curates and believers. Only the pastoral work around *rites of passages* and the regular visits to the filias ensured similar kind of immediacy. The parish priest was usually too busy to take care of the filias, so the regular pastoration was typically the curate's work. In my essay I attempt to analyze the possible effects of curates on the spirituality of believers in Csongrád at the end of the 19th century, mainly through the confraternities and the work in the filias.

A SZÍVGÁRDA KIADVÁNYAI A GYERMEKNEVELÉS SZOLGÁLATÁBAN¹

Tanulmányomban egy olyan gyermek lelkeségi mozgalom kiadványaira és tanítására szeretném ráirányítani a figyelmet, amely a két világháború közötti Magyarországon gyermekek tízezreinek erkölcsi és lelki nevelését vállalta magára hallatlan nagy sikerrel.

E tömegmozgalom kibontakozásában számos körülmény együttes jelenléte játszott közre. Elsőként a Jézus Szíve tisztelet 19. századi fellendülését és a kultusz 20. századra is átnyúló felvirágzását kell említenünk. Az áhítatgyakorlat évszázadokra visszanyúló gyökereiről bőséges irodalom áll rendelkezésünkre,² így itt csak a tárgyalt korszakra vonatkozó adalékokat kívánom ismertetni. Ehhez a 17. századig, Alacoque Szent Margit látomásaihoz kell visszanyúlnunk. A vizitációs nővér többször részesült abban a kegyelemben, hogy megjelent előtte Jézus szentséges Szíve, kérve őt, hogy engeszteljen az emberek hálátlanságáért és eszközölje ki, hogy külön ünnepnapot szenteljen neki az egyházban. Űgyét többek között a későbbi Jézus Szíve apostolának nevezett jezsuita Claude de la Colombiére (Szent Kolos) karolta fel,³ melynek nyomán a társadalom egyre szélesebb rétegeiben terjedtek a Szív egyesületek és a kultusz. Az áhítatgyakorlatok hivatalossá nyilvánításhoz azonban még sokat kellett várni: IX. Pius 1856-ban ismerte el ezeket világszerte, majd 1899-ben XIII. Leó a Jézus Szíve ünnepét a fő ünnepek sorába emelte. A záró akkordot XI. Pius 1928-ban megjelent „Miserentissimus Redemptor” kezdetű, az „Úr Jézus szentséges Szívét mindenki részéről megillető engesztelésről” szóló pápai enciklika jelentette.⁴ Ebben a pápa hangsúlyozta: „A Megváltó végtelen irgalmasságának egyéb bizonyosságai között különösen kitűnik, hogy a keresztény hívek szeretetének megfogyatkozásának idején maga az isteni szeretet mutatkozott be, mint különös tiszteletnek tárgya s jóságának gazdagsága bőségesen kitarult ama vallásos gyakorlat folytán, amelyben az Úr Jézus szentséges Szívét tiszteljük, «akiben a bölcsesség és tudomány minden kincsei rejle-

¹ A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársa. A kutatás a TÁMOP-4.2.2.A/2-11/1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválósági Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program című kiemelt projekt által nyújtott személyi támogatással valósult meg. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg. A kutatáshoz az OTKA NK 81502 számú projekt is hozzájárult az infrastruktúra támogatásával.

² A teljesség igénye nélkül néhány ezek közül: MÜLLER 1944., STIERLI 1954., RICHTÄTTER 1919.

³ A magyarul Szent Kolosként ismert jezsuita szerzetes a Paray-le-Monialban működő vizitációs nővérek kolostorának gyónatója volt. Ő lett a legfőbb támogatója Alacoque Szent Margitnak a Jézus Szíve-tisztelet terjesztésében. Katolikus Lexikon (a továbbiakban KatLex) 2008. VII. 88. A kultusz egyházi elfogadásáért folytatott további küzdelemben Jean Croiset és François Gallifert jezsuiták nevét kell még megemlíteni. STIERLI 1954. 156-158.

⁴ STIERLI 1954. 163-164.

nek».”⁵ A kultusz középpontjába tehát az egyház Jézus benső világának, szándékainak és érzelmeinek megismerését és ezáltal az egyén Krisztushoz való viszonyának elmélyítését állította. Különösen a jezsuita rend tekintette szívügyének e lelkiesség felkarolását és terjesztését. Az ő kezdeményezésük volt az Imaapostolság mozgalom, mely Magyarországon 1865 után Jézus Szíve Szövetségként működött, és a későbbi Szívőárda mozgalom létrejöttében is fontos szerephez jutott.⁶

Másodikként a 19-20. század fordulójától kibontakozó katolikus sajtót kell még említenünk, mint a Szívőárda mozgalom megalakulását meghatározó tényezőt. Ismert, hogy a modernitás koraként emlegetett korszakban különösen is fontossá vált az egyház számára, hogy a polgári liberalizmus elvei szerint alakuló magyar társadalomban elmélyítse, bensőségesebbre formálja hívei életét és megvédje őket az újonnan terjedő eszmék nyomán felerősödő hitellenes, a vallást, az egyházat támadó áramlatok ártó hatásaival szemben. Új és dinamikus pasztorációs stratégiát kellett kialakítania. Ennek egyik fő eszközévé a könyv és a sajtó vált, hiszen a 19. század folyamán hazánkban is szabaddá váló sajtóban és annak felélénkülésében hatalmas lehetőségeket látott az egyház.⁷ Az 1890-es évektől a katolikus közösségekben kibontakozott megújulási mozgalom, a „katolikus reneszánsz”, majd az 1919-et követő keresztény nemzeti irányzat, mind e stratégia szervezett és széleskörű kiépítésének irányába hatottak. A szervezőmunkában itt is élen jártak a jezsuiták, közülük is elsősorban a sajtóapostolnak nevezett Bangha Béla.⁸

Mindezen körülmények mellett az adott történelmi helyzet is hatással volt a jezsuiták egyre szervezettebbé és tudatosabbá váló Jézus Szíve kultuszépítésére és sajtóapostolkodására. XIII. Leó híres „*Rerum Novarum*” kezdetű enciklikájában már 1891-ben felhívja a figyelmet az iparosodás és kapitalizmus nyomán megjelent és várható feszültségekre. Enciklikájában leírja „az áhított megoldást leginkább a szeretet bőséges kiadásától várhatjuk, annak a keresztény szeretetnek kiadásától, amely az evangélium minden mást magában foglaló fő törvénye, mely a mások javáért mindig kész feláldozni magát, mely a világ magabizása és féktelen önszeretete ellen a legbiztosabb ellenszer.”⁹ Ez az iránymutatás kiválóan egybecsengett a Jézus Szíve tisztelet alap gondolatával. Mi sem jelzi ezt jobban mint az, hogy amikor az első világháború kezdeti eseményei rádöbbenetek Európa lakosságát az események szörnyűségére és azok következményeire, a magyar király koronáját, trónját, országait, köztük külön Magyarországot és a Szent Koronát, amelynek apostoli királya volt, és népeit Jézus Krisztus Szentséges Szívének ajánlotta fel.¹⁰

⁵ Részlet a „*Miserentissimus Redemptor*” kezdetű enciklikából. Online hozzáférés: <http://katolikus-honlap.freeweb.hu/0704/sziv.htm>. Utolsó letöltés dátuma: 2014. január 15.

⁶ Katolikus Lexikon (későbbiekben: KatLex) 2000. V. 243-244.

⁷ MÉSZÁROS 1998. 12.

⁸ Az ő nevéhez fűződik az 1917-ben létrehozott Központi Sajtóvállalat, amelynek célja keresztény szellemiségű, pártoktól független lapok létrehozása volt. Később ő szerkesztette a Mária Kongregáció, a Magyar Kultúra című lapokat. KatLex 1993. I. 589-590.

⁹ Részlet a „*Rerum Novarum*” kezdetű enciklikából. Online hozzáférés: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125#N27>. Utolsó letöltés dátuma: 2014. január 15.

¹⁰ MÜLLER 1944. 371-372.

A király felajánlását a magyar püspöki kar is követte: 1915. január 1-re egy külön imádságot szerkesztett, amelyet felolvastak a templomokban, ezzel is elismerve és megerősítve a király szándékát. Magyarország, a magyarok királysága ezzel nemcsak Mária, hanem e mellett Jézus Szentséges Szívének Országá is lett.¹¹

E felajánlásnak nem igazán volt szélesebb társadalmi közegben visszhangja, egyvalakit azonban maradandóan megragadott az esemény ereje: Pater Bíró Xaver Ferenc jezsuita szerzetest. Az atya már az 1910-es évektől kezdve nyitott szemmel figyelte az országban és a világban zajló eseményeket és ezek hatására szinte önmaga előtt is érthetetlen benső átalakuláson ment át. – Önmagáról egyes szám harmadik személyben így írt: „Az elvont, absztrakt ideális világból az utcára került [...] s habár már 46 éves volt, mégis, eladdig ismeretlen világban látta önmagát, nem sejtett tapasztalatokra tett szert.”¹² Ugyanezekben az években találta magát szemben a falusi, tanyasi néppel. „Belátta egyfelől, hogy a mi népünk mennyire egyszerű, őszinte, becsületes, jóakarátú, másfelől mennyire hátramaradt a kultúrában, de főleg mennyire tudatlan a vallásos dolgokban. Hánytal találkozott, aki még a Miatyánkot sem tudta, sem azt, hogy kicsoda Jézus Krisztus, Szűz Mária, és más lényeges igazságok ismeretlenek voltak előtte!” írja Bíró Ferencről rendtársa Petruch Antal.¹³ Később azt is felismerte, hogy anyagiakban milyen szegények ezek az emberek. Ezek a tapasztalatok készítették őt arra, hogy minél realisabb képet szerezzen a valós magyar társadalmi helyzetről. Hivatásával járó elfoglaltságai lehetővé tették számára, hogy a társadalom valamennyi rétegével érintkezzen. Így többek között betekintést nyert a nagybirtokosok, arisztokraták könnyelmű életvitelébe, az elszegényedő középosztály cifra nyomorúságába, a falusi intelligencia néppel szembeni nemtörődömségébe, látta a törpebirtokosok küszködését sivar körülményeikkel; a tőke által kizsákmányolt munkástömegek, az uraiknak kiszolgáltató zsellérek reménytelen helyzetét.¹⁴

A háború első éveiben e társadalmi és szociális problémákra kívánt megoldást nyújtani. Megoldási javaslatának középpontjában a Jézus Szíve iránti odaadásból táplálkozó szeretet, mint a társadalmi kapcsolatok legfőbb rendező elve állt. Önéletrajzában így ír erről: „ez az ájtatosság az, amelyben egyedül van reménye a társadalomnak és az Egyháznak a jelen katasztrófális bajokból való megmenekülésre”, megállapítja: „helye van és szükséges minden egyéb ájtatosságnak is, de minden más ájtatosság csak eszköz, út.”¹⁵

Az ország gazdasági problémáival foglalkozva komolyan tanulmányozta a világ különböző országaiban működő különféle mezőgazdasági és ipari termelő, beszerző, értékesítő szövetkezetek felépítését. Megállapította, hogy a szövetkezeti élet alap gondolata: a sok kis értéknek egy közös értékben való tömörítése, ez nem csupán anyagi tőke, hanem a tagok szellemi és jellembeli tulajdonságaiból összetevődő érték is.¹⁶ Ezért ezek mintájára kívánt lelki szö-

¹¹ MÜLLER 1944. 371-372.

¹² PETRUCH 1939. 80.

¹³ PETRUCH 1939. 80-81.

¹⁴ PETRUCH 1939. 80-84.

¹⁵ BÍRÓ 1932. 4.

¹⁶ HORVÁTH 2005. 67.

vetkezeteket létrehozni, ahol a lelki-szellemi értékek egyesítése és azok egymás közötti és másokkal való önzetlen megosztása lépne előtérbe. E célokat a Szent Szív mozgalomban látta megvalósíthatónak.¹⁷ A mozgalom hatékonyra tételéhez, a tagok összefogásához, egységes irányításához a jezsuita szerint feltétlenül szükség volt egy nyomtatott heti értesítőre. Így ezekből a célkitűzésekből született meg 1915. szeptemberében A SZÍV címet viselő hetilap. Petruch Antal a Szív apostoláról írt munkájában egy falusi lelkipásztort idézve ezt írja: "[...] abba a tanyavilágba, amelyben élek és működöm a Szív újság hozta az igazi tiszta, friss levegőt."¹⁸

1916 őszén az újság német és szlovák nyelven is megjelent, így rövid időn belül elérte a 120.000-es példányszámot. Az első lapszámok megjelenésekor még senki nem gondolt arra, hogy a kirobbanó siker és az egyre növekvő eladási adatok (9000-250.000 pld.) mellett további hatásai lesznek a lapnak. A Szív terjesztésébe ugyanis bekapcsolódott néhány budapesti iskola lelkes kisdiák csoportja, ők voltak a kis önkéntes rikkancsok, „Jézus Szíve postagalambjai”. Jutalmazásukra P. Bíró A Szív egy hasábját a Gyermekrovatnak engedte át.¹⁹ Ebben megjelentek a Jézus Szíve tiszteletre buzdító jelképes alakok: Szív Gabi és Szives Misi és hozzájuk kapcsolódóan a gárda és gárdista kifejezések is. A rovatnak és a kedves gyermekalkoknak köszönhetően vidékre is eljutott a lap híre, sőt az itteni nebulók is bekapcsolódtak cikkeikkel a munkába. Ennek köszönhetően a Jézus Szívét Tisztelők mozgalmában egyre erősebben formálódott egy gyermek szárny, igaz ekkor még csak a Szív újság Gyermekrovata köré rendeződve.²⁰ Egy feltehetően korabeli ismertető füzetecskéből (*A Szívőgárda rövid ismertetése*) tudjuk azonban, „hogy 1914 óta, mint tüzes ár ragadta magával a Jézus Szíve tisztelet a gyermekvilágot, az egész világon alakultak gyermekegyesületek.”²¹

Magyarországon sem kellett sokáig várni a szervezetté alakulásra. Müller Lajos leírásából tudjuk, hogy a gyerekek levélben jelezték, hogy szívőgárdisták akarnak lenni. Ekkor alakult meg Szegeden 1920-ban Pater Sinkovics Frigyes ferencrendi atya M. Modeszta iskolanővér segítségével az első gárdacsapat.²² Hamarosan az ország minden részéről jelentkeztek gyerekek gárdistának. Bíró atya elképzelésének megfelelően a szervezetnek minden 6 és 15 év közötti kisiskolás tagja lehetett, a rossz tanulók, a szegények, a kis bűnösök is. Semmiképpen nem akart egy elit gárdát.²³ Ekkor tűnt fel Blaskó Mária, a lugosi származású tanítónő, aki hamarosan a mozgalom főszervezője lett, és a gyermekrovat szerkesztését is kézbe vette.²⁴ Így az újság olyan gyermekmozgalomnak lett elindítója, melyre eddig még nem volt példa, emberi kezdeményezés és elgondolás nélkül alakult ki.²⁵ „Nagyítás nélkül

¹⁷ HORVÁTH 2005. 68.

¹⁸ PETRUCH 1939. 99.

¹⁹ HORVÁTH 2005. 71-73.

²⁰ HORVÁTH 2005. 73.

²¹ *A Szívőgárda rövid ismertetése* é.n. 1.

²² MÜLLER 1944. 403.

²³ HORVÁTH 2005. 74.

²⁴ HORVÁTH 2005. 74.; MÜLLER 1944. 403.

²⁵ HORVÁTH 2005. 75.

merem leírni, hogy szinte csodával határos az, amit a gyerekek művelni képesek a jó óárdavezetővel együtt.” nyilatkozta róla 1936-ban Bíró atya.²⁶

A szervezet tömegmozgalommá vált és szinte minden katolikus iskolában és sok állami és községi iskolában megalakultak helyi csoportjai, 1944-ben már 250.000-es létszámmal működött.²⁷ Célja „1. Jézus szentséges Szívének vígaszt és engesztelést nyújtani a gyermekszívek által. 2. Jobb és szeretőbb szívű gyermekeket nevelni. 3. Gyermekek által és gyermekeken keresztül apostolkodni a felnőttek között 4. Résztvenni a világegyház érdem és világközösségében.”²⁸ Mindezek a célkitűzések olyan gyakorlati erények kialakítását szolgálták, mint a szülők iránti tisztelet, szeretet, engedelmség, felebaráti szeretet, kötelesség- teljesítés, munkaszeretet, hazaszeretetre való nevelés.²⁹ Az ezekhez szükséges fegyelem elsajátítására hozták létre a gyermekmozgalom katonás szervezetét, csoportbeosztását, a fiúknál katonás rangokkal és elnevezésekkel. „Katonasipkájukra szívőárdapajzsos hófehér tollat tűztek és aki megtehetette, fölvetta a nemzeti színű óárdista egyenruhát is: fehér inget piros nyakkendővel, zöld övvel és sötétkék nadrággal. Igazi kis katonasereggé lett a óárda.” írja Petruich.³⁰ Az apostolkodás legfőbb helyszínének a családot és a községet tartotta a szervezet, ebben is Jézus mintáját követve, aki 30 évig élt családja körében egy faluban, egy sorban és egy sorsban élt a néppel. A családi apostolkodástól azt várta, hogy a jól nevelt gyermek által elvezethesse a szülőt is a valláshoz és azoknak legyen kedvük a lelkükkel törődni. Ha például egy édesanya beteg volt, fontosabbnak tartotta, hogy a gyermek segítsen otthon a házimunkában, mint, hogy szentmise-re menjen.³¹ Pater Bíró számára ugyanis fontos volt, hogy a keresztény élet középpontjába mindig Jézus Krisztust, az ő életét helyezze. Vélekedése szerint ez csak azáltal valósulhatott meg, ha mindenki behelyezkedett az ő érzelmi, lelki állapotába rezdüléseibe, azaz szíve legmélyebb rétegeinek megismerésére törekedett.³² Szervezetének eredetisége épp abban rejlik, hogy mindezeket a mély lelki tartalmakat nagyon közérthetően tudta a gyermekek számára közvetíteni. Céljait a gyakorlati étellel, a kötelességek teljesítésével, a házas erények gyakorlásával valósította meg. A hangsúly nem az ájtatosságokon, nem az egyesületi életen, hanem a hétköznapi életen volt. Csak működési elveket mondott ki, szigorúan kötelező szabályok nélkül, így tehát az egyesület olyan tág keretekben mozoghatott, hogy minden körülmények között megfelelő alakban más-más működési körrel lehetett megszervezni. Mindezek mellett szerves részét képezte a szervezeti életnek a felnőttekkel való (Jézus Szíve Szövetség) közös ima- eszme- és érdemközösség.³³

²⁶ PETRUCH 1939. 118.

²⁷ MÜLLER 1944. 403.

²⁸ *A Szívőárda rövid ismertetése* é.n. 1.

²⁹ KatLex XIII. 2008. 321.

³⁰ PETRUCH 1939. 113.

³¹ PETRUCH 1939. 113-114.

³² BÍRÓ 1932. 10.

³³ *A Szívőárda rövid ismertetése* é.n. 2-3.

Ezeket a célkitűzéseket segítették és erősítették a közös játékdélutánok, ünnepek, összejövetelek és a gárdához köthető különféle kiadványok, elsődlegesen a sajtótermékek. Ismerve a jezsuiták sajtóapostolkodásban játszott vezető szerepét talán nem meglepő, hogy ez ilyen hangsúlyos eszközzé vált az újonnan szerveződő lelkiségi mozgalomban is.

A sajtótermékek között a legismertebb a már bemutatott *Szív* újság volt, melyben külön helyet kapott a gyermekrovat. Emellett számos havi rendszerességgel megjelenő folyóirat segítette a gárdavezetők munkáját is, ima, ének, színdarab, ünnepség forgatókönyv, gyakorlati tanácsok stb. anyaggal *Gárdavezető* néven. (1926-1944; 1925-35 Erdélyben; majd 1935-től *Apostoli iskola* néven; Pozsony: 1923-33; Szatmárnémeti 1929-35: *Szívgárdista*; Salzburg: 1950-52. *Szívővárda Posta*).³⁴ Az, hogy nem csak az egyesület tagjainak, de a vezetőség számára is külön lapot indítottak jelzi, hogy a Szívővárdában a vezetők megnyerése és képzése milyen hangsúlyos szerepet kapott: " Minden egyesületvezetésnél a vezetők megnyerése és képzése a legfontosabb. A megnyerés módozatait a pásztori prudencia és ügyesség fogja diktálni. A kiképzés módozatainak irodalma és tanfolyamrendszerei már készen állnak. A példák megemlítésénél a gárdavezetőt, a gárdaszabályzatot, Szív-hetet és Szívűjságot kell előhozni. Ha egy kiképző tanfolyamon részt vett vezető őszinte jegyzetét olvasgatjuk, buzgó férfinél vagy nőnél: megdöbbentő hatásokat veszünk észre. Közömbös, kényszerből vagy talán félelemből résztvevő vezetőt is lényegesen tud befolyásolni a központ kiképző tanfolyama, melynek lendülete talán évekig is eltart a vezetői szorgalom formájában." írja a gyermekegyesületek, különös tekintettel a Szívővárda pasztorális jelentőségéről írt tanulmányában Farkas Lajos 1943-ban.³⁵

Ezen túl évenkénti rendszerességgel jelentek meg a szívővárdisták számára összeállított naptárak és kézikönyvek. Ezekben az imák, énekek mellett havonkénti lebontásban hozta a szerző a hónap legfontosabb eseményeit és az azokhoz kötődő tennivalókat. Középpontba állítva a rendszeres szentáldozást, szentgyónást és a különböző imaszándékokat (pl.: „imádkozzunk, hogy sikeres legyen a rossz könyv és rossz mozidarabok elleni küzdelem”³⁶). A feladatok kijelölését mindig egy tanmese követte, segítve ezzel a keresztény tanítás mindennapokba való gyakorlati megvalósítását: „Két sírhant. Két egymásmellett fekvő sírhant beszélgetett egymással suttogó hangon. [...]. Ez csak egy példázat, mert hiszen a sírok nem gondolkoznak és nem beszélnek. De annál jobban megérzi a sírgöröngyök alatt nyugvó testnek túlvilágra jutott lelke, hogy imádkoznak-e érte, hogy imádkoznak-e értük földön maradt szeretteik, vagy pedig elfelejtették. November hó a megholtak hava. Mindig de különösen ebben a hónapban imádkozzatok az elhunytakért.”³⁷ E tanmesék írásában különösen Blaskó Mária tanítónő, író nő jeleskedett. Összesen 83 db füzetecske, könyv köthető hozzá és ezeket szinte kivétel nélkül a gyermekeknek szentelte. (például: *Jézuska és én –*

³⁴ KatLex + MARTON 2009. 1. Online hozzáférés: <http://www.keresztenyszo.katolikhos.ro/archivum/2009/majus/2.html>

³⁵ FARKAS 1943. 5.

³⁶ Évi Kézikönyv Jézus Szíve gyermekeinek 1944. 46.

³⁷ Évi Kézikönyv Jézus Szíve gyermekeinek 1944. 17.

árvaházi leányiskola és fiúk története; *A kis hős* – Gonzaga Alajos élettörténete; *A királyfi lovagjai* – Szent Imre herceg és a hozzá írt példázatok jelentősége ma; *Pedro* – a mesteriskola diákjairól, akik Loyolai Szent Ignác nyomába erednek; *Kaszap István útján* – külön gyermekek számára készített résszel; *Királyi sarj* – elbeszélések Szent Józsefről és koráról; *Napsugárka* – Bogner Mária Etus néni életét dolgozza fel gyermeknyelven párbeszédes formában, hogy követhessék példáját; *Édesanyám* – Szűz Mária élete szépirodalmi feldolgozásban az ifjúság számára).³⁸ Mindig az ő nyelvükön, az ő szavaikkal mesélt a gyerekeknek, úgy, hogy történeteinek mindig legyen egy a hétköznapi életbe átültethető tanulsága is. Azaz nem vallási ismeretek átadása volt az elsődleges célja, hanem az ifjúság mélyebb lelkesítésére való törekvés, a gyakorlati vallásos élet szabályainak átadása. Ezt Erdei Madonna színmű rövid összefoglalója is jól példázza. Figyelemre méltó jellegzetessége továbbá műveinek a példaképek felmutatására való törekvés. Ahogy láthattuk, a korszak legnépszerűbb szentjeinek, hőseinek az életrajzába és eseményeibe ágyazza ezeket.

A kiadványok sorában külön csoportot képeznek az ugyancsak Blaskó Mária által jegyzett ünnepségek szervezéséhez kiadott segédletek (forgatókönyvek, színdarabok stb.). Ezek szintén nagy jelentőségűek voltak az egyesület életében, hiszen a párhuzamosan működő szocialista (Magyarországi Munkások Gyermekegyesülete) és egyéb gyermekegyesületekkel itt lehetett leginkább versenyezni. „A szocialista gyermekegyesület felszámolása nagy eredménye volt a szegedi gárdának. A „Gyermekegyesület” heti rendszeres foglalkoztatással, nyelvórákkal, ismeretterjesztő előadásokkal, mozival és nyilvános előadásokkal, végül ajándékcsomagokkal fogva tartotta valóságban a gyermekcsapatot. Előnye volt, hogy székháza közel volt az iskolához. Ezt a gárdát rendszeres, heti gyűjtésekkel, jutalmazásokkal, előadásokkal, tehát teljesen hasonló eszközökkel ellensúlyozta. Itt csak a becsületos munkáért járt ki a jutalom, ami komoly tevékenységre serkentette a gárdistákat. Öt évi keserves és mondhatni, megfeszített munka után már látszott az eredmény. A szülők kezdték már szívesen engedni a gyerekeket a gárdába, mert az ünnepségek alatt tapasztalhatták a két műsor közötti különbséget. A hetedik évben az ünnepségen olyan nagy volt a lelkesedés, hogy meg is kellett az előadást ismételni.”³⁹

A Szívgyárda és kiadványai olyan mozgalmat kívántak létrehozni, amely kiemelt szociális érzékenységgel fordul a gyermekek felé és felismeri a velük való foglalkozás, az ő nevelésük pasztorális jelentőségét is. Nem kiemelt akarta ezeket a fiatalokat családjáikból, hanem még jobban beleilleszteni, ezért soha nem egyéneken gondolkodott, hanem csakis szociális viszonylatban gyermekekben, nem szólt soha csak férfiakhoz és nőkhez, hanem csakis családapákhoz és anyákhoz, vagy azokhoz akik azokká lesznek. A tömegek érdekelték, nem az egyes ember, a rossz tanuló, elesett, szegény gyermekek ugyanannyira fontosak voltak számukra, mint a rendezett körülmények között élő katolikus családok gyerme-

³⁸ Blaskó Mária munkáiról a Katolikus Lexikon Blaskó Mária szócikke ad részletes listát. KatLex 1993. I. 870-871.

³⁹ FARKAS 1943. 15.

kei.⁴⁰ Mindenkit részesíteni kívánt a Jézus Szívéből kiáradó szeretet erejéből és ennek egyik legmeghatározóbb eszközévé a sajtót és az olcsó füzet formájában megjelenő olvasmányokat tette, hozzájárulva ezzel a magyarországi sajtóapostolkodás megteremtéséhez.

Irodalom

BÍRÓ Ferenc SJ

1932 *A Jézus Szíve ájtatosság központi természete*. A Jézus Szíve Szövetség Kiadása, Budapest

DIÓS István (szerk.)

1993-2013 *Katolikus Lexikon*. Szent István Társulat, Budapest

HORVÁTH Erzsébet SJ

2005 *Szivedé egészen*. Bíró Ferenc jezsuita életútja. Korda Kiadó, Kecskemét

FARKAS Lajos

1943 *A gyermekegyuletek pasztorális és pedagógiai jelentősége (különös tekintettel a Szívőgárdára)*. Új Nemzedék Rt., Szeged

STIERLI, Josef (Hrsg.)

1954 *Die Herz-Jesu-Verehrung vom Ausgang der Väterzeit bis zur hl. Margareta M. Alacoque = Cor Salvatoris: Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*. Herder, Freiburg 1954.

PETRUCH Antal

1942 *Jézus Szíve apostola*. Korda Kiadó Rt., Budapest

RICHSTÄTTER, Carl

1919 *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, 1. Band (Predigt und Mystik), Bonifacius-Druckerei, Paderborn

MÜLLER, Lajos

1944 *A Jézus-szíve tisztelet története*. Korda Kiadó R.t., Budapest

MARTON József

2009 *Katolikus sajtó Erdélyben a két világháború között*. *Keresztény Szó* 2009. május <http://www.keresztenyszoz.katolikhos.ro/archivum/2009/majus/2.html>

Források

n.n. *A Szívőgárda rövid ismertetése*. Korda Kiadó Rt. é.n.

BLASKÓ Mária

1944 *Évi kézikönyv Jézus Szíve gyermekeinek*. AZ 1943-44. tanévre és az egész 1944. egész évre. Korda Kiadó Rt., Budapest

⁴⁰ BÍRÓ 1932. 15-16.

FRAUHAMMER, Krisztina

THE PUBLICATIONS OF "SZÍVGÁRDA" IN THE SERVICE OF CHILDREN EDUCATION

In my paper I would like to present a Hungarian Catholic children-movement of the Jesuits called "Szívgyárda". The movement flourishing in the interwar period came into existence in 1915 in honour of the sacred Heart of Jesus for children between the ages 6 to 14. Because the Hungarian Jesuits excelled in press apostolate, the press became one of the main pastoral care media of the Szívgyárda as well. It had a magazine, several prayer-booklets, Christian didactic novels and prayer books. These publications played an important role in the moral education of the contemporary youth. In this sense we can say that they are a medium for acculturation controlled by the church. In my study I would like to bring this previously completely unexplored source group into focus.

A BÉKÉSCSABAI CREDO FÉRFIEGYESÜLET SZEREPE AZ EGYHÁZKÖZSÉG HITÉLETÉBEN

Az országos Credo Egyesületet Böle Kornél (1887-1961) domonkosrendi szerzetes római katolikus férfi egyesületként alapította 1921-ben.¹ Az egyesület jelvénye fekete-fehér félmezőkre osztott pajzsban kereszt, a pajzs felső részén piros-fehér-zöld sávban a Credo szó.²

Békéscsabán, dr. Domanek Pál plébánossága idején, 1937-ben kezdődött meg a Credo tagság felkészítése, és 1939. március 11-én került sor a tagok felavatására, és ezzel együtt az egyesület alakuló ülésére is. A nagy eseményen jelen volt az országos egyesület vezetője: Páter Böle is, aki beszédet mondott a frissen felavatott 78 Credo tag előtt. Beszédében megemlékezett XI. Pius pápáról (1903-1914.), aki 1905. június 11-én az *Il fermo propositio* enciklikájával a hívek apostolkodása, a papság lelkipásztori életébe bekapcsolására hozta létre az *Actio Catholica*-t.³ A domonkos rend által alapított egyesület is az *Actio Catholica* céljait követte, ez esetben a katolikus férfitársadalom aktivizálásával. Ismertette a jó katolikus férfi tulajdonságait: „Legyen buzgó, hitét bátran megvalló és aszerint élő minden Credo tag.” Utána áttekintést adott az egyesület munkájáról. Buzdításul elmondta az ünnepségen, hogy az alakuló ülés idején az országban 260 Credo egyesület működött, 60 ezer taggal. Tagdíjat az egyesület nem szedett, a tagok önkéntes adományait a helyi szervezet zászlóvételre, a rászoruló tagok segítésére fordíthatta. A továbbiakban a tisztikar megválasztására hívta fel az alakuló ülés résztvevőit.

Domanek Pál plébános, az egyesület egyházi elnöke javaslatára megválasztották a tisztikart. Világi elnök dr. Kolpaszky László városi árvaszék alelnöke, alelnök Magyar Mihály rendőr, jegyző Mester István katolikus tanító lett. Pénztárost, Mezei Ferenc személyében később, az április 1-i közgyűlésen választottak.⁴ Az 1947. február 9-i tisztújításkor elnököt, két alelnököt, pénztárnokot, szervezési vezetőt, három munkatársat, titkárt, jegyzőt és sajtómunkatársat választottak.⁵

Az alakuló ülés Páter Böle buzdító szavaival ért véget, amelyben újabb tagok toborzására hívott fel. A következő ülést április első szombatjára, este nyolcórai kezdéssel itt hirdették meg. Ez a gyakorlat maradt a későbbiekben is, az időpont azonban a negyvenes években áttolódott a hónap második vasárnapjára. A felnőtt férfiak körében végzett rendszeres tagtoborzás mellett 1947-ben megkezdő-

¹ Magyar Katolikus Lexikon, E:/Credo/Böle.html

² Magyar Katolikus Lexikon, E:/Credo/Böle.html

³ SZÁNTÓ II. 1985. 455.

⁴ Békéscsaba - Belvárosi Plébánia Levéltára, Békéscsabai Credo Férfiegyesület jegyzőkönyve (Credo jkv.) 1939. március 11.

⁵ Credo jkv. 1947. február 9.

dött az ifjúsági csoport, a Credo Junior szervezése is. A további fejleményekről nincs adat az iratokban.⁶

Az április elsejei gyűlésen osztotta ki a világi elnök a már felavatott tagok igazolványait, és már 18 új tag is jelentkezett ezen alkalommal.⁷ Az egyesület iratai között rendelkezésünkre áll az alapítástól, a feloszlásig vezetett abc rendszerű tagnyilvántartás, valamint az 1948. január 4-i állapotot feltüntető tagnévsor, ahol a tagok foglalkozását, lakcímét is feltüntették. Az egyesület működési ideje alatt összesen 195 tagja volt. 1948-ban 121 tagot mutattak ki, ebből 105-en felavatottak voltak, a többiek készültek az avatásra. A foglalkozások alapján földműves 37 fő (30,5 %), napszámos 13 fő (10,7 %) római katolikus és állami elemi iskolai tanító 7 fő (5 %), nyugdíjas vasutas 5 fő (4,1 %), a tagság többi része iparos, kereskedő, postai, városi, vasúti, egyházi alkalmazott, nyugdíjas. A családneveket vizsgálva láthatjuk, hogy a földműves kategóriában jelen vannak azok a tehetős katolikus, szlovák gazdacsaládok férfitagjai, akik meghatározó szerepet játszottak a közösség életében, valamint az iskolázott rétegek, akik példája ugyanígy meghatározó lehetett.⁸

Minden egyesület szervezésének kiemelkedő eseménye a saját a zászló készítése és felszentelése, hiszen a zászló útján lesz teljes jogú tagja az egyházi közösségnek. 1940. február 3-án, Magyar Mihály alelnök kezdeményezésére indult el a gyűjtés a zászló készítésének költségeire.⁹ Májusban Domanek Pál plébános javasolta, hogy a Hermina zárdába készíttessék el, mert a nővérek által kézzel hímzett zászló tartósabb, mint a gyárilag, gépi hímzéssel előállított.¹⁰ Egy hónap múlva, június 1-én kap megbízást az elnökség a zászló megrendelésére. Az elkészült zászló felszentelését szeptember utolsó vasárnapjára tűzték ki. A zászlóra Szent József képét és a Credo egyesület jelvényét hímezték.¹¹

Az augusztus végére elkészült zászlót szeptember 29-én, vasárnap, az egyházköztség Actio Catholica Katolikus Napja keretében szentelték fel. Délután a békéscsabai iparos színház nagytermében díszközgyűlést tartottak, ahol Böle páter mondott ünnepi beszédet, és akkor történt meg a zászlószegek beverése is. A zászlóanya tisztét a megyei főispán felesége, Bajczay Beliczey Miklósné töltötte be. Este 7 órakor került sor a az új tagok beavatására, régi tagok fogadalomtételére, majd a hálaadó szentmisére.¹² A Katolikus Nap bevételéből az egyesület a zászlóhoz védőtokot készíttetett. A zászlóval való kivonuláskor mindig állandó zászlótartója volt az egyesületnek, akit a tagok választottak meg. (1949-ig Gyebnár Pál, majd Krajcsó János, Bartolák Mihály, Petrovszki S. Pál.)¹³ A zászló ma is az egyházköztség birtokában van, a húsvéti feltámadási és az úrnap körmenetekre néhány évvel ezelőtt még ki is vitték, annak ellenére, hogy az egyesület sem

⁶ Credo jkv. 1947. április 13.

⁷ Credo jkv. 1939. április 1.

⁸ Credo jkv. melléklete, Tagnyilvántartás A-Z, egyesületi iratok, Tagnévsor 1948. január 4.

⁹ Credo jkv. 1940. február 3.

¹⁰ Credo jkv. 1940. május 4.

¹¹ Credo jkv. 1940. június 1.

¹² Credo jkv. 1940. augusztus 31.

¹³ Credo jkv. 1940. november 2., 1949. március 13.

hivatalosan, sem imaközösségeként nem léteznek. Az egykori tagok halálával, már nincs aki kivigye az ünnepélyes alkalmakkor.

Az egyesület havi közgyűléseit – július és augusztus kivételével, amikor nyári szünetet tartottak¹⁴ – közös imával (Hiszekegy, egy tized Rózsafüzér), énekekkel nyitották meg. Az üléseken általában az egyházi elnök, a plébános elnökölt. A világi elnök mondott minden alkalommal bevezető gondolatokat, amelyek vagy az egyházi évvel vagy a társulat életével kapcsolatos dolgokról szóltak. (advent, húsvét, pünkösd, Mindenszentek) Itt jelentették be a társulat elhunyt tagjainak halálhírét is, és közösen imádkoztak lelki üdvéért.¹⁵

Ugyancsak a világi elnök vezetésével dolgozták fel a gyűlésekre szánt lelki olvasmányt. Az olvasott résszel kapcsolatos elmélkedés mindig a lelki élet egy-egy fontos területével foglalkozott.¹⁶ Kempis Tamás: Krisztus követése című örökbecsű munkájából vették ezeket az olvasmányokat. Egy-egy fejezet alapján mondott el épületes gondolatokat. A „Kempis” mellett a „Szikrák Loyolai Szent Ignác lelkéből” c. munkát is használták. Az utóbbi kapcsán érdemes megjegyezni, hogy az egyesület ugyan domonkos alapítású volt, azonban a lelki életben való előrehaladáshoz a tagok a jezsuita rend lelkigyakorlatos házában, a budapesti Manrézában tartott lelkigyakorlaton kaptak felkészítést. Csoportosan, vagy egyénenként csaknem évente ott voltak a békéscsabai férfiak képviselői is a lelkigyakorlatok valamelyikén. (1939. június 3., szeptember 30., november 4., 1949. szeptember 11., 1950. május 14.) Aki nem tudta költségeket előteremteni, annak a tagok közösen adták össze a részvétel díját. A lelkigyakorlaton hallottakról rendszeresen beszámoltak a résztvevők, sőt a világi elnök, aki élen járt a Manréza látogatásában, több alkalommal előadást is tartott a lelkigyakorlaton hallottakról.¹⁷

Olvastak fel részleteket lelki olvasmányként Emmerich Katalin látomásaiból Jézus kínszenvedéséről is.¹⁸

A mélyen hívő, komoly lelki életet élő világi elnök mellett rendszeresen szót kaptak a tagok is, az imádság szükségességéről, Szűz Mária tiszteletéről, Mária-Radnáról, a békéscsabaiak Trianon előtt kedvel búcsújáráshelyéről, ahová Kisboldogasszony napján zarándokoltak a az itteni közösség tagjai.¹⁹ Számos öszszejövételen szerepelt szavalattal Baji Gergely Credo-tag, a vallásos líra legszebb darabjait szólaltatva meg. (Mécs László, Reményik Sándor)²⁰

Az egyesület működése alatt számos indítványt tettek a tagok lelki életük gyarapítására. Közösen végzendő imákat, egyházi énekek éneklését ajánlották a gyűlésekre, a katekizmus hitigazságainak ismertetését kérték a plébánostól.²¹ A plébános felkészítése alapján részt vállaltak a vecsernyék zsoltárainak közös éneklésében, úgy, hogy ők vezetik a közösség énekét. Harmónium-, majd

¹⁴ Credo jkv. 1940. június 1.

¹⁵ Credo jkv. 1948. december 12., 1950. április 9.

¹⁶ Credo jkv. 1941. április 5.

¹⁷ Credo jkv. 1941. január 4., 1941. május 3., 1947. június 8.

¹⁸ Credo jkv. 1940. március 3.

¹⁹ Credo jkv. 1941. január 4., 1941. május 3., 1947. június 8.

²⁰ Credo jkv. 1939. december 2.

²¹ Credo jkv. 1939. április 1., 1942. január 3., 1943. március 6.

orgonakiséret mellett el is próbálták a zoltárok éneklését.²² Kolpaszky László világi elnök indítványozta, hogy a többi vallásos egyesülethez hasonlóan, a Credo rendszeresen mondasson szentmisét tagjaiért. Minden hó első szombatján, reggel került sor erre a javaslat nyomán.²³ A második világháború után minden második vasárnapi 10 órás nagymise lett a Credo miséje, amelyen Magyar Mihály indítványára a tagok vállalták a ministrálást. Bevezetésükre az oltárszolgálatba, a plébános külön felkészítő oktatást tartott.²⁴ A „Szállást keres a Szent Család” ájtatosság végzését a Szív újság felhívására határozták el, 1949 decemberében.²⁵

A tagok név nélkül tehetek fel közérdekű kérdéseket a levelesládába elhelyezett cédulákon. A válaszára az egyházi elnök vállalkozott, mert a kérdések többsége a hitélettel volt kapcsolatban. (Bűn-e a párbajozás, szabad-a naponta többször is áldozni, van-e Szent Ignác vizének gyógyító hatása, miért oltják el nagypéntek délután, Jeremiás siralmainak éneklésekor a háromszög alakú gyertyatartón egyenként a gyertyákat, a vasárnap szolgálatban levő pótolhatja-e hét-köznap a szentmisét stb.)²⁶

A tagok rendszeres képzését, hitismereteik gyarapodását szolgálták az egyházi elnök, időnként a káplánok eladásai a közgyűléseken. A vasárnap megszentelése, a Rózsafüzér imádkozásának fontossága, a szentmise részei, liturgikus eszközei, a szentségek, az egyházi ünnepek, az egyetemes egyháztörténet stb. képezték az előadások témáját.²⁷

Az egyházi elnök rendszeresen tájékoztatta a tagságot a magyar és az egyetemes egyház időszerű eseményeiről,²⁸ az országos Credo szervezet híreiről. A tagok járatták az egyesület lapját a Credo-t, rendszeres olvasói voltak a jezsuiták által kiadott Szív újságnak is. A háború után az Új Ember cikkét is felhasználták. Könyvtár létesítését indítványozta 1945-ben Jantyik Pál, hogy jobban megismerhessék a hitbéli tudnivalókat.²⁹ Domanek Pál plébános értékelte a tagok tevékeny részvételét az egyházközség életében, nagyobb ünnepek előtt buzdította őket a közös szentáldozásra.³⁰ A feltámadási és az úrnap körmenetben, az elsőáldozáskor rendezőként segítették a papságot.³¹ A körmenetekre természetese kivitték saját zászlajukat is, ezzel demonstrálva jelenlétüket a katolikus közösségben. A tagok hitük, katolikus voltak tudatos vállalását mutatja az az indítvány, hogy a tagok mindenkít a „Dicsértessék a Jézus Krisztus!” köszöntéssel köszöntsének, „hogy evvel is bátran valljuk meg katolikus voltunkat.”³² Közgyűlési indítvány alapján közös szentáldozáshoz járultak nagycsütörtökön, az Oltáriszentség szer-

²² Credo jkv. 1951. január 14., 1951. február 11.

²³ Credo jkv. 1943. június 6., szeptember 4.

²⁴ Credo jkv. 1949.január 9., 1950. február 12.

²⁵ Credo jkv. 1949. december 11.

²⁶ Credo jkv. 1939. június 3., 1941. szeptember 6., 1941. október 4., 1949. december 11.

²⁷ Credo jkv. 1941. január 4., február 1., 1942. október 3.,1943. október 2., december 4. stb.

²⁸ Credo jkv. 1942. június 6., 1946. december 7., 1947. február 9., 1939. december 2.

²⁹ Credo jkv. 1941. április 5., 1949. december 11., 1950. november 10., 1945. szeptember 9.

³⁰ Credo jkv. 1941. április 5.

³¹ Credo jkv. 1950. március 12., április 14.

³² Credo jkv. 1939. április 1.

zésének ünnepén. Imaéletük a hit megvallását, és az engesztelést szolgálta, mint említettük, minden gyűlést a Hiszekegy-el kezdték, egy tized Rózsafüzért a gyűlés előtt mondtak el, a többi tizedet otthon végezték. A gyűlést a káromkodásért mondott engesztelő imával fejezték be.³³

Az egyesület jelvényét megszerezték a tagok, még a felosztatás előtti utolsó avatás után is (1949. január 6.) lehetőség volt erre.³⁴

Nagyon ritkán, de politikai téma is előfordult a gyűléseken. A délvidéki bevonulás, bolsevizmus veszélye az oroszok bevonulás előtt, tiltakozás az egyházi célvagyont jelentő egyházi birtokok elvétele ellen 1947-ben, szerepelt az összejövetelek napirendjén. Az utóbbi kapcsán az egyházi elnök az Actio Catholica által kiadott füzetből ismertette az egyházi álláspontot.³⁵

Az 1951. június 10-i közgyűlésen arról tájékoztatta a világi elnök a tagságot, hogy a városi tanácshoz kihallgatásra rendelték be, és ismertették vele az egyesület megszüntetésére vonatkozó miniszteri leiratot. Így ez a közgyűlés volt az utolsó, ahol hivatalosan kimondták az egyesület addigi tevékenységének beszüntetését, és a vezetőségnek megadták a felmentvényt. Kimondták, az egyesület a nyári szünet után továbbra is működni kíván, de már csak mint hitbuzgalmi közösség, ima és áhítat céljából szervezi az összejöveteleket havonta a második vasárnap délután, vecsernye végeztével, a sekrestyében.³⁶

Az egyesület tagjai hitvalló életükkel, testületi jelenlétükkel, a közösség hitéletébe való aktív bekapcsolódással szolgálták az Actio Catholica által kitűzött cél megvalósulását.

Irodalom

Magyar Katolikus Lexikon, E:/Credo/Böle.html

SZÁNTÓ Konrád

1985 *A katolikus egyház története II.* Ecclesia, Budapest.

³³ Credo jkv. 1939. május 6., 1941. február 1., október 4., 1940. január 6.

³⁴ Credo jkv. 1949. május 29.

³⁵ Credo jkv. 1941. május 3., 1941. szeptember 6., 1947. május 11.

³⁶ Credo jkv. 1951. június 10.

JÁROLI, József

THE ROLE OF THE "CREDO" MEN ASSOCIATION IN THE SPIRITUAL LIFE OF THE PARISH CHURCH IN BÉKÉSCSABA

Credo Men Association was established on March 11, 1939 in Békéscsaba. The initiator was the parish priest Pál Domanek. At the establishing meeting, the founder of the national association Fr. Kornél Bőle was also present. The association had operated until the parish priest informed the members of the decree on dissolving all associations on June 10, 1951. On September 29, 1940 the flag of the association was consecrated. The members served as alter servants at the masses of the association. At their meetings the members contemplated based on classical works of spiritual readings. The parish priest answered the anonym questions of the members, and gave lectures on the problems of religious life. The parish priest also organized a training for those who took up alter service. The members participated at an annual recollection at the Manréza and later passed on what they heard there.

A MAGYARORSZÁGI BENCÉS OBLÁTUS KÖZÖSSÉG

Az oblátus kifejezéssel Nursai Szent Benedek Regulájának 59. fejezetében találkozzunk¹, amelynek jelentése *felajánlott*. Mindig voltak olyan mélyen vallásos emberek, akik vonzódtak a kolostori élethez és Szt. Benedek családjához, de valamilyen oknál fogva a világban kellett élniük. Szt. Benedek Regulája szerint éltek, hangsúlyozva a krisztusi élet lényeges vonásait. Meghatározott időközönként felkeresték a kolostort, ahol imádkoztak, elmélkedtek és hitükben megerősödve tértek vissza mindennapi életükbe. A felajánlás tartalma a tökéletes keresztény életre való törekvés volt a Regula és az evangélium szellemében. Voltak olyan gyermekek, akiket szüleik ajánlottak fel a kolostornak a részükre eső örökséggel együtt.

A Regulát Szt. Benedek 529-ben alkotta a Monte Cassino-i monostor számára, amely tanítás később minden bencés monostor számára kötelezővé lett. Szintén az 59. fejezetben rendelkezik a felajánlott gyermekekről. „Ha esetleg valamelyik nemes ajánlja fel gyermekét Istennek a monostorban, és a fiú még kiskorú, szülei készítsék el a fent említett okiratot, és az áldozati adománnyal együtt magát az okiratot és a fiú kezét burkolják be az oltár terítőjébe, s így ajánlják fel őt. ...álítsanak ki a monostornak szánt dolgokról adomány-levelet. Hasonlóképpen tegyenek a szegényebbek is. Akiknek pedig éppen semmijük sincsen, egyszerűen készítsék el az okiratot, és az áldozati adománnyal együtt ajánlják fel fiukat tanúk jelenlétében.” A felajánlott gyermekek, amikor már teljes értelmükkel bírtak oblációt tettek. Ezt a felajánlási szöveget mondja el ma is, aki elkötelezi magát Szt. Benedek családjába.

„Végy fel engem, Uram szavad szerint, hogy éljek,
És ne szégyeníts meg engem várakozásomban”²

Az oblátus közösség kifejlődése és elterjedése Európában a clunyi bencés kongregáció hatására történt. II. Orbán pápa 1091-ben kiadott bullájában támogatta az oblátusokat. Akik anyagi vagy erkölcsi támogatást adtak a Rendnek, azokat a főapát confraterré fogadta. Őket az oblátusok elődeinek tekinthetjük. Tolnai Máté apát 1513-ban Székely Miklóst és Sztrezemlyei Györgyöt³, 1521-ben Kanizsai Lászlót és családját fogadta confraterekké⁴. A 17. századtól díszes oklevelet kaptak a confraterek. Az első ilyen emlék 1654-ből származik. A díszes keretbe foglalt oklevél felső részén a hármas halom van Magyarország címerével és a pannonhalmi monostorral. E fölött felhőkben Szűz Mária hazánk Nagysz-

¹ *Szent Benedek Regulája*. Sajtó alá rend. (és ford.) Söveges Dávid. Pannonhalma, 1948. 142. Továbbiakban RB.

² RB In. 58. 55-58. In.p.141.

³ ERDÉLYI 1905. 148. Továbbiakban: Rendtörténet

⁴ Rendtörténet 3. köt. p.148.

szonya a kis Jézussal, tőlük jobbra Szent Benedek és Szent Adalbert, balra Szent Skolasztika és Szent István teljes alakja látható.

Miután II. József feloszlatta a szerzetesrendeket, a 18. század végére az oblátus intézmény fokozatosan elhalt. A XIX. század utolsó két évtizedében a Rend különböző kongregációi ismét újjáélesztették az oblátus intézményt, melynek tagjait laza kötelék fűzte egy-egy kolostorhoz. Felvételüket az apát engedélyezte. Szent Benedek Testvéri Szövetségét, Confraternitas S (ancti) P (atris) Benedicti, XIII. Leó pápa erősítette meg ismét 1882. december 18-án a subiacoi kongregáció számára. Tízévi próbaidőre a státútum tervezetét is jóváhagyta. Ez idő alatt a gyakorlati tapasztalatok alapján átdolgozták és megállapították végső szövegét. Brevét adott ki 1898. június 18-án, amelyben évi két napot engedélyezett az oblátusok számára pápai áldás napjául. Utóda, X. Pius pápa jóváhagyta a státútum végleges szövegét 1904. július 18-án, és a Rend minden monostorában az oblátusok számára kötelezővé tette.

Szunyogh Xavér⁵ lelkes buzdításának és fáradhatatlan lelkipásztori munkájának köszönhető, hogy 1919-ben az oblátus intézmény éledni kezdett előbb Pannonhalmán, majd hazánkban több helyen. Ebben az évben jelent meg a „Béke és öröm, A szentbenedekrendi oblátusok és obláták vezérkönyve” című munkája⁶.

Feltételezhető, hogy páter Xavérnak jelentős része van abban, hogy Balázs Benedikta 1919-ben oblátá jelölt lett. A szülők, Balázs Rezső és Balázs Rezsóné, született Dömötör Etelka levélben köszönik meg Jándi Bernardin kormányzó perjelnek (1919. június 29-én), hogy leányukat, Benediktát oblátá jelöltnek felvette, és egyben alapítványt tesznek.⁷ „Fölajánljuk tehát erre a célra Istennek és a Szt. Benedek-Rendnek leányunkat, Benedictát és amennyiben Istennek tetszik meg tartani vagyunkat, úgy annak egy részét egy *benedictina intézmény* létesítéséhez – városunkban – Kecskeméten.”⁸

A pannonhalmi Szent Benedek-Rend nagykáptalanja 1921. augusztus 23-25-i ülésén az alábbi határozatot hozta: „Az oblátus-oblátá intézmény meghonosításához a káptalan hosszabb eszmecsere után elvben hozzájárul.”⁹

Balázs Benedikta a kecskeméti Máriavárosi oblátá ház és a szövetség szervezését már 1919-ben megkezdte a Munkácsi utca 24. szám alatt. Havonta tartottak összejöveteleket. A Béke és öröm című könyvet használták útmutatóul. Szt. Benedek szellemét akarták meghonosítani az Alföld közepén. Az egyesület 1922-ben felvette a Szentlélek Oblátá Szövetség elnevezést. Dr. Bárdos Remig

⁵ Dr. Szunyogh Xavér Ferenc János OSB bölcsészdoktor. Tereske (Nógrád vm.) 1895. 05. 13.-Pannonhalmán 1980. 10. 07. a rendbe lépett 1913. Pappá szentelték 1918. Tanárként működött Komáromban, Kőszegen, Budapesten. Pius PARS hatására a liturgikus mozgalom megindítója hazánkban, e témakörből számtalan publikációja jelent meg. A Szent Szabina-kápolna lelkésze volt Budapesten, 1948-1961 között. Bebörtönözték 1961-1963-ig. Élete utolsó éveit Pannonhalmán töltötte, 1980-ban halt meg. Kívánsága szerint Teresken helyezték örök nyugalomra.

⁶ A könyv négy részből, áll: 1. Szent Benedek atyánk élete és tanítása. 2. Szent Benedek atyánk tisztelete. 3. Imádságok, énekek. 4. Az oblátusok vezérkönyve.

⁷ Magyar Egyháztörténeti Évkönyv 2. köt. Bp. METEA. 1996. In. Forrai Márta: Balázs Benedikta élete és munkássága. p. 271.

⁸ Pannonhalmi Szt. Benedek-rend Levéltára. Főapáti iratok 214/1919. Továbbiakban: Levéltár

⁹ Levéltár Káptalani iratok 1921.

pannonhalmi főapát 1924. szeptember 12-én hagyta jóvá „A magyar Oblatus-intézmény” szervezeti szabályzatát, amely figyelembe vette az egyházi törvénykönyv vonatkozó jogszabályait.¹⁰

Az oblátus közösség célkitűzései a következők voltak: világi hívők csatlakozása Szt. Benedek rendjéhez és ennek értelmében példás hitélet. A Rend és az Oblátus Szövetség támogatása imával, fizikai vagy szellemi szolgálattal, természetbeni vagy pénzadománnyal. Apostolkodás és karitatív tevékenység Példamutató élet a családban és munkahelyen Mindez a pannonhalmi központi igazgató, illetve a helyi igazgatók irányításával valósult meg.

A szabályzat értelmében, ha valaki szeretett volna belepni az Oblátus szövetségbe a következő fokozatokat, kellett végigjárnia. Jelentkezőként eltöltendő idő, három hónap. Ennek elteltével az illető beküldte személyi adatait a helyi igazgatón keresztül a központi igazgatóhoz. A felvételtől a főapát döntött, és megadta az engedélyt a beöltöztetésre. Ezzel egy időben megkezdődött a teljes egy évig tartó noviciátus. Az oblációt a beöltözés napjától számított teljes év leteltével lehetett letenni. A központi igazgató vezette az oblátusok törzskönyvét, amely a beöltöztetettek és oblátusok személyi adatait tartalmazta. Beöltözéskor a novícius kapott egy skapulárét, amely kettős szalagon elől és hátul két négyzet alakú fekete posztódarab. Az elején egyenlőszárú sárga selyemmel hímezett kereszt, a száruk között elhelyezett **C. S. P. B.** betűkkel **C(rux) S(ancti) P(atris) B(enedicti)** (Szent Benedek atyánk keresztje), hátul nagy **B** betű (Benedek) tetejébe tűzött keresztrel. Ezt a vállruhát az oblátusok a beöltözés után világi ruhájuk alatt hordták. Megkapták még Szt. Benedek kereszties érmét is, amely Desiderius Lenz beuroni bencés művész alkotása¹¹. A kör alakú érem első oldalán Szt. Benedek kereszt, benne a következő betűk:¹²

C
S
NDSMD
M
L

Jelentése:

Crux Sacra Sit Mihi Lux
Non Draco Sit Mihi Dux

A Szent Kereszt legyen fényem
Ne az ördög a vezérem

A kereszt négy szára között bekarikázva **C S P B** betűkkel **C(rux) S(ancti) P(atris) B(enedicti)** Szent Benedek atyánk keresztje. A kereszt fölött a köriratban **PAX**, ezt folytatva az óramutató járásával megegyezően az alábbi betűk:

¹⁰ A szervezeti szabályzat a következő szakaszokat tartalmazta: 1. Az Oblátus szövetség alapítása és megszüntetése. 2. Oblátus szövetség célja. 3. Oblátus szövetség szervezete. 4. Oblátus szövetség központi igazgatója. 5. Oblátus szövetség helyi igazgatója. 6. Oblátus szövetség tanácsa és közgyűlése. 7. Oblátus szövetség vagyona. 8. Befejező határozatok.

¹¹ 1880-ban készítette Szt. Benedek születésének 1400 éves évfordulójára. A gondolat Bonifaz Wimmer-é volt, hogy Montecassino új érmét adjon ki a jubileum alkalmából, amelyet a világ összes bencései elfogadnak. Nikolaus D' Orgement megbízta Lenz-et, az új érem tervezésével.

¹² SÖLYMOS 2000. 16

V..R..S..N..S..M..V..S..M..Q..L..I..V..B
Vade Retro Satana, Nunquam Suade Mihi Vana
Sunt Mala Quae Libas, Ipse Venena Bibas.

Gonosz szellem, hord el magad,
Ne tukmálj rám hívságokat.
Elém ne tedd étkedet,
Magad idd meg mérgeidet¹³.

Az érem hátoldalán Szt. Benedek álló alakja kukullában¹⁴, fejére húzott csuklyában, egyik kezében kereszt, a másikban a Regula. Jobb lábánál az összetört méregpohár, bal lábánál a holló, amelyik elvitte a mérgezett kenyeret. A felirat jobb oldalon kezdődik, a baloldalon fejeződik be: **C(rux) S(ancti) P(atris) B(enedicti)** = Szent Benedek atyánk keresztje. A köriratban: Eius in obitu n(ost)ro praesentia muniamur = Jelenléte oltalmazzon bennünket halálunkban. Benedek lábánál a felirat a jubileumi esztendőre utal: S.M. Cassino. MDCCCLXXX = Ex Sacro Monte Cassino 1880 = Cassino Szent Hegyéről.

Az Oblátus szervezetek bélyegzőt is használhattak. A pecsétnyomó 30 mm átmérőjű körben öt szív (2 felül, 3 alul), közötté PAX felirat, a körirat az illető szövetség címe, illetve elnevezése¹⁵.

Az oblátusok fő ünnepei március 21. és július 11. Ezen kívül megünneplik Szt. Skolasztika napját február 10-én.

Balázs Benedikta a már említett kecskeméti Szentlélek Obláta Szövetség alapító tagja élénk kapcsolatot tartott a pannonhalmi központtal. Erre utal Szunyogh Xavérral, Kühár Flóriszal, Jándi Bernardin kormányzó perjellel, dr. Bárdos Remig főapáttal, Kelemen Krizosztom főapáttal való levelezése. Baráti viszonyban volt Steer Ferenc tiszauji földbirtokossal és nejével, Fechtig Adél bárónővel. A kecskeméti obláta házból indult el Steerékhez házitanítónőnek Berecz Erzsébet előbb Skolasztika obláta, később, mint a Szent Benedek Leányai Társaságának alapító tagja.

Külön alakultak obláta és oblátus szövetségek nők és férfiak számára. A kőszegi Szt. Imre Oblátus Szövetséget Szunyogh Xavér hozta létre 1923-ban. 1925-ben alakult a Szt. Gertrúd Obláta Szövetség szintén Kőszegen. A két egyesületnek voltak közös rendezvényei is. Igen sokoldalúan és aktívan működtek. Ennek egyik szép eredménye a kőszegi bencés-templom Szt. Benedek oltárának restauráltatása 1931-ben. Megemlítendő Grémen Ilona polgári iskolai tanárnő, aki „lelke” volt a kőszegieknek, munkájával jelentősen segítette a bencés gimnáziumot is.

Celldömölkön 1925-ben, illetve 1926-ban alakult meg az Obláta és Oblátus Szövetség. A Budapest József-városi Oblátus Szövetség első beöltöztetését 1926. március 25-én tartatta a bencés székház kápolnijában, helyi igazgatójuk dr. Dob-

¹³ Szunyogh Xavér fordítása.

¹⁴ Kukulla = csuklyával ellátott köntös. Szt. Benedek reguláját követő monasztikus szerzetesek bő szabású kórusruhája csuklyával, a bencéseknél fekete színű.

¹⁵ Főpáti iratok 485/1924.

rovich Ágoston volt. Szegedy Maszák Aladárné kezdeményezésére Budapesten a Katolikus Háziasszonyok Szövetségén belül megalakult a Szt. Skolasztika Obláta Szövetség 1928-ban. Lelki igazgatójuk Horváth Kandid volt. Az oblátus intézmény egyre jobban terjedt. Alakulási sorrendjük: Budapest, 1935, Szt. Gellért Oblátus Szövetség, Gyórszentmárton, 1935, Szent István Oblátus Szövetség, Gyórszentmárton, 1936, Boldog Gizella Obláta Szövetség, Mohács, 1935, Nagybologasszonyról nevezett Obláta Szövetség.

1936. október 6-án, Budapesten megtartották a magyarországi Szt. Benedek-Rendhez tartozó Obláta és Oblátus Szövetségek első közös nagygyűlését.

Tíz szövetség képviselője számolt be a végzett munkáról és terveikről. Összesen 626 tag és 11 jelentkező volt a magyarországi Obláta és Oblátus Szövetségeken.¹⁶ A Rend nagykáptalanja az 1940-es tanácskozáson örömmel veszi tudomásul, hogy tizenkét szövetségben 681 tag van. 1944-ben tizenhárom szövetség 701 tagot számlált. Pápán, Tiszaújfaluban, Tiszaugon, Szarvason, Szegeden voltak még tagok, külön szövetségek nem alakultak. Őket a pannonhalmi központ vette nyilvántartásba.

Az Oblátus szövetség sajtóban is közölte híreit a Pannonhalmi Szemlében, amelyet a Rend 1926-1944 között adott ki. Különlenyomatban is megjelentek a tájékoztatók, amelynek címe „Az Úr szolgálatának iskolája – a Pannonhalmi Szemle oblátus híreiből”. Az Oblátus Röpiratoknak 3 füzete jelent meg 1922-ben a szombathelyi Martineum nyomda kiadásában. Szunyogh Xavér szerkesztette a Szent Benedek Hírnöke c. lapot, amely Budapesten jelent meg 1929 januárjától 1929. júniusig a Katolikus Háziasszonyok lapjának havi mellékleteként.

A II. világháborúban azt követő években megfogyatkozott az oblátusok száma. Meghaltak, külföldre távoztak. Szunyogh Xavér és Markó Lehel próbálkozott a közösség újjászervezésével 1950-1953 között. A belpolitikai helyzet egyre nehezebbé vált, ezért az aláírt oblációs okmányt azonnal eltépték, az oblátus csak egy kis szentképet kapott emlékül¹⁷.

1953-1988 között történtek ún. „titkos” beöltözések és oblációk. Dr. Sárközy Pál kormányzó apát majd később főapát, Dr. Monsberger Ulrik kormányzó perjel, Legányi Nobert és Dr. Szennay András főapátok engedélyével, valamint Iróffy Huba¹⁸, Juhász Gergely, Sólymos Szilveszter, Vályi Hugó, Várszegi Asztrik lelkipásztori támogatásával 82 fő csatlakozott Szt. Benedek családjához. Az oblációs okmányon csak az illető keresztnéve és a szerzetesi neve szerepelt. Ezért a mai kutató nem tudja azonosítani a személyeket. Biztonsági okokból nem történt róluk feljegyzés az oblátus nyilvántartásban és a perjel naplóban.

Az oblátus jelszó értelmében – „*Ut in omnibus glorificetur Deus*” (Mindenen dicsértessék Isten) – hosszú álom után 1988-ban ismét életre kelt az oblátus közösség Kapcsándi Zsigmond, Dr. Nyíredy Maurus, Dr. Sólymos Szilveszter, Dr. Várszegi Asztrik bencés szerzeteseknek és Dr. Szennay András főapátnak köszönhetően. 1989-2012 között 112 obláció volt.

¹⁶ Főapáti iratok 166/1937.

¹⁷ Dr. Borián Elréd OSB szóbeli közlése

¹⁸ VÁRSZEGI Asztrik: Legányi Norbert főapát és az oblátusság. In: *Obláció*. 2007/1. 22-29 p.

„Ha nagyobb a közösség, akkor ki kell választani közülük jó hírben álló és szentéletű testvéreket, és azokat dékánokká kell tenni. Ezek mindenben gondját viseljék a maguk csoportjának az Isten törvényei és apátjuk parancsai szerint.”¹⁹

A pannonthalmi főmonostorhoz tartozó dékániák: Pannonthalmi, Győri, Szt. Háromság – Nagykanizsa, Szentlélek – Keszthely, Szt. Lukács – Gyál, Szt. Skolasztika – Pilisvörösvár, – Szt. Gellért, Szt. Kereszt, Szt. Márton – Budapest, – Boldog IV. Károly – Bécs. A bakonybéli Szt. Mauriciusz monostorhoz tartozik: Szt. Mór – Pécs, Szt. Pachomius – Békéscsaba, Makó. A dékániák havonta tartanak összejövetelt, a pannonthalmi és bakonybéli oblátus rektor irányítása alatt működnek, élükön a közösség által választott dékánal.

Az Obláció című periodikát Halmos Ábel indította el 2000-ben és szerkesztette 2006/1. számmal bezárólag. A 2006/2. számtól szerkeszti Dr. Borián Elréd, megjelenik adventben és nagyböjtbén.

Évente július 7-11-ig lelkigyakorlatot tartanak Pannonthalmán.

Rómában 2009. október 2-10. között rendezték meg a bencés oblátusok és obláták 2. világtalálkozását, amelyet Notker Wolf bencés apátprímás hívott össze. A magyarországi közösséget hárman képviselték.

Befejezésül egy Regula idézet, amely minden korban, minden ember számára irányadó: „Övezzük fel, tehát, derekunkat hittel és a jócselekedetek gyakorlásával. Az Evangélium vezetése mellett járjuk az ő útjait, hogy méltók legyünk meglatni őt, aki meghívott minket országába.”²⁰

Irodalom

HORVÁTH Detre

1931 *Az Oblátus és Obláta Szövetség (Szent Benedek Testvérisége) Köszegen az 1930-31. isk. évben.* Összeáll. HORVÁTH Detre Dunántúli Nyomda vállalat Rt Szombathely, (1931. 1.)

1922 Oblátus röpiratok. 1-3. sz. Szombathely, Martineum. *Pannonthalmi Szemle* 1-19. évf. Közreadja a Pannonthalmi Szent Benedek-Rend. Pannonthalma, 1926-1944.

ERDÉLYI László szerk.

1902-1906 Pannonthalmi Szent Benedek-Rend története. Budapest.

MARKÓ Lehel szerk.

1947 *Pax. A bencés diák kalauza.* 2. átd. kiad. Korda R.T., Pannonthalma.

RADÓ Polikárp

1990 *Tiszazugi történet. Berecz Skolasztika élete.* Hasonmás kiadás. Pannonthalma-Szolnok.

SÓLYMOS Szilveszter

2000 Szent Benedek – keresztes érme. Effo K., Budapest.

¹⁹ RB 21. 1-6. In. p. 83.

²⁰ RB Előszó 51-55

Forrai Márta

SZUNYOGH Xav(ér) Ferenc

1919 Béke és Öröm. Imádságok és énekek Szent Benedek Atyánk tiszteletére.
Pannonhalma.

SZUNYOGH Xavér szerk.

1929 *Szent Benedek Hírnöke*. Budapest 1929. 1-6. sz. A katolikus Háziasszonyok
Lapjának havi melléklete

VÁRSZEGI Asztrik

2007 Legányi Norbert főapát és az oblátusság. *Obláció* 7. évf. (1) 22-29.

FORRAI, Márta

OBLATE COMMUNITY OF THE ORDER OF SAINT BENEDICT IN HUNGARY

We can meet with the term 'Oblate' in the 59th chapter in the Regulus of Benedict of Nursia, where it has the meaning 'the offered'. There have always been deeply religious people who felt the monastic life and family of St. Benedict appealing, but for one reason or another they had to live in the secular world. They lived their life according to the Regulus of St. Benedict, emphasizing the essential traits of the Christian life. At predetermined intervals they gathered and returned stronger in their faith to their daily lives. The 'offer' was the quest for the perfect Christian life according to the Regulus and the Spirit of the Gospel. The institution of the oblate was created and spread to the effect of the Cluniac Congregation of the Order of Saint Benedict. At the late 18th and early 19th century these institutions died out. Later during the last two decades of the 19th century it was resurrected by different Congregations of the Order of Saint Benedict.

20. SZÁZADI HAVILAPOK A FERENCES HARMADIK REND SZOLGÁLATÁBAN¹

Jelen írásomban a Ferences Harmadik Rendhez kötődő múlt századi, elsősorban a század első felében megjelent kiadványokat igyekszem bemutatni. Úgy gondolom, hasznos lehet, ha mindenekelőtt a vizsgálat háttérében álló Rendről, illetve annak adott korban megfigyelhető változásairól szólok s csak ezután térek majd át az újságok konkrét ismertetésére.

A mintegy nyolcszáz éves múltra visszatekintő közösség magát Assisi Szent Ferencet nevezni alapító atyjának.² Ő – a hagyomány szerint 1221-ben – eredetileg azok számára rögzítette később szabályzattá szerkesztett tanácsait, akik világi állapotukban megmaradva szerették volna az evangéliumot a lehető legtökéletesebben megélni. A IV. Miklós által 1289-ben jóváhagyott Regula egészen a 19. századig lényegében változatlan maradt.

Köztudott, hogy a Ferences Család fájának törzséből idővel több ág, sőt az ágakból több hajtás is fakadt.³ 1517-ben vált el „hivatalosan” a konventuális és obszerváns, majd 1619-től a kapucinus ág. A 15. századtól kezdve már a Harmadik Rend keretein belül is beszélhetünk szabályozott, vagyis közösségben élő és világi testvérekről.

A 19. század vége sok szempontból meghatározó volt a Ferences Család életében. XIII. Leó pápa egyesítette és Kisebb Testvérek Rendjének nevezte (Ordo Fratrum Minorum, OFM) a korábban négy irányzatot (sarutlan, rekollektus, reformált és obszerváns) is magában foglaló, ún. obszerváns ágat. Az egyesítés formai (egyeséges barna színű habitus), és fegyelmi kérdéseket is érintett. Magyarországon a pápai reformot nem fogadták mindenhol egyforma lelkesedéssel.⁴ Többek között ez is szerepet játszott abban, hogy 1900-ban a hazai obszerváns provinciákból két, az ún. mariánus és kapisztránus rendtartomány alakult. A reformot csak a század második évtizedében sikerült általánosan elfogadtatni. A kapisztránusok a harmincas, a mariánusok inkább a negyvenes években építettek újabb kolostorokat az országban.

A Harmadik Rend világi testvérei – avagy terciáriusok – az elmúlt évszázadok során szorosan kapcsolódtak a ferences rendházakhoz. Alapításuk, vezetésük végső soron a testvérek kezében volt. Az egyes közösségek nemigen tartották egymással a kapcsolatot, nem volt egységes szervezetük. A szerzeteseken keresztül az adott ferences ághoz kapcsolódtak. Jelentős változást e tekintetben a

¹ A kutatás az OTKA NK 81502 „Vallás, egyén, társadalom” pályázat támogatásával valósult meg.

² A ma Világi Rendnek nevezett ferences ág történetéről jó áttekintést nyújt egy 2006-ban, lelki asszisztensek számára készített olasz nyelvű kézikönyv. (Manuale per l’assistenza all’OFS e alla GiFra)

³ A Ferences Családról bővebben lásd: P. DOBSZAY – GALAMBOSNÉ 2009.

⁴ A kérdésről bővebben lásd: RÁCZ 2009.

II. Vatikáni Zsinat hozott, melyet követően a harmadik tulajdonképpen levált az első rendről és önálló struktúrát hozott létre. Gondosan előkészített, megújított Reguláját 1978-ban erősítette meg VI. Pál pápa.⁵ Hivatalos nevük ekkor Ferences Világi Rendre változott.

A Harmadik Rend támogatottsága és népszerűsége koronként változott. A 19.-20. századi visszatekintések olykor talán kissé elfogultan, de talán nem minden alap nélkül állították a Rend valamennyi századra kiterjedő jelentőségét. Bizonyítékaik között szerepelt többek között az, hogy számtalan uralkodó, tudós és szent állt valamilyen formában a Renddel szoros kapcsolatban. IV. Béla, Kolumbusz Kristóf, Néri Szent Fülöp, Szalézi Szent Ferenc, Don Bosco, Liszt Ferenc, XXIII. János például a hagyomány szerint egykor mind a Ferences Család tagja volt.⁶ Érdemes megemlíteni, hogy a 19-20. század pápai közül világi testvér volt IX. Pius (1846-1878), XIII. Leó (1878-1903), XV. Benedek (1914-1922), XI. Pius (1922-1939), és XII. Pius (1939-1958) is. Mindez azt jelenti, hogy X. Pius uralkodásának 11 évét leszámítva a Katolikus Egyház feje terciárius volt.

Térjünk azonban vissza a Ferences Család életében meghatározó szerepet játszó XIII. Leó pápa uralkodásához. Bár a terciáriusok társadalmi szerepvállalását már IX. Pius is szorgalmazta, mégis ő volt az, aki ennek elősegítése érdekében határozott lépésre szánta el magát: 1883-ban megújította a mintegy hatszáz éve érvényben lévő Regulát.⁷ A változtatások célja elsősorban a tagok létszámának növelése volt, hiszen a társadalom megújításában elsődleges támaszt remélt bennük. Elsősorban a fiatalabb korosztályra számított, ezért a felvétel alsó korhatárát 14, a felsőt 50 évben határozta meg. Egyszerűsítette az öltözetet, de a jelképes szerzetesi habitus, vagyis a vállat borító skapuláré, illetve a korda viselése a ruha alatt továbbra is kötelező maradt. A fogadalmat, illetve ígéretet tevők továbbra is szerzetesi nevet vettek fel és a képzésben is maradt a szerzetesi terminológia. A böjtre, az önmegtartóztatásra és az imádságok elmondására vonatkozó előírásokat mérsékelte, az Oltáriszentség vételét és a szentgyónás gyakoribb végzését azonban szorgalmazta. A népszerűség növelése érdekében számtalan búcsú elnyerésének lehetőségét engedélyezte. A 17 000 fő részvételével 1900-ban, Rómában megrendezett nemzetközi terciárius találkozót méltán említhetjük a kor nagy katolikus kongresszusai között.

Leó pápa négy körlevélben és mintegy kétszáz brevében buzdította a püspököket, papokat és híveket a Harmadik Rend felkarolására.⁸ A létszám növekedett, és mivel a tagok a közéletébe is egyre aktívabban bekapcsolódtak, egyre több férfi csatlakozott. A várt hatás egyelőre nem jelentkezett, viszont nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a számos, neveléssel, betegápolással, szegénygondozással kapcsolatos feladatot vállaló kongregációt, mely a Leó-féle Regula alapján jött létre.

Miután X. Pius megkérdőjelezte a világi testvérek társadalmi szerepvállalását csökkent a férfiak létszáma és a Rend ismét devocionális jelleget öltött.

⁵ A Reguláról lásd: fr. DOBSZAY – GALAMBOSNÉ 2009.

⁶ A Harmadik Rend szentjeiről lásd: KOVÁCS 2009.

⁷ A XIII. Leó által megújított Reguláról a Ferences Világi Rend legújabb Regulájának fényében olvashatunk Várnai Jakab 1989-ben megjelent Kézikönyvében.

⁸ MAJSAI 1941.

XV. Benedek és XI. Pius a kérdésben Leó álláspontját képviselte és biztatta a papokat új közösségek alapítására.

Jelentős hatása volt annak a körlevélnek, melyet a Kisebb Testvérek miniszter generálisa (Bello M. Lénárd) 1939-ben fogalmazott meg rendtársai számára. Felhívása a világiak rendjének világszervezetté alakítására szolt. Ebben az évtizedben már korábban is kimutatható bizonyos egységesedési folyamat: az egyes rendházak kerületi, illetve tartományok szintjén igyekeztek összefogni – egyelőre csak ágak szerint – a harmadik rendieket. Néhány évvel később, 1946-ban állt fel Rómában a mindhárom ágat (obszerváns, konventuális és kapucinus) képviseltető, nemzetközi tanács, majd négy évvel később nemzetközi kongresszust hirdettek a Harmadik Rend vezetői számára. Ez az időszak azonban a magyar politikai helyzet következtében a hazai Rendet – aktuálisan – nem érintette.

Hazánkban ugyan a Harmadik Rend történetének feldolgozása sok nehézséggel jár és nem véletlenül várat még magára, a következőkben bemutatott havilapok segítségével betekintést nyerhetünk a 20. század első évtizedeinek terciárius világába.

XIII. Leó halálának évében, 1903-ban indult útjára az „Assisi Szent Ferenc Harmadik Rendjének terjesztését és katolikus valláserkölcsei élet ápolását”⁹ célzó, havonta megjelenő *Szent Ferenc Hírnöke*, Trefán Leonárd, kolozsvári házfőnök szerkesztésében. A lap 1921-ig működött. Ez ugyan nem jogelőde, de előfutára volt a Harmadik Rend hivatalossá vált lapjának, mely 1921-1924-ig *Terciárius Közlöny* (Gyöngyös, Szeged, Baja, Budapest), 1924-1941-ig *Ferences Közlöny* (Budapest), majd 1942-1944-ig *Magyar Barát* (Gyöngyös) címen volt ismeretes. A *Terciárius Közlöny* meghatározó alakja Borsányi Balázs – a Magyar Terciárius Szövetség alapításának nagy támogatója – volt. A lap szerkesztését 1927-ben Majsai Mór¹⁰ vette át, majd 1940 és 44 között Dám Ince koordinálta a munkát. A kiadványok az obszervánsok Kapisztrán provinciájának gondozásában jelentek meg, de a lapok hírei között szerepelnek más ágat érintő – elsősorban kapucinus – vonatkozások is.

A hónapról hónapra visszatérő témák között találunk szabálymagyarázatot, gyermeknevelési tanácsokat, lelki tanácsokat, hazai és világhíreket, „dolgos kezek rovatát”, verseket, novellákat,¹¹ könyvajánlót, de nem hiányoznak a legkülönbélebb hirdetések sem. Külön említésre méltó az a „Rendi élet” címet viselő rovat, melynek hasábjai az egyes közösségeket saját beszámolóik alapján mutatják be.

A Közlöny lapjain sokszor találkozhatunk azzal a buzdítással, mely az újság beszerzésére és terjesztésére ösztönzött. Előfizetése az új tagok számára kötelező

⁹ A címlapon megfogalmazott célkitűzés.

¹⁰ Majsai Mór a lap szerkesztésével egy időben a Magyar Terciárius Szövetség főtitkára is lett. Olyannyira szívén viselte a Rendet, hogy Németországban és Ausztriában is tanulmányozta annak működését. Részben e tapasztalatait is felhasználva, 1935-ben írhatta az ún. Terciárius Vezérkönyvet, mellyel az egységesedési folyamatot kívánta elősegíteni. 1941-ben Dám Ince átdolgozásában a kis füzet már a 6. kiadást érte meg. SZABÓ 2005.

¹¹ A novellák jelentős része Pálffy Erzsébet grófnő nevéhez kötődik, aki harmadik rendi fogadalmát Assisiben tette le.

volt. A lap kapcsolatot teremtett egyes városok között, tudósított országos eseményekről, közölt mindenkit érintő híreket. A szabálymagyarázat különösen azok számára lehetett fontos, akik közvetlenül nem kapcsolódtak egyetlen kolostorhoz sem.¹² A terjesztésre való felhívás természetesen a Rend minél szélesebb körű megismertetésére is szolgált. A bevétel olykor a lap fennmaradását biztosította, máskor a missziók támogatására fordították.¹³

1927-től kezdve rendszeresen találkozunk a „Szent Antal” rovattal, mely mindig más szándéokra felajánlott, keddi kilencedek közös mondására hívta az olvasót. A szerkesztőség ezen kívül minden kedden egy-egy szentmisét mondatott azokért, akik a kilencedben részt vettek.

1930 Szent Imre, 1931 Szent Antal és Szent Erzsébet jubileumi éve volt, így nem csoda, ha több írás is foglalkozott a személyükkel.

Amint azt korábban említettem, a „Rendi élet” rovata az, amely leginkább bepillantást enged az egyes közösségek belső életébe. Beszámolói különösen nagy hangsúlyt fektetnek a karitatív munkára. Jelen esetben – ízelítőképpen – csak egyetlen, szegedi példáról szeretnék megemlékezni.¹⁴

Szegeden a terciáriusok karitatív szakosztályát 1925-ben 36-an képviselték.¹⁵ Tagjai a feljegyzések szerint 542 esetben kerestek fel betegeket és 720 családnak fizettek házbérsegélyt. Tüzelőfát, ruhaneműt, élelmiszert adományoztak a rászorulóknak, hozzájárultak temetési költségeikhez, nagyobb ünnepek alkalmával megvendégelték őket. Egész évben 2805 szegényt segítettek. Igazgatójuk a Szent Antal perselyt bízta rájuk, s ők ebből, illetve egyéb adományokból fedezték, amire szükségük volt. A sajátos vasúti misszió során 1656 vonatnál teljesítettek szolgálatot.

Az egyes közösségek beszámolói általában röviden megemlékeznek arról is, hogyan ülték meg a nagyobb ünnepeket, említik zárandoklataikat, beszélnek sajtóapostolkodásukról, templomi szolgálatukról.

A *Magyar Barát* komoly arculatváltást jelentett, amely már a borítón és a lap formátumán is tükröződött.¹⁶ A szerkesztő világosan megfogalmazta a lap új célkitűzéseit.¹⁷ Azon túl, hogy továbbra is a Harmadik Rend szolgálatában kívánt állni, elsősorban a népet, az egyszerű embereket akarta megszólítani. A „néplelek vallásos érzületeinek tudatos ápolására” törekedett. Ehhez a gondolathoz az írások témája és a nyelvezet is igazodott. Népi énekeket közölt, búcsújáró helyekről és az egyes ájtatosságokról írt. Egyszerre kívánt ismertetni és tanítani. A szerkesztőség az olvasókért első szombaton misét mondatott a gyöngösi fájdalmas Szűzanya kegypoltárnál. Misét mondatott továbbá az elhunyt

¹² Így például vidéki közösségek, melyek csak az őket alkalmanként felkereső szerzeteseken keresztül kapcsolódtak egy adott kolostorhoz.

¹³ Az egyik legtöbbit emlegetett, Kínában működő misszió kezdeményezése Majsai Mór nevéhez köthetik.

¹⁴ A Harmadik Rend szegedi közösségének életéről bővebben lásd: PÁL 1996.

¹⁵ Szegeden a tagok létszáma Vén Jakab házfőnöksége alatt volt legmagasabb: 1935-ben 298 fő (39 férfi, 259 nő).

¹⁶ Dám Ince az „új” lap bevezető írásában arra panaszkodott, hogy hiába igyekezett az olvasókat előkészíteni a változásra, volt, aki nem ismert rá és visszaküldte az újságot.

¹⁷ Dám Ince „Mít akar a Magyar Barát” címet viselő írása az 1943. év januári számában jelent meg.

előfizetőkért is. Különböző ájtatosságok végzésére vonatkozó tanácsokkal látta el az olvasót. A kiadónál ezekhez imafüzetet, sőt olykor hordozható képet is be lehet szerezni.

1942-ben, Árpád-házi Margit szentté avatásának előkészítése céljából folyamatosan olvashatunk imára való felszólításokat.

A *Magyar Barát* a háború idején a harctérre is eljutott, az imaszándékokat, felajánlásokat a szerkesztőség a katonák leveleivel együtt folyamatosan közölte.¹⁸

A lap néhány évtizedre azután elhallgatott, de ugyanazon név alatt, jöllehet megújult formában, a rendszerváltás után ismét elindult. Ez az időszak azonban már nem képezi jelen vizsgálatom tárgyát.

Rövid írásomban igyekeztem bemutatni azokat a havilapokat, melyek a 20. század első felében a Ferences Harmadik Rend szolgálatában álltak. Ehhez szükségesnek láttam, hogy először magáról a Rendről ejtsek néhány szót. Ezt követően tértem rá az időben egymást követő *Terciárius Közlöny*, *Ferences Közlöny*, valamint a *Magyar Barát* vázlatos ismertetésére. Céлом jelen esetben nem az újságok részletes elemzése volt, hanem egy későbbiekben megvalósítandó átfogó vizsgálat előrevetítése. A havilapok gondos tanulmányozása mind a Ferences Harmadik Rend története, mind annak lelkiisége szempontjából a megismerés ígéretes eszköze lehet.

Irodalom

Conferenza degli Assistenti generali OFS

2006 *Manuale per l'assistenza generale all'OFS e alla GiFra*. Centro Nazionale Ordine Francescano Secolare d'Italia, Capodacqua di Assisi.

P. DOBSZAY Benedek – GALAMBOSNÉ Száraz Kriszta szerk.

2009 *A Ferences Család Közösségei Magyarországon*. Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.

fr. DOBSZAY Benedek OFM – GALAMBOSNÉ Száraz Kriszta szerk.

2009 *Élhető Regula a Ferences Családban*. Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány, Budapest.

KOVÁCS Kalliszt OFM

2009 *Ferences szentek, boldogok*. Magyarok Nagyasszonyáról Nevezett Rendtartomány, Budapest.

P. MAJSAI Mór OFM

1941 *Asszisi Szent Ferenc Világi (III.) Rendjének Vezérkönyve*. Magyar Barát, Gyöngyös.

PÁL József

1996 *Ferences Harmadik Rend Szegeden (1919-1944)*. Keresztény Értelmiségiek Szövetsége – Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, Szeged – Budapest.

¹⁸ „Ha elolvastad, küldd honvédismerőseidnek a Magyar Barátot!” – olvashatjuk a lapok utolsó oldalán.

SZABÓ Csaba

2005 Majsai Mór (1891-1987) és a Magyar Szentföld. In: ŐZE Sándor – MEDGYESY S. Norbert szerk. *A Ferences lelkiesség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, METEM, Piliscsaba–Budapest.

RÁCZ Piusz OFM

2009 *A ferencesek történetéből*. Magyarok Nagyasszonyáról nevezett Ferences Provincia, Budapest.

VÁRNAI Jakab OFM

1989 *Kézikönyv a Ferences Világi Rend életéhez*. OFM, Esztergom.

GYERTYÁNOS, Éva Rita

PERIODICALS IN THE 20TH CENTURY AT THE SERVICE OF THE FRANCISCAN THIRD ORDER

In my study I intend to analyze the periodicals published by the Franciscan Third Order. First, I give a short overview of the Franciscan order. Second, I review the following magazines: *Terciárius Közlöny*, *Ferences Közlöny* and *Magyar Barát*. My intention was not a detailed analysis of the magazines, rather to conceptualize a possible future research. The detailed analysis of these magazines may serve as an important source and contribute to a better understanding of the Franciscans' history and the spirituality of the Franciscan Third Order.



„ÁLDOTT AZ ISTEN, KI VEZÉREL MINKET” Szent Benedek Leányainak Társasága, Tiszaújfalú

2011 nyarán kedves tanítványom megkért, hogy templomi énekkarának hangzását hangképző gyakorlatokkal fejlesszem. Jó volt együtt dolgozni a lelkes és fogékony tisztaalpári kórus tagjaival. A kórustábor második napján tanítványom elvitt gyermek- és ifjúkora kedvelt helyszínére, a tiszaujfalui zárdába. Gyakorló katolikus, szolnoki lakos létemre soha nem hallottam Szent Benedek Leányainak alföldi házáról. Nagy benyomást tett rám a tanyavilág közepén épült szép templom és rendház, a rendezett kert, a Testvérek kedvessége, áradó szeretete.

A Házat Berecz Erzsébet Skolasztika alapította 1927-ben. Berecz Erzsébet 1898. november 12-én Alsóságön született, később celldömölki lakos lett, utcájukat Celldömölkhez csatolták. Édesapja, Berecz Lajos virágkertész evangélikus vallású, édesanyja katolikus volt. Hat gyermekük született: Lajos, Dezső, Erzsébet, Jolán, Anna, Vilmos. Ismerősük szerint: „Bereczék példás családi életet éltek. A szeretetből fakadó megértés, a türelem, az egymás gondjainak vállalása, a szeretetben való együvé tartozás uralkodott náluk.”¹ Erzsébetet, akit mindenki Bözsikének nevezett, evangélikusként kereszteltek meg, de az állami anyakönyvbe katolikusként jegyezték be. Katolikus nevelést kapott, lelki fejlődését a szülői házon kívül Celldömölk város papjai, a bencés atyák, az Isteni Szeretet Leányai és a kórházban dolgozó ápoló nővérek, az Irgalmas Rend tagjai határozták meg. Az Isteni Szeretet Leányai által fenntartott zárdában óvoda, elemi és polgári leányiskola működött. A zárda félúton volt a katolikus Cell és az evangélikus Dömölk között. A mindenki által tisztelt, szeretett nővérek tevékenysége hozta közel a két rivalizáló várost.

Berecz Bözsike nagyon szerette a zárdát. Sokszor reggeltől estig ott volt. Akármit kellett segíteni, mindenre kész volt. A polgárit magántanulóként a zárdában végezte. A vallás iránti fogékonysága, imádságos lelkülete korán megnyilvánult. Ám diáktársaitól sem húzódott vissza, részt vett diákcsínyekben is. Egyszer ő hozott tüsszentőport a zárdába, megtréfálták vele fiatal nővér magyartanárukat, aki velük nevetett, miután kiderült gyakori tüsszentésének oka. Máskor pedig az ő vezényletével próbálták ki barátnőivel a dohányzást. Ekkor volt először és utoljára kezében cigareta.

Berecz Erzsébet szeretetre méltó természete már diákkorában megnyilvánult. Komolyan vette a tanulást, kitűnt rajzkészségével, jól ment neki a német és a számtan. Sokszor segített diáktársainak, de sohasem kérkedett tudásával. Kellemes külseje is rokonszenvet ébresztett: mindig mosolygó, rózsás arca, nefelejcskék szeme, szőke göndör haja. A polgári iskolát 1914-ben fejezte be. Az első világháborúban vöröskeresztes ápoló nővér volt. 1917 őszén magántanuló lett az

¹ REICHARDT 2002. 11.

Irgalmas Nővérek Ranolder intézetében. Ezzel kitérhetett szülei terve elől, akik férjhez menetelre ösztönözték. 1921-ben megkapta tanítói oklevelét.

Már tanulmányai alatt vonzódást érzett arra, hogy valamiképp Istennek szentelje életét. 1922-ben messziről érkezett a hívás: az Alföldre tanítónőt, hitoktatót kerestek. A tiszaugi előkelő földbirtokos házaspár, Steer Ferenc és felesége, Fechtig Adél bárónő kerestek alkalmas személyt, aki náluk lakhat, és sokat tehetne a nép művelődése és lelki fejlődése érdekében. A „hívást” Kühár Flóris bencés atya közvetítette. Berecz Erzsébet 1922. november 11-én tanító és hitoktató lett Tiszaugon. Már megérkezése másnapján megismerkedett a néppel, a tanyák lakóival és felajánlotta, hogy különböző dolgokra, ami fontos az életben, megtanítja őket. Terveihez kapott egy üresen álló házat a Tüzes nevű szőlőségben, amit ingyen bocsátott rendelkezésére egy idős néni.

Hittan mellett a nőket horgolni, kötni, hímezni, fonni, varrni tanította, az analfabétákat, férfiakat, nőket, gyerekeket írni, olvasni. A népet szent énekekre is tanította és meghatotta őt az a buzgóság, ahogy különböző korú tanítványai a szent énekeket fújták. Tiszaug és a környező tanyák, szőlők lakói rajongtak a „drága kisasszonyért”.

1923 októberében volt Pannonhalmán az obláta beöltözése. Új neve a Skolasztika lett. 1924-ben letette az obláta fogadalmat az ugi kastély kápolnájában.

Dédelgetett terve volt, hogy obláta-házat alapít. Hitoktató társnőjével, Hajós Idával és Steer bárónővel szövögették a tervet. Kühár Flóris bencés atya tolmácsolta a terveket Hanauer István váci püspöknek.

Anyagi okok miatt Steerek nem tudták felépíteni az új obláta-házat, de az Alpár mellett lévő újfalusi major tiszttartói lakását odaadták anyaház céljára. A házban hat szoba volt mellékhelyiségekkel (ma ez az „Öregház”), tartozott hozzá szőlő, párholdas kert.

A közösség kánonjogilag egyházmegyei intézmény volt, a váci megyéspüspök joghatósága alá tartozott. Szabályzatukat Szent Benedek Regulája alapján dolgozták ki. A Szent Benedek Rend pannonhalmi főapátságához úgy kapcsolódtak, hogy a rendkívüli gyóntató mindig bencés pap volt és évenkénti lelkigyakorlatot is bencés atya vezetett.

1927. július 31-én a tiszttartói házból lett zárdát és a kápolnát felszentelték. Nyolc napos lelkigyakorlattal, öt lakóval indult a Ház. A Berecz Erzsébet Skolasztika által alapított Házban ma 19 nővér lakik. Nevük (rendi nevük) és életkoruk a belépés sorrendjében: Hildegárd 88, Veronika 87, Floriána 90, Gabriella 85, Filoména 85, Mónika 84, Jusztina 81, Marianna 71, Erzsébet 83, Skolasztika 81, Magdolna 57, Gertrúd 75, Ágnes 41, Ágota 37, Eszter 66, Katalin 33, Mária 30, Anna 37, Kinga 32. Jelenleg Pannonhalmán él: Teréz 90, Mechtild 79, Margit 71.

Ott jártamkor dr. Áment Ferenc Lukács tartott lelkigyakorlatot. Perjelnőjük, Ágnes testvér szerint a bencés lelkiség: az Isten iránti szeretetből fakadó szeretet és szolgálat az emberek iránt.

Berecz Skolasztika életében a tanyavilágban volt tapasztalható a szegénység és a lelki, szellemi ínség, ma már a falvakban is, a Testvérek tehát missziós területnek tartják a környező falvakat. A Testvérek élelmük nagy részét maguk termelik. A Rendház kertjében és a hozzájuk tartozó földön gyümölcs és zöldség terem.

Sertéseket és baromfit tartanak. Az élelemből juttatnak a rászorulóknak, emellett ruhaneműt osztanak. A zárda mellett működő Pax otthonban az idősek lelki gondozását segítik. Kultúrmissziót teljesítenek, előadásokat tartanak, csoportokat fogadnak, lelkigyakorlatoknak adnak helyet vendégházukban, illetve gyerekek és fiatal lányok számára szerveznek lelki gyakorlatot.

Tavaly, 2011 karácsonya előtt betlehemessel járták a tanyákat, figyelve az emberek reakcióját, ki miben szenved segítséget, anyagiakban vagy szellemiekben, lelkiekben. A Testvérek többsége idős, ez a fiatalabbak tevékenységét is meghatározza. Mária testvér Félegyházán a Konstantinumban hittant tanít. Anna testvér ugyanott angolt tanított, de egy éve a Házban van szükség a munkájára. Kinga testvér Tiszaalpáron tanít hittant.

A Testvérek rendszeresen végzik zsolozsmájukat. 1977 óta van anyanyelvű bencés zsolozsma, részei először kis másoltatott lapokon terjedtek. 1994-ben adták ki a Pannonhalmi Zsolozsmát. Ezt a kiadást ideiglenesnek tervezték, ám ma is ezt használják. A zsolozsmáskönyv II. kötetének beosztása a következő (amikor a Ház vendége voltam, ebből végeztük az imaórákat):

Az évközi idő vasárnapjai és köznapjai
Krisztus Király vasárnapja
Az Úr ünnepei az évközi időben
Szentháromság vasárnapja
Krisztus Testének és Vérének főünnepei (Úrnapja)
Jézus Szentséges Szívének főünnepe
Általános rész
Vasárnap
Hétfő
Kedd
Szerda
Csütörtök
Péntek
Szombat
Szentek saját zsolozsmája
Szentek közös zsolozsmája

A Testvérek imaóráinak korátora, ahogy ők mondják, kántora egy-egy fiatal Testvér. A zsolozsma részeket részben éneklük (az antifonákat), a zsoltárokat többnyire mondják. Íme egy részlet a 2012. július 27-én felhangzott vesperásból. (A konferencián eredeti hangfelvételtől hallhatták a résztvevők) A vesperás (alkonyati imaóra) bevezetőjét, a himnuszt, két antifonát a zsoltárokkal közöljük.

Vesperás
Istenem, hallgass hívásomra!
Uram, siess segítségemre!
Dicsőség az Atyának és Fiúnak és Szentlélek Istennek .
Miképpen kezdetben most és mindenkor és mindörökkön öröké. Ámen

Himnusz

1. Angyal karok, most sírjátok!

Az Isten önként meghal ím,

A bűnnek hordva bélyegét

A bűnért vállal büntetést.

2. Szerelmed oly nagy, s végtelen!

S az emberszív mily szívtelen!

Az Ártatlan meghalni megy:

S nem vállal kint a sok bűnös.

3. Keresztet minket, Krisztusunk,

Örök lángoktól megkímél:

Itt égess, vágj, nagy Bíró,

Örök haláltól csak kímélj!

4. Erőtlen tested megriad

De szent Atyádnak küld szava

Erőddel hűn kövessük azt,

Urunk, mit példád tár elénk.

5. Kiket gyógyított sok sebed,

Kiket szent véred megmosott:

Segíts, ne kezdjék vétkeink

Ácsolni új keresztedet.

6. Atyánk dicsérjük s egy Fiát,

Kit áldozatra átadott,

Dicsérünk, Lélek, téged is,

Kitől oltáron gyúl a láng! Ámen

1. Antifóna

Az Úr igazságos Ő tépte szét a gonoszok láncát és meghátrálva szégyent vallottak Sion minden gyűlölői.

128. zsoltár

Sokat gyötörtek engem ifjúságom óta * vallja meg most Izrael!

Sokat gyötörtek Ifjúságom óta * de elpusztítani mégsem tudtak engem.

Ekével szántottak hátamon * hosszú barázdát húztak.

De az Úr igazságos, ő széttépte * a gonoszok minden bilincset.

Hátráljon meg és valljon szégyent * mindaz, aki Siont gyűlöli!

Olyanok legyenek, mint a fű a háztetőn * amely elszárad, mielőtt kitépnék!

Nem szedi azt marokra arató * s nem köti kévébe kévekötő.

Nem mondják az arra járók + : „ Az Úr áldása legyen rajtatok * megáldunk titeket az Úr nevében.”

Dicsőség az Atyának és Fiúnak * és Szentlélek Istennek:

Miképpen kezdetben, most és mindenkor * és mindörökkön-örökké. Ámen

2. Antifóna

Uram, Te vagy Istenem nékem * hallgasd meg könyörgésem, Te vagy erős Sziklaváram, őrizd engem küzdelmeimben!

139.zsoltár

Ments meg Uram, az álnok embertől * az erőszakos férfitől védj meg engem.

Azoktól, akik szívükben rosszat terveznek * vizzályt támasztanak egész nap.

Nyelvük éles, mint a kígyó nyelve * viperaméreg van ajkukon.

Őrizz meg, Uram, a bűnös kezétől * az erőszakos embertől védj meg engem!

Arról tanakodnak, hogy elgáncsolják lépteimet * tört vetnek nekem titkon a kevélyek.

Hálót feszítenek lábam elé * csapdát állítanak utamba.

Így szólok az Úrhoz + : „Te vagy Istenem nékem*, hallgasd meg könyörgő szavamat!

Uram, Istenem, erős Sziklaváram * megvédesz engem a küzdelem napján.

Ne teljesítsd, Uram, a gonosz vágyát *, ne engedd sikerülni terveit!” ...

Tudom, hogy az Úr megvédi a gyenge jogát * és igazságot szolgáltat a szegénynek.

Az igazak áldják majd neved * a tiszta szívűek színed előtt laknak.

Dicsőség az Atyának és Fiúnak * és Szentlélek Istennek.

Miképpen kezdetben, most és mindenkor * és mindörökkön-örökké. Ámen

A bevezetőmben említett Almási Szabó Tibor, 28 éves fiatalember tiszalpäri lakos. Elmondása szerint másként alakult volna az élete, ha nem találkozik Szent Benedek Leányaival. Kamaszkorában rendszeresen járt a Testvérek által vezetett közösségbe. Szinte észrevétlenül tanították őket a keresztény értékekre. Sokat beszélgettek, szalonnát sütöttek, kerékpártúrákat tettek. Bármilyen problémája volt, mindig fordulhatott a Testvérekhez. A fiatalok között a magas kultúrát képviselték. Anyagilag is támogatták az arra rászorulót. Tibor zenetanár, ezért külön fontosnak tartja, hogy a Nővérek megtanították a római katolikus népének ismeretére és szeretetére.

A konferenciára készülve, 2012. július 26-28-ig tartózkodtam Szent Benedek Leányainak tiszaujfalui vendégházában. Együtt imádkoztam, étkeztem a Testvérekkel. A dr. Áment Ferenc Lukács atya által tartott lelkigyakorlaton szép, igaz, kendőzetlen gondolatok hangzottak el a szerzetesi élet nehézségeiről Szent Benedek regulájának pontjai alapján. A közös étkezéseknél tapasztaltam, hogy szerényen, de szépen megterített asztalnál költik el ízletes és változatos ételeiket a Testvérek. Ott jártamkor egyiküknek születésnapja volt, terítékét virágszirmokkal díszítették. Minden étkezés után külön szándékokra imádkoznak kis kápolnájukban. Reggelijük gyors és nem közösségi jellegű, mindenki siet a munkájához.

A rendházban töltött idő alatt mindenkor az egymás iránti tapintatos szeretetet tapasztaltam. Szeretetükből, figyelmességükből én is részesültem. A szállásért és élelemért nem fogadtak el fizetséget, sőt ajándék- könyvvvel segítettek munkámat.

A konferenciára készülve megismertem Berecz Erzsébet Skolasztika életét. Nagy hatással volt rám varázslatos egyénisége, gyermeki hite, szilárd hivatástudata. A Testvérek között eltöltött kevés időben is megtapasztaltam, hogy az a szeretet, amellyel Berecz Erzsébet Skolasztika az emberek felé fordult, évtizedek után is tovább él mai utódaiban Tiszaujfalun.

Mindenkinek csak ajánlani tudom, akár krízishelyzetben, akár lelki feltöltődésként, vagy csak pihenés céljából, keresse fel Szent Benedek Leányainak tiszaujfalui házát.

Irodalom

REICHARDT Aba OSB

2002 *Akit a csillag hívott. Berecz Erzsébet Skolasztika 1898.1932. Tiszaalpár.*

SZUDI, Mária

“BLESSED BE GOD, WHO GUIDED US” Sisters of Saint Benedict Monastery in Tiszaújfalu

I first heard about the Sisters of Saint Benedict Monastery in Tiszaújfalu from one of my kind students. I stayed in the guest house of the monastery from 26 to June 2012 while preparing to the conference. I prayed and had meals together with the sisters.

The monastery was founded by Erzsébet Skolasztika Berecz on 31 July 1927. The charity that governed the Founder's venerable actions helping the countrymen in need still survives in her successors after decades. There are twelve sisters in the monastery today, six young sisters and six elderly. They produce most of their food themselves and give from that to the poor and, in addition, they distribute clothes donations. The community helps the spiritual care of the elders in Pax Nursing Home run by the monastery. The sisters also fulfil a cultural mission: giving lectures, hosting recollections, and organising spiritual days for children and young girls. They teach religion education classes in Tiszaalpár and Kiskunfélegyháza. The sisters practice devoutly their offices (Liturgy of the Hours of Pannonhalma, released in 1994).



EGY SZEMÉLYES (EGYSZEMÉLYES) KÜZDELEM. RIMPFEL ROSAMUNDA CSODÁS LOURDES-I GYÓGYULÁSA

A Magyar Katolikus Lexikon szócikke szerint: „A lelkiségi mozgalmak a lelkiség megújításával, vagy új kezdeményezésekkel a kor adottságaihoz alkalmazkodnak, miközben Krisztus radikálisabb követésére törekednek. Az életképes lelkiségi mozgalmak intézményesülnek, és hosszabb időn át megmaradnak, a divatjellegűek nagyon gyorsan szétfoszlanak. A lelkiségi mozgalmakat általában egy-egy személy indítja el, aki erre sajátos meghívást, karizmát kap Istentől.”¹

Az alábbiakban egy, a 20. század elején induló – s a korszak sajátos viszonyainak, illetve a résztvevő személyek szándékainak és lehetőségeinek okán – kiteljesedni nem tudó „mozgalom” talán legfontosabb mozzanatának vizsgálatával, egy esettanulmánnyal kíséreljük meg bemutatni a Regnum Marianum tudatot erősíteni szándékozó, sajátosan félben maradt, illetve átalakult kezdeményezést, annak főszereplőjét.

Az írás címében is jelzett egyik szereplőről Pezenhoffer Antal, az 1960-as években papírra vetett munkájában így írt: „Magyarok is gyógyultak meg csodásan Lourdes-ban. Egy apácát, Rosamunda nővért, akit vasmíderben [fűzőben] és tolokocsiban vittek oda, ismertem is, mert nővéremnek tanítónője volt. Később az első világháború vége felé ugyanakkor volt az érsekújvári kórházban ápoló apácák főnöknője, mikor én ott káplánkodtam. Mivel a kórház egyházi ügyeit, mint főnöknő, ő intézte, többször tárgyaltam vele, de betegségről és csodás gyógyulásáról soha. Nekem akkor már megvolt a lourdes-i eseményekről és csodás gyógyulásáról De Ruddr, Dehant, Garam és Rouchelné esete után már nem volt szükségem újabb bizonyítékokra, ő pedig – úgy látszik – nem tartotta szükségesnek, hogy az esettel kapcsolatban magára vonja a figyelmet, még egy olyan papét se, akit nővére révén ismert. Ő nem is sejtette, hogy én betegségről és csodás gyógyulásáról hallottam, sőt mivel erről nem is kérdeztem soha, bizonyára csak azt érthette belőle, hogy sohase hallottam róla. Mégse hozta elő sohase. Pedig hallottam, hogy meg is írta betegsége és gyógyulása történetét, de ezt is csak utólag és mástól hallottam. Ennyire nem reklámozták magukat azok, akiket az Isten csodával tüntetett ki. Azt láttam, hogy az alatt a két év alatt, míg összeköttetésben voltam vele, sohasem volt beteg, s azt is láttam, hogy még az apácák közt is kivált életszentségével, magába vonultságával, igénytelenségével.

Régebben Lourdes-nak magyar nyelven is volt külön lapja. Ebben láttam lourdes-i zarándoklata és gyógygyógyulása alkalmával Rosamunda nővér képét, akit nővérem, akit azelőtt tanított, e képen azonnal megismert.”²

¹ DIÓS 2002. 758-759.

² PEZENHOFFER 2009. 217-218.

A másik szereplőről, Paulovits Sándor már 1926-ban megemlékezett: „Nagyon sok magyar zarándok ragadta meg az alkalmat, hogy a boldoggáavatás évében meglátogassa a szelídlelkű Bernadette egykori látomásának színhelyét. Hiszen a magyar katolicizmus évtizedek óta tüntető szeretettel keresi föl e szépséges kegyhelyet. Egy lelkes magyar lelkipásztornak, Tóth János plébánosnak propagálása révén magyar nyelvű képes folyóiratunk is van, mely Isten segítségével immár tizenegyedik évfolyamában gyűjti a csodás gyógyulások adatait és buzdítja mindig új zarándoklatokra a magyar híveket.”³

Tóth János fertőmeggyesi plébánosnak, a Lourdes című folyóirat alapító-szerkesztőjének⁴ 1913 májusában adatott meg, hogy a jeles kegyhelyen – az éppen általa vezetett második zarándoklaton – egy magyar hívő is meggyógyult. Május 7-én táviratban jelezte az eseményt Várady Lipót Árpád győri megyéspüspöknek:

„Fogadja Meltosagod kegyesen hodolatunkat azon örömhírrrel hogy egy gyógyíthatlan soproni apácza teljesen meggyógyúlt.”⁵ (1. kép)

A következő napon a kegyhely napilapja is beszámolt a csodás eseményről:
„Magyarok Lourdesban.

Ma érkezett meg a magyar nemzeti zarándoklat, Tóth János vezetése alatt, 220 zarándokkal. Reggel 7 órakor a Grottánál misézett Tóth János, 9 ½ -kor pedig Odray Celestin Hatvan apátplebánosa a Basilikában mondott ünnepélyes nagymisét, magyar énekekkel. Van velük 40 beteg, köztük súlyosak is. Három napig maradnak átten, bizonyára gyógyulásban is lesz részük. Einsiedelből jöttek és Rómába, onnan Loretoba és Paduába zarándokolnak. Minden évben megteszik ezen zarándoklatot. A viszontlátásra, Kivánunk nekik szerencsés utat.

Magyar apáca gyógyulása

Rimpfel Rosamunda soproni apáca gyógyíthatatlan hátgerincz sorvadásából ma fürdes alatt hirtelen teljesen meg gyógyult. Egészfelső teste gépben volt 5 év óta és a gépet eldopta és egészen jól jar. Ez a legcsodasabb gyógyulasa ezen évnek.”⁶ (2. kép)

A zarándoklaton résztvevő – szintén az Isteni Megváltó Leányai rendjéhez tartozó – nővér ugyanezen a napon már két rendtársnőjének gyógyulásáról tájékoztatta a püspököt:

„meltosagos varady puespoek gyoer hongroie

Lourdes 665 17/168 15/1

ave maria rosamunda es Laurena noeverek csodalatosan meggyultak hatgerincsorvadasbol

bonaventtra noever”⁷

³ PAULOVITS 1926. 126.

⁴ A „Lourdes képes havi folyóirat” első száma 1912 januárjában jelent meg Fertőmeggyesen. A lapról Horváth 2000. 461-462.

⁵ Ceruzával, kézírással kitöltött távirati formanyomtatvány. A pecséten: Győr [19]13 Máj 7. Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 3997/1913. A postai pecsét dátuma ellentmondásos, hiszen minden egyéb beszámolóban május 8. szerepel a csodás gyógyulás időpontjaként.

⁶ *Le Messenger de Lourdes. Journal Catholique.* 8. Mai 1913. Deuxième Année No 42. 2e Édition. A lap címloldalán szalagcímben: „Magyar apáca gyógyulása.” Ugyanezen lapszámban francia és spanyol nyelvű beszámoló is megjelent Rosamunda nővér gyógyulásáról.

⁷ A pecsét tanúsága szerint: a kézbesítőnek kiadott: Győr [19]13 – Máj – 8. Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 4065/1913

A gyógyulás hírére szinte azonnal közölte és kommentálta a soproni sajtó is:
„A XX. század és a csodák.

A csodák kora lejárt. A tudomány ugyan nem vonja kétségbe, hogy lehetnek még ismeretlen természeti erők, de nem veszi komolyan azt az irányt, amely ezeket az ismeretlen erőket a spiritizmus körében keresi. A csodákat meg éppenséggel rég meghaladott álláspontnak tekinti, amely legfeljebb reklám szempontjából bír gyakorlati értékkel. Ezzel a komoly tudományos felfogással szemben ideiktatunk egy hírt, amely éppen helyi vonatkozásánál fogva bír egy kis érdekességgel.

A híres francia Mária-kegyhelyről ma délután érdekes táviratot kaptunk. Ez idő szerint Lourdesban egy több száz tagból álló magyar zarándokcsapat tartózkodik Bangha Béla S. J. és Tóth János fertőmeggyesi plébános vezetésével. A magyar zarándokok a világhírű kegyhelyen – a mint Tóth János táviratozza – csodás gyógyulásnak lettek szemtanúi, sőt ezúttal éppen a magyar zarándokcsapat egyik tagja részesült az égi kegyelem csodatevő áldásában. Ugyanis az idei májusi zarándoklaton a Megváltóról nevezett apácák soproni anyaházának egyik tagja, Rimpfl Rosamunda is résztvett, aki hosszabb ideje nagybeteg, gyógyíthatatlan hátgerincbajban szenvedett, úgy hogy a zarándoklattal is alig tudott elmenni, csak támogatással és utolsó erejének megfeszítésével követhette a zarándokcsapatot hosszú útjában. A hívő lelkű, mélyen vallásos soproni apáca többször mondotta nagy betegségében, hogy szeretne elmenni Lourdesba, mert csak ott fog enyhületet találni súlyos bajára. A zarándokok megérkezése után mély áhítatban, folytonos imádkozásban töltötte az időt és egyszer csak azt vette észre, hogy fájdalmai megszűnnek és minden átmenet nélkül súlyos, gyógyíthatatlan betegsége, amelyen az orvosi tudomány nem tudott segíteni, hirtelen teljesen meggyógyult. A jelenlevők, az ismerősei, akik látták nagy betegségében, alig ismertek rá csodás gyógyulása után, annyira megváltozott egész lénye, arcán, a szemében az egészség, az életöröm fénye ragyogott. A távirat szavai szerint mindenkit mélyen meghatott, valósággal megrendített az égi kegyelem csodás megnyilatkozása, ez a legújabb lourdes-i csoda, amely – amint a „bureau des constations”, amely neves orvosok vezetése alatt áll – megállapította, hogy ez a legnagyobb gyógyulása ennek az évnek. A csodás gyógyulás hírére ezrek ajkán felhangzott a „Magnificat” fenséges dallama és az ének szárnyaló szavával adtak a zarándokok kifejezést csodával bizonyított diadalmas hitüknek. A magyar zarándokcsapatot ünnepi érzéssel töltötte el a rendkívüli esemény, amely a legszebb emléke marad mindenkor az idei zarándoklatnak.

A magunk részéről csak azt kívánjuk, hogy a kedves testvér gyógyulása igaz legyen és mindenképp tartós.”⁸

Egykorú útinaplójában – az egyik zarándoktárs – Rigó Józsefné Prikler Emerencia így számolt be a csodás gyógyulásról: „Május 8. szerda. ... siettünk a templomba, elvégeztük a gyónást, szentmisét hallgattunk és áldoztunk. Utána hazamentünk reggelizni, majd ismét a templomba. 9 órakor kezdődött a fürdés. A barlang mellett vannak a fürdőházak, úgy kellett sorba állni. Egyik felől a férfiak,

⁸ Soproni Napló. Politikai napilap. XVII. évfolyam 108. (2709.) szám. 1913. május 11. vasárnap. 4-5.

másik felől a nők. Mindegyik fél külön szobába, a kijárása másik felén volt. Ott vannak az ápolók, akik segítenek öltözni és vetkőzni. Egyszerre csak egy mehet be. A vízbe három lépcsőn kell lemenni. Megfogják a két karját azok eresztik a vízbe. Van egy Mária szobor a medencében, ahhoz kell menni előbb és megcsókolni, csak azután szabad elmerülni a vízben. Háromszor kell nyakig merülni, mosakodni nem szabad, csak lemerülni és kijönni. Míg az egyik fürdik, a másikat vetkőztetik. A betegek külön fürdenek. Akármilyen nagy beteg, mégis belebújtatják nyakig a természetes jéghideg vízbe és nagyon sokan meggyógyulnak benne. A Grottánál egyfelől imádkoznak a betegekért, amíg azok fürdenek. S amint felöltözködnek, mindegyiknek a barlangba kell menni imádkozni. Amint ismét imádkoztak, egyszer csak hozzák a hírt, hogy meggyógyult az a nagybeteg apáca, aki velünk utazott. 5 év óta beteg volt, úgy hozták ki kocsin. Mikor Lourdesba értünk, mindjárt kórházba vitték. Első nap kivitték a fürdőbe, nem lett jobban. Másnap korán kivitték, misét szolgáltak érte és mindenkinek azért kellett imádkozni, és a mise alatt fürdőbe tették. Úgy kellett támogatni, nem tudott magán segíteni semmit. Mikor a fürdőbe harmadszor belemártották, kivitték és akarták öltöztetni, azt mondta: hagyjanak, ne bántsanak, meggyógyultam, fölöltözöm. De nem hittek neki, csak fel akarták öltöztetni, akkor ő megpróbált felállni. Semmi fájást nem érzett magában, fölöltözött maga. Mindjárt sokan odaseregültek nézni. Nagyon sápadt volt ugyan, de egész jól érezte magát, a vasמידert – ami rajta volt azelőtt – nem kellett rátenni. Az orvosok bevitték mindjárt a kórházba, össze-vissza vizsgálták, de elmúlt minden baja. Mindnyájan imádkoztunk, már akkor sok nép összejött. Mindenki látni akarta, a miderét hordozták alá s föl, mutogatták a népek között. Akkorra dél lett és hazamentünk ebédelni. Volt leves, marhahús dinsztelt krumplival és csibehús salátával és gyümölcsbefőtt. Ebéd után elmentünk a püspökhöz tisztelegni. A meggyógyult apáca is velünk jött gyalog, nem kellett neki kocsi. A vasמידert is elhozták a püspöknek megmutatni. Nagyon szívesen fogadott bennünket, mindegyikünkkel kezét fogott. Különösen a meggyógyult apácával beszélt sokat, de azt én nem értettem meg. Aztán kezébe vett minden kötést, amit levettek a betegről, össze-vissza forgatta a mideret is. Sokat beszélt arról, hogy nagyon örül a csodának, hogy az Isten a magyarokat tüntette ki vele, azok közül gyógyult meg valaki. Volt ám beteg száz meg száz mindenfelől és nem gyógyult meg több. Azután mindegyikünk kezét csókolt neki és ő adott egy kis érmét emléknek. Elbúcsúztunk és visszamentünk a Grottába litániára. Estefelé eljött a püspök és szép körmenetet tartottunk, égő gyertyákkal. A püspök vitte az Oltáriszentséget, nagyon szép volt. Az a sok plébános, volt valami negyven és mivelünk is volt még tizenöt és még sok máshonnan való. Szép prédikáció volt, utána felmentünk a kálváriára. Az első stációt térden csúszva tettük meg – nem volt szabad másképp – aztán mehettünk fölfelé. Nagyon magasra kellett menni, olyan szép volt és olyan örömmel mentem, semmi fáradtságot nem éreztem. Óh, de szívre ható itt lenni, milyen buzgón lehet itt imádkozni. Olyan szépen el van készítve minden. Mire leértünk este lett, azért mentünk későn, mert a hegy tetején nagyon meleg van. Siettünk haza, mert már éhesek voltunk. Kaptunk vacsorára

gulyást és borjúpecsenyét salátával és süteményt. Szobánkba siettünk, imádkoztunk és lefeküdtünk.”⁹ (3. kép)

A zarándokcsoport hazaérkezése után Tóth János azonnal elindította a csodás gyógyulás hivatalos elismertetését. Erről tanúskodik Várady Lipót püspök május 13-án kelt levele:

„Zehetbauer Otto prépostpl.[ébános]

Nagy örömmel vettem t[isztelendősé]ged útján, ha közvetlenül is a Rosamunda és Lauriana nővérek meglepő, rendkívüli gyógyulásáról szóló híreket. A bold. [ogságos] Szűz Kegyelmes közbenjárása ismét nagyot művelt. Szívből üdvözlöm a nagy kegyelem boldog részeseit, de üdvözlöm a házat is, mert nem kétlem, hogy a vett segítség hathatós előmozdítója lesz az életszentség növekedésének az egész szerzetesrendben, főképp annak anyaházában.

A történet rendkívüli esetek hiteles megállapításának érdekében felkérem prépost urat, hogy maga mellé vevén Feichlinger Mátyás lelki igazgatót, hallgassa ki teljes részletességgel az intézet kezelő orvosát, aki a meggyógyult nővérek állapotát ismerte a gyógyulás előtt, valamint a betegséget jellemző főbb tünetekre nézve hallgasson ki néhány ápoló nővért, olyanokat, kik a jelenségeket közvetlen is hosszabb megfigyelés alapján ismerték.

A kezelő orvos úr által megállapítandó lesz a szóbanforgó nővérek mostani egészsége, összehasonlítva azt a korábbi állapottal. Mindezen adatok, bemondások jegyző könyvben foglaltatván, a jegyzőkönyv hozzám lesz küldendő.”¹⁰

Az egyházmegyei igazoló eljárás – a levél tanúsága szerint – még két soproni apáca, Rosamunda és Lauriana ügyében kezdődött, a vatikáni Segretaria di Stato di sua Santità-ból május 31-én keltezett levél már csak Rosamunda ügyével foglalkozott.¹¹ Talán a vatikáni levél határozatlansága, megfogalmazásának módja – „Bárcsak minden csoda lenne, amit a sok ember összehord” – lehetett az oka, hogy Tóth János minden – az ügyre vonatkozó – kezdeményezését visszautasított a püspöke. Tóth október 25-én kéréssel fordult Várady Lipóthoz:

„A tatai eucharistikus értekezleten az az eszme merült föl, hogy igen czélszerű volna a Lourdesban meggyógyult Rosamunda nővért a Kath.[olikus] nagygyűlések alkalmával, esetleg az egész közönségnek, vagy pedig legalább az egyházi és világi főrangú uraknak bemutatni, a kik bizonyára érdeklődnének iránta. A soproni zárda főnöknője szívesen adja ebbe való beleegyezését, de mégis arra kért, hogy Méltóságod véleményét is kikérjem erre nézve. Bátorkodom kérni Méltóságodat, kegyeskedjék az ő megnyugtatóására velem tudatni, helyesnek találja-e ezen eszmét és így bemutatjuk-e őt, a csodás gyógyultat; vagy esetleg kifogás tehető ellene.”¹²

⁹ A napló magántulajdonban. Részleteit közölte Szabéni 2008. 11., 2009. 114-117. A zarándokok listája szerint „özvegy Rigó Józsefné siketnéma Rigó Pali született süket” gyermekével Dunakilitiről indultak Lourdes-ba.

¹⁰ Külzetén piros írónnal „vissza” jelzéssel ellátott; fekete tintával, kézzel írt levélfogalmazvány. Püspöki címeres szárazpecsétetes levélpapíron. Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 4120/1913.

¹¹ Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 4552/1913.

¹² Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 8620/1913.

A püspök október 25-i válasza szerint: „a Lourdesban csodásan meggyógyult Rosamunda nővérnek bemutatását a katolikus nagygyűlésen sem az egész közönség, sem az egyházi és világi főrangú urak előtt nem találok célszerűnek, mivel bemutatása igen könnyen félremagyarázásokra vezetne.”¹³

Tóth János a következő -1914. évi - lourdes-i zarándoklatát arra is felhasználta, hogy az ottani püspök ajánlásával, a győri egyházmegye delegáltjaként részt vehessen a namur-i eucharisztikus kongresszuson.¹⁴ Arról, hogy a csodás gyógyulás elismertetésére tett erőfeszítései így sem voltak sikeresek, lapjának 5. és 6. számában közzétett, elkeseredett összefoglalója tanúskodik.¹⁵ A *Rosamunda gyógyulása* című cikkében – bár alapvetően dr. Aigner Ede „ismert Monista (hitetlen) agitátor”-t¹⁶ vádolja – a csodás gyógyulást el nem ismerő Bakay Lajos professzort – Rosamunda egykori kezelő orvosát – hazugnak bélyegzi, sőt, mint írja: „Itt említjük meg, hogy dr. Bakay Lajos református vallású és, ha nem csaló-dunk, szabadkőműves.”¹⁷ A cikksorozatban Tóth János közzétette Bakayhoz intézett leveleit és az arra kapott választ is, az orvos azon kitételével együtt, hogy „Kérem közlésemet úgy tekinteni, mint amely bizalmas információ, amennyiben nevem szellőztetését ezzel az ügygel kapcsolatosan már nagyon megsokaltam. A reménytelennek látszó eset gyógyításához annak idején tisztán a tudomány iránti s emberbaráti szeretetből fogtam hozzá; sem hálára, sem elismerésre nem számítottam, később mikor eredményt tudtam fölmutatni; de megvallva az igazat arra sem gondoltam, hogy valamikor azt akarják bizonyítani, miszerint Rosamunda nővért a lourdes-i víz gyógyította meg.”¹⁸

Rosamunda nővér – aki 1914-ben már a Kismartoni Árvaház főnöknője volt – a cikksorozat olvasása után, látva „hogy Főtisztelendő Plébános Úrnak nem csekély fáradságába került, hogy csodálatos gyógyulásomat bizonyítsa”, meggyógyulásának évfordulójára, *Hálanyilatkozatot* tett közzé a Lourdes hasábjain. „Őszintén bevallom, hogy ezen buzgósága, a Szent Szűz tisztelete körül, mély benyomást gyakorolt rám. Azon sok áldozatot, melyet Plébános Úr e tekintetben hozott, lehetetlen, hogy a mi Égi Anyánk jutalmazatlanul hagyja. Ő már itt e földön akart Főtisztelen-

¹³ Tóth János levelének hátoldalára írt válaszfogalmazvány. Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 8620/1913. Ekkorra már a csodás gyógyulás híret – Tóth Jánosnak köszönhetően – szlovénül is hírül adták. Klekl 1913. 187.

¹⁴ A kiküldetésre vonatkozó levelezés és kinevezési okmány: Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár.3275/1914.

¹⁵ Lourdes 1914. 5. szám. 72-75, Lourdes 1914. 6-7. szám. 99-101.

¹⁶ Dr. Eduard Aigner a lourdes-i csodák „leleplezője” már 1908-ban kiadta *Die Wahrheit über eine Wunderheilung von Lourdes. Eine ärztliche Studie zum goldenen Lourdesjubiläum 1908. Mit einem Anhang: Eine Wunderheilung von Emil Dosenheimer.* (Neuer Frankfurter Verlag, Frankfurt.) című munkáját. Rosamunda gyógyulásának évében pedig az *Eine Lourdeswunder von Gericht.* Neuer Frankfurter Verlag, Frankfurt 1913. című brossúrája váltott ki számos vitát.

¹⁷ *Lourdes 1914.* 5. szám 75. Bakay Lajos (1880. Hódmezővásárhely – 1959. Budapest) Sebészorvos, egyetemi tanár. Rosamunda gyógyulásának idején a budapesti Fehérkereszt Gyermekkórház sebész-főorvosa. 1914-ben létrehozta a pozsonyi sebészeti klinikát, egyetemi nyilvános rendes tanár. 1922-ben Budapesten, majd 1924-ben Pécssett hozta létre az egyetemi klinikát. 1931-ben megkapta a Corvin-koszorút, majd 1938-ban a Magyar Érdemrend Középkeresztjét. Bakay gróf Teleki Pál miniszterelnök kezelőorvosa volt, annak haláláig.

¹⁸ Lourdes 1914. 6-7. szám. 99.

dó Úrnak örömet szerezni – eszközül pedig zarándoklatából egy ilyen szenvedőt használt.”¹⁹ „Nyilvánosan mondok hálás köszönetet a jó Lourdes-i Szűz Anyának, ezen neki szentelt folyóiratban, hogy azon naptól kezdve mai napig teljesíthettem hivatásommal járó kötelességeimet, anélkül, hogy régi bajom, vagy pedig gyengélkedés is legkevésbé akadályozott volna dolgaim elvégzésében.”²⁰ Rosamunda egy saját kezűleg hímezett karinget és stólát is küldött Tóth Jánosnak „azzal a kérelemmel, hogy az eucharistikus kongresszuson, tehát Lourdesban, viselje először és ezáltal szenteltesse meg.”²¹ A csodás gyógyulás évfordulóján talán ez volt az egyetlen pozitív megnyilvánulás Tóth János tevékenységével kapcsolatban.

Miközben Tóth saját lapjában támadta meg Bakay professzort, 1914. szeptember végétől az Egyházmegyei Hatósághoz és a püspökhöz intézett levelei alapján egy komoly sajtóper lehetősége is kirajzolódott. 1914. szeptember 30-án Tóth János egy szerkesztői üzenet kapcsán jelezte az Egyházmegyei Hatóságnak, hogy sajtóper, egyházi döntőbíráskodást és anyagi kártérítést is szeretne kezdeményezni Gergely Józseffel szemben, éppen az első lourdes-i zarándoklat kapcsán.²² A káptalani helynök válaszában közölte, hogy: „Amint elítélem az Egyházi Közlöny 26. és 27. számában Tisztelendőséged ellen leadott szerkesztői üzenetet, épügy roszszalnom kell a Tisztelendőséged által „Lourdes” folyóirat július havi számában közzétett üzenetet is, a mely a Gergely-féle választ egyenesen provokálta. Sajtóper megindítását, ami a már úgy is elég nagy botrányt csak növelné, kánoni törvényekbe ütközik és ezért nem engedélyezhető. [...] Gergely levelének, szerkesztői üzenetének, a reá adott válasznak a „Lourdes” lapjain, a címlap beloldalán, vagy külön mellékletben való leközlését, mint egyházi férfiakhöz teljesen méltatlan és a híveket megbotránykozató civakodást nem helyeslem és egyben megtiltom. Nem látom semmi célját, hogy ezen kölcsönösen elhibázott és Tisztelendőséged támadásával kezdeményezett ügyet az esztergomi főegyházmegyei hatóság elé terjessze. Végül jóakaratulag figyelmeztetem Tisztelendő Uraságot, hogy a zarándoklatok szervezése révén a jelenlegihez hasonló kellemetlen és a jó ügynek csak ártó helyzetet ezentúl ne idézzen elő. (Ellenkező esetben az egyházmegyei hatóság kénytelen lesz Tisztelendő Uraságot a zarándoklatok szervezésétől eltiltani.)”²³

A kedvezőtlen válasz után – 1915 júliusában – Tóth János, igazát védve a püspökhöz fordult, mivel nem tudott belenyugodni abba, hogy Gergely József „hamis állításai, sőt rágalmi nevemet kompromittálják. Törvény előtt akarom igazságomat keresni; ha vesztés lennék, mit kizártnak tartok, viselném a következményeket.”²⁴ Fetser püspök lezártak tekintve az ügyet, figyelmeztette Tóth Jánost: „Azután meg ne feledje Tisztelendőséged, hogy először szerkesztői üzenet alakjában Tisztelendőséged akart hírlapi támadással célzt érni, a maga vá-

¹⁹ *Lourdes* 1914. 5. szám. 78.

²⁰ *Lourdes* 1914. 5. szám. 79.

²¹ *Lourdes* 1914. 9. szám 134.

²² Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 5947/1914. Gergely József – a magyar katolikus sajtó megteremtésének egyik élharcosa – ekkor a magyar katolikus papság lapjának, az *Egyházi Közlönynek* egyik szerkesztője.

²³ Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 5947/1914. A Tóth János által írt levél hátoldalán szereplő fogalmazvány.

²⁴ Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 4375/1915.

lasztotta forumon kapta meg a hírlapi megtorlást. Egyik sem méltó katolikus hírlapíróhoz, s hozzá katolikus paphoz. Azért bölcsen ítélte el mindkettőjüket annak idején az egyházmegyei hatóság.”²⁵

Tóth János körül 1915 végére mind az egyházi, mind a világi körökben megfagyott a levegő, ráadásul a háború után – mivel plébániája a tervezett trianoni határvonalon kívül esett – személyes sorsa is megpecsételődni látszott. Titkos utakon több értesítés is érkezett a püspökségre, a fertőmeggyesi plébános helyzetéről.²⁶ Mohl Adolf december 10-én arról tájékoztatta a püspöki hatóságot, hogy „Tegnap Tóth János megyesi plébános öccse jött hozzám, jelentette, hogy bátyját az osztrákok Kismartonba hurcolták – ezért kéri Püspök Úr ő méltóságának kegyes közbenjárását bátyja kiszabadítása érdekében. Az elhurcolás körülményei itt Sopronban ismeretlenek, de a család kérését mégis jónak látom közvetíteni.”²⁷ Rövid internálása után Tóth János sorsa – látszólag – rendeződött,²⁸ hiszen 1923. április 4-én azt írhatta az Egyházmegyei Hatóságnak, hogy „*Lourdes* csodás kegyhelyéről sietek hivatalosan is tudatni, hogy *Lourdes* püspöke, midőn nagy-pénteken a 10 év előtt itt csodásan meggyógyult *Rosamunda* nővért bemutattam, azon óhajának adott kifejezést, hogy e gyógyulást hivatalosan is ismertessük el, - a *Regnum Marianum* nagyobb dicsőségére. Ily[en] egyházilag kiadott *Jugement canonique* (*Juramentum canonicum*) eddig úgy 32 van, a melyeket *Lourdes* folyóiratomban már le is közöltem, a melyekből egyuttal az eljárás módja is látható. [...] Ennél fogva kérem erre a kezdő lépések megtételét, annál inkább is, mert *Zita Királyné Ő Felsege*, ki éppen tegnap fogadott *San Sebastianban* szintén különösen érdeklődik ezen ügy iránt, melynek sikerében a *Regnum Marianum* magas kitüntetését látná. *Rosamunda* nővér, az eddigiek szerint a május 7-én, mint gyógyulása 10-ik évfordulóján *Lourdesba* érkező magyar zarándoklaton újból résztveend, mint herczeg *Esterházy Mária* herczegnő kísérelője; a mikor is újból hivatalos vizsgálat alá veszik itt gyógyulását, most a hivatalos orvosok még nem lévén itt. Tanácsos volna akkorra az egyházi hivatalos bizottságot, talán *Zehetbauer Ottó* elnöklete alatt, mivel személyesen ismeri *Rosamundát* gyógyulása előtt is, utána is, hogy így esetleg *Lourdesból*, sőt *Rómából* is beszerezhessük a szükséges adatokat. *Rosamunda* gyógyulását u. i. annak idején *Ő Szentsége* orvososa is megállapította és *Ő Szentségének* referálta. Adatokkal Sopronból én is szolgálhatok. Kötelességemnek tartom ezeket mindjárt innen megírni, habár nem a szokásos hivatalos formában.”²⁹

Tóth János folyamatosan szervezte *lourdes-i* zarándoklatait, s folyóiratában tájékoztatta olvasóit. *Rosamunda* „ügyében” 1927-ben jelentkezett újra az

²⁵ Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 4375/1915. Az azonos számon iktatott levél hátoldalára írt válasz fogalmazványa.

²⁶ Nagy Mihály felsőkismartonhegyi prépost, esperesplébános levele az Egyházmegyei Hatósághoz 1921. december 6-án. Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 4511/1921. Ismeretlen személy tájékoztató feljegyzése a győri püspökhöz 1921. december 10. Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. Ad 4511/1921.

²⁷ Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 4511/1921.

²⁸ 1923. szeptember 5-től Ágfalvára került adminisztrátorként. A *Lourdes* szerkesztőségét és kiadását május 1-től Sopronba helyezte át.

²⁹ Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 1014/1923.

Egyházmegyei Hatóságnál: „Rosamunda nővér, a soproni anyaházból, ki 14 év előtt, 1913. máj. 7^{én} oly csodálatos gyógyulást nyert Lourdesban, arról értesít, hogy betegeskedik; az a vágya, hogy gyógyulása hivatalosan is minősítették csodásnak. Habár már ismételten is kértük, vele együtt, de azért még egyszer kérjük az egyházmegyei hatóságot, rendelne el, a jó ügy érdekében, hivatalos vizsgálatot e gyógyulás megállapítására, a mint ezt Lourdes püspöke sőt Királynénk Ő Felsége is óhajtandónak mondotta előttem, 2 év előtt. Eddig ugy 32 ily elismert gyógyulást ismerünk; ezek szerint kellene Rosamunda esetét is megállapítani.”³⁰

15 év folyamatos küzdelme után a püspök válasza igazán kiábrándító volt: „Folyó évi május hó 3-án 13/1927. szám alatt kelt felterjesztésére értesítem, hogy Rosamunda nővér lourdes-i gyógyulása csodálatos voltának megállapítására nem érzem magamat hivatottnak. Úgy tudom, hogy a lourdes-i gyógyulások ügyében egy magában Lourdesben működő bizottság ítélkezik, amelynek bizonyára megvannak a maga különleges szabályai az ilyen ügyek elbírálására. Ezeket a szabályokat nem ismerem. Az itteni levéltár tanusága szerint boldogult elődöm kihallgatásokat végzett ebben az ügyben, és a jegyzőkönyveket felterjesztette az apostoli szentszékhez. A jegyzőkönyvek nincsenek itt, csak a pápai államtitkár úr őeminenciájának egy levele, amely a Szentatya örömének ad kifejezést az örvendetes esemény fölött.”³¹ (4. kép)

Tóth János 1927 májusa és 1928 januárja között több levelet intézett az Egyházmegyei Hatósághoz, illetve közvetlenül a püspökhöz – újabb dokumentumok, és a gyógyulás elismerésének eljárásrendjére vonatkozó tájékoztatók mellékletével – de választ az év végéig sem kapott.³² Ezért 1928.november 4-én hosszú írásban foglalta össze sérelmeit, melyek közt első helyen áll a csodás lourdes-i gyógyulás ügye:

„Főtisztelendő Főegyházmegyei hatóság!

Alulirott bátorlakom hivatalos tisztelettel megfellebbezni azon igénykeresetemet, melyet f. év február végén a győregyházmegyei hatósághoz, a soproni kerületi esperes hivatala útján hivatalosan betérjesztettem.

Azon beadványomra a mai napig 8 hónap óta sem történt kellő intézkedés, habár a kerületi esperes személyesen sürgeti. Még előbb, az év elején terjesztettem föl szintén a kerületi esperes hivatala útján azon hivatalos kérelmemet, már évek óta sürgetőleg meg-megismételve, hogy Rosamunda nővérnek Lourdesban (1913) történt csodálatos gyógyulása, a mint maga is többször kéri Lourdes püspöke is óhajtotta hivatalos vizsgálat alá vétessék. Ismételt sürgetésemre az lón a válasz, hogy erre a győri püspök nem illetékes hanem Lourdesban egy külön bizottság. Erre betérjesztettem a hivatalosan kiadott füzetet: Comment on constate une guérison...? ezt visszavárolag... Azóta, 8-9 hónapja, egyáltalán semmi válasz reá.

1927. szeptembere óta az egyházmegye: nem reagál beadványaimra, nem küld körleveleket (talán véletlenül kaptam meg soproni czimemre, plebánosnak czimezve, az V. számot), nem küldötte meg a legujabb szentek officiumait, - nem ad egyáltalán anyagi támogatást még lakást sem, pedig Sopronban a püspökház-

³⁰ Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 1054/1927. A levél keltezése: Ágfalva, 1927. május 3.

³¹ Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 1054/1927. Tóth János levelének hátoldalára írt válaszlevél fogalmazványa.

³² Egyházmegyei Levéltár Győr. Püspöki Levéltár. 631/1928. szám alatt összegyűjtve.

ban, hol Huber János (már kanonok) majd Berky Zoltán (már meghalt) tartózkodhattak, tudtommal most is üresen áll.

Mint hogy már jó éve tart e mellőzés, ily hosszú türelmes várakozás után kénytelen vagyok fellebbezéssel élni, azon alázatos kérelemmel, kegyeskedjék említett igénykeresetemet, a győregyházmegyei hatóságnak reá vonatkozó ellenvetéseit, - ez utóbbiakat velem védekezhetés végett előzőleg közölve, - jogi elvek alapján felülvizsgálni és felülbírálni, illetve a másodfoku ítéletet meghozni – és pedig a következő kérdéseimre adva hivatalos jogi, elvi döntést:

1. Jogában állhat-e az egyházmegyei hatóságnak, tehát kötelességem-e 8-10 hónapig várni, hogy ily hosszú idő alatt sem intéz el ily fontos és sürgős beadványokat, midőn egy részről anyagi megélhetésről van szó, más részről a már nagy beteg Rosamunda halálától lehet tartani? Kérhetem-e tehát jogi megokolását annak, hogy miért nem jön se ezekre válasz, se körlevelek, se officiumok, se anyagi támogatás, se lakás, - de viszont fegyelmi sem, elmozdítás sem, estcardinatio sem?
2. Helyes-e az az állásfoglalás, hogy az egyházmegyei hatóság nem segíti elő Lourdes csodás hatásának hivatalos megállapítását, ha ezt maga a gyógyult is, de Lourdes püspöke is kéri?
Nem kell-e vizsgálatot megindítani, - nem nyilvánosan folyik le – akkor is, ha esetleg negatívra végződik?
3. Jogos-e egyházbiztosilag és közjogilag, azon püspöki leirat, mely az én jogos beneficiumomat, mely ellenséges vis major folytán tényleg talán megüresedhetett, de jogilag semmi esetre sincs üresedésben, - a maga teljes egészében másnak Reiter Bálintnak teljes haszon élvezetébe engedte adta át, a nélkül is, hogy viszont rólam megfelelően gondoskodott volna?
4. Nem az-e a jogszokás canonice is, hogy vagy: administrator in spiritualibus került volna oda, a javadalmat visszatartva legalább részben, vagy esetleg csak káplán illetve kiséítő végezze a teendőket az én költségemre?
5. Kötelességem-e nekem, egyházi és- hazai jog szerint is, hogy e magyar javadalmat semmi esetre sem engedjem se ellenséges ország birtokába, se magyarellenes pap kezeibe – míg ezt visszatartatom magamnak is, hazámnak is?
6. Hazafias cselekedet-e az, hogy az egyházmegyei hatóság egy magyar javadalmat, melyet még lehetett volna magyar kézen tartani, minden vis major nélkül átengedte ellenséges ország birtokába, magyar ellenes magyar papnak, jogi üresedésben sem levén, egy magyar érzelmű pap kezeiből ki véve?
7. Hazafiság-e az, hogy az a Reiter Bálint, ki már annak előtte is nagyon közismert volt osztrák érzelmeiről atyjával együtt, nem az egyházmegye tisztá magyar vidékére helyeztetett, hol nem árthatott volna, hanem inkább egyenesen Fertőmeggyesre hol szabadon agitálhatnak, az egész család, ellenünk és leronthatnak mindent, a mit mi építettünk?
8. Kötelessége lett volna-e az egyházmegyei hatóságnak, az elcsatolt terület átadó jegyzőkönyvében határozottan hangsúlyozni, hogy Fertőmeggyes javadalmát nem adja át hanem visszatartja – számomra, ki annak kiüldöztetése dacára sem szünhettem meg jogi tulajdonosa lenni? Ily módon még most is magyar kézen lehetne; a mint magyar kézen van az Ágfalvától el-

csatolt Lépesfalva egész javadalma is – mert azt az Apostoli Vicarius nem vette el, illetve vissza hagyta. Itt, nálam hagyta volna Fertőmeggyest is.

9. Köteles vagyok-e én most már jó 3 éven át teljesen a sajátomból fenntartani magamat, minden egyházmegyei támogatás nélkül? Tehát van-e jogom ezen elmúlt évekre a legmértányosabb kielégítést igényelnem?
10. Jogos-e állásfoglalásom, egyházam és hazám érdekében, ha nem mondok le Fertőmeggyesről, ne hogy azt is átengedjük, a mit még visszatartani lehet, ellenséges országnak; ne hogy magyarelles magyar pap élvezhesse véglegesen is azt a magyar javadalmat, mely az ellenséges fél hatósága állásfoglalása szerint is, magyar papot illet meg?

Azon meggyőződésben, hogy itt, ez esetben már nem személyről, nem magánügyről, hanem nagyon is közérdekű elvekről van szó, a miről már ugyancsak széles körökben igen sokan tudnak és beszélnek, akár pro, akár contra: bátorodom újból is kérni a mielőbbi ítéletet nem csak a jogi igazság de a méltányosság alapján is, maradván a Főtisztelendő Főegyházmegyei Hatóság iránt alázatos tisztelettel Tóth János plebános

Sopron 1928. november hó 4én³³

Bár Tóth János folyóirata az egyházi intézmények ellehetetlenítéséig, 1947 októberéig megjelent, s 31 évfolyamával kétségtől a korszak egyik legnagyobb hatású hitbuzgalmi periodikájaként³⁴ szolgálta a Mária tisztelet – legfőképp a lourdes-i zarándoklatok – ügyét, mozgalmá mégsem tudott kiteljesedni. (5. kép) Rosamunda nővér csodás gyógyulásának ügyében eljárva olyan konfliktusokat vállalt fel, melyek következtében személye – és személyéhez kötött vállalkozásai – ellehetetlenültek. Továbbra is szervezte ugyan zarándoklatait a Máriás kegyhelyekre – sőt aktívan részt vett az 1925-ös jubileumi nemzeti zarándoklaton³⁵ is – de 1927-ben elvesztette adminisztrátori megbízatását. 1936-ban hivatalosan nyugdíjazták, s az egyházmegye számára gyakorlatilag megszűnt.³⁶ Sopronban élt 1963. október 29-én bekövetkezett haláláig.

Irodalom

DIÓS István szerk.

2002 *Magyar Katolikus Lexikon. VII. kötet.* Szent István Társulat, Budapest, 758-759.

HORVÁTH József

2000 *Győr-Moson-Sopron megye időszaki sajtójának bibliográfiája (1779-1995)* Kisfaludy Károly Megyei Könyvtár, Győr.

³³ Egyházmegyei Levéltár. Püspöki Levéltár. 2823/1928.

³⁴ HORVÁTH 2000. 461-462. A Lourdes-nak már 1914-ben több mint 2000 előfizetője volt. A folyóirat mellett levelezőlapokat, naptárakat, áhítatossági- és imakönyveket is kiadott; kegyérmekeket, emléktárgyakat és Lourdes-i vizet is forgalmazott. Tóth János „nyugdíjasként” – az új technika segítségével folytatta munkáját. Már 1929-ben és 1930-ban Sopronban, majd 1942 májusában a győri Apolló moziban tartott vetített képes előadást Lourdes-ról. *Győri Nemzeti Hírlap* 1942. május 8. 2.

³⁵ PAULOVITS 1926. 126.

³⁶ A Tóth Jánossal kapcsolatos, levéltárban megőrződött dokumentumok sora az 1928. november 4-i levéllel zárul. Választ erre sem kapott. Személyi anyaga sem található.

KLÉKL József

1913 V Lourdes-i. *Neotepeno Poprijéta Devica Marija. IX.* 187.

REZENHOFFER Antal

2009 *A katolikus hit igazsága* II. kötet. „Béke és Igazság Pilisszentléleki Modell” alapítvány Út, Igazság, Élet Kiadója, Pilisszentlélek

PAULOVITS Sándor szerk.

1926 *Szentévi magyar zarándoklatok. Visszaemlékezések a jubileumi év eseményei-re. Olasz, Francia és Spanyol földön – Róma – Lourdes – Limpas – Szentföld.* Szent István Társulat, Budapest.

SZEBENYI Zsoltné Rigó Éva

2008 Régi lourdes-i zarándoklat. Részletek Rigó Józsefné Prikler Emerencia naplójából (1913). *Hitvallás IX.* 11.

2009 Régi lourdes-i zarándoklat, in: ALBÁN József szerk. *Hitvallás Kalendárium 2009.* Győr, 113-117.

PERGER, Gyula

A ONE-MAN STRUGGLE. ROSAMUNDA RIMPFEL'S MIRACULOUS HEALING IN LOURDES

On May 7, 1913, János Tóth, the parson of Fertőmeggyes reported telegraphically to the episcopal office of Győr about the miraculous healing of a nun from Sopron, Rosamunda Rimpfel, in Lourdes. The sister, whose “upper body had been placed into a machine five years ago”, suffered from intractable thoracic spinal column degeneration, but after her first bath she threw away her iron corset and, according to the local press, walked without help.

János Tóth, who had organized and lead pilgrimages to Lourdes for years, persistently urged the examination and recognition of this miracle for decades. He turned not only to two succeeding bishops of Győr and to their diocesan authorities regarding the matter of Rosamunda, but to the bishop of Lourdes and to the Vatican offices as well.

His press releases and correspondence, which remained largely without response, can be traced to the end of the 1920s. During his strife to make this miracle be recognized he got into conflict with several ecclesiastical and civil dignitaries who from the 1920s became notable persons in the official structure; he was removed from his parish and stripped of his living. Although he had been retired in 1936, as one of the most active organizers of pilgrimages, he opened a religious item shop, edited church magazines and newspapers and strived for the widening of the reputation of the Lourdes Shrine and for the recognition of this miracle of Lourdes until the end of his life.

TÁVIRAT.

Püspöki város

Hongrie Győr

Lapszám: **49**

Vezeték száma: **111**

A kézbesítőknek kiadott: 1913 évi hó d. a. n. d. u. Győr-Pereszke.

Felvette: **Wachta**

Távírdahivatal: **Wachta**

Hivatalkül: hó és nap óra, perc, másodperc

Hivatalos megjegyzések:

A távirat osztálya	feladó hivatal	pénztári szám	szó	jegy	díjzó	hó és nap	óra	perc	másodperc
	Louredes	551	-	18	-	7	-	11	5

fogadja Meltóságod kegyesen hódolatunkat azon önnihirretek hogy egy gyógyíthatatlan soproni apacsa teljemen meggyógyult cloth János

A címek előtt lévő jeleknek magyarázata:

= D = Sörgész.	= PO = Távirati vételjelzés	= XPT = Külföldre írt távirati írtatás.	= J = Nappal kézbesítendő.
= EFX = Válasz írtára x szótár.	= PPD = Sörgész távirati vételjelzés.	= XPP = Külföldre írtára postai írtatással.	= TE = Távirati átvétel.
= EFDX = Sörgész válasz írtára x szótár.	= PGP = Válaszjelzés postai írtatással.	= TE = Utanküldendő.	= OFE = Postai átvétel ajánra.
= EFXFX = Válasz írtára x szótár írtatással.	= TE = Postai ajánra.	= HO = Nyitva kézbesítendő.	= TME = x cím.
= TO = Üsszefoglalás.	= XF = Külföldre írtára.	= MP = Saját kézhez kézbesítendő.	

1. kép Tóth János távirata a csodás gyógyulásról, 1913. május 7.

LE MESSENGER CATHOLIQUE

JOURNAL DE L'ORGANE DE DÉFENSE RELIGIEUSE DE LAURDES

TÉLÉPHONE : 71 PUBLIÉ EN ÉDITIONS QUOTIDIENNES TÉLÉPHONE : 71

ABONNEMENTS
 Lourdes et Basque 3 fr. 50
 Lourdes et Basque 4 fr. 50
 Autres Départements 5 fr. 50
 Étranger 8 fr. 50

PREDICTION & ADMINISTRATION
 J. LASSANS, Directeur
IMPRIMERIE H. B. DE LOURDES
 14 Place de l'Église, Lourdes

PUBLICITÉ
 Toutes les demandes concernant la publicité doivent être adressées à M. l'Administrateur du Messager de Lourdes, à l'Imprimerie H. B. de Lourdes, place de l'Église, Lourdes. — Les annonces sont payables d'avance. — La Taxe des annonces est servie franco sur demande.

Magyar apaca gyogyulása -- GUARIGIONE DI MATINA

Guérison d'une Religieuse et d'un ENFANT

MERCREDI

Guérison d'une religieuse

Sœur Rosalie RIMPEL

de l'ordre de Sœurs (de Notre-Dame de Sion) (Basque) 28 ans.

Le Sœur Rosalie, de Sion, la dévotion attachée de cœur de sa vie à son Dieu souffrante dans la région catholique.

Elle souffrait d'un mal, qui venait à la fin d'une crise. Elle ne pouvait marcher, elle souffrait de douleurs dans les jambes, elle ne pouvait se lever, elle était épuisée.

Après un traitement par le Sœur Rosalie, elle fut guérie.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Guérison d'un Enfant

Un jeune enfant, L. S. Sion, âgé de 8 ans, souffrait d'un mal, qui venait à la fin d'une crise. Elle ne pouvait marcher, elle souffrait de douleurs dans les jambes, elle ne pouvait se lever, elle était épuisée.

Après un traitement par le Sœur Rosalie, elle fut guérie.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

La suora ROSALIA

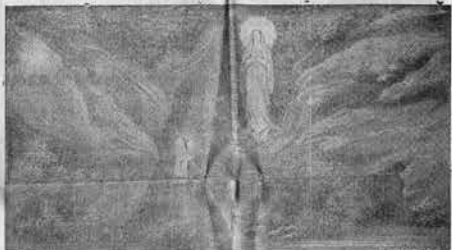
Basque, Sion, 28 ans, souffrait d'un mal, qui venait à la fin d'une crise. Elle ne pouvait marcher, elle souffrait de douleurs dans les jambes, elle ne pouvait se lever, elle était épuisée.

Après un traitement par le Sœur Rosalie, elle fut guérie.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Chronique de la Grotte

Les pèlerins de la Grotte de Lourdes, le 8 mai 1915, à 10 heures du matin, ont été reçus par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.



Portrait of Sœur Rosalie Rimpel.

organisateur M. le vicomte Goulard et M. Lajoux.

Les pèlerins de la Grotte de Lourdes, le 8 mai 1915, à 10 heures du matin, ont été reçus par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.

Après un traitement par le Sœur Rosalie, elle fut guérie.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Elle se rétablit complètement, elle est maintenant en parfaite santé.

Magyarok Lourdesban

Ma érkezett meg a magyar nemzeti zarándoklat. Eddig 222 zarándokból, Heggyi 7 lakos a Grót-tól, 212 lakos pedig Déry Celestin Mátyás apostolbűvészes a Barilla-kápolnánál meggyógyult. Magyarok a Lourdesban, 8. május 8-án. A magyar zarándoklat, amely a Grót-tól, 212 lakos pedig Déry Celestin Mátyás apostolbűvészes a Barilla-kápolnánál meggyógyult.

Harom napot maradtunk itten, bizonyára gyogyulashoz is lehet résznök. Kivétel nélkül jötték a Romába, onnan Loretoha, és Paduába zarándokolnak. Minden évben megteszik ezen zarándoklatot. A viszontlátásra, Kívánnok ne kik szerencsésnek.

Pèlerines déjà annoncés et projets pour l'Année 1915

1. Pélerinage de Lourdes, le 12 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.

2. Pélerinage de Lourdes, le 15 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.

3. Pélerinage de Lourdes, le 18 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.

1. Pélerinage de Lourdes, le 12 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.	2. Pélerinage de Lourdes, le 15 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.	3. Pélerinage de Lourdes, le 18 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.	4. Pélerinage de Lourdes, le 21 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.	5. Pélerinage de Lourdes, le 24 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.	6. Pélerinage de Lourdes, le 27 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.	7. Pélerinage de Lourdes, le 30 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.	8. Pélerinage de Lourdes, le 31 mai 1915, à 10 heures du matin, par le Sœur Rosalie, qui leur a fait un discours sur la vie de Jésus-Christ.
--	--	--	--	--	--	--	--

4105/193

2. kép A kegyhely lapjának tudósítása Rosamunda nővér gyógyulásáról

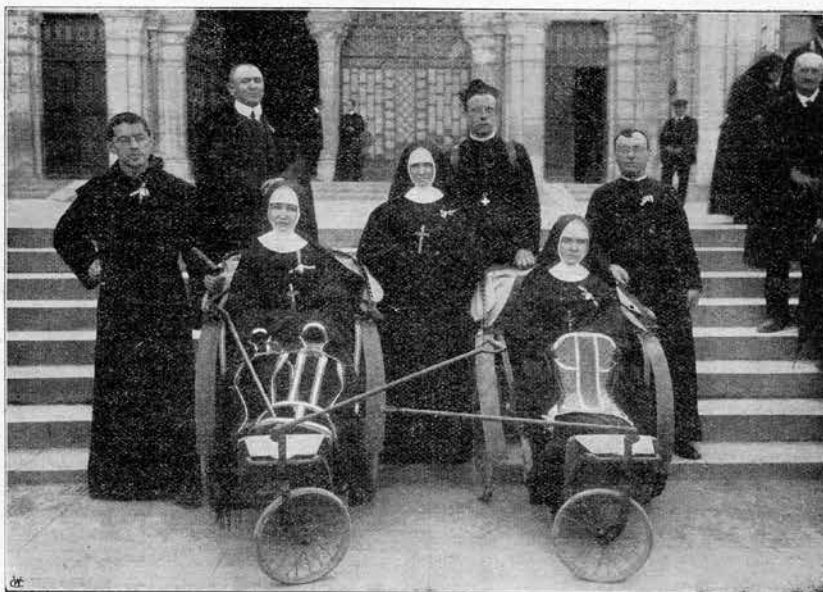
Coelestin prépost urat és Tóth János plebános urat ebédre meghívta.

Azzal bucsuzott, hogy minél többször jöjjünk hozzája, minél többen. Hirdessük Lourdes csodáit és lelkesítsük magyar testvéreinket Lourdesba! Különösen arra hívta föl figyelmünket és kérte meg vezetőségünket, hogy a jövő év szeptember hó folyamán Lourdesban tartandó eucharistikus kongresszusra nagy nemzeti zárandoklatot vezessünk Magyarországból is külön.*)

irtak, jegyezték. Alig győztük őket kielégíteni.

Betegünk, illetve gyógyultunk először is az Ellenőrző Irodába ment; ott azonnal felül is vizsgálták többen is. Utána visszament a kórházba, ahol újabb orvosok vették őt vizsgálat alá, egész nap körülbelül 10 különféle orvos vizsgálta meg.

Délután 5 órakor tették a hivatalos vizsgálatot. Megjelent az Ellenőrző Irodában Lourdes nagy püspöke, továbbá Mgr.



Rosamunda nővér.

Lauriana nővér.

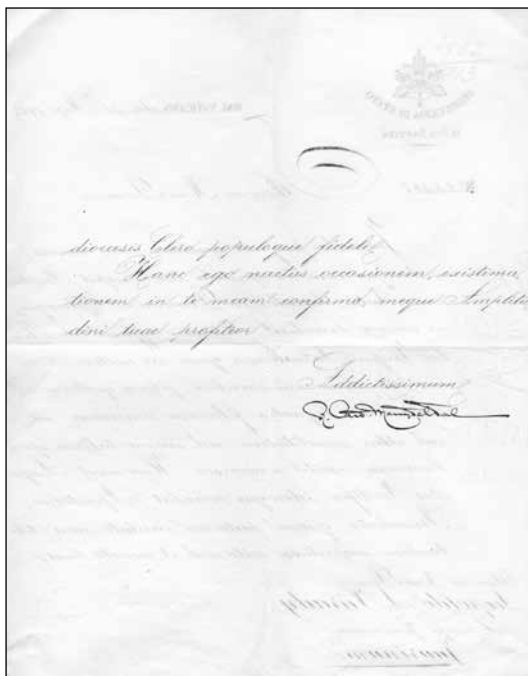
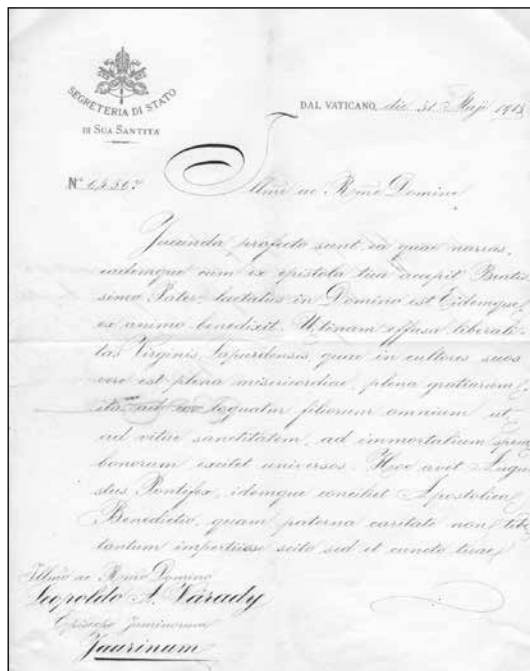
Többszörös Éljen! volt kedves szavaira a mi válaszuk és hálánk.

A csodás gyógyulás teljesen ránk terelte a közfigyelmet. Óriási tömegben özönlött a közönség közénk; erőszakos tolongás, dulakodás volt osztályrészünk: mindenki a beteget óhajtotta látni, érinteni, vele beszélni; külföldi amatőrfényképezők, újságírók versenye működtek, kérdezősködtek,

*) Jelezzük tehát már most, hogy a jövő 1914-ben ismét kétszer vezetünk nemzeti zárandoklatot Lourdesba; egyet tavaszra és egyet őszre.

Heylen Namur belga püspök, az eucharistikus kongresszusok világelnöke, Mgr. Bertroux ausztrali püspök, körükben több külföldi orvos, végre özv. Horváth Gáborné báróné (ki a gyógyult furdéséné jelen volt), Jobbágy Konrád zárandoklatunk orvosa és Tóth János a zárandoklat vezetője. A vizsgálatot és kihallgatást jegyzőkönyvbe vették mindkét nővérről; majd utasítást kaptunk, hogy a gyógyultak eddigi betegségének keletkezését, lefolyását szigorúan orvosi alapon kimutassuk, a kezelő orvoso-

3. kép A két meggyógyult soproni apáca kísérőikkel.
A Lourdes 1913. évi 6-7. számában



4. kép Válaszlevél a Vatikánból, a vizsgálat megindításáról



LOURDES

KÉPES HAVI FOLYÓIRAT

SZERKESZTI ÉS KIADJA:
TÓTH JÁNOS
FERTŐMEGGYESI PLÉBÁNOS

I. ÉVFOLYAM 1912-1913
1. SZÁM
1912. JANUÁR
ELŐFIZETÉSI ÁRA: 4 KOR.



5. kép A Lourdes első számának címlapja

SZEMLÉLŐDŐ DOMONKOS APÁCÁK SZEGEDEN¹

A domonkosok fontos szereplői voltak a középkori magyar művelődéstörténetnek. Nyulak-szigetén állott kolostorukban élt Árpád-házi Szent Margit, Ráskai Lea, Sövényházi Márta, és számos kódex őrzi az egykor itt élő apácák kézírását. A kolostor lakói 1540-ben menekültek el a törökök elől. Az 1600-as évek elején már csak 18 nővér élt Magyarországon a domonkos rend szabályai szerint. Őket végül a pozsonyi klarisszák fogadták be. Az utolsó domonkos apáca is ott halt meg 1637-ben.

Árpád-házi Boldog Margit szentté avatása előtt, az 1940-es évek első felében merült fel a másodrend újjászervezésének gondolata Magyarországon. A domonkos rendtartomány és az a magyar katolikus egyház vezetői a margitszigeti zárda újraalapítását szerették volna elérni. 1944-ben leálltak a hivatalos tárgyalások, de az ügy nem halt el. 1945. december 27-én kelt levelében néhány szegedi katolikus személyiség szorgalmazta a szegedi letelepedést. 1946 januárjában dr. Hamvas Endre csanádi megyéspüspök jelezte, hogy ő is szívesen látna szemlélődő domonkos apácákat Szegeden. A magyarországi domonkos rendtartomány is az alapítás mellé állt, így 1948. szeptemberében megindulhatott a szemlélődő domonkos élet a városban. A közösséget hét apáca alkotta. Csöndben próbálták élni engesztelő, imádságos mindennapjaikat. 1950 júniusában feloszlatták a magyarországi szerzetesrendeket, a szegedi domonkos apácáknak is el kellett hagyniuk kolostorukat. Írásomban e tiszavirág életű közösség történetét szeretném röviden bemutatni.

Szent Domonkos² 1206-ban alapította meg első kolostorát a dél-franciaországi Prouille-ben. A rendi hagyomány szerint 1206. július 22-én, Mária Magdolna ünnepén, Fanjeaux közelében³ egy csendes domboldalon ülve elmélkedett és imádkozott. Nem sokkal korábban érkezett erre a tájra, hogy a pápa megbízásából elkezdje a *kathar* eretnekmozgalomhoz tartozó *albigensek* közötti hittérítést. Erőt és tisztánlátást kért Istentől. Imádsága közben úgy látta, hogy egy tűzgolyó jelenik meg a közelben, majd lassú mozgás után megáll a prouille-i, Szűz Mária tiszteletére épült kápolna elhagyott falai fölött. A látomás nyomán megerősödött benne az elhatározás, hogy ezen a helyen kell létrehoznia egy menedékhelyet azoknak a nőknek, akik a *kathar* eretnekségből nemrégiben tértek vissza a katolikus hitre, s akiket emiatt kitalított addigi közösségük. A toulouse-i püspöktől megkapta a templomot és a hozzájárulást, hogy a templom rendbehozatalán túl egy kis házat is építhessen. 1206. december 27-én, Szent János apostol ünnepén, a püspök

¹ A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársa.

² Szent Domonkos az észak-spanyolországi, ó-kasztíliai Caleruegában született 1170 körül, és Bolognában halt meg 1221-ben. Életéről bővebben: DIÓS (szerk.) 1990. I.; *Domonkos kódex ...* 1990; KOUDELKA 1992.

³ Franciaország déli részén, Languedoc tartomány területén, Montpellier és Toulouse közelében.

jóváhagyásával hivatalosan is elkezdődhetett Prouille-ben egy új alapokra épített szerzetesi élet.⁴

A közösséget kezdetben tizenegy nő alkotta. Nyers színű, festetlen, hosszú gyapjúruhában jártak, fekete fátylat viseltek. Ezzel nemcsak az egyszerűséget, tisztaságot, az önként vállalt szegénységet és a világról való lemondást kívánták kifejezni, de öltözkük egyfajta utalás is volt a katharok fekete-fehér színhasználatára, duális világképére. A szervezés néhány hónapja alatt Domonkos egy szabályzatot is összeállított számukra. Elsődleges feladatuknak adta, hogy imájukkal és vezeklő életükkel az eretnekek között tevékenykedő hittérítők munkáját segítsék.⁵ A kathar eretnekségből megtért nők számára létrehozott menedékhely tehát szabályok szerint élő, *szemlélődő* szerzetesi közösséggé alakult. Domonkos is ott élt a nővérek között, lelki vezetőjük volt, imádkozott, elmélkedett a Szentírás tanításain, itt készült föl hittérítő útjaira, s az utak végén ide tért vissza. Továbbra is járta a vidéket. Lassan új társak gyűltek köréje, egy új típusú szerzetesi élet kezdett kibontakozni. Az új társakkal a közeli Toulouse-ba költözött, de a prouille-i női kolostornak továbbra is lelki vezetője maradt. Igen fontosnak tartotta, hogy az apácák imádságai, önmegtagadásai támogassák a formálódó új férfi közösség missziós munkáját. Ezért a *testvérek* gyakran ellátogattak Prouille-be, beszámoltak munkájukról, eredményeikről, elmondták, mihez kérik az apácák imáit. A prouille-i alapítás majd' tíz évvel megelőzte a testvérek közösségének hivatalos engedélyezését. Ebből az első női kolostorból indult el és nőtt ki a *Prédikálók Rendje* (*Ordo Praedicatorum*, röv. O. P.), amelyet végül III. Honorius pápa hagyott jóvá 1216. december 22-én.⁶

A prouille-i alapítás után hamarosan Domonkos hazájában, Spanyolországban is alakultak szemlélődő női kolostorok, majd Rómában, Bolognában, Németországban, s Európa más pontjain. A domonkosrendi női kolostorokban élő *apácák szemlélődő* (*kontemplatív*) életének elsődleges célja az volt, hogy igyekezzenek az Evangélium hirdetőinek, a prédikáló testvéreknek segítőtársai, imádságos háttére lenni. Ebben segítette őket a hármass szerzetesi fogadalom, a zsolozsma, a napi szentmise, a közösségi- és magánimák, az állandó önképzés (*studium veritatis perpetuum*), valamint a lelki olvasmányok. Emellett házi- és kézimunkával foglalkoztak.⁷

A Prédikálók Rendje 1221. május 30-án Bolognában tartotta második nagygyűlését Domonkos vezetésével. Ekkor osztották föl a rendet nyolc *rendtarto-*

⁴ BERGOU é. n.; KOUDELKA 1992.; MARTON é. n., NIGG 1984.

⁵ KOUDELKA 1992. 15-16. 170-182.

⁶ ADRIÁNYI 1975., DEÁK 2006.; FÜGEDI 1981. Ezzel Szent Domonkos talán az egyetlen rendalapító, aki közösségének létrehozását a női ággal kezdte.

A domonkos rend „hierarchiája” a következőképpen épül fel: Az I. rendhez tartoznak a férfi szerzetesek – papok (*páterek*) és laikus testvérek (*fráterek*). A *másodrend* tagjai a *kontemplatív* (*szemlélődő*), külső apostoli tevékenységet nem folytató *apácák*. A *harmadrend* belül két ágazat van. Az elsőhöz tartoznak azok a *nővérek*, akik az *szerzetesi fogadalmakkal* kötelezik el magukat, kolostori közösségben élnek, és az imaélet mellett külső apostoli tevékenységet is folytatnak a világban. Ők alkotják az ún. *reguláris harmadrendet*. A *világi harmadrend*hez pedig azok az egyedülálló vagy családososok tartoznak, akik családjuk körében és a világban igyekeznek megélni a domonkos lelkiséget.

⁷ BERGOU é.n.; VEREBÉLYI 1983.

mányra: Spanyolország, Provence, Franciaország, Lombardia, Róma, Németország, Magyarország és Anglia. Az első hat provinciának akkorra már összesen 60 kolostora volt, a két utóbbiban viszont még egyetlen dominikánus sem fordult meg. Domonkos ekkor küldött először testvéreket ezekbe az országokba, hogy megtelepedjenek, prédikáljanak és kolostorokat alapítsanak. A „Magyar Provincia” megszervezésével a bolognai egyetem jogi karán tanító tudóst, Paulus Hungarust bízta meg. Az 1221 júniusában négy szerzetestársával el is indult, s rövidesen megalapították az első domonkos kolostort Székesfehérvárott. A rendalapító a magyar rendtartomány első és fő céljául a kunok megtérítését tűzte ki. Ezt a feladatot gondolta tovább rövidesen az egyik legismertebb magyar domonkos szerzetes, Julianus barát, amikor elindult megkeresni *Magna Hungariát*, hogy ottani rokonainknak is hirdethesse Jézus Krisztust, az Igazságot.⁸

Az első magyarországi szemlélődő női domonkos kolostor Veszprémben jött létre. Egy már működő beginaközösség⁹ vette át a domonkosok apácák szabályait, Szent Ágoston reguláját, felvette a rend ruháját, s ezzel betagozódtak a domonkosok nagy közösségébe. Ez volt a *Szent Katalin kolostor*, melynek alapítólevelét 1240. június 27-én a Sümeg melletti Erekén állították ki. Több apáca későbbi vallomása szerint ekkor már jónéhány éves múltra tekintett vissza a közös életük. Ebbe a kolostorba adta be 1246-ban legkisebb leányát, az akkor alig négyesztendős Margitot IV. Béla és felesége, Mária királyné. Feltehetően a királyné gyóntatójának, a domonkos rendi Gergelynek tanácsára választották a veszprémi kolostort. Talán azért is eshetett épp erre a királyi pár választása, mert a tatárveszedelemtől való megmenekülésért följánlott gyermekük itt egy olyan közösségbe került, ahol a nővérek egyik fő feladata a pogányok megtéréséért végzett folyamatos ima volt.¹⁰

Az apácák száma kezdetben húsz körül lehetett. Számuk a királylány érkezése után gyorsan növekedett, s négy év múlva ebből a megnövekedett létszámú közösségből tizennyolcan hoztak létre egy új alapítást, s költöztek át a Nyulak-szigetén épült Boldogasszony kolostorba. Mindkét kolostor egyben leánynevelő intézet is volt. Margithoz hasonlóan más nemesi családokból is érkeztek hozzájuk három-négyéves leánykák, akiket férjhezmenetelükig vagy rendbe lépésükig az apácák neveltek. A kislányoknak meghatározott tanulmányi rendjük volt. Nem hordták ugyan állandóan a szerzetesruhát, de fokozatosan bevezették őket a szerzetesi életbe is. A királyi család példájára nemcsak azért adták be leányaikat a főrangú szülők, hogy jó nevelést kapjanak, hanem hogy Isten felé nézzen legalább egy tagja a családnak. E leányok nagyobbik része aztán férjhez ment, de voltak közöttük olyanok is, akik maradtak, s beléptek a rendbe. Ők lettek az ún. *karnővérek*. Elsősorban az imádságban és a kézimunkában vettek részt, de amikor a hetességben rájuk került a sor a házimunkákból is kivették a részüket, segítették a szegényebb családokból érkezett *laika nővéreket*, akiknek viszont éppen a házimunka ellátása és a kétkezi fizikai munkák végezése volt feladatuk.¹¹

⁸ FERENT 1981.; NIGG 1984., TÖRÖK 1990.

⁹ A beginákról bővebben: MEZEY 1955.

¹⁰ HARSÁNYI 1938.; KIRÁLY 1979.

¹¹ JOÓB 1933.; KIRÁLY 1979.

A szigeti apácák kiváltságos helyzetben voltak, mert az itt élő magas rangú leányokra való tekintettel a középkori vallásos irodalom java eljutott hozzájuk. A nővérek között nemcsak ún. *lector*, könyvolvasó apácák, hanem *scriptorok*, könyvmásolók is voltak. A középkorból megmaradt kódexeink egy része is szigeti kolostor másolópultjain készült. Ismert és elismert kódexmásoló műhely működött a falak között. Ez a virágzó szerzetesi és kultúrateremtő élet a törökkor elején pusztult el. 1540 tavaszán a menekültek el a nővérek a szigetről. Két évtizedig Nagyváradon működött a közösség, később a nagyszombati, végül a pozsonyi klarisszák fogadták be őket. Itt továbbra is domonkos szellemben élhették életüket, viselhették ruhájukat. Lassan-lassan azonban megöregedtek, megfogyatkoztak, s az utolsó magyarországi domonkos nővér Szegedy Erzsébet 1637-ben halt meg.¹²

Kétszázötven év múltán, 1868-ban jött létre újra domonkos női közösség Magyarországon. A nővérek már nem a világtól visszavonultan éltek, hanem a *reguláris harmadrendhez* tartoztak, külső, ún. apostoli munkát végeztek. Kőszegen, Kassán, Szombathelyen, Vasváron, Velemben, Szarvaskenden, Hómezővásárahelyen és Szegeden tartottak fenn kolostort és különféle iskolákat. Az 1948-ig megadatott nyolc évtizedben a leányifjúság oktatásával és nevelésével foglalkoztak. Azok, akik ebben az időszakban másodrendi, szemlélődő domonkos hivatást kaptak ausztriai, németországi illetve luxemburgi kolostorokba léptek be. A náciizmus előretörésével azonban a magyar apácák visszamenekültek hazájukba, és a harmadrendi kongregációba tagozódtak be.

Árpád-házi Boldog Margit szentté avatása előtt, az 1940-es évek elején merült fel a másodrend újjászervezésének gondolata. Mivel renden belül a szemlélődő nővérek mindenütt a férfi szerzetesek felügyelete alatt állnak, ezért a domonkos rendtartomány tett lépéseket az alapítás érdekében. Kezdetben a mindenki által jól ismert, történelmi jelentőségű margitszigeti zárda újraalapítására gondoltak. Ennek érdekében el is kezdték az előkészítő tárgyalásokat, felvették a kapcsolatot a magyar katolikus egyház vezetőivel. 1943. július 23-án XII. Pius pápa Rómában szentnek nyilvánította Árpád-házi Boldog Margitot Néhány nap múlva, 1943. július 26-án, a kőszegi anyaházban tartották a harmadrendi nővérek vezetői évi rendes gyűlésüket. Ezen számolt be az általános főnöknő, hogy mind a domonkos atyák, mind az Egyház vezetői elérkezettnek látják az időt egy margitszigeti zárda alapítására. Az alapítás megindítására Ébner M. Jozefa¹³ nővér vagyona lett volna az alaptőke. Serédi Jusztinián hercegprímás egy gyógyszálló létrehozását javasolta, amely a szigetre települő nővérek megélhetését biztosíthatná. Két világi hölgy is jelentkezett, hogy szívesen belépnének a rendbe, s a magukkal vitt pénzzel

¹² A többi magyarországi női domonkos kolostorról már jóval kevesebbet tudunk. Székesfehérváron, Németiben, Lábatlanban, Pécsen, Beregszászon, Besztercén, Kolozsvárott, Segesváron, Nagyszombaton bizonyosan működtek még domonkos női kolostorok. Bergou é. n.; Böle 1944.; HARSÁNYI 1938.

¹³ Ébner Vilma (Özv. Duschek Aurélné) – M. Jozefa, karnővér – szül.: 1877. március 3. Budapest; beöltözés: 1937. december 5.; ideiglenes fogadalom: 1938. december 23.; örökfogadalom: 1941. december 23.; †: 1963. október 31. Hejce (Római Katolikus Szeretotthon). Az adatokat a *Belépő jelöltek könyve* és a *Kongregációnk megholtjai* alapján a szerző gyűjtötte össze.

hozzájárulnának az alapítás költségeihez. Felvételükhöz azonban sem a nővérek, sem a domonkos atyák nem járultak hozzá. 1943. december 26-án P. Badalik Bertalan domonkos tartományfőnök leiratban értesítette a harmadrendi nővérek kongregációját a domonkos atyák Sopronban tartott tartományi gyűléséről, amely úgy határozott, hogy a Margitszigetre szemlélődő életet élő másodrendi apácákat szeretnének telepíteni, s ehhez a harmadrend közreműködését nem fogják igénybe venni. 1944-ben leálltak a zárdaalapítással kapcsolatos hivatalos megbeszélések, de az egyeztetések, puhatolódzások tovább folytak.¹⁴

A harmadrendi nővérek szegedi kolostorában élő, óvónőként dolgozó Simoka M. Innocencia nővér¹⁵ szervező munkájával jelentős szerepet játszott a Margit szentté avatását kezdeményező mozgalomban. Nem meglepő, hogy ő volt a másodrend újraalapításának egyik mozgatója is. Talán az ő kezdeményezést sejt-hetjük a mögött a P. Badalik Bertalannak címzett dokumentum mögött, amelyet néhány szegedi értelmiségi írt alá 1945. december 27-én, Szent János apostol ün-nepén. Ebben arra kéri a domonkos tartományfőnököt, hogy – mivel a főváros akkori helyzete belátható időn belül nem teszi lehetővé a margitszigeti zárda ala-pítását – fogadja el a felajánlott szegedi házat, hogy az itt létrehozandó kis közös-ségből majdan elindulhasson a margitszigeti alapítás.¹⁶ Hamvas Endre csanádi püspök is a kérelmezők mellé állt. A tárgyalások újra kezdődtek, s úgy tűnt, hogy hamarosan célba is ér a kezdeményezés. Simoka M. Innocencia nővér megkérte és meg is kapta eltávozási engedélyét Kovács Sándor szombathelyi püspöktől, hogy a másodrendbe léphessen át. Egyik közeli ismerőse, özv. Tóth Mihályné egy egykori szegedi városi tanácsos özvegye ajánlotta fel a férje után megörökölt bel-városi, Madách utca 3. szám alatti házát a kolostor céljaira, s kinyilvánította, hogy maga is be kíván lépni a közösségbe. Két, a II. világháború idején külföldről haza-tért, a harmadrendbe betagozódott másodrendi, örökfogadalmas nővér, Niczky M. Augusztina és Bédi M. Bartolomea alkotta volna még a közösséget. 1946 nya-rán derült azonban ki, hogy Innocencia nővér bármilyen határozottan állította is, hogy ő egyszerűen átléphet a másodrendbe, s alapító lehet a kolostorban, az egyházi törvények ezt nem teszik lehetővé. Eközben viszont már a domonkos atyák élénk levelezésben álltak a Rómával, előkészítették a szegedi alapítást. In-nocencia nővér átlépési engedélyét visszavonta a szombathelyi püspök, Tóth Mi-hályné belépését sem engedélyezték a rendi vezetők. A már másodrendi fogadal-makkal rendelkező Niczky M. Augusztina¹⁷ és Bédi M. Bartolomea¹⁸ nővér mellé a nácik által feloszlott luxemburg–limpertsbergi kolostorból korábban hazatért

¹⁴ GERGELY 1984.; 1999.

¹⁵ Simoka Katalin – M. Innocencia, karnővér – szül.: 1896. október 4. Herény (Vas megye); szülei: Simóka Jakab és Csempesz Ilona; beöltözés: 1927. április 18.; ideiglenes fogadalom: 1928. április 20.; örökfogadalom: 1931. augusztus 22.; †: 1956. július 10. Jászberény (Római Katolikus Szeretetotthon). Az adatokat a *Belépő jelöltek könyve* és a *Kongregációink megholtjai* alapján a szerző gyűjtötte össze.

¹⁶ *Szeged – Csanádi Egyházmegye Püspöki Levéltára (Szeged)*. IV. doboz, nem rendezett iratok.

¹⁷ Niczky Jolán – M. Augusztina, karnővér – szül.: 1905. május 18. Budapest, beölt.: 1927. augusztus 18., ideiglenes fogadalom: 1928; örök fogadalom: 1932; †: 1971. május 1. Budapest. Az adatokat a *Belépő jelöltek könyve* és a *Kongregációink megholtjai* alapján a szerző gyűjtötte össze.

¹⁸ Adatait egyelőre még nem sikerült beazonosítanom.

Szegedy M. Ilona,¹⁹ Bucsi M. Euphemia és Damkó M. Antónia²⁰ örökfogadalmas másodrendi nővérek lettek a szegedi kolostor alapító tagjai. A közösség vezetőjének Szegedy Ilonát nevezték ki.

Az Arpád-házi Szent Margit védelme alá helyezett kolostort 1948 szeptemberében szentelt fel Hamvas Endre csanádi püspök. A nővérek elsődleges céljuknak a nehéz helyzetben Magyarországért és a lévő magyar katolikus egyházért való folyamatos imát, engesztelést tekintették. A belvárosban éltek ugyan, egy szemlélődő szerzetesi éltre kevésbé alkalmas helyen, de igyekeztek megteremteni a belső csendet, hogy minél elmélyültebben figyelhessenek az imáikra. A kápolnájukban tartott miséikre, Szent Margit és Szent Domonkos ünnepén tartott egész napos szentségimádásukra a híveket is várták, hogy ők is bekapcsolódhassanak imáikba. A város szívében éltek, mégis csöndes visszavonultságban.

Talán éppen ez a csöndes visszavonultság mentette meg őket 1950-ben az elhurcolástól. Értük is elindultak az ÁVÓ-sok, hogy a többi szerzeteshez hasonlóan elhurcolják őket, csak épp elnézték a házszámot, és rossz helyre csöngettek be. Az éjnek évadján fölzavart szomszéd nem hazudott, amikor azt állította, hogy itt bizony nem laknak apácák. Amikor Ilona nővér másnap hajnalban bement a püspökségre, hogy most mitévők legyenek, azt a tanácsot kapták, hogy azonnal pakoljanak össze, és civil ruhát öltve ki-ki utazzon haza a családjához. Így is tettek.

Látszólag nyom nélkül eltűnt a közösség. Szegeden ma már senki sem emlékszik arra, milyen fontos próbálkozás helyszíne volt a Madách utcai ház. A nővérek is szétszéledtek, alig tarthatták egymással a kapcsolatot. Alig kétesztendőnyi közös élet adatott meg nekik – de ez a két év életük egyik legszebb időszaka volt

Irodalom

ADRIÁNYI Gábor

1975 *Az egyháztörténet kézikönyve*. Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae IV. München.

BERGOU Géza Imre OP

én. *A domonkos-rendi nővérek története, eszményei és élete*. (Kézirat)

BŐLE Kornél OP

1944 *Gyöngyvirágok és margaréták Szent Margit oltárán*. Születése 700 éves jubileumának és szenttéavatásának ünneplése. A *Credo* kiadása, Budapest.

DEÁK Viktória Hedvig OP

2006 Szent Domonkos és a prédikátorok rendje. *Rubicon* 12. évfolyam 164. (2006/4) 65-67.

DIÓS István (szerk.)

1990 *A szentek élete. I-II*. Szent István Társulat, Budapest.

¹⁹ Szegedy Ilona – M. Ilona, karnővér – szül.: 1914. augusztus 10., Szombathely; szülei: Szegedy Lajos és Nyitrai Anna; beöltözés: 1937 Luxemburg – Limpertsberg; ideiglenes fogadalom: 1939. augusztus 5.; örökfogadalom: 1946.

²⁰ Beöltözési és fogadalmi dátumaikat egyelőre még nem sikerült beazonosítani.

Domonkos-kódex 1517

- 1990 *Domonkos-kódex 1517. A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata bevezetéssel és jegyzetekkel. Régi magyar kódexek 9. szám.* Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest

FERENT, Ioan

- 1981 *A kunok és püspökségük.* Szent István Társulat, Budapest.

FÜGEDI Erik

- 1981 *Kolduló barátok, polgárok, nemesek.* Tanulmányok a magyar középkorról. Magvető Kiadó, Budapest.

GERGELY Jenő

- 1984 *A püspöki kar tanácskozásai. A magyar katolikus püspökök konferenciáinak jegyzőkönyveiből, 1919 – 1944.* Gondolat Kiadó, Budapest.
1999 *A katolikus egyház története Magyarországon 1919–1945.* Pannonica Kiadó, Budapest.

HARSÁNYI András

- 1938 *A Domonkos Rend Magyarországon a reformáció előtt.* Nagy Károly Grafikai Műintézete, Debrecen. [Reprint: 1999, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest]

HORVÁTH Sándor OP (szerk.)

- 1916 *A Szent Domonkos-rend múltjából és jelenéből.* Stephaneum Nyomda, Budapest.

JOÓB Irén, DR.

- 1933 *A középkori magyar leánynevelés története. „Universum”* Kereskedelmi- és Ipari Nyomda, Kassa (Košice).

KIRÁLY Iлона

- 1979 *Árpád-házi Szent Margit és a Sziget.* Szent István Társulat, Budapest.

KOUDELKA, Vladimír J. (szerk. és bev.)

- 1992 *Domonkos. Isten igéjének hirdetése.* Szent Domonkos Rend Tartományfőnöksége, S. l.

MARTON Bernát OP, P.

- én. *Apostoli hősök útján. Szent Domonkos élete.* (Kézirat)

MEZEY László

- 1955 *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén. A középkori laikus nőmozgalom, az Ó-magyar Mária siralom és a Margit legenda eredetkérdése.* Akadémiai Kiadó, Budapest.

NIGG, Walter

- 1984 *A szerzetesek titkai.* Szent István Társulat, Budapest.

TÖRÖK József

- 1990 *Szerzetes- és lovagrendek Magyarországon.* Panoráma Kiadó, Budapest.

VEREBÉLYI J. Pál OP

- 1983 *Üdvözlégy Mária.* Ecclesia, Budapest.

KEREKES, Ibolya

CONTEMPLATIVE DOMINICAN NUNS IN SZEGED

The Contemplative Dominican Nuns played important role in the cultural history of Hungary in the Middle Ages. St. Margaret of the Árpád-dynasty, Márta Sövényházi and Lea Ráskai lived in the Dominican monastery on the Island of Rabbits. We can find their handwriting in several codexes. In the year of 1540 the nuns had to run away from the conquering Turks. As a result there remained only 18 nuns at the beginning of 1600s who lived by the rules of the Dominican Order. Finally they were taken into the Clarissa Order in Pozsony. The last Dominican nun died there in 1637.

In the first half of the 1940s before the canonization of Beatific Margaret of the Árpád-dynasty the idea of reorganisation of the second order in Hungary arose. The Dominican Province and the Catholic Church of Hungary wanted the monastery on the Island of Rabbits to be refunded. In 1944 the official negotiations interrupted but the original idea did not die. Some Catholic personages of Szeged urged the establishment in Szeged in their letter dated 27. December 1945. In January 1946 Endre Hamvas, Diocesan of Csanád region also supported the idea and told that he would see Contemplative Dominican Nuns in Szeged. The Dominican Province of Hungary helped the new establishment as well so in September 1948 the Contemplative Dominican life could start in Szeged. There were 7 nuns in the community. They tried to live their prayerful and propitiatory lives. In June 1950 the Hungarian religious orders were disbanded so the nuns of Szeged had to leave their monastery. This study is about the story of this community and their ephemeral life.



1. kép

A szegedi szemlélődő domonkos apácák
Balról jobbra: Niczky M. Augusztina, Bédi M. Bartholomea
(laika nővér fekete skapuláréban, fehér fátyolban) Bucsi M. Eufémia,
Szegedy M. Iлона (szemüvegben), Dankó M. Antónia.

A felvétel 1949-ben készült a szegedi kolostorban.
A képet a Luxemburg-Limpenbergi kolostor utolsó főnöknője,
Regina nővér bocsátotta rendelkezésemre.

NÉHÁNY ADAT ÉS GONDOLAT ÁRPÁD-HÁZI SZENT MARGIT KULTUSZÁRÓL, EREKLYÉI SORSÁNAK TÜKRÉBEN

„Főtisztelendő Úr!

A napokban hozzám intézett becses levelére válaszul van szerencsém Fő Tisztelendő Urral tudatni, hogy a kérdéses oltárka eredetéről semmi történeti adatokkal nem bírok, a különféle mondák pedig, melyek azt majd Szt. Erzsébet, majd ismét Szt. Margitnak tulajdonítják a hitelesség jellegét nélkülözik, miről nem rég szakértők nyilatkozata szinte meggyőzött; de különben sem levén jelenleg kezeimnél, igen sajnálom, hogy Fő Tisztelendő Ur kívánatát nem teljesíthetem, ki egyébíránt vagyok egész tisztelettel

Fő Tisztelendő Urnak

kész szolgálja
Gróf Batthyány Arthur¹

Az 1866 első hónapjaiban íródott levél címzettje Rómer Flóris, aki a fent említett ereklyetartó-oltárról folytatott széles körű kutatást és ezzel összefüggésben levelezést ebben az időben. Eredményeit 1867-ben magyarul és németül is közzétette.² Az 1963 óta a New York-i Metropolitan Múzeum tulajdonában lévő, vélhetőleg a 14. század első felében Angevin Erzsébetnek, Károly Róbert feleségének, Nagy Lajos anyjának készült, aranyozott ezüst kegytárgy a királynő ajándékaként kerülhetett az általa alapított óbudai klarissza kolostorba. 1541-ben az apácák értekeikkel Pozsonyba menekültek és csak 1714-ben tértek vissza Budára. Az 1782. január 26-án kiadott, a szemlélődő életmódot folytató rendeket feloszlató császári dekrétum a klarissza rendet is megszüntette.³ 1782. július 2-án készült el a rendház Pozsonyba, a Magyar Kamarához szállítandó, kiemelt értékeinek – köztük a házi oltárka – leltára.⁴ Némethy Lajos szerint az ereklyetartót 1784. május

¹ Forster Gyula Nemzeti Örökséggazdálkodási Központ (Forster Központ), Kézirattár (MSS): Rómer hagyatéka, K 522/22.; Gróf Batthyány Artúr (1814-??).

² RÓMER (1) 1867. 19-43.; RÓMER (2) 1867. 133-145.

³ A rendelet latin nyelvű változata: Magyar Nemzeti Levéltár (MNL), Országos Levéltára (OL) Helytartótanácsi Levéltár: Benigna mandata (C 13): Mikrofilmtár, 27.971. tekercs 0726-0733.; német nyelvű változata: Bécs, Hofkammerarchiv: Fasc. 3. Subd. 3. ff. 39-45.; A budai klarissza kolostor leltárában a következő leírás olvasható: MNL, OL, Helytartótanácsi Levéltár: Inventarien der in Hungarn aufgelassenen Klöster (C 103): Klarissen-Nonnen: Ofen, f. 174r: „Pretiosa per S. Margaretham Claustro illata, et quidem Arula cum duabus alis pro Domestica Capella deserviens in sui Meditullio B. V. Ubera sua Jesulo porrigens, nec non adstantibus abutroq[ue] latere Virginum Imaginibus ex Argento conflata, et adornata.” A levéltári állag átrendezésre került, így a foliószám változhat. A leltárat idézi: Némethy 1884. 102. 2. jegyzet; A mind készítőjét, mind megrendelőjét, készítésének idejét, történetét tekintve kérdéses oltárkával mélyrehatóan foglalkozik: MIHALIK 1964. 247-298.

⁴ NÉMETHY 1884. 195.; MIHALIK 1964. 249.

3-án a Kamara árverésre bocsájtotta, így juthatott Batthyány József hercegprímás tulajdonába.⁵ Fraknoi Vilmos, a kegytárgynak a Batthyány családon belüli öröklésére alapozva úgy vélte, hogy nem a hercegprímás, hanem gróf Batthyány Ignác, egri kanonok, későbbi erdélyi püspök vásárolta meg az értékes darabot.⁶

II. József 1782. január 26-án kihirdetett rendeletével megszüntette Magyarországon a szemlélődő életmódot folytató rendeket, valamint a remetesség intézményét. 1783-ban hasonló sorsra jutottak a trinitáriusok, majd 1786-ban a hieronimiták, kamillánusok, paulánusok és pálosok. Ezt követően teljes rendek felszámolására már nem, csak bizonyos rendházak bezárására került sor a Habsburg Monarchiában.

A rendházak felszámolása szabályozottan zajlott, egyrészt példaként szolgált a jezsuita rend 1773-as megszüntetése során kialakult gyakorlat, másrészt a császár számtalan, vonatkozó rendeletével szinte már túlszabályozta a felosztatással foglalkozó tisztviselők munkáját. Ha mégis maradt megoldatlan kérdés, azzal az 1782 szeptemberében Batthyány József prímás elnökletével megalakult Egyházügyi Bizottsághoz fordulhattak az érintettek, hivatalnokok és egyházi emberek egyaránt.

A felszámolt rendházak berendezéséről és felszereléséről tételes jegyzék készült. Az istentiszteletek folytatásához szükséges eszközöket a helyszínen hagyták, a nemesfém tárgyakat, értékes textíliákat, továbbá minden, a templom működése szempontjából fölöslegesnek ítélt felszerelést Pozsonyban a kamarai pénztárban helyezték el. A beszállított értékek feldolgozásával a Magyar Kamara Egyházi és vallásügyi ügyek Osztálya (*Fundamentalia, ecclesiastica et primatialia*)⁷ foglalkozott, majd 1785-től, a Magyar Kamara és a Helytartótanács Budán való egyesítésétől a Helytartótanács Egyházi Gazdasági Osztálya (*Departamentum ecclesiasticum oeconomicum*)⁸ vette át ezt a feladatot. 1787-ben a császár önálló, de továbbra is az Egyházi Gazdasági Osztály felügyelete alá tartozó hivatalt, lerakatot – Egyházi tárgyak letéti Hivatala (*sacrae suppellectilis depositarii officium* vagy *Kirchengeräthschaften Depositen Amt; Kirchengengeräthschaften Depot*) – hozott létre.

Nem sorolták a beszállítandó tárgyak közé a templomok berendezési tárgyait (oltárok, szószék, padok stb.), részben mert a felszámolt kolostorok templomainak több mint fele plébániatemplomként működött tovább; részben mert ezek szétszerelése és elszállítása túlon túl megterhelte volna a központi hivatalok költségvetését. A mégis feleslegessé vált berendezést – néhány kivételtől eltekintve – a helyszínen árverezték el, így a járulékos kiadásokat a vevő fizette. Továbbá nem tartozott a beszállítandó tárgyak közé a szerzetesi cellákban őrzött minden használati tárgy. Ezek az ott lakó magántulajdonát képezték, azt távozásakor szabadon magával vihetette. A cellák berendezéséről készült ugyan leltár, de az ott megnevezett darabok további sorsáról keveset tudhatunk. Több értékes kódex került például ily módon a klarisssza kolostorokban élő nemesleányok által családi könyvtárakba.⁹

⁵ NÉMETHY 1884. 195.

⁶ Gróf Batthyány Ignác (1741-1798): 1780-tól erdélyi püspök. MIHALIK 1964. 249.

⁷ NAGY 1971. 246-288.; NAGY – F. KISS 1995. 207-210.

⁸ FELHŐ – VÖRÖS 1961. 294-298.

⁹ NÉMETHY 1884. 197-206.

A beszállításra került felszerelésből a plébániák vásárolhattak vagy számukra feleslegesnek ítélt darabok leadásával becserélhettek tárgyakat, illetve a szegény és újonnan létrehozott egyházak kéz alatt („sub manu”) kaphattak belőlük. Az 1783 júniusában kiadott rendelet a kéz alatt kiosztható tárgyak („vertheilend”) értékének felső határát 40 forintban határozta meg, az ennél drágábbakat csak eladni („verausserend”) vagy árverésre („Licitation”) bocsájtani lehetett. 1785-ben az értékhatár 50 forintra emelkedett.¹⁰ A bármilyen okból eladhatatlan vagy nem becserélhető arany és ezüst tárgyakat – belső értékének, vagyis a felhasznált alapanyag megfizetése mellett – a bécsi pénzverde dolgozta fel. A beolvasztásból befolyt összeget a hiányt szenvedő templomok és kápolnák megfelelő felszerelésére kellett fordítani.¹¹ A rendelet 1787 szeptemberéig volt érvényben, ekkor megszűnt a csere és a szabad vásárlás lehetősége. A korlátozásra valószínűleg az igények növekedése, ezzel összefüggésben a készletek gyors apadása miatt volt szükség.

Önálló rendeletek jelentek meg az ereklyék és ereklyetartók felhasználásáról. Ezek értelmében a lerakatba került ereklyéket az értük jelentkező egyházi közösségek (rendházak és plébániák egyaránt) szabadon, minden anyagi ellenszolgáltatás nélkül elvihették. Szintén térítésmentesen juthattak hozzá az igénylők a relikvia rézből, illetve fából készült foglalatához. A nemesfém tartókat – akárcsak a többi nemesfém tárgyat – becsült áron megvásárolhatták vagy egy hasonló értékű arany vagy ezüst templomi tárggyal megválthatták. Az elfekvő ereklyéket 1788-ig az esztergomi érseknek adták át. A hitelességet igazoló okirattal – autentikummal – nem rendelkező, illetve az 1788. márciusi rendeletet követően megmaradt relikviákat - Némethy Lajos kutatásai szerint - megsemmisítették.¹² A Letéti Hivatal polcain porosodó drága foglalatokról a tisztviselők az aranyat és ezüstöt leválasztották és a bécsi pénzverdébe szállították; a drágaköveket és gyöngyöket szín, fajta és méret szerint 10 karátos csomagokba osztották; a gyöngyöket százasaival felfűzték, s minden fűzért pecséttel és árcédulával láttak el, így kerültek árverésre a későbbiekben. Azokat a köveket és gyöngyöket, melyek a foglalatból sérülés nélkül nem voltak kivehetők nem nyilvános árverésen („bei privat Licitationen”) értékesíthették.¹³

A 18. század elején Pozsonyból Budára visszatérő klarisszák nem hozták magukkal Szent Margit már akkor is hiányosnak mondott csontvázát. A koponya és a csontok jelentős része Pozsonyban maradt, csak egy karcson került a budai Szűz Mária és Árpád-házi Margit tiszteletére szentelt zárdatemplomba.¹⁴ Az apácák hasonló módon megosztottak Margit használati tárgyain, illetve a még a domonkos apácáktól örökölt, gótikusnak mondott kincseken.¹⁵

¹⁰ Egy plébános éves congruája 300 forint volt ekkor.

¹¹ A Letéti Hivatal több ezer új tárgyat gyártatott le.

¹² NÉMETHY 1884. 239.

¹³ Ez utóbbira forrást nem találtam, így csak feltételezem, hogy egy meghívott szűk réteg, gondolom főleg ékszerészek, esetleg magas rangú hivatalnokok licitálhattak volna a sérült ékkövekre. A Letéti Hivatal működésére és a tárgyak kezelésére részletesen lásd: VELLADICS 2004. 215-236.

¹⁴ A karcsonthoz: NÉMETHY 1884. 94.; A templomhoz: BORSOS 1973. 55-93.; GÁRDONYI 1929. 1-3.; KELÉNYI 2005. 46-54.; PAULINYI 1938. 16-61.

¹⁵ NÉMETHY 1884. 100-103.; 111-112.

1782-ben a bezárt pozsonyi zárdából került a központi lerakatba Szent Margit három láb magas, ezüst ereklyetartó szobra csontokkal vagy csontocskákkal, ma már nehezen eldönthető („Statua argentea trium pedum alta S. Margarethae”), a szoborhoz felhasznált nemesfém értékét 610 forintra becsülték. Külön tételként szerepel egy kis arany crucifixus, mely hozzá tartozott, értéke 4 Fl 22 1/2 Xr volt.¹⁶ Még ugyanebben az évben, a pozsonyi Erzsébetiekhez átköltöző néhány klarissza apáca folyamodványt írt II. Józsefnek, melyben új lakhelyük számára kérték – többek között – Margit ereklyéit a foglalatok nélkül, hogy folytathassák tiszteletét, fenntarthatassák kultuszát.¹⁷ A kancellária Batthyány József primáshoz fordult az ügyben, aki udvariasan elutasította az apácák kérését, hivatkozva a már fent idézett rendeletekre. Úgymint, a szobor csak a becsült érték ellenében adható át, az ereklyéket pedig egyházi közösségek vagy meghatározott egyházi személyek igényelhetik maguknak a lerakatból. Az ügyben további vizsgálat nem történt, a kincsek hitelességének a primás által kilátásba helyezett vizsgálata elmaradt, vagy legalább is nincs nyoma. A szobrot 1784. március 23-án a bécsi pénzverdébe küldték.¹⁸ A hozzá tartozó kicsiny keresztet ugyanebben az évben, a fent említett becsült áron Hakel tisztelendő úr vásárolta meg saját használatára („R: D: Hakel in Usu[m] proprium”).¹⁹ A szoborból kiemelt, apró gyöngyökkel díszített csontok a lerakatban maradtak, majd 1785-ben – a többi értékkel együtt – a költözés során Budára szállították azokat. Az 1785-ben a lerakatban őrzött tárgyról felvett leltárban mint ismeretlen szent ereklyéi szerepelnek, a díszítéshez használt gyöngyöket és nemesfémeket 1 forintra becsülték („Reliquien mit kleinen Berln besetzt von einer ins Münz Amt abgegebenen Silbernen Statue”).²⁰ Ugyanebben az évben lebontották a díszítést a csontokról, a gyöngyöket árverésre készítették elő, a nemesfémeket 1787 áprilisában a bécsi pénzverdébe szállították.²¹ A Szent maradványait mint elfekvő, használhatatlan („unbrauchbar”) ereklyéket – az 1788-ig érvényben lévő rendelkezés szerint – a primásnak szándékoztak átadni.²² Némethy Lajos kutatása szerint a szoborban őrzött maradványokat az 1786-ban felszámolt budavári ferences kolostorban 1789-ben megsemmisítették.²³

¹⁶ NÉMETHY 1884. 143.; Úgy látszik a pozsonyi klarisszák kedvelték a szentek ezüsből készült aranyozott szobrait, mivel több hasonló, igaz, kisebb méretű szerepel a templom berendezéséről, illetve felszereléséről felvett leltárban. Például Szent Agatának, Ágnesnek, Szűz Máriának, Franciskának aranyozott ezüst szobra. A beszállított tárgyak jegyzéke, benne a szobor: MNL, OL, Magyar Kamarai Levéltár: Fundationalia, ecclesiastica et primatialia (E 54): 38. csomó, 20. kútfő (1783) f. 51v. No 23 és 24.

¹⁷ NÉMETHY 1884. 237.

¹⁸ MNL, OL, E 54: 51. csomó, 49. kútfő (1784) f. 167r.

¹⁹ MNL, OL, E 54: 51. csomó, 49. kútfő (1784) f. 24r.

²⁰ MNL, OL, Helytartótanácsi Levéltár, Departamentum ecclesiasticum oeconomicum (C 72): 72. csomó, 48. kútfő (1785) f. 51r.

²¹ MNL, OL, Helytartótanácsi Levéltár, Sacrae supellectilis depository officium (C 143): 2. csomó f. 344v.

²² MNL, OL, C 72: 72. csomó, 48. kútfő (1785) f. 13r. A jegyzéknek több példánya fennmaradt, itt a legjobban olvashatóra hivatkozom.

²³ MNL, OL, C 143: 3. csomó f. 343r No 3037. Az egykori ferences rendház adott helyet a Helytartótanács bizonyos hivatalainak, így 1786-tól a Letéti Hivatal raktárának is (MNL, OL, C 143: 2. csomó f. 10.), tehát kézenfekvő volt, hogy a két megbízott helyben végezte el feladatát. 1792-ben az egykori

Szintén a pozsonyi klarissza zárdából szállították a központi lerakatba azt az 1512-ben készült ládikát, melyben Szent Margit gyöngyökkel díszített koponyáját őrizték és nyilvános tiszteletre a templomban kítették. („Cistula argentea [...] opus 1512 Anni cui imponitur pro publico Cultu Caput S. Margarithae cum Unionibus decoratum”). A láda értékét 462 forint 18 krajcárban, a koponyán lévő gyöngyökét 50 forintban határozták meg a becslést végző mesteremberek.²⁴ 1785-ben még egyben hozták az egész tárgyat Budára („Ein Silbernes vergoldetes Küstel worinnen das mit Berln gezierte Haupt der heil. Margaretha aufbewahret wird”),²⁵ itt azonban részeire szedték, a nemesfémet 1787 áprilisában a bécsi pénzverdében beolvasztották,²⁶ a gyöngyöket és drágaköveket árverésen értékesítették, a koponyát a primásnak szándékoztak átadni,²⁷ azonban Némethy Lajos műve alapján 1789-ben megsemmisítették.²⁸

A lerakatba szállított tárgyak jegyzékében található még egy vörös bársonnyal bevont ereklyetartó ládika („Cista Byssu, et in parte argento obducta [...] in quo Reliquiae asservantur”). Értékét 80 forintban állapították meg, feltehetőleg a rajta lévő ezüst veretek miatt.²⁹ 1785-ben áthozták Budára, az ekkor készült leltárban mint Szent Margit ereklyéinek őrzésére szolgáló ládika szerepel („Ein hölzernes mit rothen Samet überzogen, und mit Silber beschlagenes Trügerl, worin[n]en die Reliquien der heil. Margaretha verschlossen sind”).³⁰ Árát 100 forintra becsülték és eladásra szánták.³¹ 1787-ig nem jelentkezett vásárló, ekkor leválasztották az ezüst vereteket („Das Silber wovon einige Stücke ziehr Vergoldt von einem roth Sam[m]etenen Trügerl worinnen die Reliquien der Heil. Margaretha Verschlossen waren”), melyek értékét ekkor 401 forint 37 1/2 krajcárban határozták meg.³² Az ezüstöt 1788. február 25-én a bécsi pénzverdébe vitték.³³ A díseitől megfosztott fa ládika Batthyány József primásnak átadásra került, Némethy Lajos szerint a benne őrzött ereklyékkel együtt 1789-ben megsemmisítették.³⁴

A budai zárdából származott az a részben ezüstözött ládika, melyben Margit karcsontját tartották („Cistula in parte argento obducta, in qua Reliquiae S. Margarethae unionibus, et 3. Diamantibus, et nonnullis Rubinis decoratae asservantur”), a láda, pontosabban a rajta lévő ezüst 60 forintot, a kövek és gyöngyök 70 forintot

kolostorban raboskodó Kazinczy Ferenc le is rajzolta az épületet és megnevezte az egyes helyiségeket. Az 1789-ben elégetett ereklyék listája 92 tételből állt (MNL, OL, C 143: 3. csomó ff. 343-346.). Nem szabad azonban hatalmas máglyára gondolnunk, mivel ezek, talán Margit néhány nagyobb csontját kivéve, csontszilánkok, apró csonttöredékek voltak. KAZINCZY 1979. 425-426.; NÉMETHY 1884. 240-248.

²⁴ MNL, OL, E 54: 38. csomó, 20. kútfő (1783) f. 52r No 46.; NÉMETHY 1884. 137-138.

²⁵ MNL, OL, C 72: 72. csomó, 48. kútfő (1785) f. 51r.

²⁶ Lásd 23. jegyzet!

²⁷ MNL, OL, C 72: 72. csomó, 48. kútfő (1785) f. 13v.

²⁸ MNL, OL, C 143: 3. csomó f. 343r No 3039.

²⁹ MNL, OL, E 54: 38. csomó, 20. kútfő (1783) f. 52r No 51.

³⁰ MNL, OL, C 72: 72. csomó, 48. kútfő (1785) f. 51r.

³¹ MNL, OL, C 72: 72. csomó, 48. kútfő (1785) f. 13v.; Új leltári számot kapott, No 51 helyett immár No 412 alatt szerepel a továbbiakban.

³² MNL, OL, C 143: 2. csomó f. 410r.

³³ MNL, OL, C 143: 2. csomó f. 309r.

³⁴ MNL, OL, C 143: 3. csomó f. 343v No 3067.

érték.³⁵ 1785-ben a tárgyegyüttes egyben érkezett Budára („Ein mit silb. beschlagenes Trügerl worin[nen] die Reliquien der heil. Maragetha (!) mit guten Perl n 3 Diamante[n] und einigen Rubinen geziert auf einem Roth Sammetenen Bölsterl aufbewahret werden”),³⁶ ahol a már leírt módon szétbontották: a ládát némi ezüst díszítéssel eladásra szánták;³⁷ a nemesfém egy részét 1787 áprilisában a pénzverdének átadták;³⁸ a gyöngyöket és drágaköveket pedig árverésre készítették elő. Az egyes részek további sorsát meghatározó leltárban az ereklye nem szerepel, tehát vagy a ládikával együtt vették számba, vagy valamely egyházközség, illetve egyházi személy – itt gondolhatunk esetleg gróf Batthyány Ignácra – elkérte a lerakatból.³⁹ Amint a pozsonyi ereklyetartó ládika, így ez a láda is 1787-ig a Letéti Hivatalban feküdt, míg 1787 decemberében leválasztották róla az addig 100 forintra becsült ezüstöt, melynek az árát ekkor 276 Fl 45 Xr-ra módosították.⁴⁰ A nemesfémét 1788. február 25-én Bécsbe vitték.⁴¹ A díseitől megfosztott ládikát átadták Batthyány József primásnak, Némethy Lajos szerint a feltehetőleg benne tárolt karcsonttal együtt 1789-ben megsemmisítették.⁴²

Gróf Batthyány Ignác erdélyi püspök, Szent Margit tisztelőjének személyéhez kötötte Fraknoi Vilmos – az ereklyék mellett – a budai klarissza zárdában őrzött, korábban Szent Margitnak, napjainkban Erzsébet királynénak, Nagy Lajos anyjának tulajdonított ezüst ereklyetartó-oltárkát („Arula B. Margarethae pro domestica necessitate servicis”), melyet a pozsonyi lerakat 145 Fl 12 Xr-ért kínált eladásra.⁴³ A magánhasználatra készült kegytárgyban nem Margit ereklyéit őrizték, hanem úgy tartották, hogy a királyleány gyűjtötte benne más szentek maradványait. Fraknoi Vilmos úgy vélte, hogy a püspök árverésen vásárolta meg az oltárkát.⁴⁴ Az ereklyetartót 1784-ben gróf Csáky János tárnokmester, II. József elkötelezett híve, Batthyány József primásnak az Egyházügyi Bizottságba delegált világi ellenfele vette meg becsült áron a saját birtokain álló egyházak használatára („Excell. D. Joannes Csaky in usum Ecclesiarum in Bonis suis existentium”).⁴⁵ Gróf Batthyány Ignác feltételezett vásárlásairól vagy az ereklyékért tett közben-

³⁵ MNL, OL, E 54: 38. csomó, 20. kútfő (1783) f. 54v No 36.; A ládika feltehetőleg azonos a felozlatáskor készült leltár 38. tételével (MNL, OL, Helytartótanácsi Levéltár: Inventarien der in Hungarn aufgelassenen Klöster (C 103) Klarissen-Nonnen: Buda és Pest, f. 146r; több másolat is található a csomóban). NÉMETHY 1884. 138-142.

³⁶ MNL, OL, C 72: 72. csomó, 48. kútfő (1785) f. 52r.

³⁷ A láda leltári száma a szétbontással több leltári számra módosult. Az ereklyetartó a megmaradt ezüst veretekkel a 413-as leltári számot kapta ekkor. Lásd 41. jegyzet!

³⁸ Lásd 23. jegyzet!

³⁹ MNL, OL, C 72: 72. csomó, 48. kútfő (1785) f. 14r. Fraknoi Vilmos feltételezése szerint gróf Batthyány Ignác a pozsonyi ereklyéket szerezte meg gróf Batthyány Franciska révén. FRANKÓI 1884. 273.

⁴⁰ MNL, OL, C 143: 2. csomó f. 410r.

⁴¹ MNL, OL, C 143: 2. csomó f. 309r.

⁴² MNL, OL, C 143: 3. csomó f. 343v No 3068.; Csak két ereklyetartó, az előző bekezdésben ismertetett pozsonyi és a budai ereklyetartó-láda szerepel a megsemmisített ereklyék listájában, tehát feltételezem, hogy a jegyzékben szereplő ereklyéket, csontocskákat, csonttöredékeket ezekben gyűjtötték össze és így adták át az arra kijelölt személyeknek.

⁴³ MNL, OL, E 54: 38. csomó, 20. kútfő (1783) f. 54v No 31.; NÉMETHY 1884. 100-103.

⁴⁴ FRANKÓI 1884. 274-275.

⁴⁵ MNL, OL, E 54: 51. csomó, 49. kútfő (1794) f. 20v.; Részleteket lásd 15. jegyzet, valamint VELLADICS 2003. 327.

járásáról nincs adat, herceg Batthyány Fülöp tábornok, Batthyány József primás öccse vásárolt kelyheket és egyéb értékeket a lerakatból szintén a birtokain álló egyházak számára.⁴⁶

A fent leírtakból egyértelmű, hogy nem eszmetörténettel foglalkozom, engem a tárgyak és azok sorsa érdekel. És néha a sorsuk nyomon követése lehetővé teszi, hogy bizonyos következtetéseket levonhassak. Ez történik az alábbiakban is, fenntartva a tévedés jogát.

A tárgyak sorsa tükrözi azt a felvilágosodás hozta szemléletváltást, mely a 18. századi Európában végbement.⁴⁷ A szerzetesrendek feloszlatása nyilván további hatással volt a szentkultuszra, ezen belül Margit tiszteletére. Tiszteletét, a hozzá fűződő viszony kérdését még bonyolítja kanonizációjának évszázadokon át húzódó ügye.⁴⁸ Saját kutatási területem – a szerzetesrendek 18. századi feloszlatása – kérdésköréből kiindulva úgy vélem, Margit kultuszában nem csak II. József, hanem már a 16-17. századi reformáció, a török időszak is változást hozott. Tisztelete addig virágzott, virágozhatott igazán, míg sírja látogatható volt, zarándokok választhatták nyughelyét úticélként, és ott különböző csodák eshettek meg. Emléke a reformáció időszakában halványult, sírja megközelíthetetlené, majd rommá vált. A korábbi, nagy tömegeket megmozgató és vonzó tisztelete a 16. századot követően leszűkült, igazán a domonkos, majd a klarissza apácák körében élt tovább. Az apácák 18. századi visszatérése után sem sikerült a középkori méretű kultuszt feléleszteni,⁴⁹ valójában a romok 20. századi újrafelfedezése hozott változást ezen a téren. Állításomat támaszthatja alá ereklyéinek sorsa: egyetlen közösség sem jelentkezett a csontjaiért; a pozsonyi Erzsébet-apácák zárdája sem tett további, hivatalos lépéseket; Batthyány József primás halogatta az ereklyék vizsgálatát; ugyanő 1788-ban nem vette át Margit maradványait, vagy ha átvette, nem tulajdonított nekik nagyobb jelentőséget, sőt az Egyházügyi Bizottság döntésén múlott az ereklyék sorsa; Stipisch Ferenc óbudai plébános minden kétely nélkül vállalta a csontok megsemmisítését; végül, gróf Csáky János megvásárolta a Szenthez köthető kegytárgyat, de nem elsősorban a Szent iránti tiszteletből, hanem saját vallásosságától és kegyúri feladataitól indítatva.⁵⁰ Az engem foglalkoztató kérdés, hogy mennyire csak a felvilágosodás csökkentette a korábban már szentként tisztelt királylány kultuszát, illetve hogy mennyire szabad sematizálni ezt a 18. századi gondolkodást, holott az jóval árnyaltabb, mint amit általában feltételezünk. Ezt bizonyítja gróf Csáky János tárnokmester vásárlása is.

⁴⁶ MNL, OL, C 143: 9. csomó f. 378r.

⁴⁷ BEALES 2003.

⁴⁸ KLANICZAY – KLANICZAY 1994.

⁴⁹ Valószínűleg a középkori domonkos zárda törmelékéből, az Isten dicsőségére és Boldog Margit emlékére emelt kápolnácska sem vált zarándokhellyé a 18. században. MNL, OL, C 103 Klarissen-Nonnen: Buda és Pest, f. 240v: „Habetur porro in Insula hac Sacellum Dei Gloriam et memoriam B. Margarethae dicatum, ac rudibus antiquae Ecclesiae applicatum. Curam hujus habet Parochus Budensis Novae Civitatis.”

⁵⁰ A Némethy Lajos által említett, a megsemmisítésről szóló beszámólót nem találtam meg. Nem vonom kétségbe a dokumentum létezését, de több okból is felmerült bennem a kérdés, hogy nem értette-e félre a hivatkozott iratot. NÉMETHY 1884. 239.

Irodalom

BEALES Derek

2003 *Prosperity and Plunder. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815.* University, Cambridge.

BORSOS László

1973 A régi budai Országháza. *Építés-Építészettudomány V.* 1. szám 55-93.

FELHŐ Ibolya – VÖRÖS Antal

1961 *A Helytartótanácsi levéltár.* Akadémiai, Budapest.

FRAKNÓI Vilmos

1884 *Ujabb adatok Árpádházi Boldog Margit cultusa és canonisatiója történetéhez.* Rudnyánszky Ny., Budapest.

GÁRDONYI Albert

1929 A budai országházi terem múltja. *Historia II.* 7-8. szám 1-3.

KAZINCZY Ferenc

1979 *Fogságom naplója.* Helikon, Budapest.

KELÉNYI György

2005 *A királyi udvar építkezései Pest-Budán a XVIII. században. Hatalom és reprezentáció; a hivatalos építészet formaváltozásai.* Akadémiai, Budapest.

KLANICZAY Tibor – KLANICZAY Gábor

1994 *Szent Margit legendái és stigmái.* Argumentum, Budapest.

NAGY István

1971 *A Magyar Kamara 1686-1848.* Akadémiai, Budapest.

NAGY István – F. KISS Erzsébet

1995 *A Magyar Kamara és egyéb kincstári szervek.* MOL, Budapest.

NÉMETHY Lajos

1884 *Adatok árpádházi Boldog Margit ereklyéinek történetéhez.* Rudnyánszky Ny., Budapest.

MIHALIK, Sándor

1964 Problems concerning the altar of Elizabeth, queen of Hungary. *Acta Historiae Artium X.* 247-298.;

PAULINYI Oszkár

1938 A m. kir. belügyminisztérium budai várbeli székházának története. *Tanulmányok Budapest múltjából* 6. Budapest, 16-61.

RÓMER (1) Flóris

1867 Sz. Margit házi oltára. *Archaeologiai Közlemények VII.* 19-43.

RÓMER (2) Flóris

1867 Der Hausaltar der seligen Margaretha, Tochter Königs Bela des IV. *Mitteilungen der K. K. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale XII.* 133-145.

VELLADICS Márta

2003 „A II. József korabeli szerzetesrendi abolíció művészettörténeti vonatkozásai” című PhD-értekezésének vitája. *Művészettörténeti Értesítő LII.* 3-4. szám 327.

- 2004 A Templomi Felszerelések Letéti Hivatala (1782/87-1802/24). In: BARDOLY István szerk. *Etűdök. Tanulmányok Granasztóiné Györfly Katalin tiszteletére.* KÖH, Budapest 215-236.

VELLADICS, Márta

SOME REFLECTION ABOUT THE CULT OF SAINT MARGARET OF HUNGARY FROM THE ASPECT OF THE FATE OF HER RELICS

Joseph II's edict issued on 26 January 1782 abolished the monastic orders of contemplative inclination in Hungary – the Carthusian, the Camaldolese, the Poor Clares' and the Augustinian Nuns' orders etc. - as well as the institution of hermitage. This process, dating back to the reign of Maria Theresa, was to transform the relationship between State and Church, and has frequently been analysed together with its interrelated aspects, such as those referring to the history of ideas, economy and politics.

The praxis of the procedures was worked out in great detail. The overall asset inventory taken during the dissolution of a monastery – with everything on record, from the high altar to the horseshoe-nails dispersed in the forge – contained also an inventory of the equipment and furnishings of the church and cloister edifice. The future of the inventory items, the way they went afterwards, was of a great variety. The examination of the way of the relics of Saint Margaret and the investigation of the reaction of the Church and state offices during this process give possibilities to draw new conclusions about changing of her cult in the 17th and 18th centuries.

SZENT MARGIT IMA-AKCIÓK A 20. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN¹

Árpád-házi Szent Margit IV. Béla magyar király és Laszkarisz Mária gyermekeként a mongol invázió idején született, 1242. január 27-én. A nagy szorongatásban az ország megmeneküléseért szülei felajánlották Istennek. Az ország megmenekült, bár romokban hevert. A gyermek Margitot a Nyulak szigeti domonkos rendi apácakolostorba adták, gyerekkorától ott nevelkedett. Az önfegyelem, a szeretet, az alázat és a vezeklés példaképe lett. Békét teremtő volt apja, a király és testvére, István trónörökös között.²

Fiatalon halt meg a kolostorban 1270. január 18-án, ott is temették el. Ünnepe január 18-a. A világ szentjei között az egyik legjobban ismert és tisztelt magyar szent. Sírja 1541-ig volt háborítatlan a szigeten. Amikor azonban a török birodalom elfoglalta Budát, az ország fővárosát, az ereklyéket Pozsonyba, az új fővárosba vitték.

Halála után egy évvel, 1271-ben elindult szentté avatása. A vizsgálatokat lefolytatták, s azok jegyzőkönyveit 1275-ben Rómába küldték. 1276-ban új vizsgálatok kezdődtek. De az ügy megállt. 1340-ben Károly Róbert, majd egy évszázaddal később Corvin Mátyás király próbálta sürgetni – siker nélkül. Az eljárást 1638-ban elevenítette fel a domonkos rend. Ám ekkor már új pert kellett indítani.

Margit tisztelete az elhúzódó és sikertelen eljárása ellenére azonban Szent Domokos Rendjében élt. VI. Pius pápa 1789-ben engedélyezte tiszteletét és ünnepének megülését az erdélyi és több más egyházmegyében. A szentté avatás sikerre a 20. század közepén vezetett. Előadásomban e folyamat egy fontos, ám mégis részleges összetevőjét, az országos ima-akciókat mutatom be a szombathelyi Megyei Levéltárban őrzött domonkos levéltári anyag alapján, amit P. Bőle Kornél OP, a szentté avatási eljárás hazai posztulátora gyűjtött gondosan össze.

Margit szentté avatásának sürgetése az 1920-as évektől lett egyre intenzívebb. Ennek oka az volt, hogy a kortársak hasonlóan ítélték az ország helyzetét, a mongol invázió korához. A kortársak, különösen a véleményformáló egyháziak és értelmiségiek „az 1241-es és az 1940-es évek döbbenetes hasonlóságát” hangoztatták.³ Ebben a helyzetben szükség volt egy példaképre, eszményre, akire hivatkozni lehet, akit példaképnek lehet tartani, akit követni lehet – főleg a fiataloknak. Erre Margit alkalmasnak látszott, hiszen egy romokban heverő országban élt, vezekelt, békét teremtett és feláldozta magát, fiatalon hunyt el egy következetes, önfeláldozó vezeklésben.

¹ A kutatást az OTKA NK81502 pályázat támogatta. A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport munkatársa.

² BARNA 2012. kézirat

³ BŐLE 1944. 373. 383.

Az 1915-1916-ban, valamint az 1921-ben és 1923-ban a Margitszigeten végzett ásatások is ébren tartották a figyelmet Boldog Margit személye iránt,⁴ jóllehet sírját csak 1937-ben találták meg. (1. kép) 1922-ben karácsonyán 110 szombathelyi leány, aláírásával szentesített levélben kérvényezte Boldog Margit szentté avatását, s javasolta a Szent Margit szigeten zárda létesítését az ott működő játékbarlanggal szemben. Ezután P. Bőle Kornél az 1923. év őszén megtartott Katolikus Nagygyűlésen határozati javaslatot nyújtott be a Katolikus Körben, a Bárdos Remig bencés főapát elnöklete alatt megtartott szakosztályi ülésen Margit szentté avatását illetően.⁵ A javaslat így szólt: „A katolikus Nagygyűlés kimondja, hogy Árpádházi Bold. Margitnak, mint a magyar katolikus leányok eszményképének és védőjének kultuszát fontosnak és minél szélesebb körben terjesztendőnek véli s egyúttal az ő szenttéavatásának szorgalmazását nemzeti kötelességnek tartja s ezért felkéri a magyar szent Domonkos-rendet, tegye meg ezirányban a szükséges előkészítő munkákat és javaslatokat.”⁶

A szombathelyi leányok kérvénye tehát csak a kezdet volt. Komollyá akkor vált a javaslat, amikor a Magyar Katolikus Nőegyesületek Országos Szövetsége, röviden a Katolikus Nőszövetség, gróf Zichy Rafaelné országos elnök vezetésével 1926. őszén felajánlotta P. Bőle Kornélnak, illetőleg a domonkos rendnek, hogy szívesen közreműködik Boldog Margit szentté avatási ügyében. (2. kép) A Katolikus Nőszövetség nagyszabású mozgalmat indított az ügy érdekében. 1927. évi kongresszusukon egész napi programot szerveztek az ügy érdekében. Országos szentáldozási akciót kezdeményeztek, hogy milliónyi áldozóval ériék el a nagy célt. Az imaakcióról és az annak során bekövetkezett imameghallgatásokról a *Katholikus Nők Lapja* Árpádházi Boldog Margit akció címmel rendszeresen beszámolt.⁷ Rövid írásom ennek némely tanulságára tér ki.

A Nőszövetséghez az első szentmise és szentáldozás felajánlás a Házi alkalmazottak Mária Kongregációjától (Budapest, IX. Ráday u. 36.) érkezett 1927-ben.⁸ A *Katholikus Nők Lapja* című újság 1927. május-júniusi száma közölte P. Bőle beszédét, amit 1927-ben a *Katholikus Nők Lapjába* írt.⁹ 1929. december 1-én egy dunaföldvári tanítónő, Nagy Ilona ajánlja kiadásra a Boldog Margitról írott színdarabját a domonkos rend segítségével.¹⁰ (3. kép) A *Nemzeti Újság* 1929. szeptember 8-i száma Kállay Miklós tollából publikált írást, amiben a szerző bejelenti: mozgalom indult Boldog Margit kanonizációjáért.¹¹ A *Magyarország* című újság 1929. november 3-i számában pedig a cikket jegyző R. M. kifejezi vágyát, hogy a soron következő szentévbén, Szent Imre halálának 900. évfordulóján, 1930-ban avassa

⁴ BŐLE 1944. 30.

⁵ BŐLE 1944. 30.

⁶ BŐLE 1944. 30.

⁷ BŐLE 1944. 31.

⁸ Index 1927. B. Margit napján

⁹ Index 1927. május-június

¹⁰ Index 1929. dec. 1. E színdarabnak, ami P. Bőle Kornél segítségével később valóban megjelent, külön önálló története van a szentté avatás hosszú folyamatában. Az ország számos pontján bemutatták az elkövetkező években. A sajtó mindenütt bőségesen hírt adott az előadásokról.

¹¹ Index 1929. szept. 8.

szentté Boldog Margitot.¹² 1929. év végén a szombathelyi megyés püspök, gróf Mikes János is érdeklődött Rómában és P. Bőle Kornélnál az ügy állása és lehetőségei felől.¹³ A korabeli püspökök közül különösen gróf Zichy Gyula kalocsai érsek állt a későbbiekben az ügy mellé,¹⁴ valamint Rott Nándor veszprémi püspök, akinek egyházmegyéje területén élet Boldog Margit egész életében.¹⁵ Az 1930-as évek végétől a teljes püspöki kar támogatta saját egyházmegyéje területén a különféle akciókat, amelyek különféle csatornákon és formában elindultak.

1930. január 16-án Szokolay Antal tb. kanonok, esperes-plébános megadja a misézési engedélyt P. Bőle Kornélnak a Margitszigeti romoknál.¹⁶ Ezzel elindult egy hosszú folyamat, amit csak a világháború, majd pedig a kommunista/szocialista évtizedek szakítottak meg, de 1979. január 18-án Paskai László esztergomi érsek újra elindította. Január hó végén mindig megtartották a szigeti romoknál a szentmisét Boldog Margit emlékére.

A cél elérése érdekében sok levelet: ötletet, javaslatot kapott P. Bőle. Egyik levélíró, a szentté avatásra vonatkozó füzet és képecske nyomtatását javasolja.¹⁷ Maga a domonkos rend triduumot hirdetett és imfafüzetet adott ki Árpád-házi Boldog tiszteletére: *Három napi ájtatosság Árpád-házi Boldog Margit küldetése* címmel.¹⁸ Mindez azt jelzi, hogy a domonkos rend felhasználta a propaganda akkor lehetséges összes eszközét: nagygyűlések, prédikációk, lelkigyakorlatok, ájtatossági irodalom, kis szentképek, helyi és országos napilapok, egyesületek tevékenysége stb. a szentté avatási eljárás támogatásának népszerűsítése érdekében. Ehhez néhány év múlva P. Bőlének a viszonylag rendszeresen megtartott rádióelőadásai járultak még. S e tevékenységéhez megnyert számos katolikus társadalmi szervezetet. (4. kép, 5. kép)

A gondosan megtervezett akciónak első eredménye az lett, hogy előbb (1929 december végén) az osztrák-magyar domonkos provincia provinciálisa, Töffler Angelicus, majd pedig 1930. tavaszán a frissen kinevezett esztergomi érsek, Serédi Jusztinián, megbízta P. Bőle Kornél domonkosrendi atyát az ügy magyarországi szervezésével.¹⁹

1930. tavaszán a Katolikus Nőszövetség felkarolta a Margitszigetre vezetett leányzarándoklatokat, ami egyik leglátványosabb akciója, legnagyobb hatású propagálója lett az ügynek, s azt éveken keresztül felszínen tartotta.²⁰ (6. kép) Az első leányzarándoklatot P. Bőle Kornél 1916. május 29-én vezette a szigetre, míg annak 1917-ben a domonkos harmadrendiek voltak résztvevői.²¹ E sokezer fős megmozdulásnak, amin a budapestiek mellett vidéki leányiskolások is részt vettek, minden évben nagy volt a sajtóvisszhangja. Plakátjai megjelentek

¹² Index 1929. nov. 3.

¹³ BŐLE 1944. 32. Index 1930. jan. 4.

¹⁴ BŐLE 1944. 51.

¹⁵ BŐLE 1944. 29-30.

¹⁶ Index 1931. jan. 16.

¹⁷ Index 1930. jan. 28. Komáromy Katalin polg. isk. tanár (IX. Lónyai u. 25. III/1.)

¹⁸ Index 1930. jan. 23.

¹⁹ Index 1930. márc. 27.

²⁰ Index 1930. máj. 19.

²¹ BŐLE 1944. 28-29.

a fővárosban és megmozgatták a leányiskolák diákjait, nevelőit. A *Nemzeti Újság* 1930. május 31-én „15.000 leány demonstrált a Szent Margitszigeten Boldog Margit szentté avatása mellett” címmel jelentetett meg beszámolót.²² A résztvevők emléklapot kaptak.²³ (7. kép) 1942. május 17-én, Margit születésének 700. jubileumi évében, a nagyszabású Országos Leányzarándoklat fényes ünnepi külsőségek között vonult a Margitszigetre, ahol főpapi misén vett részt.²⁴ A leányzarándoklatok ébren tartották a Margitszigeti romok újjáépítésének és a domonkos rendi apácakolostor helyreállításának gondolatát.²⁵

Az 1930-as Szent Imre-év elmúlt anélkül, hogy Margit ügyében látványos előrelépések történtek volna. A folyamat kissé lelassult, a lelkesedés alábbhagyott. Bár még 1931-ben is érkeztek jelzések Boldog Margit szentté avatásáért felajánlott szentáldozásokról (Budapest – Csillaghegy,²⁶ Budapest X. ker. Szent László téri polgári leányiskola növendékei soron kívüli szentáldozásai,²⁷ még Pozsonyból is jöttek ívek²⁸). Az 1932-1933-1934-1935-ös esztendő kerekly mennyiségű iratanyagában szórványosan találunk csak ima- és áldozási akcióra vonatkozó feljegyzést (pl. imakilenced, Földeák 1934).²⁹ (8. kép) 1936 még az apály éve volt, ám 1937-ben már ismét érezhető az országos nekibuzdulás, aminek kiváltó oka az 1938-as Szent István évre és a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra történő felkészülés volt. Ezeknek sodrában tovább folytak Boldog Margit szentté avatási előkészületei is, jöllehet a kettős jubileum eseményei ezeket kissé háttérbe szorították. De segítettek is, hiszen az Árpád-házi szentek tiszteletére irányították az ország és a külföld figyelmét.

A szervezésbe 1937-től bekapcsolódott az Actio Catholica is.³⁰ S ettől az évtől kezdődik egy határozott, tervszerű folyamat, aminek révén az ország politikai vezetőit is az ügy mögé állították. Ez a támogatás az 1940-es évek elejére teljesedett ki.³¹ Ekkor az ország politikai vezetése, a legfontosabb tudományos körök (pl. Magyar Tudományos Akadémia, egyetemek) vezetői is levelekben kérték Rómától Boldog Margit szentté avatását.³² 1938-ban komolyan felmerült, hogy Budapest II. kerületét Boldog Margit városnak nevezzék el.³³ A széleskörű társadalmi összefogás következtében 1938 nyár végén P. Bőle Kornél már 400 posztulációt

²² Index 1930. máj. 31.

²³ Index 1930. 194. sz.

²⁴ Bőle 1944. 52.

²⁵ Index 190. 206. sz. – A terv, ami éveken keresztül a sajtóban is jelen volt, végül nem valósult meg.

²⁶ Index 1931. aug. 16.

²⁷ Index 1931. okt. 16.

²⁸ Index 1932. dec. Udvarnok Árpádné

²⁹ Index 1934. máj. 4.

³⁰ Index 1937. II. 18.

³¹ Index 1937. VI. 13. Horthyné bevonása, a református Horthy Miklós a maga kérvényét 1938. nyarán írta meg. Index 1938. VII. 13. Lásd még: BŐLE 1944. 33-42.

³² Ezek mögött az események mögött ott állt P. Bőle Kornél, aki különböző nyelveken: latin, olasz, francia, német elkészítette az egyes notabilitások számára a levéljavaslatokat, kérvényeket, posztulációkat, amelyeket azok többnyire elfogadtak, megírtak, és elküldtek a Vatikánba. Bőle megnyerte az ügynek Habsburg József főherceg családját is.

³³ Index 1938. VII. 14.

tudott Rómába küldeni.³⁴ A római hivatal azonban látni kívánta, hogy „a nép is mozog”.³⁵ Ezért Bőle Kornél, összefogva az Actio Catholica vezetőivel, szentáldozási és szentmise hallgatási akciót indított el.³⁶

1940-ben P. Bőle tehát a szentté avatási ügy társadalmi háttérének kiszélesítésén fáradozott. Tervet és felhívást készített 1. az egymillió szentáldozáshoz, 2. tömegposztulatóriás fölhívást tervezett, 3. fölszólalásokat Boldog Margit tárgyában, 4. a Credo vezetőséghez fordult szentáldozási akcióval, 5. a primáshoz pedig a teendők érdekében.³⁷ Levélben kereste meg Budapest, Szombathely, Kassa, Sopron, Vasvár domonkos házfőnökeit, kérve közreműködésüket.³⁸ Levelet írt az összes női szerzetesrend főnöknőjének a Credo Egyesület központján keresztül,³⁹ pl. az orsolyitáknak, akiket a margitszigeti zarándoklatra hív.⁴⁰ 1940. április 24-én arról értesülünk, hogy Horthy kormányzó is hajlandó aláírni a milliós áldozási ívet.⁴¹ És rendre érkeztek vissza az ezrével aláírt misemondatási és szentáldozást vállaló ívek az ország minden részéből.⁴² Az 1940-es év tehát megmozgatta az egész országot és a lelkesedés 1941-ben is tartott. Egy 1941. szeptember 2-i részösszegzés szerint addig összesen 267.180 kérvény érkezett, 942.904 szentáldozási fogadalom, 1. 912. 847 misemondatás és 23.287 egyéb felajánlás! Összesítve regisztráltak tehát 2.855.751 felajánlást! Meg is jegyzi Bőle, hogy „Deo gratias!”⁴³

1942 Boldog Margit születésének 700. évfordulója volt. Ezt ünnepélyes kezek között a Margitszigeti misével nyitották meg január 25-én.⁴⁴ Az év folyamán az egész országban Boldog Margit ünnepeket tartottak.⁴⁵ Az egyház és az ügyben érdekeltek nagy reményeket fűztek ehhez az évhez, remélték, hogy a korábbi években hiába várt kanonizáció végre bekövetkezik. Ez a szervezőmunka megerősödését vonta magával, s megszorodtak az imaakciók, nőtt a jelentett imameghallgatások száma is. A P. Bőle által szétküldött aláírási íveket most már az egész ország területéről szép számmal küldték vissza az 1938-1941 között felszabadult, s visszatért területekről, de még külföldről is. 1941-ben különösen az iskola gyerekek jeleskedtek.⁴⁶ Néhány csíki település 1942. áprilisában küldte vissza az aláírási éveket a szentáldozások vállalásáról és szentmise bemutatásokról.⁴⁷ 1942. május 1-én pl. Ijjas Antal érseki biztos boldogan közli, hogy „rengeteg aláírás lesz Bácskában Boldog Margit szentté avatását kérő íveken”.⁴⁸ Az összegyűlt

³⁴ Index 1938. VII. 11. BŐLE 1944. 40.

³⁵ BŐLE 1944. 43.

³⁶ BŐLE 1944. 44.

³⁷ Index 1940. IV. 17.

³⁸ Index 1940. IV. 18.

³⁹ Index 1941. V. 11.

⁴⁰ Index 1940. IV. 23.

⁴¹ Index 1940. IV. 24.

⁴² A nagy lelkesedést a kor ügyeskedői is kihasználták. Jelentés érkezett Bőléhez, hogy csalók járnak szentté avatást kérő ívekkel és pénzdományt gyűjtenek. Index 1940. V. 17.

⁴³ Index 1941. IX. 2. – Lásd még BŐLE 1944. 44-45.

⁴⁴ Index 1942. I. 25.

⁴⁵ Index 1942. IV. 28. Az *Egri Katolikus Tudósító* V. 1. számában az országos ünnepegekről számolt be.

⁴⁶ BŐLE 1944. 46-47.

⁴⁷ Index 1942. IV. 11. (Csíkszentmárton-Csekefalva, Hosszúmező, Gyergyócsomafalva)

⁴⁸ Index 1942. V. 1.

kérvényeket, a szentáldozásokat, szentmiséket felajánló aláírási éveket összesítették, díszesen bekötötték és 1943. május 55-én elküldték Rómába. (9. kép)

1942. június 14-én az egész országra kiterjesztett gyűjtést folytat a katolikus egyház a szentté avatási per költségeinek összegyűjtése érdekében.⁴⁹ Ezt követően rendszeresen érkeznek a nagyobb összegű, több száz pengős felajánlások is az egyes püspököktől.

A szegedi domonkos nővérek buzgólkodására 1942. január 19-én megjelent a *Boldog Margit* című havi folyóirat, (10. kép) Merényi Vince minorita házfőnök szerkesztésében, aki a legtöbb vezércikket is írta.⁵⁰ A két és fél évig élő folyóirat, 1941-43-ban *Boldog Margit*, 1944-es csonka évben *Szent Margit* címmel és budapesti szerkesztésben, igazi katolikus összefogásból született. Vezércikkírói közé megnyerték a bíboros hercegprímást, Serédi Jusztiniánt, Glattfelder Gyula csanádi püspököt, több szerzetes és egyházmegyes papot.⁵¹ Három írásával szerepel benne Bálint Sándor is. Néhány számban olvasói leveleket közölnek, vagy olvashatjuk a szentté avatás céljára valamilyen felajánlást tévők névsorát. E közlések propaganda ereje is nyilvánvaló.

Hatékonyak bizonyultak P. Bőle rádiós beszédei, amelyeknek szövege nyomtatásban is napvilágot látott, illetőleg sokan kérték tőle levélben is.⁵² Most csak utalok a Margit életrajz regényi feldolgozására: Kodolányi János *Boldog Margit*, Gárdonyi Géza *Isten rabjai*, (11. kép) Vitnyédi Németh István *Az Áldozat* című regényére. Gárdonyi regényéből 1942-ben filmet forgattak.

Az imaakciók révén a szervezőknek sikerült megérinteni és átfogni az egész magyar társadalmat, annak minden rétegét. Legkönnyebben az iskolásokat, a különböző szerzetesrendekhez kötődő vallási egyesületeket, főleg a Margit-köröket, a Katolikus Nőszövetség révén a középosztálybeli nőket, a domonkos rendhez kötődő Credo Egyesületen keresztül a férfiakat, a vallási folyóiratokon (*Rózsafüzér Királynéja*, *Boldog Margit*) keresztül a katolikus társadalom legszélesebb rétegeit, a keresztény (katolikus) szellemű újságokon (Új Nemzet, Magyarország, stb.) pedig a társadalom nem-katolikus rétegeit is elérhették. A férfi és női szerzetesrendek legtöbbjé örömmel csatlakozott az akcióhoz. E széles tömegek alkották a „népet”, míg P. Bőle Kornél személyesen járt el az ország vezető intézményeinél (egyetemek, akadémia, kormány). Így érte el, hogy az 1940-es évek elejére valóban azt lehetett mondani, és aláírt ívekkel igazolni, hogy a magyar társadalom minden rétege óhajtja a szentté avatást.

A kiterjedt szervezőmunka végül meghozta az eredményt. Erről P. Bőle Kornél így írt a szentté avatási iratok iktatókönyvében: (1943.) „Július 30-án déli ¾ 1-kor telefonon bementa Mészáros tábornokné, hogy a Rádió most közölte, hogy 25-én a pápa jóváhagyta a Rit. Kongreg. javaslatát (=helyesen 23!) – B. Margit szentté van avatva! Részeteket nem tud. Kórusban beszéltem és imádkoztunk, örömünk határtalan! Deo gratias! (1/2 3-as rádió – semmi – ¾ 5-ös rádió több

⁴⁹ Index 1942. VI. 14.

⁵⁰ Bőle 1944. 48.

⁵¹ Kocsis Mária szemináriumi dolgozatában gondos és pontos statisztikát készített a folyóiratról. Lásd kéziratát SZENTA (A Szegedi Néprajzi Tanszék Adattára)

⁵² Pl. Index 1942. IV. 9.

nyelven bemondta ugyanazt!) – ¾ 3-kor Dorombi Károly szerkesztő (N=emzeti Újs=ság) beolvasta a hír szövegét. A többiről Naplóm és cikkek! Deo gratias! Sancta Margareta ora pro nobis!! = Hála Istennek, hogy ezt is megérhettük! = Hála Isten, hogy dolgozhattam benne! (Se provinc=iális, se prior nem volt itthon!) Este ½ 7- Szent Margit oltárnál prédik., ájtatossá. A népek beleéljeneztek!!!”⁵³

A szentté avatási mozgalom elérte célját: Margitot szentté avatták. Ennek ünnepélyes alkalma hazánkban 1944. január 16-23. között volt. Elérte célját úgy is, hogy a társadalom minden rétegében közösségeket szervezett, egy cél érdekében összefogta az embereket, csoportokat, elmélyítette a felelősségérzetet, értéket mutatott fel a fiatal korosztályok számára, erősítette a magyar történelmi tudatot. Nem a szervezőkön múltott, hogy ez a hatás nem állandósult, vagy nem tudott mély gyökereket eresztetni. Hiszen a szentté avatási ünnepségek után pár hónappal már a front vonult keresztül Magyarországon, majd kezdetét vette a majd’ félévszázados kommunista/szocialista elnyomás, amely különösen is erősen sújtotta a római katolikus egyházat. Ez a körülmény az eseményt szűk egyházi érvényességi körre szorította, kifutását lehetetlenné tette.

De azt mindenképp megmutatta, hogy a szentté vagy boldoggá avatási eljárások gondosan megtervezett és megszervezett folyamatként lehetnek csak sikeresek, úgy, hogy abba a társadalom minden rétege bekapcsolódik és teljessé teszi a maga hozzájárulásával. A Boldog Margit ima-akcióknak ilyen tanulsága is van tehát.

Források

Szombathelyi Domonkos Rendház Iratai 1739-1947. Boldog Margit szentté avatásának iratai XII. 5/C/1-10. (Iktató = Index 8, 9, 10.)

Irodalom

BARNA Gábor

2012 *Via Margaritarum, the revitalized cult of St. Margaret of Hungary and the spirit of penance* (Előadás kézirat, Kaunas, Litvánia)

BŐLE Kornél

1944 *Gyöngyvirágok és margaréták Szent Margit oltárán.* Budapest.

KOCSIS Mária

2012 *Boldog Margit. Folyóirat elemzés.* Szemináriumi dolgozat (kézirat). Szeged, 2012. június. SZENTA

⁵³ Index 1943. 44. oldal

BARNA, Gábor

ST MARGARET PRAYER PROGRAMMS IN THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

Blessed Margaret was sanctified by Pope Pius XII. on 23^d July 1943 after 700 Blessed Margaret was sanctified by Pope Pius XII. after 700 years on 23^d July 1943. This was the result of a well organized process. Beyond the success one can find the changes in the history and society of the 20th century, which has needed such a type of saint. In dissemination of the cult and veneration played the literature, the architecture and the fine arts an important role.

The Dominican monk P. Kornél Bőle had a basic role in the canonisation. He and the Dominican Order have built in the process on the religious organizations of Dominican character, such as the Rosary and Credo Society. The so called Circles of St. Margarete were already established at the very beginning of the 20th century. There were processions every year onto the Margaret Island, started already in 1916, which were influenced by the resolution of of the Great Roman Catholic National Assemble, the commemorial festivities of St. Emerich in 1930 and by 1938, the holy year of the Hungarians, when the 900th anniversary of the death of St. Stephen, the first Hungarian King was commemorated. Through the International Eucharistic Congress, which was held in 1938 was held in Budapest, the canonization process was internationalized. The processes have strengthened each other and became a broad movement holding together the whole society: workers, aristocrats, students and teachers, politicians. Praying and communion-movements started since the early 1940s for the succes of the canonization. The process of sanctification became the concern of Hungarians and united Hungarians living in Hungary, and those who emigrated in America and those, who were living in the neighbouring contries. The international character of the Dominican Order played also an important role int he succes of the canonization process. Until June 1940 more than 1,5 million postulations were sent to the Holy Seat. Spiritual exercises, feasts were held all over the country. The mass media gave regularly informations about the events.

The process was closed by a festive week between 16th-23rd January 1944 organized by the Roman Catholic Church.

NEMZET I. évf. 175. sz. 1937. XII. 31.

Ma délelőtt megtalálták Boldog Margit sirját a Margitszigeten

*Lechner Örnike
1937. 12. 31.*

219/437

Gerevich professzor: Minden eddigi felfogást megdönthetnek a leletek

— A NEMZET tudósítójától —

A Nemzet eláának számolt be a margitszigeti érdekes régészeti felfedzésekről. A viztorony és a kolostor körött

Árpád-korabeli kápolnára, szobrok és szobrokra találtak.

A leletek feltárásával dr. Kofka Péter tanácsost és Luz Géza mérnököt bírták meg.

A Nemzet munkatársa felkereste az ásatások színhelyét. A régi Boldog Margit-kápolna falának nyugali részén felszínre került az eddig még ismeretlen kápolna: a királyi udvarok kápolnája.

Számos darab szobrot találtak, amelyek közül sajnos, nem mindegyik van már ép állapotban. A kutatásvezető minden kétséggel kísérelően megállapította, hogy ezek a zárda idejéből származó, jelenleg csoportosan alakult. A feltárt tárgyakat a Műemlékbizottság székébe szállították, ahol a tudósok tanulmányozzák a töredékeket és a részleteket, hogy azokkal végül újra összerakhatók.

A feltárt kápolna tövében egy árok húzódik, amelyben szobrok és emberi csontokat találtak. A feltételek szerint ezek a zárda lakóinak földi maradványai.

A műemlékbizottság újabb ásatások elvégzését bízta meg Luz Géza mérnököt.

Az ásatásoknak a mai napra váratlan eredményei lettek.

Egy újabb kápolnát tártak fel, amely minden valószínűség szerint Boldog Margit királyi udvar sírja körüli épült fel.

Az újabb kápolna feltárás alatt van. Épületben megtalálták a kápolna oldalait.

Az oltár román és egész korai gót stílusú volt. Több szobor van még a helyszínen, ezek és a már elszállítottak is határozottan biztatók.

Csübhörtök délelőtt újabb pártatlan eredményre vezetett a kutatás. A töredékekből következtetett:

megtalálták a kápolnában Boldog Margit sírját.

A Nemzet munkatársa kérdést intézett Gerevich Tiborhoz.

az egyiptomi művészettörténelmi tanszékhez: a kutatásokkal kapcsolatban:

— Nagyjelentőségű — mondotta a professzor — a margitszigeti kutatás.

Már eddig olyan eredményeket produkált, amely eddigi művészettörténeli felfogásainkat megdöntheti az akkori korokról.

Itt őndől magyar művészet várt az Árpádok idejében,

ellenlében az eddigi felfogással, amely német befolyást tükrözött fel.

A szobrok kivételével pártatlanul írom. Elismeréssel kell adni Luz Géza mérnök szakkerü munkálkodásának, akinek érdeme, hogy egyáltalán a kutatásokra sor került és hogy azok ilyen előzetesen folytatók.

Ezután Horváth Henriket a Fővárosi Múzeum igazgatóját kérdeztük meg a leletek további sorsáról.

— Zavarban vagyok a leletekkel — mondotta. — A Margitsziget kőszelvény a Kézműiparhoz tartozik. Nem tudjuk, vajon a főváros megkapja-e a leleteket, mi azonban mindent el fogunk követni és ez esetben a Halálbányán a középkori műemlékek körüli fogjuk elhelyezni azokat.

Külön szobrán fogjuk restaurálni és felállítani Boldog Margit sírjait.

Eick János

1. kép A Nemzet I. évf. 175. szám 1937. XII. 31. híre



2. kép Böle Kornél miséje a margitszigeti kápolnában

MŰSOR:

1. Proológ. Irta: *Csiki Székely Dénes*. Énekli: **Ziegelhoffer Károly**
2. Ünnepi beszéd. Tartja: **P. Böle Kornél** Szt. Domonkos-rendi Perjel.

3. MUHI VIRÁGA

4 felvonásos zenés történelmi legenda. Irta: *Nagy Ilona*.

I. felvonás.

Történik Klissa dalmát városkában 1242-ben. Árpádházi Margit pólyás korában.

Szereplők:

IV. Béla magyar király	Bény Fülöp
Mária királyné	Surányi Mária
özv. Bodoméryné, főnemesi hölgy	Tax Julia
Dém, főnemes	Stankow László
Óze, magyar szolga	Novák Károly
Pesztrika, dalmát szolgáló	Bába Ilona
Jundre, dalmát szolga	Hajsrekker László
Dulejka, palóc menyecske	Juhász Mária

II. felvonás.

Történik a veszprémi Domonkos nővérek kolostor kertjében 1248-ban.
Margit 6 éves korában.

Szereplők:

Margit királyleány	Stankow Margit
Ipolyi Judit	Lukács Erzsébet
Veszprémi Cecília	Gerendassy Magda
Pósa Stefánia	Balázs Erzsébet
Sennye Katica	Strasserreiter Olga
Bodoméry Erzsike	Neubauer Erzsébet
Felhévízy Szabina	Ficza Ibolya
Szerednay Aglent	Lónyai Teréz

Valamennyien öt-hat-hét éves apácajelöltek.

Ágnes, Dulejka leánya	Lázár Juliska
Katarina, priorissa	Pajkr Márta
Olimpiász, soror	Tax Julia
Dulejka, szolgálattévő soror	Juhász Mária
Mária királyné	Surányi Mária
Pesztrika	Bába Ilona
Zarándok	Hajsrekker László

3. kép Nagy Ilona: *Muhi virága* című színműve egyik előadásának szereposztása

BOLDOG MARGIT
és az összes magyar szentek engesztelő
érdemeinek felajánlása

JÉZUS SZENTSÉGES SZÍVÉNEK
hazánk megmentéseért.

Jézus szentséges Szíve, az irgalmas szeretet lángtengere, felajánljuk Neked a szentek egyességében, elégtelen engesztelésünk pótlására hazánk minden ismert és névtelen szentjének engesztelő érdemeit, legfőképpen a legnagyobb magyar engesztelőt, **BOLDOG MARGITET**. AZ Árpádház legszebb engesztelő virágának és minden magyar szentnek érdemeiért irgalmazz hazánknak, mentsd meg a jelen verzivataros óráiban, hogy Anyádnak, Máriának országa fennmaradhasson és virágozhasson.

S Te, Mária, Magyarország és a világ Királynője, nyujtsd át rólunk gondoskodó királynői szeretetteddel ezt a lelki csokrot, melyet a magyar szentek érdemeiből kötöttünk, szentséges Fiadnak, ki Téged mindig meghallgat, hogy minél előbb megvalósulhasson az egyetlen méltó magyar cél:

MÁRIA ORSZÁGA
JÉZUS SZÍVÉBEN!

*A székesfehérvári egyházmegyei hatóság
1680/1943. sz. jóváhagyásával.*

4. kép Imalap a székesfehérvári egyházmegyéből, 1943.



5. kép Kis szentkép Margit attributumával

ORSZÁGOS KATOLIKUS SZÖVETSÉG
BUDAPEST, IV., FERENCIEK-TERE 7., III. LÉPCSŐ, I. EMELET 8. Telefon: Aut. 852-43.

**A Szent Imre jubileumi év ünnepeinek sorában
árpádházi boldog Margit tiszteletére**
1930. május 29-én, Áldozócsütörtökön

az Országos Katolikus Szövetség az Egyetemi Nőhallgatók Szent Margit Körével, a Szent Domonkos-rend vezetése alatt álló Szent Margit Leánykörrel

Országos
Leányzarándoklást

rendez a Szent Margitsziget kápolnájához.

A kápolna előtt
elhelyezett oltárnál **Angelo Rotta c. érsek, pápai nuncius,**

ünnepi szentmisét, **P. BÖLE KORNÉL** szentdomonkosrendi prior rövid szentbeszédet mond.

A leányiskolák, a leánynevelő intézetek serdültebb növendékei, a Mária-kongregációk és leányegyesületek, ájtatossági társulatok tagjai zárt alakulatokban **zászlók alatt** és pedig a **pesti** oldalon lévők a lipótvárosi **Szent István bazilika előtti téren**, pontosan **8 óra 30 perckor**, a **budaiak** a **Margithid budai hídfője előtt** elterülő parknak a **Pálffy-tér felé** eső részében pontosan **9 órakor** gyülekeznek. A **VII. kerületi** és **közelében** lévő iskolák és egyesületek a **Szent Domonkos-rendi plébánia templomban** pontosan **7 órakor** gyülekeznek, honnan **árpádházi**

boldog Margit ereklyéit

egyházi körmenetben az Aréna-uton és Andrássy-uton át a Szent István Bazilikához kísérik.

A zarándoklók menete **Hász István dr. tabori püspök** vezetésével a Bazilikától pontosan **9 órakor**

indul és a Zrínyi-utcán, Bálvány-utcán, Szabadság-téren, Honvéd-utcán és a Lipót-körúton át vonul a Szent Margitsziget kápolnájához.

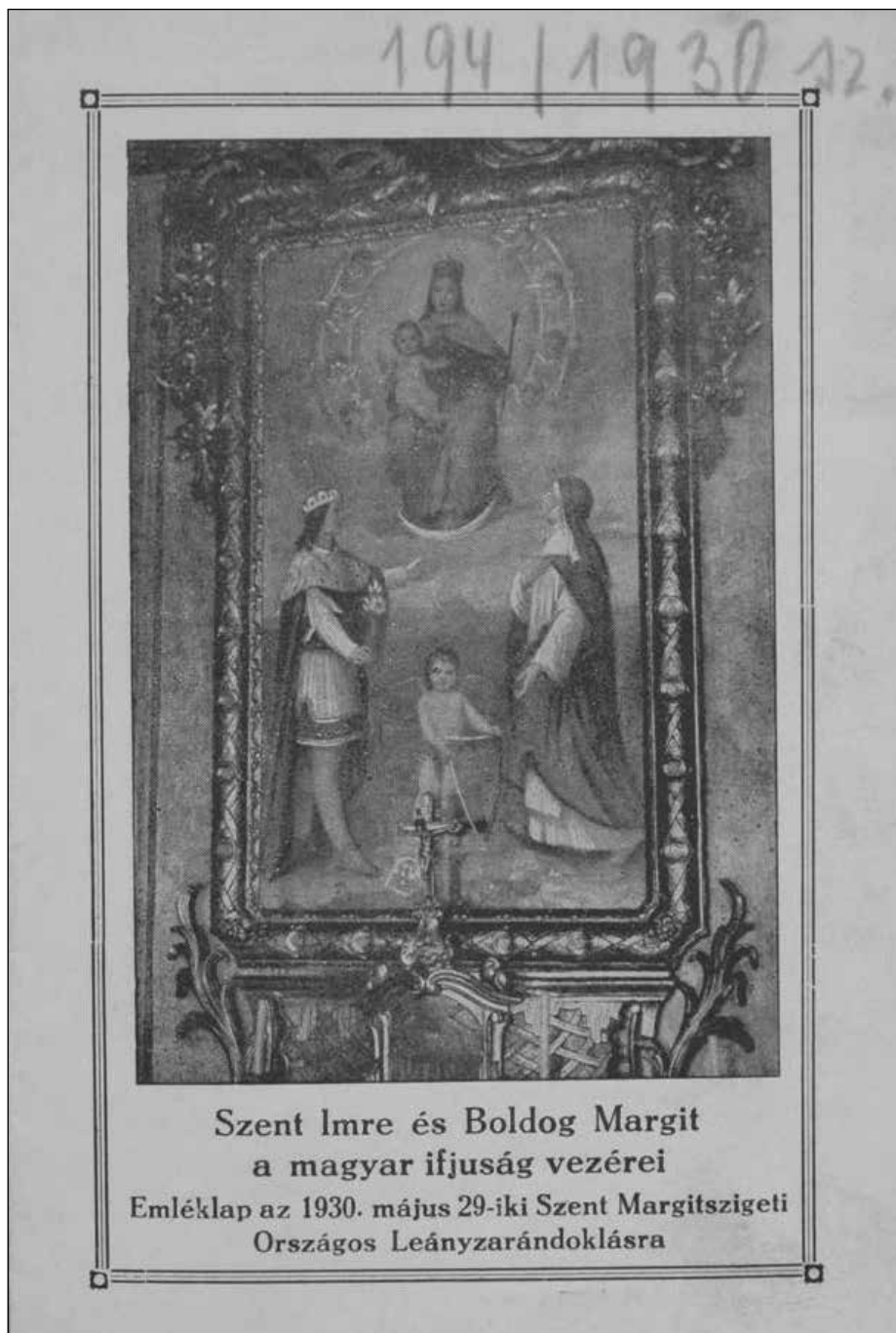
Részvételeket legkésőbb május hó 24-ig kell az Országos Katolikus Szövetség irodájában (IV., Ferenciek-tere 7., III. lépcső, I. emelet 8., Telefon: Automata 852-43.) bejelenteni.

Szent Imre herceg jubileumán Árpádházi szentjeink tiszteletére küldjétek el katolikus szülők leányaitokat!
Ti magyar katolikus leányok pedig legyetek ott mindnyájan!

A Jubileumi Zarándoklás Rendezősege.

Dr. H. Jánosy által
Kétszínűen: A. Károlyi, B. Nagy György S. - Károlyi Dr. Mária A. és Mária S.

6. kép Az 1930. évi margitszigeti leányzarándoklat plakátja



7. kép A leányzarándoklat emléklapja Szent Imre és Boldog Margit alakjával

ÁRPÁDHÁZI BOLDOG MARGIT SZENTTÉAVATÁSÁÉRT :

Név	Foglalkozás	Hány szentmise szentáldozással?
Varga István	tanuló Pius-gimn.	5 sz. m. 5 sz. áld.
Csintalan Antal	tanuló	4 sz. m. 2. sz. áld.
Heiber Károl	Főzme-nárium-tanuló	6 sz. m. 6 áld.
Bogár József	"	7 " 7 "
Tóth István	tanuló	5 sz. áld. 8 mise
Szig. Horváth János	tanuló	7 sz. m. 7. sz. áld.
Keller István	Pius-gimn. VBos. tan.	7 sz. m. 7 sz. áld.
P. Kavinó István	tanuló	5 sz. m. 5 sz.
Bovár Vladimír	tanuló	3 sz. m. 3 sz. áld.
Hovász János	tanuló	5 sz. m. 10 áld.
Gyöngy István	"	5 sz. m. 5 sz. áld.
Vincent Péter	"	5 sz. m. 5 sz. áld.
Lauer Károly	tanuló	5 sz. áld. 5. sz. m.
Flóris József	"	2 sz. " 5. sz. m.
Bogár Vilmos	"	2 " 5. "

Kelt: _____
 Gyűjtő: *Szent Katalin Kongregáció Pécs*

8. kép A pécsi Szent Katalin Kongregáció gyűjtőíve

ÁRPÁDHÁZI BOLDOG MARGIT SZENTTÉAVATÁSÁÉRT :

N é v	Foglalkozás	Hány szentmise szentáldozással ?
Stovall Margit	tanuló	20
" Ilona	"	20
Nagy Emilia	"	50
Peterszky Etel	"	20
Juhász Júlia	"	20
Tuschák Katalin	"	20
Oravek Margit	"	50
Kauer Róza	"	20
Apkó Lén	"	20
Liska Anna	varrónő	50
Lavinovszky Mária	tanuló	20
Peterszky Róza	"	20
Kovácskó Anna	"	20
Peterszky Lajosné	alkalmozott	30

Kelt *Bpest.*

IEZUS KRISTUS SZIVÉRŐL NEV
KARAMELITA NŐVÉREK
Pesterzsébeti Vörösmarty u. 32.
gyűjtő.

9. kép Gyűjtőív a pezsztenterzsébeti kármelita nővérektől



10. kép A Szegeden megjelenő Boldog Margit című folyóirat címoldala



11. kép Gárdonyi Géza:
Isten rabjai című
regényének borítója

„DICSÉRTESSÉK A LEGMÉLTÓSÁGOSABB OLTÁRISZENTSÉG!”

Szenttisztelet a magyar ókatolikus közösségekben¹

Az ókatolicizmus magyarországi történetének forrásanyaga igencsak töredékes. A több mint egy évszázados hazai hagyományokkal rendelkező felekezetre vonatkozó dokumentumok szórványosan és esetlegesen maradtak fenn különböző közgyűjteményekben, illetve magánhagyatékokban. Ennek a kis írásnak a forrásai – a téma nem túl bőséges szakirodalma mellett – is igencsak eltérő jellegűek (s egyik sem tartalmaz kifejezetten a címben megjelölt témához kapcsolódó adatokat).

Munkám elkészítésekor Csernohorszky Gyula Ottó *Máriavita* ó-katolikus egyház, vagy a római szentszéktől elszakadt máriavita rend rövid története és alaptörvényei című könyve és Tamás ókatolikus püspök² – a Szeged-Csanádi Püspöki Levéltárban föllelhető – 1945. évi pásztorlevele mellett fölhasználtam a Magyar Baptista Levéltárban őrzött ókatolikus vonatkozású dokumentumokat és Ambros Ferenc egykori szegedi ókatolikus örkanonok irathagyatékát is. Ez utóbbit a lelkész unokája, Geishauer-Ambros Viktória bocsátotta rendelkezésemre, míg a baptista levéltárban László Gábor kalauzolt. Segítségüket ezúton is köszönöm!

A három magyar ókatolikus püspök – Kubinyi Viktor (1873–1966), Deák Vidor (1883–1954) és Fehérváry Tamás (1917–1984) – nevével fémjelzett mozgalmak történetét az 1980-as évek második felében Harsányi László és Sasvári László szisztematikusan és mindenre részletre kiterjedő szemlélettel kutatta.³ Újabban Dorogi Ferenc⁴, Széles Tamás⁵, valamint jelen sorok írója közölt ókatolikus tárgyú tanulmányt⁶, míg a magyarországi ókatolikus források gyűjtésén Csima Ferenc, a *Vallástudományi Szemle* című folyóirat egyik szerkesztője fáradozik.⁷

A magyarországi ókatolicizmus egyik jelentős ága volt a máriavita ókatolikus mozgalom. Ennek képviselője a lengyelországi Plockban 1939-ben pappá szentelt, majd magyarországi apostoli delegátussá kinevezett Csernohorszky Gyula volt, aki a felekezet és a máriavita szerzetesrend történetét és főbb elveit a fölszentelésének évében kiadott kötetében foglalta össze. (A később huszonnyolc évesen püspökké szentelt Csernohorszky 1947-ben a Fehérváry Tamás nevet vette föl.)

A máriavita mozgalmat 1893-ban alapította Feliksa Kozłowska (1862–1921) – szerzetesi nevén Mária Franciska nővér – a lengyelországi (akkor orosz főnha-

¹ A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport külső munkatársa

² Csernohorszky Gyula (később Csernohorszky Gyula Ottó, majd Csernohorszky Gyula Mária Tamás) 1947-ben fölvette a Fehérváry Tamás nevet, amelyet haláláig viselt.

³ HARSÁNYI 1988. 16–54., HARSÁNYI 1989. 74–78. és SASVÁRI 1994. 81–125.

⁴ DOROGI 2011. 133–141.

⁵ SZÉLES 2012. 51–55.

⁶ MIKLÓS 2010. 159–168.; MIKLÓS 2012. 247–254.; MIKLÓS 2013. 31–40.

⁷ <http://www.vallastudomany.net/projektek/> (Az utolsó letöltés időpontja: 2013. november 12.)

tóság alatt lévő) Plock városában. Az alapító asszony célja világi, illetve szerzetesi közösség szervezése volt az Oltáriszentség és a Szent Szűz tiszteletére. Kozłowskának – elmondása szerint – többször voltak látomásai, misztikus élményei, amelyek során többek között Szűz Mária is megjelent neki. Követői számára Mária életét – innen a mozgalom neve – jelölte meg az életszentség példajaként.⁸

A római katolikus egyház azonban a máriavita lelkeségi irányzatot nem nézte jó szemmel, ezért a mozgalom vezetőjét és tagjait 1906-ban X. (Szent) Pius pápa kiközösítette az egyházból. Egy évvel később a máriaviták új egyházat alapítottak. Egy ókatolikus főpap püspököket szentelt számukra, az új felekezet pedig csatlakozott az ókatolikus egyházak utrechti közösségéhez, ahonnan azonban az 1920-as években – tévesnek ítélt tanításaik miatt – szintén kiközösítették. A máriaviták már tevékenységük korai időszakától engedélyezték a nős férfiak, illetve a nők pappá szentelését.

Csernohorszky Gyula a *Máriavita ó-katolikus egyház, vagy a római szentséktől elszakadt máriavita rend rövid története és alaptörvényei* című munkájában kiemelte a máriavita ókatolikusok szentkultuszának két központi jelenségét: a Szűz Mária-tiszteletet és az Oltáriszentség kultuszát. Mária, Jézus Krisztus édesanyja – a felekezet és a rend névadója és patrónája – olyannyira népszerű volt körükben, hogy közösségüket Szűz Mária – a Szűzanya – egyházának nevezték. Mint Csernohorszky megfogalmazta: „A Máriavita Ó-Kath[olikus]. Egyház a »Szűz Anya Egyházának« nevezi magát, mivel az Isten Anya életének a hasonlóságát akarja visszatükrözni hívei életében. (Latinul: Mariae vita = Máriának az élete.)”⁹ A máriaviták olyannyira tisztelték Szűz Máriát, hogy papjaik, valamint férfi és női szerzeteseik egyik névként viselték a Mária keresztnévet (például Csernohorszky Gyula Mária Ottó).

Az Eucharisztikus Krisztus kultuszának megnyilvánulása a máriavita ókatolikus köszöntés: „Dicsértessék a Legméltóságosabb Oltáriszentség!” Emellett a közösség templomaiban és kápolnáiban díszes monstranciába helyezve mindig kint volt az oltáron az Oltáriszentség, ami előtt térdet hajtottak és imádkoztak. Éppen ezért egyházukat „Örökimádó Egyháznak” is nevezték, klerikusaikat és szerzeteseiket pedig örökimádó papoknak, szerzeteseknek és apácáknak hívták.¹⁰ Csernohorszky Gyula szavaival: „A Máriavita Ó-Kath[olikus]. Egyház teljesen az Oltáriszentség kultuszának szenteli magát. Célja az Oltáriszentségben Elrejtőzött Úr Jézusnak és a Fáradhatatlanul Segítő Szűz Mária tiszteletének az elterjesztése.”¹¹

Tamás püspök – eredeti nevén Csernohorszky Gyula – 1945. november 27-én adta ki első (és mindmáig egyetlen ismert) pásztorlevelét.¹² Ebben a máriavita ókatolikus vallás és a máriavita szerzetesrend magyarországi újraindulásáról is hírt adott. (Az újraindulást az indokolta, hogy 1943-ban a felekezet tevékenységét a belügyminisztérium betiltotta.) A dokumentumban az Eucharisztikus Krisztus tiszteletének momentumai is megjelentek. „1945 áprilisában ismét életre kelt a Máriavita-rend

⁸ HETÉNYI VARGA 2003. 705.

⁹ CSERNOHORSZKY 1939. 15.

¹⁰ CSERNOHORSZKY 1939. 22–23.

¹¹ CSERNOHORSZKY 1939. 16.

¹² Vö. MIKLÓS 2010. 159–168.

hazánkban, hogy felállítsa ismét Krisztus trónját, amelyet az emberi gonoszság és az emberi elvakultság ledöntött. Azóta ismét hirdetik a magyar máriaviták, hogy az oltáriszentség nem csak Szentség, hanem az élő Krisztus, akit nem lehet bezárni egy szekrénybe, akit nem lehet belakolni egy templomba, mert él és uralkodni akar.”¹³

Fehérváry Tamás a dokumentum végén kifejtette a máriavita ókatolikus hit alapelveit is, amelyeknek egyik pillére Jézus Krisztus egyházfősége, az apostolok krisztusi küldetése és utódaiknak kézzel való fölszentelése. Ezzel került kifejezésre, hogy nem ismerik el a pápa – a katolikus egyház feje – primátusát, s minden püspöknek – mint apostolutódnak – ugyanolyan lelki és egyházgovernánsági hatalmat tulajdonítanak. „Az Egyház egyedüli Feje Jézus Krisztus. Az apostolok testülete, majd a világ összes püspökei, akik be tudják bizonyítani, hogy érvényes szentelést, ill[etve]. consecrációt¹⁴ kaptak, alkotják a tanító Egyházat. Az apostolok mind egyformák voltak hatalomban, ugyanígy a püspökök is. Mert sz[en]t. Péter se nem kisebb, se nem nagyobb sz[en]t. Pálnál.”¹⁵

A Magyar Nemzeti Máriavita Ókatolikus Egyház által 1946-ban kiadott szórólap arról tájékoztat, hogy „már nevelkedik az új nemzeti papság a Szent Ágoston Kolostorban”, s hogy „minden vasárnap magyar nyelvű szentmise és szentbeszéd van a Szent Ágoston Kolostor Kápolnájában” délelőtt tíz óraker.¹⁶ A püspöki székhely, a kolostor és a kápolna Budapesten a (VI. kerületi) Benczúr utca 37. szám alatti házban volt. A kis kápolnában állandóan ki volt téve az Oltáriszentség, s a falon lógott a mozgalom alapítójának (akit a pásztorlevél szövege csak a „Szent” megnevezéssel illetett), Mária Franciskának a képe.¹⁷

A máriavita ókatolikus egyházat – amely akkor már Magyar Nemzeti Katolikus Egyház néven működött – 1947. december 31-i hatállyal ismét betiltották. Fehérváry Tamás püspököt és ókatolikus egyházát – amely ekkor már nem volt máriavita jellegű – csak 1956 őszén ismerték el újra, azonban a főpásztornak 1957-ben már távoznia is kellett egyháza éléről. Utódjául püspöki helynökként Thury Lajost (1903–1974) nevezte ki, akit az állam elismert és fizetést biztosított számára. Az eredetileg római katolikus pap Thury – aki az ókatolicizmus előtt ortodox, illetve hetednap Adventista lelkészként is szolgált – haláláig vezette a Magyar Ókatolikus Egyház elnevezésű felekezetet, amely a Szabadegyházak Tanácsának tagja volt.¹⁸

A Magyar Baptista Levéltárban található egy kéziratos dokumentum, amely – pontokba szedve azokat – a katolikus és az ókatolikus vallás közötti különbségeket ismerteti. A szöveget 1968-ban Thury Lajos címzetes apát, ókatolikus püspöki helynök fogalmazta meg. Ebben a szentkultuszra vonatkozó információk is olvashatóak: így például az, hogy az ókatolikusok elvetik a „szentek túlzott tiszteletét”, a búcsújárást, az ereklyék kultuszát, Szűz Mária szeplőtelen fogantatásának hittételét.

¹³ Tamás, Isten kegyelméből a Magyar Máriavita Ó-Katolikus egyház első püspöke: Első pásztorlevél. Budapest, 1945. november 27. SZCSPL I. 1. a. 599/1946.

¹⁴ Kónszekráció: fölszentelés (jelen esetben az egyházi rendben a püspöki méltóságra).

¹⁵ Tamás, Isten kegyelméből a Magyar Máriavita Ó-Katolikus egyház első püspöke: Első pásztorlevél. Budapest, 1945. november 27. SZCSPL I. 1. a. 599/1946.

¹⁶ Másolata a szerző birtokában.

¹⁷ Dr. Sasvári László szíves szóbeli közlése. (2013. június)

¹⁸ Vö. MIKLÓS 2012. 247–254.

„3. Nem ismerjük el az 1854-ben kihirdetett hittételt Mária szeplőtelen fogantatásáról. [...] 9. A szentek túlzott tiszteletét elítéljük. Tagadjuk azt a tanítást, hogy minden kegyelem közvetítője Mária. A mi közvetítőnk és kiengesztelőnk egyedül a mi Urunk, Jézus Krisztus, aki állandóan könyörög érettünk a mi menyeyei Atyánknál. (Róm. 8:34)¹⁹ 10. A bűcsúról azt tanítjuk, hogy durva visszaélése az őszinte hitnek, mint az ősegyházban is ismeretlen fogalmat, nem osztogatjuk, mert nem bibliai eredetű. [...] 12. Bűcsújárás, ereklyetisztelet, rózsafüzér, skapuláré stb. a szent dolgokkal való üzérkedésre vezethet, ezért nem gyakoroljuk.”²⁰ Ekkora a Thury Lajos vezette – eredetileg máriavita gyökerű – ókatolikus egyház már egészen más módon vélekedett Szűz Máriáról, mint néhány évtizeddel korábban a Fehérvár szervezte máriavita ókatolicizmus hazai hívei.

Az 1960-as években Amerikába távozott Fehérvár Tamás szintén szakított a máravitizmussal, s a kanadai kormánnyal már a Tradicionális Keresztény Katolikus Egyház elnevezésű felekezetet ismertette el, mint annak érsek-metropolitája. Fehérvár 1984-ben bekövetkezett haláláig kapcsolatban állt az általa pappá szentelt Ambrus Ferenc (1914–1990) szegedi ókatolikus lelkésszel.

Ambrus irathagyatékában maradt fenn egy kis angol nyelvű ismertető Fehérvár egyházáról, amelyben annak intézményei, valamint plébániái és missziói is föl vannak sorolva. Ezek patrocíniumaiból is következtethetünk a közösség szentkultuszára. A központ a Fehérvár Tamás vezette montreali Ave Maria (Üdvözlégy Mária) plébánia volt, az Egyesült Államok területén működött a Szentlélek missziós plébánia. Az európai missziók védőszentjei, illetve titulussai: Szentháromság, Jézus Szentséges Szíve, Legszenőbb Oltáriszentség, Szeplőtelen Fogantatás, Szent Ágoston. Az egyház a brosúra szerint működtetett főiskolát is: a Szent Tamás Nemzetközi Tradicionális Katolikus Főiskolát.²¹

Fehérvár Tamás 1981. december 20-án írt levelében – amelynek végén „Jézus Szentséges Szívében” küldte érseki áldását papjának – arra buzdította Ambrus Ferencet, hogy szervezzen plébániát – amelyet nevezzen Szent Család Ókatolikus Egyházközségnek – és egy működő közösség vezetőjeként igényelje az állam általi elismerést. 1983. november 8-án Ambrus Ferenc, mint a Magyarországi Ókatolikus Egyház szegedi Szent Rita plébániájának lelkésze kérte Miklós Imre államtit-

¹⁹ „Tudjuk azt is, hogy akik Istent szeretik, azoknak minden javukra válik, hiszen ő saját elhatározásából választotta ki őket. Akiket ugyanis eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltse magukra, így lesz ő elsőszülött a sok testvér között. Akiket előre erre rendelt, azokat meg is hívta, akiket meghívott, azokat megigazulttá tette, akiket pedig megigazulttá tett, azokat meg is dicsőítette. Mire következtethetünk ebből? Ha Isten velünk, ki ellenünk? Aki saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent? Ki emel vádat Isten választottai ellen? Isten, aki a megigazulást adta? Ki ítél el? Krisztus Jézus, aki meghalt, sőt fel is támadt, és az Isten jobbján közbenjár értünk? Ki szakíthat el bennünket Krisztus szeretetétől? Nyomor vagy szükség? Üldöztetés vagy éhínség, ruhátlanság, életveszély vagy kard? Amint meg van írva: Minket minden időben térted irtanak, s vágójuhok módjára tartanak. De mindezen diadalmaskodunk őáltala, aki szeret minket. Biztos vagyok ugyanis benne, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmasságok, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakíthat bennünket Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van.” Róm 8, 28–39

²⁰ MBL IX. B. 23. Külön jelzet nélkül.

²¹ AFH (A dokumentum másolata a szerző birtokában.)

kártól, az Állami Egyházügyi Hivatal elnökétől a maga számára „a papi működéshez szükséges dologi és jogi segítséget biztosítani”.²² Ambrus törekvéseit nem koronázta siker, s állami engedélyt soha nem kapott a nyilvános lelkeszi működésre. Szegedi (Adai utcai) házában egy kis kápolnát rendezett be, ahol rendszeresen szentmisét mutatott be, a Szent Rita plébánia pedig „hivatalosan” nem létezett.

A magyar ókatolikusok Mária-kultusza napjainkban is megfigyelhető. A 2010-ben létrejött Magyar Ókatolikus Misszió a gyömrői idősök falvában működte a Segítő Szűz Mária plébániát. Mint a közösség honlapján olvasható: „Gyömrőn, a Harmónia Idősök Falvában 2010 óta van jelen az ókatolikus szolgálat. Szűz Mária mindannyiunk édesanyja, aki szerető és irgalmas szívével tekint minden Isten-keresőre. Az ő oltalmára bízunk szolgálatunkat és az idős lakókat, hogy anyai szeretetével ajánljon minket Jézus Krisztus által az Atyaisten kegyelmébe.”²³ A misszió ökumenikus nyitottsággal végzi gyömrői szolgálatát, hiszen vasárnaponként az istentiszteleti forma az Egyházak Világtanácsa által megalkotott – és a keresztény felekezetek többsége által elfogadott – Lima-liturgia.

Összegzésképpen megállapítható, hogy a magyar ókatolicizmus szentkultuszáról – a kevés és töredékes forrás ellenére is – szerezhetünk ismereteket. A lengyel eredetű máriavita ókatolikus mozgalomban központi szerepe volt Szűz Mária és az Oltáriszentségben jelen lévő Jézus Krisztus tiszteletének. Az ókatolikus szentkultuszra elsősorban egyházi közösségeik és intézményeik patrocíniumaiból, illetve titulusaiból (Szenháromság, Jézus Szentséges Szíve, Legszentebb Oltáriszentség, Szűz Mária, Szeplőtelen Fogantatás, Szent Tamás, Szent Ágoston, Szent Család, Szent Rita) következtethetünk.

Irodalom

CSERNOHORSZKY Gyula Ottó

1939 *Máriavita ó-katolikus egyház, vagy a római szentszéktől elszakadt máriavita rend rövid története és alaptörvényei*. Budapest.

DOROGI Ferenc

2011 Ókatolikus mariaviták Sashalmon. *Magyar Sion*, 1. sz. 133–141.

HARSÁNYI László

1988 *Ókatolicizmus Magyarországon*. Budapest. (Kézírtas egyetemi szakdolgozat.)

1989 Ókatolikusok Magyarországon. *Világosság*, 1. sz. 74–78

HETÉNYI VARGA Károly

2003 Máriaviták. In: *Magyar Katolikus Lexikon*. 8. köt. Főszerk. Diós János, szerk. Viczián János. Budapest, 2003. 705.

MIKLÓS Péter

2010 Máriavita ókatolikus püspöki pásztorlevél 1945-ből. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 1–2. sz. 159–168.

²² AFH (Az idézett iratok másolatai a szerző birtokában.)

²³ <http://www.gyomro.okatolikus.hu/> (Az utolsó letöltés időpontja: 2013. november 12.)

- 2012 A máriavita ókatolikus mozgalom magyarországi történetéhez. In: *Valóság, közösség, identitás*. Szerk. POVEDÁK Kinga közreműködésével BARNÁ Gábor. Szeged. 247–254.
- 2013 Kubinyi Viktor életrajzához. In: Kubinyi. Szerk. Széles Tamás. Magyar Ókatolikus Misszió. Budapest. 31–40.

SASVÁRI László

- 1994 Ókatolikus mozgalmak Magyarországon. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok, 1–2. sz. 81–125.

SZÉLES Tamás

- 2012 Ókatolikus ébredés. *Theológiai Szemle*, 1. sz. 51–55.

Levéltári és kéziratos források

Magyar Baptista Levéltár (MBL)

A Szabadegyházak Szövetségének és a Szabadegyházak Tanácsának iratanyaga. Egyes tágelyházak iratai: Ókatolikus Egyház. IX. B. 23.

Szeged-Csanádi Püspöki Levéltár (SZCSPL)

Püspöki hivatal iratai: egyházigazgatási iratok. I. 1. a.

Ambrus Ferenc hagyatéka (AFH)

Magántulajdonban a leszármazottaknál.

(Az idézett dokumentumok másolatai a szerző birtokában.)

MIKLÓS, Péter

“PRAISED TO BE THE BLESSED EUCHARIST!” Veneration of saints in the Hungarian Old Catholic communities

There are few and fragmentary sources about the Hungarian Old Catholicism’s veneration of saints. The veneration of the Blessed Virgin and Jesus Christ in the Blessed Sacrament had a central function in the original polish mariavite Old Catholic movement, which had been present in Hungary. “Praised to be the Blessed Eucharist!” was the greeteing of the old catholic mariavites. The content of the old catholic cult of saints can be concluded primarily the patron saints of their religious communities and institutions (Holy Trinity, Sacred Heart of Jesus, Blessed Eucharist, The Blessed Virgin, Immaculate Conception, Saint Thomas, Saint Augustine, Holy Family, Saint Rita). The author of the study used archival documents (from the Episcopal Archives in Szeged and from the Hungarian Baptist Archives, Budapest) and the manuscriptal letters of Rev. Ferenc Ambrus (1914–1990) former Hungarian Old Catholic canon in Szeged.

AZ ELSŐ HAZAI BÁZISKÖZÖSSÉGEK: A BULÁNYI-JELENSÉG ÉS A KATOLIKUS EGYHÁZ AZ 50-ES ÉVEK ELEJÉN

Bulányi György piarista szerzetes és az általa létrehívott, vagy inspirált Bokor-közösségek a magyarországi katolicizmus, s ezen belül a kommunista egyházkorlátozás legvitatottabb fejezetét alkotják. A róluk kialakult kép azonban meglehetősen egyoldalú: az egyházi közbeszéd és publicisztika jobbjára csak a 70-es évek közepétől történetekre koncentrálnak, arra a feszültségre, amely Bulányi és a magyar püspökök, leginkább Lékai érsek közt ekkor kialakult, és amely egyre növekedve csúcspontját a szerzetes 1982-es egyházi elítélésében érte el. Ismeretes, hogy e feszültséget jobbjára két kérdéskör generálta: egyrészt az engedelmesség megkérdőjelezése az egyházi vezetőkkel szemben, akik Isten Országá helyett olykor sokkal inkább az államhatalmi akarat képviselőinek tünnek, másrészt egyes Bokor-tagok lelkiismereti okból történő katonai szolgálatmegtagadása. Bulányi a magyar katolikusság valóságos *enfant terrible*-jévé és eretnekjévé vált, idehaza a Bokor ügyét felkaroló szamizdat *Beszélő* köre gondoskodott arról, hogy minden ellenük irányuló akció legalább a második nyilvánosságban ismert legyen,¹ majd ezeket (részben a *Beszélő*, részben a nem hivatalos egyházi hírcsatornák nyomán) csakhamar a nyugati sajtó is kitérgyalta. A Bokor az ottani – főleg német nyelvű – vallásszociológiai szakirodalomban tudományosan túlreprezentálttá vált, a más bázisközösségekről való híradások, elemzések híján,² sőt a nyugati egyházi közvélemény szemében a Bokor lett a „bázisközösségi mozgalom” szinte egyedüli letéteményese.

Részint ez a fajta publicitás okolható azért, hogy eddig sokkal kevesebb figyelmet jutott Bulányi György közösségszervező tevékenységének legelső, 1945-1952 közti korszakára. Ami egyben azt is jelenti, hogy a bázisközösség, mint szociológiailag viszonylag jól körülírható egyház-fejldéstörténeti jelenség Magyarországon szintén nem a 60-as, 70-es években jelent meg először, a II. Vatikáni Zsinat, vagy a 60-as évek végi ifjúsági mozgalmak, leginkább a beat-mise egyik „mellékhatásaként.” A társadalomtörténeti kutatás még adós annak megválaszolásával, hogy ilyen típusú közösségek hol kezdtek először kialakulni az országban, de egynek a születési idejét és helyét egész pontosan meg lehet határozni: 1945. február, Debrecen, s e születés körül is maga Bulányi György bábáskodott. Két fő rendi és segítőtársa Török Jenő és Juhász Miklós és mások aktív közreműködésével ezt követően olyan föld alatti, katakomba-egyház modell alakult ki, amely fél évtized alatt az egész országban elterjedt, és a sorozatos üldözések ellenére is életképes maradt. Kevésbé ismert tény, hogy Bulányi és vezetőtársai már az 50-es évek elején is szembekerültek a püspöki karral, igaz, a három évtizeddel későbbi-

¹ Vö. HARTAI 1981/1. 29-30.; VÍZÖNTŐ 1982/4. 115-116.; 1982/5-6. 134-137.

² LÁZÁR KOVÁCS 2006. 143.

ekhez képest kisebb horderejű kérdésekben, s az ellentéteket ekkor még sikerült megnyugtatóan elsimítani.

A katakomba-egyház egyik alapsejtjének számító bázisközösség fogalmát más-más aspektusból közelítve sokan, sokféleképp határozzák meg.³ E definíciókat közös nevezőre hozva, és a teológiai vonatkozásokat a lényegi ismérvek-re korlátozva az állapítható meg, hogy a bázisközösség olyan személyes, baráti (olykor családi) kapcsolatokra épülő, informális és autonóm csoport a katolikus egyházon belül, amelynek tagjai – többnyire fiatalok – az átlagnál igényesebb, tudatosabb vallásosság ápolására törekszenek. Istenkapcsolatuk, a liturgiában való részvételük is személyesebb, mint az átlag templomjáróké. A közösségek létrejöttét legtöbbször szociológiai törvényszerűségekre szokás visszavezetni: tagjai a plébániai kereteket alkalmatlannak, a hívek sokasága miatt túl személytelennek tartják az elmélyült vallásgyakorlathoz. A meghatározás viszont csak a földrajzi-történelmi dimenzióval kiegészítve teljes: az első bázisközösségnek nevezett csoportok az 1950-es évektől a latin-amerikai társadalmakban alakultak ki, ahol nemcsak az egyház klerikalizmusa, „intézményes megkövesültsége” határozta meg létüket, hanem a széles társadalmi rétegek kilátástalan nyomora, az elnyomás elleni harc, és néhol a kiterjedt paphiány is.⁴ A felszabadítási teológia fontos társadalmi bázisát képezték, s tagjaik egymással összefogó nagycsaládok voltak. A legsajátosabb történelmi kiindulópont, vagy „ösztönző” a közép-és kelet-európai kommunista diktatúrák megjelenése: ezt megelőzően ugyanis nemigen létezett a katolikus egyházban intézményi struktúrától független kiscsoport, mozgalom. Legalább egy plébániához tartozni kellett. A meginduló egyházüldözés viszont alapjaiban igyekezett szétrombolni, lehetetlenné tenni ezeket a struktúrákat, s előbb-utóbb minden közösség ennek az üldözésnek a korlátai, s egyben „szabadságfokai” közé kényszerülve vált autonómmá és informálissá – már amennyire a hatalmi nyomás alatt működni tudott. Egyik legkézzelfoghatóbb jele ennek, hogy a csoportok már nem a plébániához kötődve, vagy a helybeli Katolikus Kör helyiségeiben (utóbbiakat a helyi kommunista hatalmasságok többnyire elkobozták) tartják találkozóikat, hanem rejtőzködve: magánlakásokon, olykor erdei tisztásokon, kirándulás közben. Katekézisüket már újfajta lelkiség, kötetlenebb forma és/vagy komoly teológiai önképzés jellemzi, amelynek egyik szembeszökő sajátossága a csoportvezető, vagy más karizmatikus pap-egyénségek által írt brosúra-irodalom, elmélkedések tanulmányozása majd megvitatása. Emellett, jelentőségéből ugyan veszítve, de tovább él a hagyományos, frontális hitoktatási forma is. A bázisközösségek kétségkívül egyik legtöbbet elemzett vonása, hogy általában kritikusan szemlélik az intézményesült, megcsontosodottnak tartott Egyházat és annak (a hatalommal nem ritkán kollaboráló) vezetőit. A kritika olykor éles szembenállásba csaphat át, ahogy az a Bokor esetében is történt.

Magyarországon, a kiépülő diktatúra árnyékában elindult közösségszerveződéseknek személyi szinten valóban Bulányi György volt az egyik legfőbb motorja, inspirátora. E kiscsoportok többé-kevésbé mind felmutatták a fent felsorolt jellegzetes-

³ Az összehasonlításokhoz a *Magyar Katolikus Lexikon*, a Gecse Gusztáv-féle *Vallástörténeti kislexikon* és a *Világvallások: A-ZS lexikon* bázisközösség-definícióit vettem alapul.

⁴ *Világvallások A-ZS*, 2009. 290.

ségeket, kivéve talán a kimondott egyházon belüli ellenzékiiséget. Az itthoni bázisközösségek külső létoka mindamellett nem vezethető vissza kizárólagosan a vallásüldözésre. Szellemiségét, sőt tagságát is legtöbbjük a II. világháború előtt indult, majd utána felozlatott nagy hatású ifjúsági mozgalmakból, réteg-egyesületekből mentette át, vagy azokban a formációkban, amelyben felozlatásuk után ezek az egyesületek tovább éltek: ilyenek voltak többek közt a KALOT (Katolikus Agrárifjúsági Legényegyletek Országos Testülete) vagy a KIOE (Keresztény Iparos és Munkásifjak Országos Egyesülete) csoportjai, a cserkészmozgalom, vagy az iskolai Mária Kongregációk, a Szívgyárda. Ugyanilyen fontos „infrastrukturális” háttérrel biztosítottak a szerzetesrendek és iskoláik sokasága, valamint a felsőoktatási intézmények is.

Az első debreceni kiscsoportoknak azonban nem volt ilyen előzményük, tehát itt nem a régi egyesületek működtek tovább új kiadásban, hanem egy teljesen új történet kezdődött el. A Bokor genezisének egyik már-már legendaszerű alakja *Stjepan Tomislav Pogljajen* horvát jezsuita, vagy ismertebb álnévén Kolaković, aki már a német megszállás alatt levő Jugoszlávia, Szlovákia és Csehország katakomba-egyházainak azaz kisközösségeinek egyik fő szervezője volt, amikor 1945 elején Magyarországra, Debrecenbe érkezett.⁵ Bulányival, aki ekkor az itteni piarista kereskedelmi iskola magyartanára volt, tulajdonképpen teljesen véletlenül találkozott. A visszaemlékezések szerint „pápai megbízatással” rendelkező jezsuita néhány hét alatt egy felnőtt-, egy diákcsoportot, egy munkásfiú és egy munkáslány csoportot szervezett a városban. „A diákcsoportot szeretné rám bízni. Mondom, jó, de minek? Azt mondja azért, mert olyan idők jönnek, hogy az egyház csak kicsi, családnál összejövő, földalatti jellegű közösségekben fog tudni fönnmaradni.” idézi fel Bulányi több interjújában is. Kérdésére, hogy meddig vigye őket, „páter Kolakovics” így felelt: „Amíg ki nem nevelik saját vezetőiket.”⁶ Ez az első említése annak, hogy magyarországi egyházi kiscsoportok kimondottan bázisközösségként jelennek meg. A történész szempontjából fő probléma, hogy a horvát jezsuita magyarországi szervezőmunkájáról Bulányi visszaemlékezésén kívül más adat nincs, 1945 májusában már utazott tovább a Szovjetunióba, az említettekén kívül nagyobb szabású célkitűzéssel: a szovjet vezetőket akarta kibékíteni a katolikus egyházzal.⁷

Bulányi György az utótörténet fényében maga szerencsés véletlennek, az isteni gondviselés művének tartotta a Kolaković-epizódot,⁸ ám erre a fajta ifjúsági munkára egyelőre nem sok indítást érzett. Tanári munkája lekötötte, és saját „specializálódott” cserkészcsapatával is aktívan foglalkozott: mint a népi kultúra és a népdalok elkötelezett rajongója, regőscserkészeivel járta a vidéket, műsoros

⁵ ŽUBRINIĆ 2008.

⁶ SZAKOLCZAY 1989. 21-22.; BÁLINT B. 1989. 12.; IVÁNYI 1997. 12.; MÁRCZI 2009. 161.

⁷ ŽUBRINIĆ 2008. Valószínűsíthető, hogy Kolaković Debrecenben az Ideiglenes Kormányval, ill. az itt székelő szovjet főparancsnoksággal is fel akarta venni a kapcsolatot. Bulányi szavai szerint „legigazolta” magát Bánáss László debreceni prépost-plébánosnál, a későbbi veszprémi püspöknél, és Mindszenty hercegprímásnál is, de erről levéltári adat nem áll rendelkezésre. Kérdés az is, hogy alig 4 hónapos magyarországi tartózkodása alatt miért nem rendtársaival, Kerkai Jenővel és Nagy Tőhötömmel a KALOT főszervezőivel kereste a kapcsolatot. A mozgalomról lehettek információi, de talán épp annak ismertsége, és széles körű aktivitása miatt gondolhatta róla, hogy túlzottan a hatóság szeme előtt lesz, így a katakomba-létre sem rendezkedhet be.

⁸ IVÁNYI 1997. 12.

eseteket és téli lelkigyakorlatokat (ún. falumanrészákat, ami a felosztatott KALOT egyik kezdeményezése volt) is szervezve. Az ifjúságpasztorációnak aktív munkása volt még két debreceni tanártársa, *Török Jenő*, aki 1946-tól a városi Actio Catholica (AC) ifjúsági titkáráként, és *Szentgyörgyi András*, a szervezet vezetőtanára, aki 1949 elejétől a debreceni munkáscsoportot irányította. Később mindketten bekapcsolódtak a katakomba-kisközösségek szervezésébe is.⁹

A rábízott koedukált csoporttal, amelyhez fokozatosan a többi három csoport is csatlakozott, Bulányi a vasárnapi diákmise után tudott foglalkozni: „azzal szóra-koztattam őket, hogy részint magyarságtudományi, részint teológiai kérdő mondatokat gyártottam le a hét folyamán, és a Kállay Emil (a későbbi piarista tartományfőnök, M. A.), aki adjutánsom volt, széjjelvitte ezeket az érdekelteknek. Nem tartottam semmiféle előadást, hanem: kérem, az első kérdésre kinek van valami válasza stb. És összevitattak. Ez folyt '48-ig.”¹⁰ Később már nyári lelkigyakorlatot is tartott pártfogoltjainak. 1948 szeptemberétől, különös módon már az iskola-államosítás után kapta a következő nagy megbízatást: egyetemi lelkész, és a Szent László kollégium igazgatója lett. Az AC keretében, Török Jenővel együtt szervezte az egyetemisták számára az ún. „Világnézeti Akadémia” ankét-sorozatot, amelyeken nem egyszer népi kollégisták szálltak vitába vele az előadásokat követően is. Nekik egy ízben azzal vágott vissza, hogy nem érdekli, ha mindjárt el is viszi a politikai rendőrség, ott is megmondja a véleményét, ugyanúgy, ahogy korábban a 95%-ban nyilassá vált diákoknak is.¹¹

A folytatást borítékolni lehetett: 1948. december 2-án Bulányi György nem volt hajlandó egy Mindszentyt elítélő nyilatkozatot aláírni, mire a reggeli lelkigyakorlatos előadására benyomult népi kollégisták és MEFESZ-tagok felszólították, hogy távozzon az egyetemről.¹² A piarista szerzetes elhatározta, hogy más formában tovább foglalkozik az egyetemi ifjúsággal. Életében ez volt a második fordulópontra, amikor bázisközösség-szervezésre nyílt alkalma. Kettős fordulatnak bizonyult ez: a karok szerint tagolódó debreceni egyetemista közösségekben, sőt két felnőtt csoportban, amelyben magát a Bibliát tanulmányozták és arról vitatkoztak (ez korábban egyáltalán nem volt szokás), egy igen magas szellemi igény teremtődött meg: kimondva-kimondatlanul az elit katolikusok összegyűjtése lett a cél, akiknek a Kolakovič-féle „hólabda-módszer” értelmében maguknak is egy-egy kiscsoport vezetőjévé kellett válniuk. Bulányi törekedett arra is, hogy az egyes, 4-5 főnél nem nagyobb kiscsoportoknak civil vezetője legyen. Közülük *Bereinyi Dénes* orvostanhallgató (később fizikus) volt a legelkötelezettebb, Bulányi távollétében szinte helyetteseként működött.¹³ Erre volt is bőven alkalom, mert az 1948 végi fordulat másik elemeként Bulányi elkezdte járni az országot, „... úgy képzeltem akkor, hogy [...] kisközösséggé alakítom fél Magyarországot, de mi-

⁹ ÁBTL O-8884, 41. p. Bulányi György AC titkár levele Bánáss plébánosnak, Debrecen, 1948. jan. 20.; MPRKL N-587. doboz, Iskolalátogatási jegyzőkönyvek, ad 505/1948 (ápr. 19.) és ad 555/198 (máj. 4).

¹⁰ IVÁNYI 1997. 13.

¹¹ ÁBTL O-8884, 65. p., Jelentés, 1948. máj. 13.

¹² Uo. 85. p., Jelentés a Szent László köréről, 1948. dec. 2.

¹³ Vö. Merza József írásos visszaemlékezése; ÁBTL V-140907, 142-143. p. Jegyzőkönyv Bulányi 1952. okt. 8-i kihallgatásáról.

nimum Debrecent és a Tiszántúlt, amelyeket Pintér Laci bácsi mint a csonkavárad-i egyházmegye ordináriusa (püspöki helynök, M.A.), rám bízott.”¹⁴ A földalatti ifjúságpasztorációs munkába bekapcsolódott szinte mindegyik tanító szerzetesrend, és az egykori mozgalmak is, a Regnum Marianum egyesületig bezárólag, a KALOT kivételével.¹⁵ A szervezés és a közösségképződés Budapesten kívül természetesen a négy másik egyetemi városban volt a legélénkebb, Szegeden pl. 1949 májusától Bulányi látogatását követően az egykori tábori lelkész katonatárs, *Lakos Endre* felsővárosi káplán, egyben a Magyarországi Diákkongregációk főtítkára jórészt egykori Mária-kongreganista egyetemistákat, *Kovács Mihály* piarista hittanár pedig középiskolásokat kezdett maga köré gyűjteni.¹⁶

A földalatti egyház egyes közösségei nem voltak elszigeteltek egymástól. Vezetőik évente többször is lelkigyakorlatokkal egybekötött papi értekezleteken gyűltek össze, s ezeken mindig téma volt az ifjúságpasztoráció útjainak kijelölése. Az értekezletek másik típusán az egyes csoportokból a fiatalok is képviseltették magukat, s csoportjaik eredményeiről rendszeresen beszámoltak.¹⁷ Az első irányadó összejövetel egyike Sík Sándor tartományfőnök vezetésével zajlott le 1949 karácsonyi szünetében a tatai rendházban, kb. 30 piarista részvételével. A 2,5 napos értekezleten *Juhász Miklós*, a veszprémi szeminárium teológiaprofesszora kifejtette, hogy „most plébániákra vagyunk szétdobva sokan, az ifjúság nevelését itt folytatjuk. Különb is ez utóbbi a piaristák negyedik fogadalma.” Juhász, akinek ekkor már szintén volt saját csoportja, annak 4-5 tagjával – tatai diákokkal – be is mutatta, hogy néz ki a csoportmunka gyakorlatban. Az összejövetelen már civil előadók is bemutatkoztak közösségvezetőként.

Sík Sándor egyetértett a csoportszervezésekkel, de voltak kifogásai: „több nyugodtságot és óvatosságot vigyünk bele a tevékenységünkbe. Akikkel szemben állunk, azokkal ne vitatkozzunk, hanem tartsuk magunkat az álláspontunkhoz. Az egyház felé mérsékeljük a kritikánkat. Legyünk megértéssel azok iránt, akik az általunk végzett tevékenység kockázatát nem tudják vállalni.”¹⁸ Az intést a rendfőnök nagy valószínűséggel Bulányinak, esetleg Török Jenőnek címezte, de ez csak a későbbi történelekből következtethető.

A szerzetesrendek mellett döntő fontosságú volt az Actio Catholica munkája. Élén 1948 végétől Endrey Mihály váci kanonok, majd egri segédpüspök állt. Ő volt a biztosítéka, hogy az AC, még országos szervezeti infrastruktúrájától megfosztva is tovább működött, és koordinálta a katakomba-egyház munkáját. Endrey a legtöbb értekezleten elnökölt, anyagilag támogatta az ifjúságpasztorációt, sőt az AC nyomdája vállalkozott még a brosúrák stencilezésére, sokszorosítására is.¹⁹ A legfőbb brosúraíró, Bulányit is túlszárnyalva Török Jenő volt, mégis Bulányi írásai váltak a legismertebbeké. Kezdeti ideológiája talán a „Történelemfilozófia” című füzetkében nyerte el legrészletesebb kifejtését, az egyes közösségekben a Biblia mellett ez lett az

¹⁴ IVÁNYI 1997. 13.

¹⁵ A KALOT kimaradásának okairól ld. a 7. sz. jegyzetet

¹⁶ Részletesen ld. MEZEY 2013. 76-95.

¹⁷ Uo. 18-19., és ÁBTL V-140907 Bulányi György vallomásai.

¹⁸ Uo. 42-43. p., Feljegyzés Bulányi György 1952. szept. 9-i kihallgatásáról.

¹⁹ HAVASY, 1990. 213. vö. a ÁBTL V-140907, V-140907/a és 1-4. kötetek

egyik legtöbbet forgatott olvasmány. Szerzője azt a tapasztalatát rögzítette benne, amely egy már papként átélt identitásválság táplált: ekkor próbálta a marxistákat először megérteni, s hozzájuk közeledni. Nagyra értékelt az a törekvésüket, hogy „mindenkit leültessenek az élet asztalához” (az egyháznak szerinte súlyos lemaradása van ezen a téren), ám a negatívum, hogy ezt osztályharcra, gyűlölködéssel, „akasztásokkal” érik el. A kereszténység nem választhatja ezt az utat; a Bibliát tanulmányozva lehet igazán látni, hogy Jézus kicsinnyé válva, földi hatalom nélkül, erőszakmentesen vezet el az üdvösségre. E felismerésnek ekkor még nem a katonai szolgálatmegtagadás lett a gyakorlati következménye; Bulányi, legalábbis későbbi vallomása szerint, a stratégiai fontosságú üzemekben, különösen a hadiüzemekben végrehajtott szabotázsakciókat tartotta célravezetőnek. Eszmefuttatása szerint a keresztény társadalom bevezetését sürgetővé teszi, hogy a földi boldogság megvalósítására szűk 150 év alatt tett mindhárom nagy kísérlet elbukott: a francia forradalomból nem egyenlőség, csak liberális kapitalizmus lett, később a szocializmus és a „népiség” (mint fajelmélet) az esetleges jó szándék ellenére szintén kisiklottak. A „katolikus forradalom” azonban csak akkor jogosult erkölcsileg, ha vezetői jobbat találnak ki az aktuális rendszernél, s önfeláldozó emberek, taktikai hozzáértés szükségesek még hozzá. A pápák írásai szerint, ha e három feltétel megvan, forradalom nélkül, organikusan is átalakul a társadalom.²⁰

Mindemellett két külföldiről jött eszmeáramlat, illetve azok hazai adaptációja hatott leginkább Bulányi György és vezetőtársai gyakorlati ideológiájára. Már maga Kolaković szervezett munkásifjú csoportokat nemcsak Debrecenben, hanem külföldön is, amelyben példaképe a belga katolikus munkásifjúságot mozgalommá szervező *Joseph Cardijn* káplán volt, s akinek egy ideig munkatársaként is tevékenykedett.²¹ A belga mozgalom, a JOC (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne* – Keresztény Munkásifjúság) hazai testvérmozgalmaként indult az *Ikva* László lelkész vezette KIOE. Bulányi így mindjárt két forrásból is megismerkedhetett a munkáspasztorációval és annak pedagógiájával. Később elismerte, hogy számára ez „idegen, bizonytalan terep”, és elmékedéseit át kell dolgozni, hogy a munkásfiatalok is megértsék.²² Ettől függetlenül tervbe vette még a gyári munkásság és a munkáspapság megszervezését is, amelyhez az elméleti alapvetést később a francia munkáspapi mozgalom első főpapi pártfogója, Suhard bíboros, párizsi érsek írásából nyerte. Konkrét lépéseket végül ez irányba nem tett.²³

Az országos szervezőmunkát egy pápai iránymutatás is inspirálta: a magyar lelképásztorok XII. Pius *Provida Mater Ecclesia* („Gondoskodó Anya”) kezdetű apostoli konstitúciójának gyakorlati megvalósítását is tervbe vették.²⁴ Az 1947. február 2-án kiadott körlevéllel a pápa és az Egyház azt a sajátos hivatást ismerte el, hogy valaki, világi katolikusként az evangéliumi parancsok szerint él, külső jelek

²⁰ SZAKOLCZAY 1989. 23-25., vö. ÁBTL O-8884, 56. p. Jelentés, Debrecen, 1947. nov. 24. és ÁBTL V-140907, 2. p. Jelentés a Bulányi-féle illegális szervezkedés ügyében, Budapest, 1952. aug. 9.; uo. 18. p., Feljegyzés Bulányi György 1952. szept. 9-i kihallgatásáról.

²¹ ŽUBRINIĆ 2008.

²² ÁBTL V-140907, 92. Feljegyzés Bulányi György 1952. szept. 22-i kihallgatásáról.

²³ ÁBTL O-8884, 85. Jelentés, 1949. jan. 20.

²⁴ BERTALAN 2010, 38.

nélkül, a saját társadalmi környezetében, ezzel vállalva az evangéliumban említett „só” és „kovász” szerepet. E világi intézmény teológiai-jogi hátterét teremtette meg a dokumentum, kiemelve, hogy a tökéletes keresztény élet modellje továbbra is a szerzetesi életforma marad. Az „Institutum Saeculare” helyi körülményekhez alkalmazkodó (leginkább az egyházközségekbe illeszkedő, tehát nem a legtöbb szerzetesrend mintájára a világból elvonuló) felépítésére Magyarországon legalkalmasabbnak a piarista rend látszott, mint a ferencesek után „a legnagyobb létszámú és hozzájuk hasonlóan kedvelt, nemzeti elkötelezettségű közismert tanító rend, amely eredetileg is annak alakult” és működését 1950-ben a hatalom is engedélyezte. A magyar Provida Mater-mozgalommal tehát természetesen kerültek kapcsolatba Bulányi és társai, bár elmondásuk szerint már ettől függetlenül korábban is felvetették (többek közt az 1950-es szétszórás után) a harmadrendek mintájára működő világi szerzetesi közösségek alakításának szükségességét.²⁵

Még egy 1950 tavasz végi összejövetelel döntöttek el a vezetők, rendi előljáróikkal egyetértésben, hogy több szervezési körzetre – a vizsgálati iratok szerint „decentrumra” – osztják fel az ország területét. Az apácarendek közül az orsolyiták és a kalocsai iskolanővérek jutottak leginkább szerephez. Számukra 7 központot alakítottak ki, élükön 1-1 felelőssel:

1. „Észak-Tiszántúl” központ Kisvárdra, 2. „Dél-Tiszai” terület (Kiskunfélegyháza); 3. Alföld (Cegléd); 4. Észak-Dunántúl (Győr); 5. Dél-Dunántúl (Dombóvár) 6. Miskolc és környéke (?); 7. végül Budapestre több területi szervező is jutott.²⁶

A szerzetesrendek 1950-es nyári szétszórásával a szervezőmunka „középiszkolás lányvonalon” megszűnt, de a vezetők nem adták fel, és 1950 végén újabb decentrumokat jelöltek ki a férfi papság számára. Ők nemcsak középiszkolásokkal, hanem egyetemistákkal, felnőtt nőkkel és férfiakkal is foglalkoztak. A központ kijelölésénél számított az is, hogy ott lehetőleg egyetem legyen:

1. *Budapest és környéke* (Vác, Szolnok, Mezőtúr, Nagykőrös, Kalocsa, Fehérvár, Esztergom, Veszprém!) Felelősök: Juhász Miklós OSchP és Török Jenő OSchP.

2. *Szeged és környéke* (Kecskemét, Szarvas, Gyula): Felelősök: Lakos Endre és Himfy Ferenc kiskunfélegyházi segédlelkész;

3. *Debrecen és környéke* (Berettyóújfalu, Szeghalom, Karcag és Tisza vonaláig). Felelős: Bulányi.

4. *Győr és környéke* (Zalaegerszegtől É-ra és Balatontól NY-ra): Divald István OSchP (győri csoportja volt)

5. *Miskolc és környéke* (Eger-Sátoraljaújhely): Orosz Árpád miskolci káplán, aki szintén régi munkatársa volt Bulányinak.

6. *Pécs és környéke* (Zalaegerszegtől Szekszárdig, a Balatontól D-re) Itt papi vezetőt még jelöltek ki. A csoportokat dr. Cserháti József teológiai tanár, szemináriumi prefektus (később pécsi püspök), majd dr. Kerkovics Gyula csoporttag segítette. A felosztás előtt a papi csoport állandó vezetője dr. Ágoston Julián OCist volt.²⁷

Tette kész ifjúsági lelkipásztorok tehát mindenütt akadtak az országban, ám a Bokor-típusú kisközösségek szervezését nem mindenhol fogadták egyforma

²⁵ Uo. 39., vö. ÁBTL V-140907, 123-124. Feljegyzés Bulányi György 1952. okt. 3-i kihallgatásáról.

²⁶ ÁBTL V-140907, 71-72. Feljegyzés Bulányi György szept. 17-i kihallgatásáról.

²⁷ Uo. 73.

lelkesedéssel. 1950 szeptemberében Miskolcon a Mindszenti templom oratóriumában Orosz Árpád, a templom hittanára szervezett összefüggő 20-25 pap-társának. Előadónak Bulányit hívta meg, ám az összegyűlt lelkészek meglehetősen passzivitást mutattak: az előadáshoz nem szóltak hozzá, és a gyakorlati csoportmunkára sem voltak hajlandók.²⁸ Az elvi ellentétek még inkább kiütözköztek egy 1951 augusztusában Óbudán tartott lelkigyakorlatos megbeszélésen, amelyet leginkább a szegedi piarista hittanár, Kovács Mihály börtönbeli visszaemlékezéséből ismerünk. E visszaemlékezést a fogdaügynökként mellé helyezett cellatárs jegyezte le: a lelkigyakorlat a bencés Szunyogh Xavér által vezetett két napos rekolekcióval kezdődött, majd előállt Bulányi György és „vezérkara” – ahogy Kovács emlegette Török Jenőt valamint Juhász Miklóst –, és a francia egyházi írásokra, köztük Suhard bíboros gondolataira támaszkodva fejtették ki az illegális ifjúsági munka szükségességét. Néhány Dunántúlról jött pap azonban felszólalásában ellenvetette, hogy odahaza náluk erre a fajta közösség-szervezésre nincs szükség, hiszen rendszeres a hitoktatás és a templomba járás, tehát a föld feletti hitélet lényegében nem szenved csorbát.²⁹ Nem tudjuk, hogy azért szálltak-e vitába Bulányival, mert egyelőre nem tudták megszokni, hogy ezentúl az ifjúsági lelkipásztorkodásnak döntően más működési keretet kell adniuk, és/vagy mert (honfitársaik többségével együtt) bíztak a rezsím mielőbbi bukásában, így nem tartották érdemesnek belebonyolódni a konspiratív tevékenységekbe. E lelkészek igazolva láthatták magukat abban, hogy a kezdeti vallásüldözés ellenére a föld feletti, nyilvános egyház is egyelőre figyelemre méltóan rezisztensnek bizonyult, amit leginkább a misék, vallási ünnepek, búcsúk és zarándoklatok óriási tömeglétszámán, szinte tüntetés-jellegén lehetett lemérni. Szót kért Kovács Mihály is, és elmondta, hogy ő nem hitoktat olyan fiatalokat, akiket a Bulányi-féle elgondolások szerint nevelni lehetne. Nekik egyébként is nem a marxista tételek programszerű cáfolása, hanem a katolikus hitélet erősítése érdekében a tisztán Szentírásra alapozó hitoktatás lenne a feladatuk. „Azt állítja, valahogy túl fellengzősnek találta úgy a Bulányi-féle, valamint a francia fordításokat is. Átolvasta őket pontosan, de azután a végükre érve nem tudta, vajon ő-e olyan szellemi szegény, hogy mindezt nem tudja magáévá tenni, vagy mindezek hirdetői túlzók és fantaszták.” írta jelentésébe a Kovácsot később megkedvelő „vamzer”. Kovács Mihálynak később is kisebbségi érzése volt Bulányival szemben, különösen, amikor egy ismerősén keresztül megtudta, hogy Bulányi György leszólta őt, amiért nincs benne kellő kezdeményezés, és nem rendelkezik a megfelelő szellemi kapacitással.³⁰

Ennél súlyosabb következménye lehetett volna annak a nézeteltérésnek, ahol Bulányi magával Endrey Mihállyal került szembe. Az AC igazgatója már 1949 nyarán megróttá Török Jenőt, mivel tudta és engedélye nélkül terjesztett broszúrákat. Endrey ekkor fel is mentette őt az AC ifjúsági titkári tisztségéből és Bu-

²⁸ Uo. Feljegyzés Bulányi György szept. 23-i kihallgatásáról.

²⁹ ÁBTL V-140910/1, 43-44. Fogdaügynöki jelentés, 1955. dec. 27.

³⁰ Uo. 44. Kovács véleményével összhangban, több mint 30 évvel később Szegedi László egykori Borkor-tag, süllyápi plébános így fogalmaz Bulányiról: „Diagnózisával egyetértettem, de a terápiát másként gondolom. Nem látom tisztán, hogy ő tényleg olyan nagy ember, vagy pedig mi vagyunk olyan buták mellette.” KAMARÁS 2003. 158.

lányit nevezte ki a helyébe. Bulányi későbbi vallomása szerint az összeütközés elsődleges oka az volt, hogy 1950 nyarán ő egy az AC igazgatója felé „be nem jelentett” titkos papi összejövetelet tartott, amiről Endrey mégis tudomást szerzett. Mi lehetett az oka ennek a titkolózásnak? A vallomás külön nem tér ki rá, viszont Bulányi György későbbi visszaemlékezéseiben „10 csapást” nevez meg, amely a Bokort, paptársait és őt magát a hierarchia részéről több évtizeden át érte.³¹ Ezek közül az első volt az 1950. augusztus 31-én aláírt megállapodás az állam és a magyar püspöki kar között: a hierarchia első „gerinctörése”, hiszen a rájuk kényszerített egyezményben a saját papjaik elleni fellépést is vállalták, amennyiben azok az államellenes tevékenység gyanújába estek. A teljes hatalom- és erőszak nélküliséget vállaló, tehát a vértanúságra is felkészült Bulányi nyilván kevésbé volt megértő a sarokba szorított püspökök iránt, akik szerinte a minimális konfrontációt sem vállalták fel az állammal, s innentől kezdve nem is bízott bennük. Az eltitkolt papi összejövetelet időpontját ezért inkább kora őszre, de mindenképp augusztus 31. utánra tehetjük. Endrey Mihály ugyanakkor az ősz folyamán hangoztatni kezdte, hogy „a Bulányi vezetése alatt álló szervezkedés az egyház szemszögéből nézve illegális, és ezt fel kell vetni a püspöki kar felé.” Biztosra vehető, hogy a segédpüspök nem tervezett feljelentéseket írogatni, ám az ifjúságpasztoráció vezetői és közte megromlott viszonyt mielőbb rendezni kellett.

A közvetítő szerepében Sík Sándor lépett fel: 1951 januárjában a budapesti piarista rendházba találkozóra hívta össze a legelkötelezettebb kisközösségi lelkipásztorokat, és első lépésként a papi engedelmségről tartott elmélkedést, hogy Endrey felé hangolja őket. Ez nem sikerült maradéktalanul, mivel a kialakult vitában Török Jenő és Szappanos Béla segédlelkész, aki korábban szintén az AC egyik titkára volt, megmakacsolták magukat: azon a véleményen voltak, hogy Endrey nem szólhat bele az ifjúsági munkába, s ne is tegyenek engedményeket neki.³² Sajnos az utólagos vallomásokból nem derül ki, mivel indokolta álláspontját a két lelkész. Különösen Török magatartása elgondolkodtató, hiszen ha korábban volt is nézeteltérése az AC igazgatójával, tartományfőnökére, aki a mielőbbi megegyezést szorgalmazta, s akit szinte apjaként tisztelt, már csak szerzetesi fogadalma miatt is hallgatnia kellett volna. Ebben a helyzetben végül maga Bulányi bizonyult engedékenyebbnek, s Lakos Endre társaságában fel is kereste Endrey Mihályt. Lakos paphoz méltóan vágta ketté a problémát: feltette a kérdést a segédpüspöknek, mi az, amivel a papi mozgalom tagjai megbántották, és mivel engesztelhetnék ki? Endrey megenyhült, és áldását adta a további ifjúsági munkára, csak annyi kikötése volt, hogy a vezetők időről-időre számoljanak be neki tevékenységükről és terveikről. Ezt Bulányiék, s később Török Jenő is megígérték, be is tartották, és ezzel az ügy megnyugtatóan rendeződött.³³

Endrey Mihály Bulányi későbbi vallomása szerint is „inkább egyetértőleg, mint irányítólag folyt bele a vezetése alatt álló szervezkedésbe”,³⁴ szó sem volt te-

³¹ MPRKL IV.262/1. doboz, Nagypénteki levél, 1986 (levelezés J. Ratzinger bíborossal), 7.

³² ÁBTL V-140907, 110-111. Feljegyzés Bulányi György 1952. szept. 29-i kihallgatásáról.

³³ Uo. 112.

³⁴ Uo. 113.

hát az AC „gyámkodásáról”. Ám ennek a kevésnek is vége szakadt, amikor 1951 májusában megalakult az Állami Egyházügyi Hivatal, amely a püspöki aulákba ültetett megbízottai, a „bajszos püspökök” által totális ellenőrzést nyert a főpapi adminisztráció felett. A teljes ki- és bemenő levélforgalom kontrollja, az informális kapcsolattartást leszámítva gyakorlatilag megbénította az AC maradék lelkipásztori aktivitását is, amely az egyidejűleg lezajlott Grösz-per miatt amúgy is felmérhetetlen veszélyekkel járt ezután. Az 1951 nyarára tervezett „háromszintű” ifjúsági lelkigyakorlatot le kellett mondani (az első szintet a már ’49-es és ’50-es nyári lelkigyakorlaton részt vettek, a másodikat az ’50-es résztvevők képviselték volna), a közösségek élete azonban nem torpant meg. Szeptemberben, az induló egyetemi tanévben a debreceni csoportok „vérfrissítést” kaptak Miskolcra, a régi barát, Orosz Árpád aktív hittanosai közül: az egyetemi tanulmányaikat megkezdők közt volt Merza József matematikus, 28 évvel később (már 4 gyermekes családapaként) a Bokor első katonai szolgálatmegtagadója és *Petőfi Sándor János*, később világhírű nyelvészprofesszor.³⁵ Az 1952-es év első fele főleg a „providás” életforma iránti tájékozódás jegyében telt: Bulányi György többször is találkozott Kisberk Imre székesfehérvári segédpüspökkel – aki nem hivatalosan a Provida magyarországi felelőse volt – hogy a világi szerzetességről, egy-két érdeklődő pártfogoltja nevében is megbeszélést folytasson.³⁶

A nyár kezdetén semmilyen jel nem utalt arra, hogy újabb megtorlási hullám készülődik: az egyes csoportok a konspirált találkozókhoz, az esetleges besúgókhöz már hozzászokva tervezgették a következő tanévet,³⁷ 1952. júliusában pedig újabb lelkigyakorlatra gyűltek össze a vezetők Pesten. Az augusztus 28-án éjjel országszerte zajló letartóztatások így mindenkit váratlanul értek: Bulányi Györgyöt debreceni albérletéből vitték el Budapestre az Andrássy útra. A novemberben kezdődő első kisközösségi perben azonban a korábbi „decentrumok” vezetői közül mindössze hárman kerültek vele együtt a vádlottak padjára: Juhász Miklós és Török Jenő, akiket 12 évi börtönre, és Lakos Endre, akit 10 évi börtönre ítélték. Rajtuk kívül 6 vádlott szerepelt a perben: Ikvay László (ekkor nógrádszécsényi káplán) 10 évet; *Sigmond-Strecke Ernő* hittanár 8 évet, *Boross-Braun István* lelkész 7 évet, két szociális testvér, *Jolsvai Hedvig* és *Vadas Éva Szalézia* 7 és 6 évet, *Sőtér Tibor* kapucinus szerzetes 6 évet, *Eglis István* világi pap pedig 3 évet kapott.

Az ÁVH a kisebb fajsúlyúnak ítélt ifjúsági vezetők „begyűjtésére” ekkor még nem kerített sort (a második hullám 1955 decemberében következett),³⁸ de 1952 őszén így is sikerült lefejeznie nemcsak egyes közösségeket, hanem egy országos mozgalmat, amely Magyarország első, a szó legigazibb értelmében vett bázisközösségeinek mozgalma volt. A pártállam ezzel végleg lezárta azt a korszakot, amikor hitbuzgalmi, valamint aktívan apostolkodó egyesületek, később már illegálisan szerveződő hittancsoportok szinte mindenhol püspökeik (nemcsak hallgatóságos) jóváhagyásával, sőt anyagi támogatásával működtek. Vég-

³⁵ Merza József írásos visszaemlékezése, vö. Iványi 1997. 15.

³⁶ ÁBTL V-140907, 44-47. p. Feljegyzés Bulányi György 1952. szept. 9-i kihallgatásáról.

³⁷ Merza József írásos visszaemlékezése

³⁸ Részletesen ld. erről MEZEY 2013. 75., 88.

leg lezárult az a korszak is, amikor a bázisközösségek számára, autonómiájuk meghagyásával adott volt a központi orientáció, az egymás közti egyeztetés lehetősége, amelyet az évente többször is ismétlődő lelkigyakorlatos értekezletek biztosítottak, s amelynek letéteményese főként az AC volt. Mivel azonban kisközösségek továbbra is működtek, 1961 nyarán, a „Fekete Hollók összeesküvésében” a belügy nem alaptalanul feltételezte, hogy a 9 évvel korábbihoz hasonlóan most is egyetlen országos, szerteágazó „szervezkedéssel” van dolga. Bizonyítékok viszont ezúttal nem voltak, s a nyomozómunka csupán „amalgámozást” eredményezett: az 1961-es perekben (főleg az egyetlen nyilvános perben) jórészt egymással semmilyen kapcsolatban nem álló személyeket keverték össze és szerepeltettek egy ügyben vádlottként.

Irodalom

BALINT B. András

1989 Az ember elronthatatlan (beszélgetés Bulányi Györggyel). *Hitel*, II/11. sz. 12-15.

BERTALAN Péter

2010 A Provida Mater kezdetű apostoli konstitúció hatása Magyarországon. *Vallástudományi Szemle*, VI/4. sz., 28-50.

GECSE Gusztáv

1983 *Vallástörténeti kislexikon*. 5., bőv. és átdolg. kiadás. Kossuth, Budapest

HARTAI Márton

1981 A magyar katolikus másként gondolkodókhöz. *Beszélő*, 1. sz., 25-33.

IVÁNYI Gábor

1997 „Ne nagy légy, hanem kicsi” - Beszélgetés Bulányi Györggyel I. *Beszélő*, II. (Új folyam)/12. 8-16.

KAMARÁS István

2003 *Kis magyar reliográfia*. Pro Pannonia, Pécs.

LÁZÁR KOVÁCS Ákos

2006 *Önfeladás és megmaradás. Vallásos értelmiség Magyarországon 1948-1991 között*. Osiris, Budapest

MÁRCZI Imre

2009 Kilencven év tanúsága - Beszélgetés Bulányi György atyával, a Bokor-közösség alapítójával. *Ökotáj*, 41-42. sz. 161-171.

MÁTÉ-TÓTH András, GÖRFÖL Tibor szerk.

2009 *Világvallások A-ZS* (az Oxford Dictionary of World Religions magyarra átdolgozott kiadása), Akadémiai Kiadó, Budapest

MERZA József

1996 *A Bokor városa* (Dutka Ákosra emlékezve). Kézirat, Budapest.

MEZEY András

2013 *Katolikus kisközösségek és bázisközösségek Csongrád megyében 1946 és 1980 közt, a pártállam és a hivatalos egyház vonatkozási keretében* (Doktori értekezés). Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, Piliscsaba-Budapest.

SZAKOLCZAY Lajos

1989 *Páter Bulányi*. Új Idő Kiadó, Debrecen.

VICZIÁN János szerk.

1993-2010 *Magyar Katolikus Lexikon*, I-XV. köt. Szent István Társulat, Budapest

VÍZÖNTŐ András

1982 *Pacifista mozgalom? (Ellenvélemény) Beszélő*, 4. sz., 115-116.; *Nyílt levél a törvényességért*. 5-6. sz., 134-137.

ŽUBRINIĆ, Darko

Stjepan Tomislav Poglajen or Tomislav Kolakovic (1906-1990) (Életrajz).

2008; <http://www.croatianhistory.net/etf/poglajen.html> (Zagreb)

Levéltári források

Magyar Piarista Rendtartomány Központi Levéltára (MPRKL):

N-587 fond (a debreceni Piarista Gimnázium iratai), *IV.262. fond* (Bulányi György hagyatéka)

Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (ÁBTL):

3.1.5. O-8884 Bulányi György személyi (objektum) dosszié

3.1.9. V-140907 (vizsgálati dosszié)/1-4. köt. „Bulányi György és társai”

MEZEY, András

THE FIRST HUNGARIAN BASE-COMMUNITIES. THE BULÁNYI-PHENOMENON AND THE CATHOLIC CHURCH IN THE EARLY 1950s

The activities of György Bulányi piarist priest in the 1970s and 1980s and the so-called “Bokor” (Bush) basic community that he founded have been explored in scholarly literature. However, research has not paid enough attention to the period of 1945-1952 when Bulányi was involved in establishing and organising fellowship groups. This paper is an attempt to fill this gap by examining so far neglected, mainly state security papers (trial minutes) that have been barred from researchers before. The aforementioned period saw the development of the first Hungarian youth basic communities, in which almost all Catholic teaching orders and the leaders of the earlier Catholic youth movements played important roles. The youth work was coordinated via the regular meetings of the leaders of the Catholic youth movements and the Actio Catholica. In 1952 the imprisonment and conviction of Bulányi and his fellow leaders resulted in the termination of the nationally organised activities of the basic communities.

A SZENT BRIGITTA-IMA

Egyik néprajzi gyűjtésem alkalmával magyarfalusi beszélgetőtársammal az ember túlvilági sorsával kapcsolatos kérdésekről, elképzelésekről folytattam beszélgetést. Beszélgetőtársam felvázolta a római katolikus egyház túlvilággal kapcsolatos tanainak általa ismert elemeit, abbéli fenntartásának is hangot adva miszerint: „Onnét senki vissza nem jött, hogy megmondja, mi van ott. Mikor odaérünk, meglássuk a szemeinkvel”. Ezt követően a túlvilági szenvedésekről szólva meggyőződéssel és megnyugvással közölte, hogy „De van Szent Brigitta, s az olyan hatalmas szent, hogy ha őt kéred, a pokolból is kiment a lelkeket!”, amit azzal a személyes tapasztalatával is igyekezett alátámasztani, hogy nagyapja álmában tudtára adta: a szent Brigitta-ima hatására – amit érte imádkozott – kiszabadult a pokolból.¹ A terepmunka során később az is kiderült, hogy a közösségben, főként a családanyák körében igen népszerű a Brigitta-ima.

Szent Brigitta és a korabeli egyház

Szent Brigitta (Brigitta Birgersdotter) a katolikus egyház (egyik) meghatározó misztikus szentje. 1303-ban született a svédországi Finstában. Nyolc gyermeket hozott világra, családjá a ferences rend világi szabályai szerint élt. Férje halála után kolostorba vonult, ahol Krisztus szenvedéseivel kapcsolatos misztikus látomásokban volt része. 1349-ben Rómába zarándokolt, hogy engedélyt szerezzen a pápától szerzetesrendje megalapításához, de végül nem tért vissza hazájába, 1373-ban bekövetkezett haláláig Rómában maradt. Két évtizeddel a halála után, 1391-ben IX. Bonifác pápa szentté avatta, II. János Pál pedig a 2000-es jubileumi év során Európa társvédőszentjévé nyilvánította.

Brigitta kilenc esztendő volt, amikor szokatlan vallásos élményekben részesült. Revelációiban maga is feljegyezi, hogy életre szóló hatással volt rá egy gyermekkorában hallott, Jézus szenvedéseiről szóló prédikáció. Nem sokkal később egy feszület előtt imádkozott, ahol megjelent előtte egy férfi, aki a következőket mondta: „Nézz ide, mennyi sebet ejtettek rajtam!” „Ó Uram, ki tette ezt veled?” – kérdezte Brigitta a férfitől. „Azok, akik megvetnek, és megfélemlenek arról, hogy szeressenek” – érkezett a válasz. Ebben a gyermekkorban átélt látomásban sűrűsödnek a Brigitta későbbi látomásai feltehetően üzenetek, amelyek két nagyobb téma köré csoportosíthatóak: a Krisztus szenvedéseivel és az ember üdvösségével, valamint a korszakban (egyházban, államban) eluralkodott erkölcstelenség leplezésével kapcsolatos látomások. A 14. század a „nagy nyugati egyházszakadás”

¹ 53 éves nő. Gyűjtés időpontja: 2010. július.

évszázada,² és ami ettől nem teljesen független, ám témánk szempontjából talán lényegesebb: ebben a korszakban az egyház sokat foglalkozott az ember halál utáni sorsával.³ Az egyházi hatalom gyöngülése az egyházi és a vallási erők hanyatlását eredményezte, ami Európa bizonyos részein, (pl. Németországban) a misztika felvirágzását váltotta ki.⁴ A zarándoklatok, búcsúk, ereklyék, csodák köré szerveződő népi vallásosság vallásgyakorlataiban egyre nagyobb szerepet kaptak a bűnbánat cselekedetei (pl. a korbácsolás), amelyek háttérben elsősorban a „fekete haláltól”, a pestistől (1348-1351) való rémület állt.⁵ A nyugati egyházszakadás következtében elhangzott pápai kiátkozások, amelyekkel a pápák a másik pápa fennhatósága alá tartozó területeket/közösségeket sújtották, „a hívőkben gyötrő bizonytalanságot okoztak az üdvösségüket illetően”.⁶ Ebbe a történeti, társadalmi és erkölcsi közegbe lépett színre Brigitta, aki a látomásaiban kapott utasítások alapján, éles hangon kritizálta korát, kora világi és egyházi vezetőit. A könnyelmű, kicsapongó életet folytató, uralkodói kötelezettségeit elhanyagoló II. Magnus királyt például „nyúlszív”-nek, „megkoronázott számár”-nak nevezte. Keményen ostromozta a hatalmukkal visszaélő vezetőket, apokaliptikus fenyegetésekkel fordult a király, a nemesség és a klérus ellen. Elítélte a rablólovagokat, fölszólalt a robotot követelők ellen, akik megszenteltelenítik a vasárnapot, megsértik az emberi méltóságot. Felháborodásában a méltatlan papság ellen is fölemelte a szavát: „Egyetlen pap sem teszi életében azt, amit hirdet, ezért a szavának nincs foganatja” – mondta. Bizonyos körökben Brigitta magatartása ellenszenvet váltott ki, nem sokkal fellépése után boszorkánynak kiáltották ki, Rómában bérelt lakása elé tódultak, máglyát raktak majd bevették az ablakokat, betörték a kaput, de hiába kutatták, nem leltek

² XI. Gergely halála után a bíborosi kollégium 1378. április 9-én VI. Orbán személyében új pápát választott, ám az új pápa személye nem nyerte el a francia bíborosok tetszését, akik 1378. szeptember 20-án VII. Kelemen személyében új pápát választottak. Utóbbi, Róma püspöki székhelyét nem tudván elfoglalni Avignonba települt le. Mindkét pápa meg volt győződve a saját legalitásáról, mindkét pápa kiközösítette egymást, egymás követőit. 1409-ben Pisaban zsinatot tartottak, ahol V. Sándor személyében új pápát választottak, ám a három pápa közül egyik sem mondott le tisztségéről. Változást a XVI. Egyetemes Zsinat (1414-1418) hozott, ahol elfogadták a „Haec Sancta Synodus” dekrétumot mely kimondja a zsinat egyetemes jellegét, hogy ti. a zsinat hatalma Krisztustól ered, az egész egyházat képviseli, a hitre és a szakadás megszüntetésére vonatkozó rendeleteinek a pápa is köteles engedelmessé válni. XII. Gergely önként lemondott, XIII. Benedeket távollétében letették, XXIII. Jánost pedig elfogták, és lemondatták. Az új pápát 1417-ben választották, aki V. Márton nevet vette fel. SZÁNTÓ 2001. 138-139. L. még HEUSSI 2000. 246-247.

³ XXII. János pápa például azt vallotta, „Isten színelátása, mint jutalom csak a személynek jár, azaz az embernek, amint teste és lelke egyesítve van, tehát csak a személynek a holtak feltámadásakor bekövetkező visszaállítása után, nem pedig már a testtől elvált léleknek is”. A pápa továbbá azt is vallotta, hogy sem a gonosz emberek, sem a démonok nem fognak az örök büntetés helyére kerülni az általános ítélet napja előtt. FILA – JUG 1997. 258-259. 1336-ban XII. Benedek pápa (1334-1342) Benedictus Deus kezdetű rendelkezésében (FILA – JUG 1997. 260-261.), VI. Kelemen pápa pedig 1351. szeptember 29-én kiadott Super quibusdam kezdetű, az örmény Mekhitar pátriárkának címzett levelében foglalkozik a kérdéssel. FILA – JUG 1997. 269.

⁴ HEUSSI 2000. 251.

⁵ HEUSSI 2000. 252. Matthias von Neuenburg (1370 előtt) Krónikájában a következőket írja: „A pestisjárvány hatására a megrettent nép magába szállt, és bűnbánattal igyekezett kiengesztelni megbántott Istenét. A bűnbánati szellem fokozódása különösen az önostorozó mozgalom feléledésében mutatkozott meg”. Közli: SZÁNTÓ 1987. 477.

⁶ HEUSSI 2000. 254.

rá. Brigitta elérte, hogy V. Orbán pápa Avignonból visszatért Rómába. Amikor pedig Róma püspöke meghátrált és visszafordult Franciaországba, Brigitta ismét tiltakozott döntése ellen, és megjósolta a pápa halálát, ami néhány héttel azután, hogy V. Orbán Avignonba érkezett, be is következett.⁷

Revelációk

A Brigitta látomásaival foglalkozó elemzők szerint Brigitta alakja három, időben egymástól távol eső látnok típust egyesít magában: az ősi germán szágák hősnőjét, a középkor szent asszonyát és az itáliai reneszánsz előkelő úrnőjét.⁸ A koraközépkorból ismert látomásokban elsősorban a lélek halál utáni sorsa jelenik meg. Peter Dinzlacher a 12. század elejét a középkori látomásirodalom fordulópontjának nevezte, ugyanis ettől kezdve a látomásokban a hangsúly az élet utáni vízióról a látnok és Isten (rendszerint Krisztus) közötti találkozásra tevődik át.⁹ Szent Brigitta revelációiban¹⁰ azonban kettőség figyelhető meg, látnoki szerepében mindkét jegy megtalálható. Brigitta Isten ítéletének és a bűnbánatnak a hírvivője s bár magát nem nevezte prófétának, és bár korában a próféciát nem a jövőre vonatkozó jóslatnak, hanem a rejtett dolgok felfedésének tekintették, látnoki tapasztalataival sűrűn jövendölt. Látomásainak fő témái „Isten haragja a gonoszság miatt és figyelmeztetés a küszöbön álló büntetésre, amely csapást mér a züllöttségre”. Brigitta nemcsak közli a világgal Isten komoly rosszallást az emberek lelkiállapotáról, hanem az üdvösséghez vezető utat is megmutatja, ebbéli szerepében Mózeszel azonosítja önmagát. Úgy vélekedett, meghatározó szerepe van az üdvtörténet folyamatában, lévén, hogy arra kapott megbízatást, hogy az embereket az utolsó ítélet napja előtt üdvösségre vezesse.¹¹ Próféciai szerepei közül számunkra itt most a halálára vonatkozó jövendölés, valamint Krisztus kínszenvedéseiről szóló látomás emelendő ki,¹² ugyanis ezekhez kapcsolódnak a revelációban kapott, különféle búcsúk elnyerését, végső soron az üdvözülést „biztosító” imádságok, amelyeket Magyarfaluban is ismernek, használnak.

A szent Brigitta-ima

A Brigitta nevéhez kapcsolódó ima hazai történetét nehéz rekonstruálni. Jelenlegi ismereteink szerint az ima egyik változata először az 1516-os Gömör-y-kódexben

⁷ Szent Brigitta életétől rövid összefoglalások I. DIÓS 1984. 365-370.; n. n. 1993. 46-47.; SCHÜTZ 1995. 660-663.; TESSA é. n. 116-117.

⁸ SAHLIN 2008. 24.

⁹ SAHLIN 2008. 25.

¹⁰ A mintegy 600 látomást közlő, több kötetes *Reveláció* alapját Brigitta svéd anyanyelvén írt szövegei képezik, amelyeket gyóntatói, köztük a jeles Petrus Olai szerkesztett és fordított le latinra. A szent revelációinak végső szerkesztését, revízióját a vadstenai brigittás szerzetesek készítették el, Brigitta kanonizációjának centenáriuma, 1491-re. SAHLIN 2008. 32.

¹¹ SAHLIN 2008. 42-43., 71.

¹² SAHLIN 2008. 37., 40-41.

fordul elő,¹³ és tudomásunk van arról is, hogy hét másik magyar nyelvű kéziratban is szerepel, ami a szakértők szerint azt mutatja, hogy az ima a 16. században igen népszerű lehetett.¹⁴ A Krisztus gyötrelmeit és sebeit szám szerint is számba vevő Brigitta-ima, valamint az imát kísérő, különféle kegyelmeket, búcsúkat, ajándékokat ígérő kísérőszöveg¹⁵ Magyarországon elsőként az 1712-es Makula nélkül való tükör¹⁶ című imakönyvben szerepel,¹⁷ majd később, a Liliomkertetske (1779) című látomásgyűjteményben. Bálint Sándor kutatásaiból tudjuk, hogy a Krisztus gyötrelmeit, kínzásait elbeszélő részletek az idők során önállósultak, önálló kultusszá fejlődtek, nem annyira Magyarországon, inkább a lengyeleknél, cseheknel, osztrákoknál és bajoroknál.¹⁸ A Liliomkertetské-ben olvasható (összefoglaló) az úri nők körében használt vagy csak őrzött ima több 19. századi ponyvában, sőt a legújabb egyházi imakönyvekben is előfordul.¹⁹

1976-ban adta közre Erdélyi Zsuzsanna a jelenlegi ismereteink szerint egyetlen szent Brigitta apokrif népi imát, amit a bukovinai Józseffalváról származó Péter Ambrusné Mezei Teréztől gyűjtött.²⁰ Nincsenek adataink arra vonatkozó-

¹³ A kutatások jelenlegi állása szerint Gömör-kódex, (imakönyv) mintája a nürnbergi Szent Katalin domonkos kolostor egyik gyűjteménye lehetett, amely egy Krisztina nevű, vélhetően Nyulak szigeti domonkos apáca megrendelésére készült. Az itt szereplő Brigitta-ima 10 imát tartalmaz, az imához kapcsolódó három „ígéret” Szilveszter pápától származik. http://nyelvelemek.oszk.hu/adatlap/goemoerykodex/Letöltés_időpontja:2012.október5.

¹⁴ Pl. Gyöngyösi-kódex (16. század eleje). Az itt olvasható Brigitta-ima 15 imát tartalmaz, a búcsúról, kegyelemről, ajándékról itt nem esik szó. http://nyelvelemek.oszk.hu/adatlap/gyoengyoesi_kodex/Letöltés_időpontja:2012.október5.

¹⁵ „Óh Uram Jézus Krisztus! ki százkét csapást a zsidóktól felvétél, azoktól a kertben harmincszor pofonverettél. Annás házánál hétszer földre estél, fejedet, karjaidon és melleden harminc ütést szenvedtél, vállaidon is harminc, szent hajadnál fogva harmincszor vonattál, szentséges szívedből százhuszonkilenc fohászzkodást bocsátottál, harminháromszor szakálladnál fogva hurcoltattál, halálosképpen taszítottál. Hogy a keresztrel a földre estél, tehát ezerhatszázhatvanhat csapást ostorozáskor szenvedtél, szent fejedet a töviskorona miatt ezer sebet szenvedtél. A keresztben három hegyes tövis szent fejedet átjárta, orcádra harminchétszer köptek, szent testeden ötezernégyszázhetvenöt seb. A vitézek, kik megfogtak, ötszáznyolcvan voltak, a hóhérok harminchárman, kik kötözve vezettek: hárman. Vérednek cseppjei, melyek kiszármaztak szent testedből, harmincezer-négyszázharminc volt. Kérlek Tégedet, e keserves kínszenvedéssel, vérednek kiontása és szent halálad által, minden bűneimnek bocsánatáért, és hogy engem megments minden testi és ördögi veszedelemtől...” BÁLINT 1973. 233-233.

¹⁶ BÁLINT 1973. 233-233. A Makula nélkül való tükör (1712) „Újfalusy Judit klarissza apáca által cseh eredetiből fordított könyv (...). Eleinte nemes asszonyok lelki olvasmánya, a 19. sz. közepétől főleg jáász és palóc vidékeken parasztasszonyok kedvelt könyve. 1863: már a 11. kiadást érte meg. 3 részből áll: 1. *A mi Urunk Jézus Krisztusnak és az ő szent Anyjának élete 117 részben*. Apokrif evang-ok, Szt. Brigitta, Mechtild és Gertrúd látomásai és Szt. Bernát művei alapján írja le meglepő részletességgel a Szűzanya rokonságát, életét, ünnepeinek tört-ét, s az Úr Jézus életének azon részleteit, ahol Mária hangsúlyosan szerepel. 2. *Üdvözítőknék, Jézus Krisztusnak élete, tanítása, kínszenvedése és halála, amint azokat a négy evangélista élönkbe adja. 67 szakaszra osztott evangéliumharmónia*. 3. *Az Apostolok Cselekedetei*. 1-28. fejj. (a szentírási szöveg)”. n. n. 2003. 556.

¹⁷ Erdélyi Zsuzsanna kimutatta, hogy a középkori szövegekben már előfordul az imádság elmondásáért járó jutalom, amely – pl. egy bázeli kódex adatai szerint – az imádkozót 15 kegyelemben részesíti. ERDÉLYI 2001. 59.

¹⁸ BÁLINT 1973. 233.

¹⁹ Szent Brigittától származó vagy származtatott imák legújabb imakönyvekben is előfordulnak ezek azokban nem azonosak a dolgozatban ismertetett ún. Brigitta-imákkal. L. pl. KINDELMANN 2006. 23.

²⁰ ERDÉLYI 1976. 644-645. L. meg SZILÁRDFY 2001. 265-269.

an, hogy az ima népi változatát Moldvában ismerték volna. Marcus Bandinus egyházlátogatási jegyzőkönyvében (1646-1648) azonban arról értesülünk, hogy Kotnáron szent Brigitta ereklye (volt) található: „A leckeoldal felőli falon a következő van hártýára írva: »Ez oltárt megáldotta s megszentelte főtisztelendő Plessovicze-Frearo Gábor bákói püspök 1692. nov. 26-án«. Ide vannak belerejtve Szent Zéno és társainak ereklyéi; Szent András apostol, Szent Vince vértanú csontjai, Boromei Szent Károly és Szent Brigitta ruhadarabjai”.²¹

Jelenlegi ismereteim szerint Magyarfaluban két, különböző helyen és különböző időben kiadott egyházi ponyvafüzet ismert, a kiadványok tartalmi és formai szempontból némileg eltérnek ugyan egymástól, ám az imák szövege azonos – nem így az előbb említett kódexekben szereplő imák szövege, amelyek különböznek egymástól. Az első füzetet 1999-ben,²² a másodikat 2007-ben adták ki, előbbit Bukarestben, utóbbit Románvásáron. Mindkét kiadvány bevezetőjében Brigitta rövid életrajza olvasható, majd az imamondásra vonatkozó instrukciók, végül az ima elmondásával járó kegyelmet, bűcsút „osztó” személy(ek), jelen esetben X. Ince (1644-1655), XII. Kelemen (1730-1740) és IX. Piusz (1846-1878) pápák ajánlásai. A ponyvák két imafüzért tartalmaznak, az egyik 7, a másik 15 imából áll. A 7 imát Brigitta halálát követően háromszáz évvel, a XVII. században, a 15 imát a XIX. században hagyta jóvá az egyház.²³ Érdekes, hogy a 7 imának semmi nyomát nem találjuk a kódexekben, ám a XIX. században jóváhagyott 15 imából álló imafüzért már az 1500-as években megemlítik.

A 15 imát bevezető ajánló szerint Brigitta látomásaiban arra kérte Krisztust, tudassa vele, hány ostorcsapást és ütleget kellett eltűrnie szenvedései folyamán. Krisztus meghallgatta kérését s amikor legközelebb megjelent Brigittának tudatára adta a következőket: „Szenvedésem alatt testemre **5480** ütést mértek”. Majd azzal a kéréssel fordult Brigittához, hogy: „Sebeim tiszteletére és megdicsőítésére imádkozzál 1 éven át, naponta 15 Miatyánk-ot és 15 Üdvözlégý-et, a következő imákkal. Így, az év lejártával minden sebemet megtisztelted.”²⁴ A 7 imát bevezető leírás szerint „Krisztus látomásban felfedte Brigitta előtt, hogy kínszenvedései során közel 6000 ütést szenvedett el, és több mint 30.000 csepp vér hullott szent véréből”.²⁵ A titok felfedését követően Jézus a következőket mondta Brigittának: „Aki 12 esztendőn át szent véremet megtiszteli naponta elmondott 7 Miatyánk-al és 7 Üdvözlégý-el, a következő öt kegyelemben részesítem”.²⁶ Érdekes, hogy az előbb említett Makula nélkül való Tükör-ben 5475 sebről olvasunk. Ha 15-öt (ti. az imák száma) megszorozzuk 365-el (az esztendő napjainak száma) a végösszeg:

²¹ DOMOKOS 2001. 375.

²² A kiadvány később 2002-ben és 2004-ben is megjelent.

²³ Az archaikus imák kapcsán Erdélyi Zsuzsanna kimutatta „A záradékokban kifejezett szent paktum (...) a hitnek a záloga. A nép nem firtatta, mely dekrétumban-bullában található a bűnbocsánatot hirdető-engedélyező pápai szándékszó. Amit hallott és ahogy hallotta (olvasta/olvastatta), azt és aszerint mondta, föl sem merült benne, hogy lelkét átható imádságainak utasításai mögött netán nem Róma vagy valamely nagy egyházi tekintély áll”. ERDÉLYI 2001. 109.

²⁴ CIURARU 2002. 10.; 2007. 10.; MANOLE 2004. 11.

²⁵ A vér Brigitta látomásaiban meghatározó szimbólum. Életrajzírói szerint pénteki napokon forró viaszt csepegtetett a kezére, hogy ilyen formában is átélje Krisztus szenvedéseit. n. n. 1993. 46-47.

²⁶ CIURARU 2002. 29.; 2007. 29.; MANOLE 2004. 35.

5475. Az előírás szerint az imákat minden nap el kell imádkozni. Amennyiben komoly ok(ok) miatt mulasztás történik, másnap két alkalommal kell elmondani. A privilégiumok akkor nyerhetők el, ha az imát 365 napon át imádkozzák, az ígéretek beteljesülését pedig fokozza a meditatív imamondás.²⁷ A 12 évre kiterjedő 7 ima 5, az 1 esztendőre kiterjedő 15 ima 21 ígéretet tartalmaz. Az ígéretek többségben a teljes bűnbocsánat kegyelme, a halál órájának az előrejelzése, a purgatóriumból való kiszabadulás, vagy az attól való megmenekülés fogalmazódik meg, továbbá az evilági béke és az ima terjesztéséért viszonzott istenközelség ajándéka.

A Brigitta-ima és az archaikus imák kapcsolata

A Brigitta-imáknak két fontos attribútuma van: 1. a Krisztus kínszenvedéseiről való részletes és naturalisztikus emlékezés/meditáció,²⁸ 2. valamint egy sajátos „záradék”, áldozatjellegű elmélkedés, amelyben különféle kegyelmek (bűnbánat, bűnbocsánat, üdvösség stb.) kérése fogalmazódik meg. Az imákhoz harmadik elemként kapcsolódik az ima legmeghatározóbb része, az imákat bevezető Krisztus-i ígéretek (21, ill. 5). Mindeme jegyek együttese óhatatlanul eszünkbe juttatják az archaikus imákat, amelyekhez a szent Brigitta-ima több szempontból is kapcsolódik. Elsők között mindjárt a záradékokról kell szót ejteni. Erdélyi Zsuzsanna kimutatta, hogy az archaikus népi imádságok záradéka „csak a néphagyományban került a szöveg végére. Kezdetben, a középkori kódexek tanulsága szerint, jobbra az imádság elején áll mintegy ajánlásként, föliratként”.²⁹ Korábban már említésre került, hogy Szent Brigitta életét meghatározta az a gyermekkori látomás, amelyben a vérrel és sebekkel borított Krisztus arcát pillantotta meg,³⁰ revelációiban pedig központi és állandó elem a szenvedéstörténet,³¹ amit Brigitta Mária anyai szerepébe helyezkedve élt át. Az archaikus imák központi témája Krisztus halála és Mária anyai gyásza, siralma.³²

„Hasznos” imák

A népi vallásosságban az archaikus imákról úgy tartották, hogy azok „hasznos”, „erős” imák, azért, mert azáltal, hogy megjelenítették a bűnös emberiségért elszenvedett kínhalált, az imádkozóban felébresztették a bűntudatot.³³ Az 1999-es Brigitta-ponyva ajánló szövegében azt olvassunk, IX. Piusz azért hagyta jóvá (1862-ben) a 15 imát, mert azok „igen hasznosak az üdvösségre”. Ugyancsak itt

²⁷ CIURARU 2002. 14.; MANOLE 2004. 14.

²⁸ A kutatások kimutatták, hogy az archaikus népi imádságok leggyakoribb képe, témája a Krisztus-i keresztáldozat naturalista módon történő megjelenítése. L. pl. TÁNCZOS 2001. 167.

²⁹ ERDÉLYI 2001. 50. Ez fontos szempont a Brigitta-ima eredetének és történetének a kérdésében.

³⁰ SCHÜTZ 1995. 660-663.

³¹ SAHLIN 2008. 37., 40-41. L. még SZILÁRDFY 2001. 265.

³² ERDÉLYI 2001. 35. Ennek eredete bizonyosan a ferences lelkiségben keresendő, ahol az egyik lekedveltebb áhítatforma a compassio, azaz Krisztus megváltó szenvedésének, Mária anyai fájdalmának közvetlen átélése. BÁLINT 2009. 87.

³³ ERDÉLYI 2001. 15-16.

olvassuk, hogy IX. Piusz azt követően tette közzé illetve engedélyezte hivatalosan az imák használatát, hogy sokak vallomása, valamint természetfeletti jelek alapján meggyőződött arról, hogy az imák Istentől származnak.³⁴

Imitatio Christi

A népi imádságokra jellemző részletező, erőteljes naturalista-verista képekben való megjelenés voltaképpen az imitatio Christi egyfajta megnyilvánulása, ami az imazáradékokban megfogalmazott ígéretek előfeltétele.³⁵ Hasonló feltételek szerepelnek a szent Brigitta-imánál is, miszerint a privilégiumok akkor nyerhetők el, azaz az ígéretek akkor teljesülnek, ha az imádkozó – az imák elmondása mellett – Krisztus szenvedése is elmélkedik.³⁶

Passió felidézése, a mennyei jutalom elnyerése

Az archaikus imák központi eleme a záradékokban megfogalmazott szerződés, miszerint a passió felidézése és átélése a mennyei jutalom elnyerését szolgálja/segíti.³⁷ Hasonló, az imákat közlő Isten, és az imákat mondó ember között megfogalmazódó szerződést találunk a szent Brigitta-ima ajánlásában is, melynek tartalmi elemei megegyeznek az archaikus imákban megfogalmazottakkal. Mindkét imatípus esetében fontos és közös jegy, hogy az ima és az ígélet isteni személytől származik, azaz égi hitelesítésű.³⁸ A passió felidézését, a kínszenvedés eseményeire való emlékezést maga Krisztus kéri az imádkozó Brigittától és követőitől, akárcsak az utolsó vacsorán elhangzott, a kenyér megtörésére és üdvszerző áldozatára való megemlékezést, amit az egyház a mise keretében valósít meg.³⁹ Mind az imák, mind pedig a mise szorosan kapcsolódik Krisztus személyéhez és a megváltás eseményeihez.

Ígéretek

Közösek végül az imavégzés feltételeinek a teljesítése esetén elnyerhető kegyelmek is, azaz a bűnbocsánat és az üdvözülés, amelyeket az egyes imatípusok eltérő módon fogalmaznak meg.

Az archaikus imák ígérétei:

„Megjelelem halála előtt harmadnappal, és velem lesz a paradicsomba”.

„Még a kicsi ujjába sem hagyja meg a bűnit”.

„Apját, anyát kiváccsa a purgatóriom tüziből”.⁴⁰ Stb.

³⁴ Mindez pedig azt sejteti vagy mutatja, hogy az imát 1862 előtt is használták. n. n. 1999. 5. A Fila – Jug szerzőpáros szerkesztésében közreadott tanítóhivatali megnyilatkozásokban nem találtam a Szent Brigitta imára vonatkozó adatot. Fila – Jug 1997.

³⁵ L. TÁNCZOS 2001. 167. A(z archaikus) népi imák keletkezése, ill. kora kapcsán Erdélyi Zsuzsanna kimutatta, hogy „A kor (ti. 13. század) túlfűtött vallásossága nem elégedett meg a Krisztus-halálhoz kötődő áhitatformákkal, kevesellte annak addigi hitbéli, belső rezonanciáját. A Szent Ferenc kialakított eszmény jegyében a krisztusi sors átélésére törekedett, az 'Imitatio Christi' megvalósítására”. ERDÉLYI 2001. 95.

³⁶ CIURARU 2002. 14.; MANOLE 2004. 14.

³⁷ TÁNCZOS 2001. 175.

³⁸ L. ERDÉLYI 1991. 56-63., 80-81.; 2001. 36-37.

³⁹ KEK 1994. 280., 432.

⁴⁰ TÁNCZOS 2001. 177. További példák I. HARANGOZÓ 1992.; 1998. 68., 143.; 2001.; TÁNCZOS 1995.; 1999.

A szent Brigitta-ima ígéretei:

„Lelkét én magam fogadom és vezetem az örök boldogságba”.

„Haláluk óráját egy hónappal annak bekövetkezte előtt felfedem”.⁴¹ Stb.

Helyi vallásosság

A Brigitta-ima jelenléte, bizonyos körökben népszerűsége a magyarfalusiak vallásos gyakorlatában a helyi vallásosság jellemvonásaival magyarázható. Ezzel kapcsolatosan pedig mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy a helyi közösség vallásgyakorlatában az evangélium a legfontosabb vallási irányelv, az élet és a túlvilág dolgaihoz kapcsolódó normákat és szabályokat nem a teológiailag kidolgozott vallásrendszerből, hanem az evangéliumból merítik, és ugyanezt közvetíti a szent Brigitta-ima is. Vizsgálataim során azt tapasztaltam, hogy a helyiek vallásosságára általában (is) jellemző a lelki azonosulás (igénye), amely érzelmehangsúlyos vallásosságot eredményez. Ebben a vallásosságban a lelki élmények és a vallási élmény személyessége rendkívül meghatározó, és ez nemcsak a szent Brigitta-ima – nem csekély áldozattal járó – elmondása esetén, hanem a vallási élet más területein is megnyilvánul. A lelki azonosulást lehetővé tevő vallási események legfontosabbika a Krisztus-i keresztút, amelyet a helyi közösség többféle formában felidéz. A közösségben ismert, fennmaradt archaikus imák többsége pl. ún. „pénteki” ima. A nagybőjti időben heti három alkalommal megtartott keresztút-ájtatosság pedig a liturgikus év leglátogatottabb eseménye. A lelki azonosulást az adatközölők a szenvedésből való részesedésként élik meg – nem egy alkalommal voltam szemtanúja a szentképek előtt, zokogással, elcsukló hangon elmondott, átélt imádkozásnak. Ez a fajta, a kínszenvedést átélve mondott ima (imitacio Christi) áldozattá válik, az áldozat pedig az isteni jutalom feltétele. A Krisztushoz (Máriához, szentekhez) intézett imák hathatóságának az ereje éppen a szent személyek áldozatában, az áldozat révén szerzett érdemekben van,⁴² amire a Brigitta-imák fohászaiban sűrűn történik hivatkozás.

Az ima áldozat jellegéből adódóan az áldozat másokért, rokonokért, családtagokért is felajánlható, ami fokozza az ima népszerűségét, másfelől szükségessé teszi elmondását. Ez a jellemvonás rendkívül meghatározó Magyarfaluban, ahol – legfőképpen az örökösödés körül kialakult konfliktusok közepette – a rokoni kapcsolatok gyakran végzetesen elmergesednek, és ahol a családtagok a világ legkülönbözőbb részein keresik mindennapi kenyerüket, akik a helyi vallásosság kötelekeiből kiszabadulva gyakran felhagynak a vallásgyakorlással, kockáztatva ezáltal – a helyiek megítélése szerint – a túlvilági üdvözülést. A család vallásos életéért felelős édesanyák (jelentős része) a „szabad időtöltés” fogalmát nem ismerő paraszti életrendben naponta fél, olykor egy-két órát, a saját és a családtagjaik üdvözüléséért mondott imádkozással töltenek el.

⁴¹ MANOLE 2004. 35.

⁴² L. ERDÉLYI 2001. 110.; TÁNCZOS 2001.126.

Túlvilághit

A túlvilág és az üdvösség, azaz a feltámadásba vetett hit – elképzelhetetlen volta ellenére – a magyarfalusiak vallásosságának meghatározó eleme. A helyiek értelmezésében az élet nem a születés és halál közötti időszakot jelenti csupán, az élet jóval a születés előtt elkezdődik – ti. Isten tervében –, a halál után folytatódik, és örökké tart. Az egyházi tanoknak megfelelően a helyi közösség tudatban a halál utáni élet a hosszabb, pontosabban örök, s mint ilyen, fontosabb, ezért a földi életvezetésben fontosok az üdvösség elnyerését segítő szempontok (vallásos magatartás, vallásos cselekedet stb.).⁴³

Hogy milyen hatással van a Brigitta-ima a helyiek túlvilágképére, azt a hagyományos és a mai túlvilágkép összevetése révén lehetne igazán kimutatni. Itt most egyetlen fontos jelenségre szeretnék utalni. A túlvilágról alkotott helyi elképzelések sokat változtak az idők folyamán, és ami talán ennél is lényegesebb, ezek a képzetek rendkívül heterogének, szinte minden ember önálló túlvilágképpel rendelkezik, s ez akkor is így van, ha az egyéni elképzelések többsége nem más, mint az egyházi tanok egyéni értelmezése. Magyarfaluban a legtöbb személyes túlvilágélmény és képzet a purgatóriumhoz kapcsolódik. A helyi hit szerint minden valaha létezett embernek „keresztül kell mennie a purgatórium tüzén”, ami a mennyországgal és a pokollal ellentétesen időleges szenvedő- vagy tisztító hely vagy állapot. Ez a hit, ti. a purgatórium-hit teszi szükségessé és indokolja magát a halottkultuszt, lévén, hogy az ideiglenes helyen tartózkodó halottak szenvedését, a szenvedés idejét az élők különféle módon befolyásolhatják, megrövidíthetik. Ebből a szempontból meghatározó a szent Brigitta-ima, amely voltaképpen a purgatóriumból való ki- és megszabadulás speciális módját nyújtja. A modernizációs folyamatok hatására radikális változásokon áteső helyi közösség világképében az ima révén tk. megerősítést nyert a purgatórium létezésének a hite, ám maga a tan és ennek megfelelően a hozzá kapcsolódó helyi képzetek több ponton módosulni látszanak.

A hagyományos paraszti életben az emberi élet végéről (betegség, haldoklás, a halott túlvilági útjára való felkészítés, gyász stb.) gazdag és szigorúan követett rituálék révén igyekeztek gondoskodni. A hagyományos hit szerint az előírások megszegését a halottak megbüntették, ezért az előírások pontos betartása az élők számára megnyugvást nyújtott. A mai életkörülmények között ez a hagyomány maradéktalanul nem követhető, hiszen a halál beálltát megelőző és az azt követő események (betegeskedés, haldoklás, halottfürösztés, ravatalozás, temetés, gyász) gyakran más-más térben, közegeben következik be, ill. bonyolódik le. Ilyen körülmények között a hozzátartozók nem tudják biztosítani az érintettek számára az egyes eseményekhez kapcsolódó hagyományos eljárásokat, éppen ezért, ezekben a helyzetekben – az elmondások szerint – a szent Brigitta-ima „erőst nagy segítsék”. Az ima nem szorította háttérbe a halottak túlvilági sorsáról való gon-

⁴³ L. BENEDEK H. 1998. 43. Hasonló megállapítást tesz Pozsony Ferenc is, aki szerint Moldvában „minden egyén élete során voltaképp arra törekszik, hogy halála után biztosan részesüljön az isteni üdvösségből”. POZSONY 2005. 185.

doskodás egyéb (hagyományos) formáit, mint a misefizetés, az alamiznaadás, gyászviselés stb. Ugyanakkor a szerény anyagi körülmények között élő többség számára olyan – ingyenes – és, ami talán ennél is fontosabb: hivatalos egyházi eszköz, amely a helyi hit szempontjából az emberi élet legfontosabb célját, az üdvösség elérését hívatott szolgálni. A helyi hagyomány korábban is rendelkezett ismeretekkel, elképzelésekkel a purgatóriumról, az emberek korábban is felismerték a halál előjeleit és sokat foglalkoztak a halottak purgatóriumból való kiszabadításával. A szent Brigitta-ima újdonsága és ereje talán éppen az, hogy kicsit igazolja is ezt a hagyományt, ami, ahogy korábban már említettem, éppen azért hatékony, mert a helyi közösség számára meghatározó evangélium legmeghatározóbb részét, Krisztus üdvszerző szenvedését jeleníti meg.

Irodalom

BALINT Sándor

1973 *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.* Szent István Társulat, Budapest.

2009 *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből.* Ős-Kép Kiadó, Budapest.

BENEDEK H. Erika

1998 *Út az életbe. Világképelemzés csángó és székely közösségek születéshez fűződő hagyományai alapján.* Stádium Könyvkiadó, Kolozsvár.

CIURARU, Ion

2002 *Devoțiunile celor șapte și cincisprezece rugăciuni ale Sfintei Brigita cu privire la pătimirile Domnului nostru Isus Cristos.* Serafica, Editura Provinciiei Franciscane, Roman.

2007 *Devoțiuni in cinstea Sfintei Brigita. Devoțiunile celor șapte și cincisprezece rugăciuni ale Sfintei Brigita cu privire la pătimirile Domnului nostru Isus Cristos.* Serafica, Roman.

DIÓS István szerk.

1984 *A szentek élete.* Szent István Társulat, Budapest.

DOMOKOS Pál Péter

2001 *A moldvai magyarság.* Fekete Sas Kiadó, Budapest.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék.* Archaikus népi imádságok. Magvető Könyvkiadó, Budapest

1991 Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései. In: Erdélyi Zsuzsanna szerk. *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Szent István Társulat, Budapest, 54-142.

2001 *Aki ezt az imádságot... Élő passiók.* Kalligram, Pozsony.

FILA Béla – JUG László szerk.

1997 *Az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai.* Örökmécs Alapítvány, Kisternye – Budapest.

HARANGOZÓ Imre

- 1992 *„Anyám, anyám szép Szűz Márjám...” Régi imádságok a moldvai magyaroktól.* Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós.
1998 *„Krisztus házé arangyos...” Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából.* Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós.
2001 *Elmentem a Szent Están templomába.* Kalandozások népi hitvilágunk forrásainál I. Masszi Kiadó, Budapest.

HEUSSI, Karl

- 2000 *Az egyháztörténet kézikönyve.* Osiris Kiadó – Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest.

KEK: A Katolikus Egyház Katekizmusa

- 1994 Szent István Társulat, Budapest.

KINDELMANN Győző

- 2006 *A szentek kincsesháza.* Szent István Társulat, Budapest.

MANOLE, Ioan Șerban

- 2004 *Cele cincisprezece și cele șapte rugăciuni ale sfintei Brigita: devoțiuni cu privire la Pătimirea Domnului nostru Isus Cristos.* Serafica, Roman.

POZSONY Ferenc

- 2005 *A moldvai csángó magyarok.* Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet, Budapest.

SAHLIN, L. Claire

- 2008 *Svéd Szent Brigitta. Európa Társvédőszentje.* Bába Kiadó, Szeged.

SCHÜTZ Antal szerk.

- 1995 *Szentek élete.* Pantheon, Budapest.

SZÁNTÓ Konrád

- 1987 *A Katolikus Egyház története III. kötet.* Az egyháztörténet forrásai. Szöveggyűjtemény. Ecclesia, Budapest.
2001 *Egyháztörténelem.* Jel Könyvkiadó, Budapest.

SZILÁRDFY Zoltán

- 2001 Szó és kép. Az archaikus szent szövegek tükröződése az ikonográfiába, in: Barna Gábor szerk. *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat...” Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára.* Szent István Társulat, Budapest, 267-287.

TÁNCZOS Vilmos

- 1995 *Gyöngyökkel gyökereztél.* Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok. Pro-Print, Csíkszereda.
1999 *Csapdosó angyal.* Moldvai archaikus imák és életterük. Pro-Print, Csíkszereda.
2001 *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok.* Archetipikus szimbolizáció és élettér. Püski, Budapest.

TESSA Paul

- é. n. *Szentek képes enciklopédiája.* Kossuth Kiadó, Budapest.

n. n.

- 1993 *Brigitta. Magyar Katolikus Lexikon II.* Szent István Társulat, Budapest, 46-47.

n. n.

- 1999 *Rugăciunile Sfintei Brigitta.* Editura Tipofin, București.

n. n.

2003 Makula nélkül való tükör. *Magyar Katolikus Lexikon VIII.* Szent István Társulat, Budapest, 556.

Internetes források, kódexek

Gömöry kódex

<http://nyelvemlekek.oszk.hu/adatlap/goemoerykodex>. Letöltés időpontja: 2012. október 5.

http://kt.lib.pte.hu/cgi-bin/kt.cgi?konyvtar/kt06010401/11_0_2_pg_293.html Letöltés időpontja: 2012. október 5.

Gyöngyösi kódex

http://nyelvemlekek.oszk.hu/adatlap/gyoengyoesi_kodex Letöltés időpontja: 2012. október 5.

IANCU, Laura

THE SAINT BRIDGET PRAYER

Saint Bridget was one of the most important mystical saints in the 14th century. At the same time, she is also a patron saint of Europe. She often had visions of her meeting the risen Christ and God, and of afterlife in general. The instructions she had heard in her visions served as a means of criticism of her age, as well as a guidance for both civil and religious leaders to find the right way to salvation. She is also remembered by the so-called Bridget-prayer. According to the traditions, if someone recited this prayer, they would be saved from afterlife damnation. In my essay, I will try to analyze how these traditions started, their relations with archaic prayers and their role nowadays in a Moldavian Hungarian society.



Krisztus keresztútját ábrázoló képsor. Magyarfalu, 2011
(Iancu Laura felvétele)



Szent Brigitta ponyva.
Magyarfalu, 2011
(Iancu Laura felvétele)



Szent Brigitta ponyva.
Magyarfalu, 2011
(Iancu Laura felvétele)

NARRATÍVA ÉS KOZMOLÓGIA AZ INOCHENTIZMUS IKONOGRÁFIAI HAGYOMÁNYÁBAN

Bevezetés

Ebben a dolgozatban a 20. századi Romániában és Moldovában működő Inochentie-féle (inochentista) mozgalom vallási ikonográfiáját vizsgálom. Ez a mozgalom a 20. század első évtizedében jelent meg Bessarábia orosz provinciában és a szomszédos Podolia kormányzóságban, a mai Moldova és Ukrajna területén. Ezt az erősen apokaliptikus és karizmatikus mozgalmat, melyet Ioan Levizor, moldovai ortodox szerzetes ösztönzött, hamarosan vallásilag eretneknek, politikailag felforgatónak tüntették fel, és mint ilyen, kihívást jelentett mind az orosz ortodox egyház, mind a cári uralom autoritása számára. Mint a szovjet éra marginalizált és üldözött kisebbsége, az inochentista mozgalom titkossá vált és a korabeli szovjet sajtó gyakran a felszámolásáról írt. Ennek ellenére az inochentizmus szívósan jelen maradt a vallási térképen és a poszt-szovjet korszakban újra felbukkant a nyilvánosság előtt. Napjainkban különböző inochentista csoportok működnek a hagyományos ortodoxia mellett. Ebben a helyzetben Inochentie követői érdekes pozíciót igyekeznek kialakítani maguknak: egyrészt elköteleződnek a hivatalos egyház mellett, másrészt kivonulnak belőle, bírálatot fogalmazva meg mind a klerikális hatalommal, mind a politikai és gazdasági rendszerrel szemben, de korteskednek Inochentie rehabilitációja és kanonizációja mellett is.

Az Inochentista újjáéledés gazdag és változatos ikonográfiai hagyományt hozott létre, mely egyrészt tükrözi karizmatikus vezetőjük jelentőségét, másrészt felfedi Inochentie követőinek egyetemes kozmológiai állításait. Ezek a képek, melyeket a követők készítenek, otthonokban, inochentista kéziratokban és kis példányszámú kiadványokban lelhetők fel. Jelen dolgozat az inochentista ikonográfia két aspektusára összpontosít. Elsőnek az Inochentie életének vizuális reprezentációi és a követők által kiadott és II. Miklós cár alakjára koncentrált hagiográfia viszonyát vizsgálom. Ezek a hagiografikus képek fontos hitbuzgalmi munkák, melyek ugyanakkor didaktikus funkciót is betöltenek, a kozmológiai rend és a túlvilág eszményképét közvetítve. Ezután Inochentie, mint a Szentlélek, és Krisztus mellett, mennybéli trónra emelésének reprezentációit tárom fel.

Jelen dolgozat Inochentie kortárs követőivel készített interjúsorozat és tárlalkozók alapján készült, melyeket 2006 és 2012 között Kisinyovban, a Moldova Köztársaság fővárosában, a Moldovai Gagauz Autonóm Régióban fekvő Tomaj nevű faluban, valamint az ukrainai Ogyessza Oblast vidék Lipeckoje nevű faluban rögzítettem. A képeket inochentista otthonokban és istentiszteleti helyeken készítettem ezekben a helységekben. Mostanig az inochentizmus megértése három fő forrásból táplálkozott: az orosz ortodox egyház sajtójának hivatalos szer-

vei részéről, a kommunista párt aktivistáinak propaganda kiadványaiból és szovjet perek híradásaiból, valamint a román ortodox egyház vezetőitől és tagjaitól.¹ Mindegyik forrás Inochentie-t és követőit negatív fényben tünteti fel és gyakran lekicsinylő kifejezésekkel illeti. Az inochentizmusról szóló kutatásom célja úgy bemutatni a korábbi reprezentációk módosítását, hogy a mozgalom képét építem fel a 20. és 21. században, mely figyelembe veszi a mozgalom tagjainak élet-narratíváit és a népi narratívákat és az inochentizmus vallásos világnézetet.

Kifele mutató diszkurzív színlelés

Az inochetista mozgalom kutatója módszertani és ismeretelméleti problémákkal szembesül. A hosszú elnyomás és üldöztetés miatt Inochentie kortárs követői vonakodva beszélnek közösségükről, míg mások nyíltan korteskednek Inochentie rehabilitációja mellett és követelik visszafogadását az ortodoxia fővonalába. Az inochentizmus nem egyedüli egységes mozgalom vagy közösség, hanem inkább többé-kevésbé szervezett hálózatok és helyi csoportok összessége. Interjúim és megfigyeléseim sokféle ellentmondást vetnek fel, melyek rejtegető vagy leleplező alternatív praktikákhoz kapcsolódnak.

A kortárs inochentista hagyomány fő jellemvonása a kifele mutató diszkurzív színlelés, melyet főleg a hatalommal, a helyi hatóságokkal és az egyház képviselőivel folytatott kommunikáció során tapasztalni. Inochentie követői saját mozgalmukat a „tisztá ortodoxia” újjáéledésének nevezik, hangsúlyozzák a mozgalom szerzetesi eredetét, cölibátusban élnek és az ortodox kolostorok szigorú böjti szabályait követik. De, James Scott kifejezésével, az inochentista hagyomány „rejtett átíratá” kritizálja a hivatalos egyházat, állásfoglalásra készíti az ortodox teológiát és kozmológiát, és erős vallási és politikai szimbólumokat és narratívákat használ.² Ezek a „rejtett átíratok” Inochentie hagiográfiáján és ikonográfiai hagyományán keresztül kerülnek napvilágra. Ez utóbbi az élet-narratívákat illusztrálja és Inochentie-t különféle mennyei tisztségekben ábrázolja. Dorothy Weaver kiemeli, hogy az ortodox hagyományban „a hívők az ikonokat, mint szimbólumokat, tanítási és a koncentrációt elősegítő eszközökként tartják számon, de társadalmi képviselőként is funkcionálhatnak, melyek az általában törvénykezési hierarchiákba koncentrálnak hatalmat decentralizálják.”³ Az inochentista otthonokban rituális helyek vannak, melyeket a családi és közösségi istentisztelet és liturgikus gyakorlatok számára tartanak fenn (ld. 1. sz. ábra) és olyan helynek, amit én „narratív térnek” nevezek, melyet Inochentie életéből vett, valamint követőinek és azok családjának képei díszítenek (ld. 2. sz. ábra). Az inochentisták kifele mutató színlelése gyakran ellentmond az otthonokban fellelhető narratívák, képi ábrázolások, és Inochentie-hagiográfia szimbolizmusának.

¹ BORTA 2007.

² SCOTT 1990.

³ WEAVER 2011, 394-419.

A mozgalom eredete

Az inochentizmus a vallási keresés időszakában jelent meg orosz földön, mely az orosz birodalmon végigsöprő nagy politikai és társadalmi megrázkódtatások hoztak magukkal. Ehhez a hangulathoz II. Miklós cár 1905-ös Türelmi Ediktuma is hozzájárult, mivel a vallási nonkonformizmus és kísérletezés nyilvánvalóbbá vált és a társadalmi renddel helyezkedett szembe.⁴ Ráadásul Besszarábia határterülete, Inochentie szülőföldje, egy sokkal nagyobb régió része volt, mely magában foglalta a Fekete-tengertől északra fekvő területeket egészen Kijevig, melyet az orosz birodalom fokozatosan gyarmatosított és kebelezett be. Amint Szergej Zhuk állítja: "Ez a mozgó határterület új emberi karaktereket formált és különleges feltételeket szabott az új telepéseknek, mint ahogy új identitásokat alakított az amerikai határvidék is egy óceánnal odébb."⁵ Ezek a területek a keletről és nyugatról származó vallási máshitűek otthonává váltak és termékeny talajul szolgáltak a vallási szakadárság terjedésére és új formáinak kialakulására. Ennek ellenére, mivel az inochentista mozgalom érzékeny határterületen működött és Inochentie nagyrészt román követőkre talált, kezdetben a cári hatalom a mozgalmat a nemzeti ellenállás egy formájának tekintette. A rákövetkező időszakok történetírása nagyrészt ehhez az értelmezéshez alkalmazkodott. Véleményem szerint az inochentizmus jelenségét szélesebb kontextusban kell vizsgálni, főként azt, hogy olyan csoportok befolyásolták Inochentie-t és követőit, mint a salaputok, mennoniták, sztundisták és korai evangélikusok, melyek mind fellelhetők az inochentista gyakorlatban. Például, hasonlóan más, az ortodoxiából kinövő, vallási mozgalomhoz, melyeknek alapítóit és kulcsfiguráit mind "szent"-ként, Krisztusként vagy Mária, Isten anyjának megjelenési formájaként tisztelték és becsülték, Inochentie-t követői a Szentlélek megtestesüléseként vagy megjelenési formájaként tisztelik, aki feltámadt és felment a mennybe, hogy Krisztus balján trónoljon. Ezek az Inochentie-ről szóló hiedelmek előremutatva már korábban megjelennek az inochentizmus hagiográfiai hagyományában a *Pre scurt Viața și faptele Sfântului Părintelui nostru Inochentie dela Balta* (A mi szent atyánk, a Balta-beli Inochentie rövid élete és cselekedetei, ezután *Élete és cselekedetei*) című életrajzban.⁶

Mielőtt az ikonográfiai hagyomány fontosságát taglalnám, felvázolom azokat a történelmi eseményeket, amelyek a mozgalom megjelenéséhez vezettek, és amelyekről a hagiográfiai hagyomány részletesen beszámol. Ion Levizor korai szerzetesi karrierjét a besszarábiai Dobrusa Szent Miklós kolostorában kezdte, ahonnan 1897-ben a híres szerzetes-központba, a kievi Pechersk Lavra-ba távozott. Oroszország és Ukrajna sok más kolostorában is tartózkodott, mielőtt visszatért volna a Szent Miklós kolostorba, majd belépett a Chițcani-i Noul Neamț kolostorba, mely Besszarábia egyik románajkú kolostora. 1908-ban Inochentie csatlakozott a Balta-i kolostor közösségéhez, melyet Feodoszije Levickij tisztele-

⁴ COLEMAN 2005. 2.

⁵ ZHUK 2004. 6.

⁶ Inochentie életének történetét 1913 és 1924 között alkották meg és ma több változatban is létezik. Az ebben a cikkben használt idézetek az 1924-es, Bârlad-ban nyomtatott eredeti kiadás alapján készült 2010-es kiadásból származnak, ld. a könyvészetben a *Trei Crai dela Răsărit* ed. cím alatt.

tére alapítottak. Itt támogatni kezdte az elhunyt szerzetes kultuszát. 1909. május 22-én a Szent Szinódus jóváhagyta Levickij maradványainak elhelyezését a kolostor-templomban és Inochentie-t bízták meg az újratemetéssel. Ezzel a feladattal azonnal felszentelt papi státust kapott. Ettől kezdve Inochentie síkra szállt Feodoszije kultuszáért és heves apokaliptikus szentbeszédekkel kezdte felhívni magára a figyelmet. A kolostort látogató zarándokok száma meredeken megnőtt és a cári hatóságok aggódva figyelték ezen az érzékeny határterületen a lelkes vallási újjáéledést. Inochentie tanítása és papi pályája egyre karizmatikusabb jelleget öltött, sok zarándokot ugyanis rángatózó és hisztérikus roham kínozott. Az egyházi hatalom nyugtalanzkodása miatt 1910 májusában Inochentie-t elmozdítják Balta-ból és bebörtönzik. Ez még inkább megnövelte vonzerejét és tekintélyét. 1910 októberében a kisinyovi Serafim püspök vizsgálatot rendelt el a mozgalom ügyében és 1912 márciusában a Szent Szinódus Inochentie-nek a távoli északon fekvő murmanszki kolostorba való száműzetéséről döntött. Az események különleges fordulatot vettek, amikor válaszul Inochentie levelére, több ezer követője utazott Besszarábiából Murmanszkba, a legkeményebb télben megtéve a mintegy 2500 km-es távolságot. Miután Inochentie-t, aki nem volt hajlandó feladni apokaliptikus tanítását, még néhányszor elengedték és újra letartóztatták, a Fehér Tenger partján fekvő Szoloveckij kolostorhoz tartozó távoli remetelakba száműzték.

1913-ra a követők már kezdték eladogatni világi javaikat és felvenni a cölibátust. Ugyanakkor elkezdődött egy hihetetlen földalatti kolostor-komplexum építése is a Kotovszk melletti Lipeckoje nevű faluban, melynek a *Grădina Raiului* (*A paradicsom kertje*) nevet adták. Amikor a Februári Forradalomnak köszönhetően Inochentie végül kiszabadult, visszatért abba a besszarábiai kolostorba, amit tanítványai építettek. Mozgalma viszont távollétében különböző versengő frakciókra bomlott. Miután nem tudta összefoltozni a követők között keletkezett szakadásokat, 1917. december 30.-án, nem sokkal visszatérte után, Inochentie elhunyt.

Besszarábia 1918-as Nagy-Románia általi bekebelezése nyomán Inochentie követőin két állam osztozott. A többség az új Nagy Románia határain belül találta magát, míg Balta és Inochentie földalatti települése az új Szovjetunió területén maradt. Ettől kezdve a két államban az elnyomás és üldöztetés párhuzamos történetét követhetjük végig. Ez 1920-ban a *Grădina Raiului* bolsevikok általi lerombolásával kezdődött, amikor sok követőt családtagjaikkal együtt letartóztattak, tárgyalásra Ogyesszába vitték és később ki is végezték őket. A szovjet sajtó továbbra is a mozgalom Moldovában való létezéséről tudósított, mígnem 1930-ban a *Bezbozsnjik* című újság a mozgalom eltörléséről számolt be.⁷ A 20-as és 30-as évek Romániájában több letartóztatás is történik fiatal nők kizsákmányolásának „botrányos” feltárása után. A román egyház aktívan vett részt anti-inochentista vallási röpiratok, értekezések publikálásában. A román hatóságok gyanúja az inochentistákra vetődött, és ez akkor érte el csúcspontját, amikor 1940-ben Besszarábia visszakerült a Szovjetunióhoz és végül 1942-ben, a nem kívánt elemek általános tisztogatása során a háborús Romániából körülbelül 2000 inochentistát deportáltak, zsidókkal és romákkal együtt, a románok által elfoglalt transz-

⁷ KOLARZ 1961. 365

nisztiai koncentrációs táborokba.⁸ A 40-es és 70-es évek között a Szovjetunióban szakaszosan hadjáratokat indítottak az inochentizmus ellen, melyek sok követő törvény elé állítását és bebörtönzését eredményezték.

Szent narratíva és történelem

Az orosz ortodoxia egyik hagyományos eszköze az ikonkészítés és hagiográfia, mellyel spirituális és politikai alakok „szent státusát” alapozzák meg. Amint Per-Ame Bodin állítja, kialakult szabályok szerint formálódik az ilyen „szent életű” vagy „szent” alakok „kanonikus identitása”. Ezen folyamat és az általuk reprezentált történelmi-politikai valóság kölcsönös hatása bepillantást enged „a szent diskurzus alakulásába és ennek a történelmi és politikai diskurzussal való szembeesülésébe”.⁹ Az orosz ortodox hagyomány diskurzusának és az alapjául szolgáló bizánci örökségnek egyik legfontosabb eleme a „birodalom” megszentelt természetű. Amikor a „birodalom” fogalmát bontjuk elemeire, a „szent narratíva” és a „szent történelem” közti különbségtétel valószínűleg nem áll meg. A „birodalom” egyaránt jelenti az orosz „földi birodalmat” és Isten mennyei birodalmát egyaránt. Hasonlóképpen, amikor a kulturális emlékezetben a jelen és a múlt „intézményes” eseményeit és szereplőit keressük, ezek mind a Biblia szereplőéhez és eseményeihez, de a szent történelemhez való viszonyukban is „tipologizálhatók”. Ezzel „a történelem kiegyenlítődik vagy megsemmisül, a temporalitás maga megszűnik. A történelem az örökkévalósággal olvad egybe.”¹⁰

Az inochentista újjáéledés esetében, az üldöztetés története az orosz egyház és cári hatóságok kezében a bibliai narratíva analóg eseményeire utal: így Mózes és az Exodus narratívája tükörképét nyújtja az Inochentie orosz fogságból való „exodus”-ának, Jézus csodálatos kenyérszaporításának megfelelője Inochentie hasonló csoda tette, amint háromezer embert lakatott jól a fogságból való hosszú utazásuk során (ld. 3. sz. ábra). Hasonlóképpen, Jézus tárgyalása a Szanhedrin és Poncius Pilátus előtt megfelel Inochentie tárgyalásának a Szent Szinódus és Miklós cár előtt. A narratív ikonográfiai hagyomány Inochentie életét a bibliai elbeszélés párhuzamaival mutatja be, a legutolsó ilyen párhuzam Inochentie testi feltámadása és mennybemenetele.

Ennek a „tipologizáló” stratégiának talán legfontosabb aspektusa a földi/mennyei cár alakja. Az inochentista ikonográfiában, hagiográfiában és népi narratívákban a cár figurája némiképp kétértelmű: több jelenetben is szerepel és értelmezése is nyitott. II. Miklós földi cár inochentista jellemzésének megvan a párhuzama az orosz parasztság körében élő cárista monarchizmus vagy „naiv monarchizmus” hagyományában. Ezt különösen az olyan vallási szakadár csoportok is igazolják, mint a salaputok, dukhoborok, sztundisták és korai orosz baptisták.

⁸ DELETANT 2006. 73.

⁹ BODIN 2009. 88.

¹⁰ BODIN 2009. 89.

Egy 1947-es, nagy sajtóvisszhangot kiváltó eset sajtóhíreiben, melyet Eugene Clay is idéz az inochentizmus történetéről szóló cikkében, az olvasható hogy két inochentista „Alexej cárevicsnek és Anasztázia nagyhercegnőnek vallotta magát. Egy másik inochentista tanító azt állította, hogy II. Miklós él és hamarosan visszatér a trónra.” Clay szerint ezek a vádak „valószínűtlenek, és az inochentista mozgalom kizárólagos moldovaiságának tudható be.”¹¹ Mégis ez az eset más orosz régiók paraszt szakadárjai között terjedő, a cár idealizálását és visszatérését propagáló irányzatokat idézik. Különösen a khlysty-k a követőket a földi cásra utaló olyan dicsérő jelzőkkel látták el, melyek isteni attribútumaikra utaltak.¹² Szergej Zhuk azt is kiemelte, hogy az orosz millenaristák úgy tekintettek a cásra, mint a nagy császár bibliai jóslatának beteljesítőjére, aki majd a végső napokban „a rabságból minden szenvedő keresztényt az ígéret földjére” vezet. Ezen szekták vezetői arról tájékoztatták követőiket, hogy a cár a saját szektájuk titkos tagja és hogy valójában az ő oldalukon áll. A cár tisztelete így sok radikális keresztény csoport milleniumi várakozásával kapcsolódott össze.

Heretz azzal érvel, hogy a monarchizmus többé-kevésbé univerzális volt az orosz szekták között és ez csak megerősödött az inochentisták körében a szovjet elnyomás évtizedeiben. Lenin nézetét, mely szerint az orosz parasztságra jellemző naiv cárizmus passzivitásuk jele, a későbbi kutatások megcáfolták.¹³ Éppen ellenkezőleg: a cárizmusnak ez a formája lehetővé tette az orosz parasztok számára, hogy nyíltan ellenálljanak az államhatalomnak, és azt állították, hogy „a jó cár kívánságait”¹⁴ épp ügynökei ássák alá.¹⁵ Így az inochentista mozgalomnak az államhoz fűződő ambivalens viszonya és ellenállása ellenére, főképpen magának Inochentienek a bebörtönzése és száműzetése alatt, a cárral szembeni attitűd kétértelmű és a „cárizmus” elve könnyen összeegyeztethetővé vált az orosz államstruktúrákkal szembeni ellenállással.¹⁶

Az inochentista hagiográfiában és ikonográfiában a cár személyesen jelenik meg és Inochentie gyakran utal jövődöléseiben a cár életére. A cár és Inochentie akkor találkoznak, amikor az utóbbit a Szent Szinódus előtt vallatják (lásd 4. sz. ábrát). Ez a kétségtelenül apokrif vagy mitikus epizód a Szentírásból Jézus és Pilátus párbeszédét idézi. A cárral folytatott beszélgetésének végén, melyben a cár engedetlenség esetén börtönnel fenyegeti Inochentie-t, ez a következőket mondja: „Tudd meg, Miklós, te is ott állsz majd a bíróság előtt...”, utalva arra, hogy a cár maga is halandó és egy napon maga is ítélet elé kell állnia.

A *Élete és tettei vége fele*, a „Hogyan teljesültek be Inochentie atya proféciai” című fejezetben – melyet követői valószínű később csatoltak a szöveghez – a narrátor azt meséli el, hogyan jóslta meg Inochentie, hogy „megdönti majd Miklós hatalmát, és valójában meg is döntötte a bolsevik forradalom segítségével.” Ezek a részletek Inochentie és követőinek (akik az *Élete és tettei-t* írták) a cárral szemben

¹¹ CLAY 1998. 251-260.

¹² HERETZ 2008. 88.

¹³ Lásd FIELD 1976.

¹⁴ ZHUK 2004. 333.

¹⁵ SCOTT 1990. 97.

¹⁶ HERETZ 2008. 97.

táplált erősen negatív attitűdjéről tesznek tanúságot. A cár ítélete később kiegészül a narratíva olyan aspektusaival, melyek az uralkodót a becsületesség, tisztesség oldalára állítják, és melyekben halálával tartozik Inochentie-nek földi megtéréiséért és mennybemeneteléért.

Mialatt Inochentie a remetelakban raboskodott, azt írták róla, hogy Miklós cárról a következőket jósolta: „[...] a bírák előtt fog állni, de aztán ismét felemelkedik. Csak még nem tudjuk hol, itt a földi életben vagy a túlvilágon, halála után.” Az *Élete és tettei* legújabb kiadásának szerkesztői jegyzete ezt állítja: „És lám, közel 90 év telt el e jóslat óta, és az orosz Szent Szinódus Miklós cárt és egész családját szentté avatta, Inochentie atya felemelte Miklóst az ítélet székéből, amint megígérte, csupán a túlvilágon, halála után.”

A Lipeckoje nevű falu szóbeli hagyományában az események egy alternatív változata Inochentie-t a cár földi megmentőjeként ábrázolja:

„És amikor a cár a bolsevikok elől menekült, eljött ide, a *Paradicsom kertjébe*. Egészen zilált volt és a lányával, Tatjánával jött. Apám maga is látta őket. És Inochentie két hétig rejtegette őket, aztán a cár titokban átkelt a Dnyeszteren Besszarábiába. Inochentie mentette meg!”

(Damian Pavlovics Obrezsenko, Lipeckoje, Ogyessza Oblast, Ukrajna
(sz. 1926), 2012. április 17.-i interjú)

Ezen narratívák mindegyike Inochentie-t győzőként, bíróként és Miklós cár végső megmentőjeként ábrázolják. Ebben az értelemben Inochentie-nek fontos szerep jut a cár alakján keresztül, az orosz birodalom és az orosz nép megmentésének sokkal szélesebb narratívájában. A poszt-szovjet érában a „naiv cárizmus” és a monarchista tendenciák továbbélnék Inochentie követői között. Egyik jelentős kortárs követő a következőképpen magyarázta el álláspontját:

„A moldovai nép más rendszer szerint nem képes élni, ez nincs a hagyományaikban, a vérükben. A monarchia Konstantin császárral kezdődött, a moldvai uralkodók örökölték tovább nekünk egészen az orosz cárokgig.”

(45 éves férfi, Kisinyov)

Miután végigszenvedték az egymás után következő rezsimeket, az Inochentisták számára a mostani demokratikus rendszer sem tűnik jobbnak. A külvilág csupán a köntösét változtatta meg. A lemondott „földi cár” szimbóluma nyomatékosan jelzi az eljövendő „mennyei cár” uralmát.

A cár képe tovább bonyolódik az ikonográfiai hagyományban, ugyanis feltámadása után Inochentie-t Krisztus társ-uralkodójaként ábrázolják. Ez a kép nem egyedi az orosz történelemben: pl. Ivan Groznij (Rettegett Iván) akatista himnuszai mennyei „társ-uralkodóként” írják őt le. Ez a motívum a bizánci hagyományból ered, mely „az uralkodót egyfajta ügyvivőnek tekinti Krisztus világi távolléte idején.”¹⁷ (ld. 5. sz. ábra)

Tehát II. Miklós földi cár egymásnak ellentmondó képeivel találkozunk. Inochentie tárgyalási jelenete, amelyben a cár spirituálisan tudatlannak és harciasnak mutatkozik, szemben áll azokkal a képekkel és magyarázatokkal, ame-

¹⁷ BODIN, 2009. 101

lyekben Inochentie ítéli meg a cárt, de Inochentienek a cár megváltásáról szóló próféciája is, valamint az uralkodó konkrét fizikai megmentése Inochentie keze által. Ezen túlmenően ott vannak a beszámolók a cári család neveinek inochentista használatáról és létezik az a hagyomány is, mely szerint Miklós cár túlélte a forradalmat és visszatér az orosz trónra. Hasonlóan más orosz mozgalmakhoz, az inochentisták mind az egyházzal, mind a helyi közigazgatással harcban álltak, de ez nem fordítható le a monarchizmussal szembeni ellenállásra, hanem egyszerűen, a Szent Szinódus erőszakos uralma alatt álló cárral szembeni ellenállásnak tekinthető. A szovjet rendszerben ez az ellenállásnak „rejtett átíratá” lett az inochentisták körében. Az 1917-es forradalmat követően a „jó cár mítosza” igaznak bizonyult, hiszen a cár mártírhalált szenvedett és az inochentista prófécia szerint ítélet elé állt és újra felemelkedett.

A Szentháromság reprezentációi

A Szentháromság képe Inochentie követői számára az egyik leggyakrabban felbukkanó ikonográfiai téma. Inochentie társítása a Szentlélekkel, a harmadik isteni személlyel, áthatja az inochentista narratívákat, képi ábrázolásokat és diskurzust egyaránt. Azok az ikonok, melyek Inochentie-t ábrázolják a Szentlélek megtestesítőjeként, egyedi és ellentmondásos részét képezik az inochentista kozmológiának. Ezekben a képeken, az Atyaisten rendszerint a kép felső részén látható, alatta balra a Fiú és jobbra Inochentie (ld. 5. sz. ábra). Van egy beszámolónk egy arkimandrita paptól, akit az 1940-es években Balta környékére, Inochentie szerzetesi otthonába és követőinek földalatti központjába küldtek misszionáriusnak, hogy az Inochentie újjáéledését propagáló mozgalom tagjait a kanonikus ortodox hitre nevelje. Novellisztikus formában előadott beszámolójában a következőket mondja: „Ennek az inochentistának a házában megtaláltam az Atyácska (Inochentie atya) akathisztoszát. Ez az akathisztosz a Mi Urunk Jézus Krusztus akathisztosza volt, csak a Megváltó neve helyett ez állt: »Inochentie, Szentlélek.« Azt kérdeztem: »Mondta-e valaha az Atyácska, hogy ő maga a Szentlélek?« Mély csend volt a válasz. De egy kicsivel később egy idős asszony így válaszolt: Nem, ezt soha nem mondta.”

A követők akkor is némák maradtak, amikor Paul Lecca arkimandrita arról faggatta őket, miért ábrázolják Inochentie-t az ikonjaikon Szentlélekként. Ma már érthetjük, miért maradtak némák ezekben a kérdésekben Inochentie követői az 1940-es években, hisz már 20 éve szenvedtek üldöztetést, letartóztatást és bebörtönzést a hitükért.

Az inochentisták között népszerű Szentháromság-képek három típusba sorolhatók. Hosszú évszázadokon át a kereszténységben az angyalok voltak a Szentháromság egyedüli elfogadott reprezentációi. Az ortodox egyház ma is azt tartja, hogy a legjobban ez az ábrázolás tükrözi tanításait. Andrej Rubljov híres Szentháromság-interpretációi teljes mértékben egybecsengenek az egyház tanításával. Három angyalt ábrázol Ábrahám házában, a háttérben egy tölgyfával, de Ábrahám és Sára nincsenek a képen. Ez a Szentlélek egyedüli teljesen kanonikus ikon-

ja. Az inochentisták körében ez a kép nagyon népszerű, mint ahogy népszerűek a Rubljov eredetijének későbbi változatai is, amelyek olyan újításokat is tartalmaznak, mint Ábrahám és Sára ábrázolását a jelenetben (ld. 6. sz. ábra).

A második kép a német Fridolin Leibertől (1853-1912) származik, mely a felhők közt, angyalok körében ülő Krisztus "három arcát" ábrázolja, és amely szintén nagyon népszerű az inochentisták körében. Ez egy nyugati keresztény ábrázolás, a három isteni személyt a három alak mellkasán látható három szimbólummal jeleníti meg, a Fiún egy bárány, az Atyán az isteni gondviselés szeme, a Szentlelken pedig egy galamb képe látható (ld. 7. sz. ábra).¹⁸

Az inochentista kozmológia legegyplicittebb reprezentációja a fent említett, a Szentháromságot ábrázoló inochentista ikon (6. sz. ábra), melyen Inochentie látható mennyei trónusán Krisztus oldalán. Ez az ikon „elbeszéli” vagy közvetíti azt, amit Inochentie követői még az 1940-es években nem voltak képesek nyilvánosan kimondani: azt, hogy Inochentie valamilyen módon a Szentlélek megnyilvánulása (volt). Ma azok, akik az ortodox egyházon belül Inochentie rehabilitálásával foglalkoznak, úgy magyarázzák ezt, hogy Inochentie nagysága talán összezavarta egyszerű követőit, akik idővel, valódi lelki atyák útmutatása nélkül, téves útra tértek Inochentie a Szentlélekkel való kapcsolatának megértésében. Ciprian atya, aki Lipeckoje-ban a közösség újjáalapításán munkálkodik, a következőképpen magyarázta Inochentie státusát:

„Sokan Balta-ban a Szentlélek megtestesülésének tartották, olyan Istennek, mint a mi Urunk, Jézus Krisztus. Mit mondhatok? Olyan csodálatos próféta volt, mint Keresztelő János az Ószövetségből, Jézus Krisztus útjának előkészítője. Inochentie atya, ő volt Illés és Énok, ő volt Keresztelő János és ő volt Mózes, ő volt minden próféta. Azaz rajta volt minden próféta pecsétje. És ezért azok, akik látták, azt mondták, ő maga a Szentlélek. De ő nem volt a Szentlélek, a Szentlélek *öbenne* volt. Ő a Szentlélek műve volt. Isten tanítványa, akinek különleges megbízatása az volt, hogy hirdesse Krisztus második eljövételét.”

(Ciprian atya, Lipeckoje, az interjú 2012. április 16-án készült)

Inochentie pontos státusa ellentmondásos marad mind követői, mind pedig a moldovai és ukrainai ortodox egyház számára. Szentlélekként történő reprezentációi a hagyomány és a hagiográfiájából származó, ezt alátámasztó jelenetek az inochentizmus ellentmondásosságának lényegére mutatnak. Az Inochentista diskurzus Inochentie csodálatos autoritását állítja és az újjá-képzelt keresztény kozmológia és eszkatológia központjába állítja.

Következtetések

Az ortodoxián belül az ikonkészítés és hagiográfiák azok a hagyományos eszközök, amelyek fontos alakok szent-státusát alapozzák meg. Az ikonokat a hívők

¹⁸ Thank you to Will Allen for identifying the origin of this image.

alkotják és alkalmazzák, mint az imádság és áhítat szimbólumait és tanítási segédeszközeit. Az inochentista hagyományban azonban ennél többről van szó. Amint Weaver hangsúlyozta, az ikonoknak megvan az ereje, hogy „decentralizálják azt az autoritást, amely rendszeren a bírósági hierarchiákban koncentráldik”. Az inochentisták üldöztetésének és elnyomásának története gondoskodott arról, hogy Inochentie közösségének szétrombolását követő évtizedekben az ikonográfiai hagyomány „rejtett átiratként” jelent meg, „zárt ajtók mögött” jelentve kihívást az ortodoxia főárama számára. Ezek a képek családi jellegűek, az otthonra lokalizálva a hagyomány szent terét és narratíváját. Ezen képek közül a legkiemelkedőbbek azok, melyek direkt módon vonják kétségbe az egyház tanításait, különösen azok a reprezentációk, amelyeken Inochentie, mint a Szentlélek megtestesítője és mennybéli trónon ülő társ-uralkodó szerepel, de azok a hagiográfiájában szereplő jelenetek is, melyek a Szentírásból Jézus csodatetteire utalnak. Ezek mind tisztán kétségbe vonják az ortodox doktrínát és ikonográfiai konvenciókat, ugyanakkor a földi hatalom tágabb kritikáját is megfogalmazzák az eljövendő mennyei királyság tükrében. Az inochentista ikonográfia jelentős eszköznnek bizonyul a „világban való létük” átadásában és fenntartásában, mely következtében a jelenkori Moldovában és Ukrajnában az inochentisták állandó meghasonlott állapotban vannak a hagyományos vallási és politikai hatalommal.

(fordította Dr. Ajtony Zsuzsanna)

Irodalom

BODIN Per-Arne

2009 *Language, Canonization and Holy Foolishness: Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition*. Stockholm, Stockholm University Press.

BORTA Mihail

2007 Inochentismul, între Ortodoxie și erezii. *Biserica Secreta*.

<http://bisericasecreta.wordpress.com/2007/02/19/inochentismul-ntre-ortodoxie-i-erezii/> (2012. szeptember 12).

2007 O cercetare a iconei inochentiste în lumina iconografiei ortodoxe.

<http://mihailmaster.wordpress.com/2007/06/22/o-cercetare-a-icoanei-inochentiste-in-lumina-iconografiei-ortodoxe/> (2012. szeptember 12).

CLAY Eugene C.

1998 Apocalypticism in the Russian Borderlands: Inochentie Levizor and his Moldovan Followers. *Religion, State and Society* XXVI. 251-260.

COLEMAN Heather

2005 *Russian Baptists and Spiritual Revolution 1905-1929*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

FIELD Daniel

1976 *Rebels in the name of the Tsar*. Houghton Mifflin Company, Boston.

HERETZ Leonid

2008 *Russia on the Eve of Modernity: Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars*. Cambridge, Cambridge University Press.

KOLARZ Walter

1961 *Religion in the Soviet Union*. New York, MacMillan & Co. Ltd.

SCOTT James C.

1990 *Domination and the Art of Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.

TREI CRAI DELA RĂSĂRIT szerk.

é.n. *Pre scurt Viața și faptele Sfântului Părintelui nostru Inochentie dela Balta sau Evanghelia Dreptății*.

WEAVER Dorothy

2011 Shifting agency: male clergy, female believers, and the role of icons. *Material Religion* VII. 394-419.

ZHUK Sergei I.

2004 *Russia's Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine 1830-1917*. The John Hopkins University Press, Baltimore and London.

KAPALÓ, James Alexander

NARRATIVE AND COSMOLOGY IN THE ICONOGRAPHIC TRADITION OF INOCHENTISM

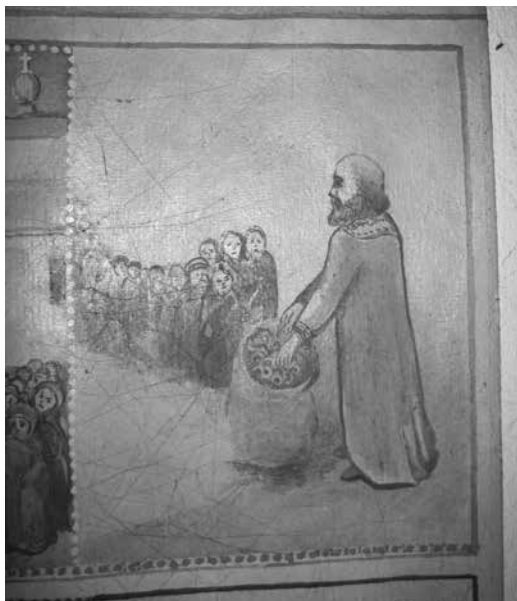
This paper explores the religious iconography of the Inochentite movement in 20th century Moldova. The Inochentite movement emerged in the first decade of the twentieth century in the Russian Province of Bessarabia and the Governorate of Podolia. This apocalyptic movement, inspired by the Orthodox monk Ioan Levi-zor, was soon portrayed as both heretical and subversive. Persecuted during the Soviet era, the movement went underground re-emerging into the public domain in the post-Soviet era. The Inochentite revival gave rise to a rich iconographic tradition, reflecting the significance of its charismatic founder and revealing the cosmological claims of his followers. This paper focuses on two aspects of Inochentite iconography and hagiography; representations of the Tsar Nicholas II and images of Inochentie as the Holy Spirit.



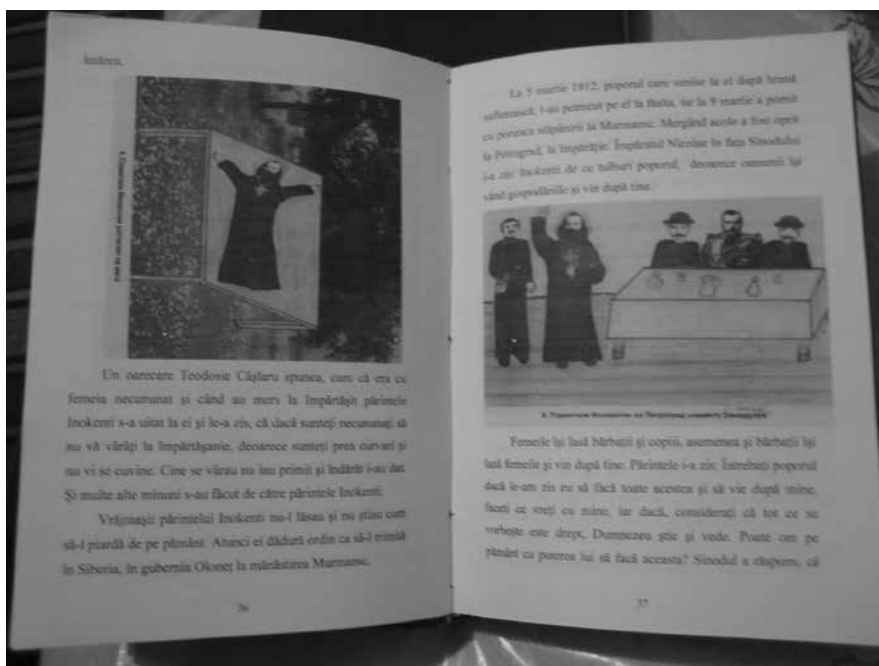
1. sz. ábra Rituális tér egy inochentista otthonban, Tomaj, Moldova



2. sz. ábra Narratív tér egy inochentista otthonban, Lipectoje, Ukrajna



3. sz. ábra Inochentie jóllakat háromezer embert egy fél zsák pogácsával



4. sz. ábra Inochentie megjelenik Miklós cár előtt, A mi szent atyánk, a Balta-beli Inochentie rövid élete és cselekedeteinek nyomtatott kiadása, a fénykép a Tomaj nevű faluban készült, é. n.)



5. sz. ábra Inochentie ábrázolása meny-
nyei trónusán, mint a Szentháromság
harmadik személye, Kjubisev, Ukrajna



7. sz. ábra Fridolin Leiber képének
másolata, a fénykép egy tomaji (Mol-
dova) inochentista otthonában készült



6. sz. ábra A Szentháromság képe (Rubljov nyomán), mely Ábrahámot
és Sárát ábrázolja, a missziós templomból, Kjubisev, Ukrajna.

ÖRMÉNY SZENT MEGJELÉNÍTÉSEI KATOLIKUS ÉS ORTODOX KÖZEGBEN

A téma illetően fölvetését számomra a következők indokolták: Kelet-Közép Európában, a középkortól kezdődően örmény kisebbség római katolikus magyar és román ortodox többségi környezetben élt. A római katolikus közegben élő örmények csatlakoztak a római egyházhoz¹, az ortodox közegben letelepültek megtartották ősi apostoli vallásukat². A fölvezolt helyzet etnikumok, vallások, kultúrák találkozásáról beszél. A kérdés, amire a választ keressük az, hogy megjelenik-e és ha igen hogyan, ez a többségi-kisebbségi viszony, etnikai és vallási sokszínűség a képzőművészetben? Két régióban, az erdélyi magyar katolikus és a moldvai román ortodox közegben élő örmény közösségek 18-19. századi festészeti alkotásait vizsgáljuk. Ezek, mint általában a kisebbségek művészi produktumai szerény művészi értékkel bíró provinciális művek.

Az örmény közösségekben a leggyakrabban ábrázolt szent Világosító Gergely, azért, mert őt tiszteli az örmény egyház legfőbb patrónusként. Gergely térítette keresztény hitre az örményeket a 4. század elején, melynek következtében a megtérített király, III. (Nagy) Trdat Örményországban a világon elsőként államvallássá tette a kereszténységet³. Világosító Gergely az örmény egyház első feje, katolikosza⁴.

Az erdélyi Gyergyószentmiklós örmény templomának mellékoltárát díszíti az az 1752-ben készült kép, (1. kép),⁵ mely körben kis medalionokban Gergely keresztény hitéért történő megkínzásának a jeleneteit ábrázolja. A nagyobb leptékű középső kép életének leggyakrabban ábrázolt jelenetét mutatja, Trdat király, a királynő és az udvar megkeresztelése. Balról a király koronáját levéve, fejét alázatosan meghajtva térdel Gergely előtt, aki vizet emel a fejére.⁶ Jobbról látható Gergely nyugati keresztény főpapi viseletben: legalul tunika (alba)⁷, ezen övvel (cingulummal)⁸ derékban összefogott tunicella (dalmatika)⁹, rajta kétágra nyíló

¹ DIÓS 2005. 354.

² DIÓS 2005. 340.

³ KOUSHAGIAN é.n. 12.

⁴ KOUSHAGIAN é.n. 12.

⁵ Az erdélyi és a moldvai fényképfelvételeket Dr. Kovács Bálint bocsájtotta rendelkezésemre, melyért ezúton is köszönetet mondok. Megjegyzendő, hogy a bemutatandó tárgyak többsége igen elhanyagolt, pusztuló állapotban van, ezért az ezekről készült fotók sem kifogástalanok.

⁶ A hagyomány szerint Gergely a királyt és az udvart – a korakeresztény szokás szerint – alámerítéssel az Eufrateszben keresztelte meg. A legenda örmény változatát idézzük: „...Szt-Gergely a királyt, a királynét és a király nővérét Choszrovituchdot, az országnagyjait, a hadsereg vezéreit és a sokaságot Euphrat folyó vizéhez vezette, hol mindnyájan a vízbe szállva Szt-Gergely által megkereszteltettek...” Közli: LUKÁCSI 1889 szeptember. 262-263.

⁷ VERBÉNYI – ARATÓ 1989. 78-79.

⁸ VERBÉNYI – ARATÓ 1989. 78-79.

⁹ VERBÉNYI – ARATÓ 1989. 58.

stólával¹⁰, vállára palást borul, fején püspöksüveg (infula)¹¹ Öltözete éppen olyan, mint az oltárt díszítő szobroké, kivéve a pásztorbotját, amely nem ornamentális díszítményből összeálló volutában, hanem kettős keresztben végződik. A kettős kereszt a középkortól kezdődően a római pápa apostolságának a szimbóluma¹², de illik Világosító Gergely kezébe is, hiszen a keresztény hit elterjesztésében az örmények apostola volt. A kompozíció formanyelve nyugati, a barokk hatását tükrözi (mozgalmasság, teatralitás, gomolygó felhők), sőt barokkos a tábla formája is. A kép valamelyik nyugat-európai örmény katolikus központban (velencei vagy bécsi mechitaristák által) kiadott könyv illusztrációjának, vagy egy önálló metszetnek a nyomán készült.

A nyugati hangvételő jelenetben megjelennek hagyományos örmény motívumok, a tematikán túl olyan szimbólumok, melyek részben Gergely életéhez kötődnek. Ilyen a háttérben balról föltűnő, Ecsmiadint – az örmények fő templomát – idéző székesegyház, melynek helyét Gergely látomásában maga Jézus Krisztus jelölte ki.¹³ A képen az Atya-Istentől vezet mondatszalg az épülethez. Az Újszövetségi Szentháromság alatt kissé jobbról egy fényoszlop látható, tetején kereszttel, mely a hagyomány szerint akkor tűnt föl, az égi jóváhagyás jeleként, amikor Gergely az Eufrateszben megkeresztelte a királyi udvart¹⁴. A fényoszlop alatt az örmény eredetmitosz szimbólumát, Noé bárkáját látjuk, amint az Ararát csúcsán megfeneklett. Az örmény emlékezet szerint a vízőzön elmúltával Noé három fiával virágzó várost alapított itt. Az egyik fiú, Jafet ükunokájától, Hajktól származtatják magukat az örmények.¹⁵

A festmény az erdélyi római katolikus örmény kisebbség kettős identitását tükrözi: ősi örmény gyökereit, de miután be akartak illeszkedni a többségi környezetbe, hiszen annak vallását fölvtették, nyugati keresztény irányultságát is. A kettős kötődést jelzik a kép latin és örmény feliratai is. A kép egyik motívuma továbbgondolást igényel. Ez a motívum a kettős kereszt Világosító Szent Gergely kezében. A szimbólum első olvasatában pápai apostoli jelkép¹⁶, második értelmezésben Gergely apostoli ténykedésének a szimbóluma. A harmadik olvasathoz

¹⁰ Hosszú, szalag alakú vállon viselt ruhadarab, rendszerint gazdagon díszített anyagból. In VERBÉNYI – ARATÓ 1989. 218-219, 222.

¹¹ Diós 2000. 306-307.

¹² VERBÉNYI – ARATÓ 1989. 122.

¹³ KOUSHAGIAN é.n. 12.

¹⁴ A legenda erdélyi változatát idézzük: „Azon egész idő alatt, míg a keresztelés tartott, Szt-Gergelynek és a megkeresztelteknek fejei fölött egy, az égből lenyúló fényes oszlop lebegett, melynek ragyogó sugarai a napfényt felülmúlták; az oszlopon ott tündöklött a sz. kereszt jele. Így nyilvánította Isten tetszését az ünnepély felett, melynek magasztosságát csoda-jelenet által emelte.” In LUKÁCSI 1889 szeptember. 263.

¹⁵ Az örmények Hérodotoszának, Movses Chorenaci (V. sz.) Nagy Örményország története (magyarrá fordította Szongott Kristóf 1892-ben Szamosújvárott) c. munkájának előszavából idéz. Gazdovits 2006. 18: „Mivel a Szentírás („A hetedik hónap tizenhetedik napján megállapodott a bárka Ararát hegyein...” Ter. 8.4) Noé bárkájának megfeneklési helyét az Ararát hegy csúcsára teszi, következik, hogy a vízőzön visszahúzódása után Noé volt az, aki három fiával, Szemmel, Hammal és Jafettel szállt ki először a bárkából ezen a vidéken. Tehát ő volt az, aki fiaival és ezek családjával az Ararát hegy lábánál megalapította a ma is virágzó Nahicseván várost, ami örményül ‘az első foglalás helyét’ jelenti.”

¹⁶ VERBÉNYI – ARATÓ 1989. 122.

emlékeztetnünk kell arra, hogy az örmény közösséget Erdélyben magyar katolikus közeg vette körül. A magyarság számára a kettős kereszt a magyarokat a X. században keresztény hitre térítő Szent István királyunk attribútuma¹⁷.

Az örmény identitását megtartó, de a többségi katolikus magyar környezetbe beilleszkedni szándékozó örmény kisebbség számára a kettős kereszt három olvasata (katolicizmus, örmény eredet, magyarság) egybeolvad. Az adott jelenetben önmagában szimbóluma ez a motívum az Erdélyben élő, hungarus tudatú, magukat „magyar örményeknek” nevező örmény kisebbségieknek¹⁸. Az ábrázolás nem volt egyedi, más erdélyi örmény közösségekben is megjelent, zászlón (Gyergyószentmiklóson)¹⁹ festményen (Szamosújvárott, Nagyszebenben)²⁰. Lásuk a moldvai ortodox közegben készült műveket.

A botosani örmény közösség templomában hasonló hangvételő, nyugati barokk reminiscenciájú 1885-ben készült kép lelhető föl. (2. kép). A középképen a keresztelés-jelenet látható, Gergely öltözete az előzőhöz hasonló (alba, cingulum, stóla – melynek lelógó végeit a festő dekoratív céllal egymásra helyezte – pallium²¹, palást, infula, kettős kereszt). Jobbról mögötte két női alak, fölül nem az Újszövetségi Szentháromság, hanem a Szentlélek-galamb jelenik meg felhőgyűrűk között. Alattuk az előző képről megismert fényoszlop tűnik föl. Ez a festő nyilvánvalóan másik nyugati örmény előkép nyomán dolgozott, mint a gyergyói kép mestere. Lehetett ez az előkép például Franz Karl Hessing 1770 körül készített metszete (3. kép) Másik előképre utal az is, hogy nem 14, hanem 16 kis képen ábrázolta Gergely megkínzását. A képecskék elrendezése azonban inkább emlékeztet a szélképes ikonok szerkezetére²², mint a nyugati metszetek medalionos kompozíciójára. Valószínűleg ortodox mester ecsetje alól került ki a kép, erre utal a stólának a katolikus gyakorlattól eltérő elrendezése, továbbá az Atyaisten megjelenítésének az elkerülése. A képet örményül feliratozták. A festményen keverednek a hagyományos örmény, örmény katolikus és ortodox hatások. A különlegesség abban áll, hogy a moldvai, ősi apostoli vallását megtartó közösség nyugati keresztény motívumokat vett át, vagyis a vallási hovatartozást fölülírta az etnikai. Erdélyből visszatelepült²³, nyugati ízléshez szokott, de az ortodox közeget is elfogadó örmény megrendelő számára készülhetett a mű.

¹⁷ A bizánci eredetű kettős keresztet a Bizáncban nevelkedett magyar király, III. Béla honosította meg a Magyar Királyságban, mint az uralkodó kettős, főpapi és világi hatalmának szimbólumát. Ezt a gondolatot visszavetítve a III. Béla korától született krónikák István kezébe kettős keresztet tesznek. In NAGY 2006. 172-173.

¹⁸ Bányai Elemér „A pokrócos szobor” c. novellájában még az erdélyi örmények egyik legjelentősebb városát, Szamosújvárt is „magyar-örmény metropolisznak” nevezi. In SAS 2008. 61.

¹⁹ Közli: GOPCSA 1904. 258-260.

²⁰ HERMANN 1906. 136-177.

²¹ Keresztekkel díszített fehér színű stóla, mely körbefut a vállon és elől-hátul szalagként csüng le. In: VERBÉNYI – ARATÓ 1989. 79. 205.

²² Például Krisztus Pantokratőr apostolokkal-ikon, 18. sz. In DUMITRAN – CUCUI. 2009, 202. kép.

²³ A népességmozgás nagy volt Erdély és Moldva között. Pál Judit megjegyzi, hogy például a Rákóczi-szabadságharc pusztításai következtében, miután Ebessfalva leégett, a lakosság egy része visszaköltözött Moldvába. A 18. század elején nem a Moldvából Erdélybe, hanem a Moldvába visszatelepülők voltak többségben. In PÁL 2006. 31-32.

Hasonló tematikájú kép található a szucsavai templomban. (4. kép). Az 1859-ben festett vászonképen körben a 16 szélkép Gergely megkínzását mutatja, a középképen látható a keresztelés-jelenet, lent örmény ajándékozási felirat olvasható. A szereplők beállítása a korábbi képhez hasonló. A jelenet nyugati hangvételű: a mozgalmasság, a dúsan redőzött drapériák, a felhőgomolyagok – mind a barokk késői reminiscenciái. Ebben a nyugati milliőben Gergelyt, az ortodox főpapok pelerinszerű palástjába, felonba öltöztette a festő, nyakában omophorionnal²⁴, ugyanakkor a fejére nyugati püspöksüveget, infulát helyezett, a kezébe pedig nyugati kettős keresztet tett. Az örmény egyház első katolikoszának feje körül sugárkévés dicsfény jelenik meg, ami a kilikiai örmény apostoli egyház műalkotásain gyakori²⁵. Ez a festő is valószínűleg ugyanazon előkép nyomán dolgozott, mint az előző, az is elképzelhető, hogy egymást másolták. A nyugati sokmedalionos kompozíciót ez a festő is az ortodox szélképes ikonok szerkezetéhez közelítette. A vászonképen hagyományos örmény tematika, római katolikus örmény, apostoli örmény és ortodox hatások keverednek. Az ortodox hatás azonban az előző képpel összevetve – a főpap felonjával és omophorionjával – erősebb, de nem uralkodó. Tanúskodik a kép a moldvai örmény közösség széleskörű kapcsolatairól, ezek az örmény apostoli és örmény katolikus egyház felé egyaránt kiterjednek. A mérvadó itt is az etnikai és nem a vallási hovatartozás.

Botosán egyik örmény templomában lelhető föl egy 19. századi teljes alakos Szent Gergely-ábrázolás, amely a főpapot az eddigiektől eltérő öltözetben mutatja be (5. kép). A főpap itt hagyományos örmény főpapi viseletben jelenik meg: alul derekán övvel (goti²⁶) összefogott, csuklóján hímzett kézelővel (baspank) díszített hosszú fehér tunikát (sapikot) visel. Vállára elől összefogott palást (surgyar) borul, nyakában elől kereszttekkel díszített, az ortodox főpapok omophorionjára emlékeztető epitrachilion (porurar) lóg. Fejét hátul állógallér (vakaz) övezi. Fején püspöksüveg, két kicsiny kereszttel ékesített huir látható, melyet sugárkévés dicsfény övez. Jobb oldalán epigonation (konker) lóg. Jobb kezével áldást oszt, baljában hosszú szárú volutában végződő pásztorbotot, gavasán hovvakant²⁷ fog. Hasonló módon jelenítik meg például a kilikiai örmény apostoli egyház műalkotásain a főpapokat, ami arra utal, hogy a korabeli örmény apostoli egyházban ez a főpapi öltözet volt az általános. Különleges az áldást osztó kéz mozdulata, melyben a mutató és a középső ujjak fölfelé állnak, az ortodox mozdulattól eltérően nem formázzák Krisztus nevének kezdőbetűit. Igen ősi mozdulat ez, előfordul középkori miniatúrákon is, de a kilikiai műveken is.

A figura merev beállítása, a háttér hiánya ikonszerűvé teszi a művet, annak ellenére, hogy az alak térben kissé el van fordítva és a test is plasztikus, ami ellent-

²⁴ Például Szent Miklós, 1770 körül. In NAGY 1998. Kat. 48.

²⁵ Például Krisztus feje körül a dicsfény a *Krisztus feltámadása*-jelenetben (ezüst Biblia-borító, 1769.). In GOLTZ 2000. fig. 76.

²⁶ Köszönetemet fejezem ki Prof. Dr. Frau Armenuhi Drost-Abgarjan asszonynak, Grigor Grigoryan doktoranduszának és Gnel Gabrielyan hallei örmény paróchusnak az örmény papi öltözetek azonosításában nyújtott szíves segítségükért.

²⁷ A gavasán hovvakán formája azonos a nyugati főpapok pásztorbotjával, mint a huir formája az infuláéval.

mond az ikon nyelvezetének. Ezek a jegyek a korabeli nem hagyományos ortodox művészetnek is sajátjai. A főpapot – az ikontól eltérően – evilági létezésében ábrázolják, a kép ennek ellenére ikonszerűen hat. A táblát örményül feliratozták. Hasonló megformálásmódban jelenik meg a Mária-oltár másik oldalán megfestett 4. századi Szent Szahak katolikosz²⁸ is. A képen összességében dominálnak az örmény jegyek, a megfogalmazásmódjuk ortodox. Mutatja a kép azt is, hogy ez a moldvai apostoli közösség az apostoli kilikiai egyházzal tartott fenn szoros kapcsolatot.

Egy másik 1806-ban festett, a szucsavai templomban található festményen (6. kép) Világosító Szent Gergely a középpontban teljes alakosan lép elő az előzőhöz hasonló tipikus örmény főpapi liturgikus öltözetben: övvel összefogott, kézelős fehér sapikban, jobb oldalon epigonation, vállon palást, shurdshar, nyakban elől porurar. Nyak körül hátul állógallér, vakaz, a fejen püspöksüveg, huir. Jobb kezével, álló ujjakkal áldást oszt, baljában hosszú szárú pásztorbotot, gavasan hovákant fog. Gergely előtt – a koronáját levéve – térdel Trdat király, másik oldalon a királynő, mögötte talán a király nővére, aki együtt keresztkedett meg a királlyal²⁹, hagyományos keleti keresztény viseletben, fejére boruló maphorionban. A király mögött egy páncélba öltözött katona zászlót tart, rajta egy fehér bárány győzelmi zászlót visz.

(Krisztus bárányként történő ábrázolása hagyományos örmény motívum, középkori miniatúrákon gyakran előfordul. A bizánci művészet 692-ben a konstantinápolyi zsinaton megtiltotta Krisztus bárányként történő megjelenítését³⁰, az örmények azonban megtartották. A bárány zászlóval nyugati motívum³¹, melyet a moldvai örmények a kilikiai egyháztól vettek át.

A jelenet a korábban már megismert keresztelés-jelenetekre emlékeztet, de itt maga az aktus elmarad. A koronáját földre tevő, kisebb léptékben megfestett király alázatos alakja fölé magasodik Gergely nagyobb léptékű figurája. A jelenet Gergely spirituális hatalmát fejezi ki, melyet Örményország keresztény hitre térítésével, keresztény hitéért való szenvedéseivel, az örmény apostoli egyház szervezetének megteremtésével ért el. A jelenet a bárány hatalmának kiteljesedése, Örményország krisztianizálásának apoteózisa, igen egyszerű művészi eszközökkel elmondva. Ebben a megközelítésben a Gergely melletti női alak nem a király nővére, hanem Hripszipe, vagy Gajane, az első örményországi női vértanú egyike³².

A jelenet ilyen értelmezését az ábrázolás ortodox hangvétele, ikonszerű megoldása tette lehetővé: Gergely frontális beállítása, a figurák eltérő léptéke, szimmetrikus elrendezésük, ünnepélyesség, térnélküliség, utóbbi örökérvényűvé teszi a jelenetet. Maga a felső ív a sarkokban a szeráfokkal szintén az ortodox mű-

²⁸ Szent Szahak katolikosz Világosító Szent Gergely kortársaként az örmény írásbeliség megteremtésében játszott kiemelkedő szerepet.

²⁹ Lásd a 6. lábjegyzetben idézett legendát.

³⁰ SEIBERT 1986. 45.

³¹ SEIBERT 1986. 45.

³² A Rómából menekült nővérek Világosító Szent Gergely mártírságának idején, 265-ben szenvedtek mártírhalált. In KOUSHAGIAN (é.n.) 10.

vészetből való³³, bár a boltív leszálló ágainak oszlopfőkbe torkollása nyugatias megoldás, melyet átvett a korabeli ortodox művészet is. A képet örményül feliratozták.

Ezen a festményen a hagyományos örmény tematikát, a keresztelés-jelene-
tet nem ábrázolta, hanem továbbgondolta a festő. Annak tanúi lehetünk, hogy a
hagyományos örmény és az ortodox művészet gazdagítólag hatottak egymásra.
A keresztelés-aktusának – nem narratív jelenetként, hanem – Örményország ke-
resztény hitre térítésének apoteózisaként való bemutatását az ortodox megfogal-
mazásmód tette lehetővé.

Összegzés

A műalkotások tanúsága szerint úgy a római katolikus, mint az ortodox közegbe került örmény kisebbség örmény identitásához ragaszkodott. Erre utal az örmény tematika, szimbólumok, örmény feliratok alkalmazása. Az örmény identitás meg-
tartásában segítségükre voltak a testvérközösségek. A római katolikus erdélyiek számára a nyugati római katolikus közösségek, míg az apostoli moldvaiak szá-
mára a kilikiai testvéregyház. A többségi környezet hatása alól egyik közösség sem tudta-akarta magát kivonni. E tekintetben különbség mutatkozik az erdélyi és a moldvai örmények között. Az erdélyiek fölverték a többségi környezet vallá-
sát, amiben megnyilvánult a szándék, hogy akartak beolvadni a környezetükbe. Ez a hasonulás a nyugati testvérközösségek közreműködésével történik (onnan érkeznek azok a nyugati hangvételű, de örmény tematikájú metszetek³⁴, amelyeket templomaik számára lemásoltak).

Az ősi apostoli hitüket megtartó moldvai örmények nem akartak beolvadni a többségi ortodox közegbe. A hatása alól azonban nem tudták kivonni magukat, oly annyira, hogy például ortodox ábrázolásokat örményül feliratozva használtak a liturgikus gyakorlatban. A moldvaiak örmény identitásának éltető forrása a kilikiai apostoli testvérközösség volt.

Arra a kérdésre, hogy a római katolikus, vagy az ortodox közeg segítette-e inkább a kisebbséget identitásának a megőrzésében, azt válaszolhatjuk, hogy azok a művek tűnnek inkább örménynek, amelyek örmény motívumokból és ortodox formanyelvből tevődnek össze. Elsődleges okként az hozható föl, hogy a moldvai örmények nem cseréltek vallást, megtartották ősi hitüket. A vallás az idegenben élő kisebbségek számára az anyanyelv mellett a legfontosabb identitásőrző tényező³⁵. Ebből következik a másik ok: az erdélyiektől eltérően a moldvaiak nem akartak hasonulni sem a többségi valláshoz, sem a román etnikumhoz. A harmadik ok abban rejlik, hogy az ortodox festészetnek a formajegyei közel állnak a középkori

³³ A képmezőt fölülről lezáró boltív a korabizánci episztilionok tábláinak kialakítását idézi. Gyakori a metabizánci román ortodox művészetben, például: In DUMITRAN – CUCUI 2009. 113, 164, 144-147 kép. A boltív és a téglalap alakú képmező közötti íves háromszög szeráfokkal történő kitöltése a görög katolikus egyházművészetben is elterjedt: In NAGY 2000. VII. tábla

³⁴ KOVÁCS 2007. 30-47.

³⁵ HORVÁTH 1940. 13-15.

örmény művészetéhez és ez megtartóbbnak bizonyult, mint az erdélyiek által átvett nyugati keresztény művészi nyelv.

A téma még sok egyéb képzőművészeti és azon jóval túlmutató következtetésre nyújt lehetőséget, továbbgondolásra ad alkalmat. Ez a beszámoló a fölvetett kérdésnek mindössze az első megközelítése.

Irodalom

DIÓS István (szerk.)

2000 *Magyar Katolikus Lexikon X.* Szent István Társulat, Budapest.

2005 *Magyar Katolikus Lexikon V.* Szent István Társulat, Budapest.

DUMITRAN, Ana – CUCUI, Elena-Daniela

2009 *Simon Bălgrădeanul.* ALTIP, Alba Iulia.

GAZDOVITS Miklós

2006 *Az erdélyi örmények története.* Kriterion, Kolozsvár.

GOPCSA László

1904 Világosító Szent Gergely zászlója. In: SZONGOTT Kristóf (szerk.) *Armenia Szamosújvár*, 258-260.

GOLTZ Hermann

2000 *Der gerettete Schatz der Armenier aus Kilikien. Sakrale Kunst aus dem Kilikia-Museum Antelias.* Libanon, Wiesbaden.

HERMANN Antal

1906 Örmény oltárképek. In: SZONGOTT Kristóf (szerk.) *Armenia Szamosújvár*, 136-177.

HORVÁTH Endre

1940 Magyar-görög bibliográfia. In: MORAVCSIK Gyula (szerk.) *Magyar-Görög tanulmányok OYITPOEΛΛHNIKAI MEΛETAI 12*, Budapest.

KOUSHAGIAN, Torkom

é.n. *Saints & Feasts Of The Armenian Church.* Abridged & Edited by Patriarch Torkom Koushagian. A Publication of the Department of Religious Education Diocese of the Armenian Church.

KOVÁCS Bálint

2007 Az erdélyi örmények interregionális kulturális kapcsolatai a 17-18. században. In: ÓZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.) *Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében II.*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 30-47.

LUKÁCSI Kristóf

1889 A kereszténység elterjedése Örményországban III. *Armenia*, 1889. szeptember 262-268.

NAGY Márta

1998 *A magyarországi görög diaszpóra egyházművészeti emlékei I. Ikonok, ikonosztázionok.* KLTE Egyetemi Kiadó, Debrecen.

2000 *Ikonfestészet Magyarországon/Icon Painting in Hungary.* KLTE Egyetemi Kiadó, Debrecen.

2006 *Szent István ereklyetartó ikonja a budapesti Nagyboldogasszony-székesegyházban*. In: *Theológia Szemle* 3, 172-173.

PÁL Judit

2006 *Örmények Erdélyben a 18-19. században*. In: *ŐZE Sándor – KOVÁCS Bálint (szerk.) Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében II.*, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 27-39.

SAS Péter (szerk.)

2008 *Örmények. Magyar írók az örmény városokról, az örmény emberről*. Noran, Budapest.

SEIBERT, Jutta (szerk.)

1986 *A keresztény művészet lexikona*. Corvina, Budapest.

VERBÉNYI István – ARATÓ Miklós Orbán

1989 *Liturgikus Lexikon*. Ecclesia, Budapest.

NAGY, Márta

DEPICTIONS OF AN ARMENIAN SAINT IN CATHOLIC AND ORTHODOX ENVIRONMENT

In conclusion, the works above testify to the fact that the Armenian minorities in both Catholic and Orthodox environments insisted on their Armenian identity. The Armenian theme and symbols, the Armenian inscriptions all suggest this. They were assisted in their efforts to preserve their national identity by their fellow-communities: Transylvanian Catholics by other western Catholic communities, Moldavian Apostolic Christians by the Church of Cilicia.

Neither community could or would evade the influence of the majority environment. In this respect there is a difference between Transylvanian and Moldavian Armenians.

The Transylvanians converted to the religion of the majority environment as a manifestation of their intention to assimilate to it. This assimilation took place with the contribution of western fellow-communities (that is where the prints in a western tone but still with Armenian themes arrived from, which they copied for their churches).

The Moldavian Armenians, who preserved their apostolic faith, did not want to assimilate to the Orthodox majority environment. Nevertheless, they could not evade its influence. So much so, that for example they used Orthodox images with Armenian inscriptions in their liturgical practices. The living source of their Armenian identity was the fellow-community of the Apostolic Church of Cilicia.

In answer to the question whether the Catholic or the Orthodox environment helped the minorities to a greater extent in preserving their identity, we can say that the works constructed with the help of Armenian motifs and an Orthodox

idiom look more Armenian. The prime cause of this can be found in the fact that the Moldavian Armenians did not change their religion, they kept their ancient faith. For minorities living in a foreign land religion is – apart from their mother tongue – the most important factor in the preservation of their identity. From this another reason follows: as opposed to the Transylvanians, the Moldavians did not want to assimilate either to the majority religion or to the Romanian ethnic group. The third reason consists in the fact that the formal features of Orthodox painting are close to Medieval Armenian Art and therefore they have proved more helpful in the preservation of Armenian identity than the Western Christian artistic idiom borrowed by the Transylvanians.

The topic seems to offer possibilities for making many other conclusions pertaining to fine arts and pointing way beyond them. This article has only been the first approach to the issues raised.



1. kép
Világosító Szent Gergely
megkínzásának jeleneteivel.
1752, Gyergyószentmiklós

2. kép
Világosító Szent Gergely
megkínzásának jeleneteivel.
1885, Botosán





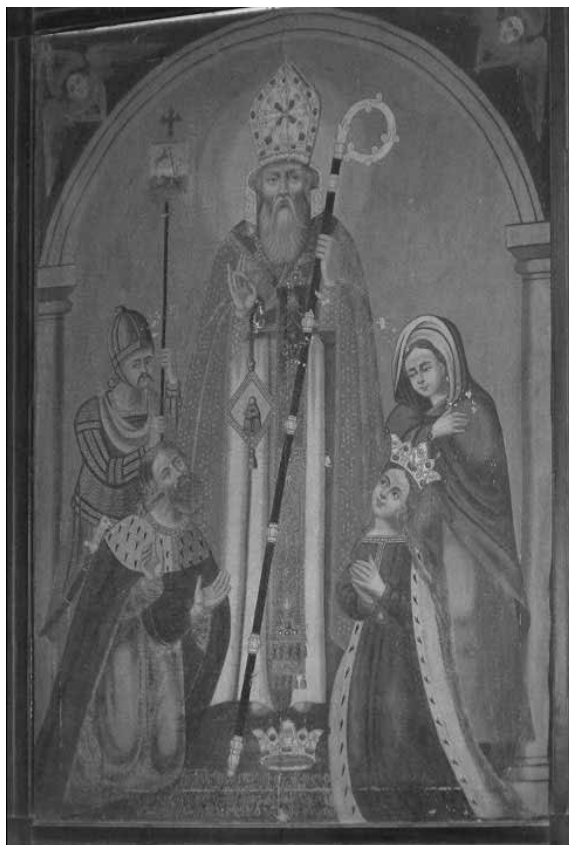
3. kép
Világosító Szent Gergely
megkínzásának jeleneteivel.
K. Hessing, 1770 körül

4. kép
Világosító Szent Gergely
megkínzásának jeleneteivel.
1859, Szucsava





5. kép
Világosító Szent Gergely.
19. század, Botosán



6. kép
Világosító Szent Gergely
és az udvar.
1806, Szucsava

AZ OROSZ SIRATÓ ÉNEKEK LÍRAI JELLEGE

Ha jól értettem a konferenciánk szervezőinek elgondolását, a lelkiség fogalma a különböző társadalmi csoportok, felekezetek sajátos vallásos szellemiségét jelenti. A témám – az orosz temetési rítusokat kísérő siratók és az oroszoknál szokásos családi összejöveteleken előadott megemlékező énekek. A temetést követő 9., 40. napon és egy év elmúltával a család, rokonok és jó szomszédok részvételével sajátos gyásztort ülnek meg a halott megemlékezésére. Számomra, az elhunytól való megemlékezés nemcsak a családban megőrzött rokoni kapcsolatok szorosságát és melegségét tükrözi, fényt vet ezzel a társadalomban uralkodó emberi kapcsolatokra és szellemi értékekre. Az énekeken le lehet mérni az emberek vallási hitének hőfokát is. Egy ember halála mindig társadalmi esemény volt. Georgij Fedotov az orosz vallásos folklór kutatója sajátos népi „teológiai intuíciót” látott meg benne. „A népi teológia poetikai (költői) válaszokat adott a keresztény teológia alapkategóriáira, antropológiára, ekkleziológiára, eszkatológiára.”¹ A népi hitben az Isten teremtette világ Krisztus megtestesülésében másodsorra is felemelkedik a Megistenítés felső fokára. Ezáltal megszenteltek lettek a keresztény kozmosz egyes elemei is, mert különös kapcsolatok kötik össze azokat Krisztus és Szent Anyja földi életével. Ez a kapcsolat új hierarchikus rendbe sorolja be a világegyetem elemeit.²

Az az alapvető keresztény hittétel, hogy Isten saját arculatára teremtette az embert, átformálta az embernek saját magáról való elképzelését, új felelősségérzést ébresztett fel benne az Isten, más emberek, a világ felé. A keresztény tan nem fogadott el más korabeli erkölcsi tanításokat. Így a sztoikusok tanítását sem az ember magányáról, vagy az öngyilkossághoz való jogáról, ha az ember nem akarja tovább bonyolítani a körülötte kialakult fonák helyzetet.

Krisztus tanítása még magasabbra helyezte az emberi méltóság mércéjét, az embertársakkal kialakítandó kapcsolatot. Jézus ezzel a gondolattal kezdi a Hegyi beszédet: „Én pedig azt mondom nektek, hogy mindaz, aki haragszik az ő atyjafiára ok nélkül, méltó az ítéletre, aki pedig azt mondja: Raka, méltó a főtörvényszékre, aki pedig azt mondja: Bolond, méltó a gyehenna tüzére. Azért, ha a te ajándéodat az oltárra viszed és ott megemlékezel arról, hogy a te atyafiadnak valami panasza van ellened, hagyd ott az oltár előtt a te ajándéodat és menj el, elébb békélj a te atyádfiával, és ezután eljövén, vidd fel a te ajándéodat.” (Máté 5, 22-23).

E szavak az antik világ válsága idején hangzottak el, amikor az emberek jelentős része rabszolga volt, és életük kioltásáért nem járt büntetés.

A népi kereszténység témájához szorosán kapcsolódik a kereszténység változó arculata a különböző népeknél. Az időszámításunk elején Palesztina, Szíria keresztény központjaiból futótűzként terjedt el a keresztény hit Egyiptomba, Rómába, Görögországba, Bizáncba, Örményországba, a Fekete tenger északi partjain és

¹ FEDOTOV 1991. 117.

² FEDOTOV 1991. 67-68.

Krím félszigeten letelepedett keleti gótokhoz is. Minden nép keresztény kultúrája valamivel, akárcsak árnyalatokban is, észrevehetően gazdagítja a keresztény építészetet, festészetet, szobrászatot, zenét, költészetet.³

A családi gyásnapok kapcsolódnak az egyházi ünnepekhez és szertartásokhoz. Erre vonatkozóan értékes anyagot találtam Magyarországon élő görög keleti hívek szokásaiban a „Görög katolikus ünnepek szokásvilága” monográfiában. „Gazdagságában, bőségében a görög katolikus kalendárium megelőzi a legtöbb magyarországi felekezet ünnepi szokásrendjét”, írja a szerző.⁴ Itt az egyházi ünnepekben eredeti módon ötvöződnek a keleti bizánci és a katolikus egyházak ünnepi szokásai. Ezt látjuk a Szentesti vacsorának a szlávoktól örökölt rítusaiban, valamint a Vízkereszt ünnepének szertartásaiban, a katolikus egyháztól örökölt éjféli mise és a szent sír felállításának templomi szokásában.⁵ Az orosz pravoszláv egyháznál Halottak napja a Húsvét utáni Tamás hétre esik („Rogyiteljszkaja negyelja” - a „Szülők hete”). A magyar görög katolikus hívek betartják a katolikusoknál szokásos „Halottak szombatját” a Húsvétét megelőző böjt idején és a keleti keresztény egyháznál szokásos „Halottak Húsvétját”.⁶

A temetésen elhangzó orosz siratókat családtagok, vagy a faluban ismert sirató asszonyok adtak elő. Azok tolmácsolják „a család bánatát, az elárvult gyerekek gondjait, gondolatait, átélik a szívszorító fájdaljukat. Minél gazdagabb a sirató eszköztára, az epikai ősi fordulatai, annál jobban fejezi ki gondolataikat, érzelmeiket, az eleven természeti képekben, annál hatásosabb, enyhítőbb, harmonikusabb a sirató éneke, annál nagyobb a hatása és tekintélye az emberek szemében.”⁷

A sirató énekek lejegyzése nehéz dolog, mert a sirató recitálása közben az asszonyok sírnak, és sírnak a jelenlévők is. Az ének mindig egy konkrét alkalomra készült, egyedi improvizáció volt, így az ismétlésüknél elveszne az eredeti ének hangulata és vele együtt a képi világának egy-egy része is.

Idézhetjük az édesanyját sirató asszony recitálását (nyers fordításban), ahol véget nem érő narrációban tudja csak elmondani a határtalan szeretetét és fájalmát. Mintha a lány szavai kapcsolatot jelentenének az édesanyjával és a helyettük beálló csend elszakítaná őt az édesanyjától.

„Te, tápláló édes anyukám,
Hová öltöztél fel ilyen szépen?
Minek hagytál el minket?
Minek haragudtál miránk?
Lehanyatlottál a lóca hosszán,
Fehér temető lepellel betakaródtál.
Nem magad készültél el,
A jó emberek készítettek fel
Az örökön – örök temetésre.”

³ *Mélységek könyve. Orosz vallásos népénekek.* Szóhagyomány- sorozat. L'Harmattan kiadó, Budapest 2007.

⁴ BARTHA 1999, 19.

⁵ BARTHA 40-42, 66-67, 68.

⁶ BARTHA 83, 129.

⁷ BARSZOV 1872, 2-3.

Annál döbbenetesebb a halál birodalmának a képe:
 „Nedves fenyőligetekbe, sötét erdőbe,
 Nagyon nagy erődbe,
 Erősbe és mélybe,
 Már nem lesz neked se kijárásod, sem kihozásod,
 Már nem lesz tőled semmi híradásod,
 Sem híradásod, semmi írásod...”⁸

Az elválás motívuma szerepel „a kiüresedett ház”, „az elhomályosódott ablakok” képeiben is. Gyakran találkozunk a nagy fájdalmat kifejező viharleírásokkal, amit segítségül hívnak, hogy visszaszerezzék az eltávozott szeretteiket.

„Jöjjetek rettenetes felhők,
 Félelmetesek és hirtelenek,
 Erős viharos szelekkel,
 Kegyetlen mennydörgésekkel,
 Sűrűnél – sűrűbb esővel.
 Hasadj meg, te nedves anyaföld,
 Nyíljál ki te koporsó deszka,
 Lebbenj szét vászonlepel,
 Ébredjél fel, édesanya.
 Szálljon ránk a drága áldásod,
 Hogy a szelek minket el ne fújjanak,
 Sűrű esők ne ostorozzanak,
 A fényes nap minket ne égessen...”⁹

Vlagyimir Propp fontosnak tartotta megjegyezni, hogy a sirató énekek metrikai felépítése különbözik a másfajta lírai népénekektől. A régi ránk maradt, klasszikusnak mondott sirató énekeket trocheusi versmértékben recitálták, a sor végét daktilussal zárták le. A siratókat hosszú sorokba szerkesztették: egy verssor négytől hétig terjedő verslábnyi volt. A siratók a rituális költészethez tartoznak, eredetük a pogány időkbe nyúlik vissza. Falun nemcsak halálesetkor lehetett siratókat hallani, de tűzvész idején is, katonai sorozáson, vagy egy betegnek városi kórházba való elszállítása közben.¹⁰ V. Propp úgy tartja, hogy a sirató énekek közbülső helyet foglalnak a rituális epikai és lírai énekek között, felsorolja a poetikai ismérveit, a mindenkori improvizációs jellegét, egy konkrét alkalomhoz való kötődését. Ezért két egyforma siratóének nem is létezik.

Az orosz kutatók között az a vélemény alakult ki, hogy a folklór különböző alkotásait a műfajuk megállapításával érdemes elemezni. Az orosz „zsanzr” szó etimológiája a latin „genusra” vezethető vissza és a német „Gattungnak” felel meg. A használata viszont szűkebb értelemben történik és megfelel a német „Art” fogalomnak.¹¹ Az egy műfaj keretein belül megjelenő alkotásoknak „közös poéti-

⁸ NEZERENKO 1980. 131–175.

⁹ NEZERENKO 155 p.

¹⁰ PROPP 1976. 67–69.

¹¹ PROPP 1976. 35.

kai rendszere” van, ami nemcsak „a fabulát (az előadott story-t), hanem a művészi elgondolását, az emocionális világát is kifejezi.”¹²

A családi összejöveteleken az elhunytól előadott énekek más jellegűek, mint a temetésen elhangzó siratók. A bennük előforduló motívumok között találkozunk a Bibliából ismert hősökkel, az apokrifekből származó történetekkel, az ismert szentek életére való utalásokkal, balladai konfliktusokkal. Hosszú történetük során a balladák kidolgozták a mitológiai hősök és konfliktusaik megjelenési módját, akik sorsa az élet-halál dilemmájából indul ki. Későbbi századokban viszont megjelenik a balladákban az egyén és a társadalom közti egyre bonyolultabbá váló kapcsolat és konfliktus.¹³

A 20. század végén feljegyzett siratókban és a megemlékező énekekben a balladai motívumoknak azért is van helye, mert az énekek hangsúlyosan foglalkoznak egy végérvényesen befejeződött emberi sorssal, és a gyászolóknak saját további sorsukról megfogalmazott gondolataival.

A népi líra változásáról sokat írtak már a folklórkutatók. A 20. század elején a fiatalok körében elterjedtek azok a rövid, négy soros dalocskák, amiket a társalgás szellemében vagy akár a perlekedő dialógusokban adtak elő. A híres „csasztuskák” formájukban meg tudták őrizni „emocionális gazdagságukat, a lírai hangvélt, és a jellem ábrázolásának pontosságát.”¹⁴

A világ folklórtudományát megalapozó munkák már a 18. század végén és a 19. század idején születtek. Wilhelm von Humboldt tanulmányozta a különböző népek sajátos gondolkodásának a nyelvében való megnyilvánulását, amikor ugyanannak a tárgynak megjelölése a különböző népek nyelvében más-más formát öltött.¹⁵ Szerinte „a nyelv és a nemzet összehasonlítása közben, noha szükséges mindenképp előtérbe állítani a közös szellemi irányultságukat, figyelmünket okvetlenül más jellemzőikre kell fordítani, a hanghoz való viszonyra, annak a gondolattal történő számtalan egybehangzására és finom érzékeny megkülönböztetésére, arra a készségre, hogy a vele való finom egyetértésben a gondolat megkaphassa a legkülönbözőbb formákat, amiket a szellem sose talált volna ki, ha kívülről, absztrakt osztályozás útján mozog, mivel ezek a formák éppen az érzéki anyag mélyében keletkeznek... Közvetlenül a nyelv legbensőbb természetéhez kapcsolódva, kifejti a szükségszerű hatását az összes részre, minden oldalról megkövetelten általa. Csak két pontot szeretnék felidézni, melyekkel a kapcsolata leginkább világos: a nyelv rhytmikus vonásait és a nyelvtani formákat.”¹⁶

Humboldt észrevétele a hang szerepéről a gondolatnak és általában a nyelvi formáknak alakulásában, melyek a nemzeti nyelvek „érezéki anyaga mélyében”

¹² PROPP 36.

¹³ KRIZA 1991. 19.

¹⁴ ASZTAFFEVA 1975. 142.

¹⁵ HUMBOLDT 1906.

¹⁶ HUMBOLDT 1906. 118-119. („Über die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit den Sprachen“)

A tudós vagy 20 nyelven beszélt és írt: francia, angol, olasz, spanyol, baszk, latin, görög, provancal, magyar, cseh, litván, nyelven, több éven át tanulmányozta Amerika déli és északi őslakók nyelveit, kopt, ősi egyiptomi, kínai, japán, szanszkrit nyelveket. 1827 óta ismerkedett Indonézia és Polinézia lakóinak nyelvével. HUMBOLDT 1906.

zajlanak, nagyon mélyrehatóan bizonyult. Egy orosz fonetikus észrevette az orosz versben kialakult euphóniát: a hangok által kiváltott hatást az ember érzelmeire. Szerinte, az orosz „A, O, JE (az európai E hang)” hangok a szövegben „kompakt jellegűeknek” mutatkoznak. Viszont az „U, I hangok” „diffúz – jellegűek”. Énekekben, versben ezek „nagyon határozott szinesztétikai reakciót váltanak ki: a diffúz jelleg labilitással és hiányossággal társul, ugyanakkor a kompakt jellegű sor a stabilitás és a teljesség érzését váltja ki”.¹⁷

A 20. század 70–80-as éveiben a szemiotika különböző irányzatai elemezni kezdték a szépirodalmi szövegeket is. Szmirnov Igor véleménye szerint „a művészi szöveg nembeli jellemzője a narráció létrehozásának *recurrens* jellege”. A „visszatérő beszéd, az ismétlés viszont különbözőképpen építi fel a szöveget lírában és prózában.¹⁸ Szerinte a költészetben a szintek közti *recurrencia* uralkodik – a kifejezési, a nyelvtani manifesztáció valamint a tartalom szintje között. De még a nyelvtani szinten belül is a korrelációk a különböző mértékű egységek között történnek: a morfémák, a szóformák és a szintagmák között. „A természetes nyelvben a nyelvtani állítás (manifesztáció – Szmirnov I.) és a kifejezési szint között egyoldalú függőség van: a morfológiai – szintaktikai struktúrák deformálják a fonológiai – prozódiai struktúrákat.”¹⁹

Az énekekben fontos pozíciót foglaló szó morfémája indítja el a válogatást és láncot alakít ki a vele hangzásban rokon morfémákkal, akkor is, ha azok nem rokon, hanem quasi-morfémák. Egy népi énekekben, ha boldogtalan szerelemről van szó, megjelenik a száradás - hervadás motívuma. Például: *cvELi ALy*, *stAli vjALy*, ennek a tartalma: virágoztak pirosan, hervadtak lettek, ahol a központi szónak morfémája „AL” („alyj” vagyis – piros) quasi-morfémákkal köt láncolatot és bemutat egy folyamatot. A népdalban a szöveg és a dallam szerves egységben van. Az orosz népének dallamvilágának jól ismert kutatója az orosz énekekben tapasztalható „poli-mozgásról” beszél, „a szerteinduló mozgások csomópontjairól”. „A folklór duplán bonyolult szituációt őriz, mert benne van mind a két kontrasztív fenomen: az ismétlő készség és a megismételhetetlenség.”²⁰ A népdalban a kislányt gyakran „malina”, „kalina”, „rjabina” (málna, kányafa, berkenye) virágzó fákkal, bokrokkal hasonlítják össze. A 19. század végén egy nagy ukrán nyelvész, folklórkutató, elméleti poetika híres művelője vitába szállt „a naiv folklórt” nem kellően értékelő irodalmárokkal. A fenti objektumokat felsoroló sorban Potebnya Alekszandr nem a logikai törvényt megsértő énekeseket látott, akik nem ismernék meg a különbséget a tárgyak között. Itt másról van szó: „egy felsőbb szintű fogalomnak vagy általánosításnak, nem ritkán az idealizálásnak a módja, abban az értelemben, hogy az ilyen tárgy valószínűtlenül csodálatosan szép lesz.”²¹

Most térünk vissza a sirató és az elhunytól szóló megemlékező énekekhez. Az itt elemzett temetés utáni rituális énekeket a „Zsivaja sztarina” (Élő múlt) c. lapban találtam. A folyóirat az 1919-ben történt betiltása után most újra megjelent

¹⁷ TARANOVSKIJ 1970. 883–884.

¹⁸ SZMIRNOV 261.

¹⁹ SZMIRNOV 263.

²⁰ ZEMCOVSKIJ 1983. 21, 22.

²¹ POTEBNYA 1968. 418.

az előző század 90-es éveiben. Az énekek gyűjtése is viszonylag friss volt, ami az élő folklór hagyományáról tanúskodott. Az orosz eposz gyűjtésével és elemzésével foglalkozó Novikov Jurij a Vilniusi Egyetem diákjaival együtt járta be az 1880-as években Litvániában az orosz őslakosok által lakott falvakat. Oroszországban a 16-17. században a pravoszláv egyházban végrehajtott reformok következtében a heves viták, harcok lángoltak fel. A reformot és új szertartásokat elutasító hívek Szibériába, Litvániába, Moldáviába menekültek. (Ugyanebben az időben a vallási háborúk miatt menekültek Németországból Ukrajnába és az orosz Volga vidékre német református hívek.)

Az elhunytól szóló énekek más jellegűek, mint a temetést kísérő siratók. Az egybegyűltek közös étkezésen vesznek részt, gondolnak az elhunyt megpecsételődött sorsára, és saját megváltozott helyzetükre is. Énekeikben ugyanúgy, mint más lírai dalokban vannak leírások, elbeszélő részek, de lényege, hogy kifejezi az énekes érzelmeit, az egybegyűltek között uralkodó hangulatot. Az énekesek bőven merítenek más lírai énekekből, a balladák tragikus eseményeiből, a Bibliai hősök történeteiből. Ilyen például a két Lázár testvér története vagy a Szép József panasza az édesanyja sírjánál, amikor az énekes József hosszú életének sok epizódjából éppen ezt a lírai történetet választja ki. Novikov Jurij megjegyzi, hogy „a vallásos énekek már régi idők óta kezdve fontos helyet foglaltak a litván óhitű orosz őslakosok szellemi kultúrájában. Náluk egészen a századunk közepéig (a 20. század – K.E.) érvényes volt a tilalom, hogy világi énekeket énekeljenek a böjt idején, ekkor csak vallásos tartalmú énekeket szabad volt énekelni... Ezek alapján véve, epikai és lírai-epikus énekek voltak, amelyeknek eredete a keresztény apokrifekben kereshető.”²²

A gyűjtésből egy éneket választottam ki, mely nyersfordításban így hangzik:

„Énekelj, énekelj, kis pacsirta,
 Kezdd az éneket a felolvadt mezőn.²³
 Az emberek élnek, mint virágok virulnak,
 Én, a fiatal, fonnyadozok, mint a fű.
 Bármerre járok, bajba kerülök,
 Akitől tanácsot kérek, abban nincs igazság.
 Bajomban elhagyom a világot, kolostorba megyek.
 Fölépítetek ott új cellát,
 Új cellát, háromablakosat.
 Az első ablakom – a kék tengerre néz,
 A második ablak – az én zöld kertemre,
 A harmadik ablak – az Isten templomára.
 A kék tengeren hajók úsznak,
 A zöld kertemben csalogányok dalolnak.
 Isten templomában papok énekelnek,
 Istenhez imádkoznak, mélyen meghajolnak.”

²² NOVIKOV 1994 (3) 35.

²³ Kora tavaszi időről van szó, amikor nem az egész mezőn elolvadt már a hó, csak egy kis darabon, ahol kilátszik már a fekete földdarab, ezt a tavaszi „hírnököt” becéző néven nevezi az énekes.

Novikov feljegyzése alapján: ezt az éneket egy parasztasszony énekelte el, aki jól ismeri az írás-olvasást”.²⁴ Ugyanakkor a sok lírai dalt is tud, mert az egyikőtől vette az énekének a két kezdő sorát, egy másiktól – a következő két sort, ismét máshonnan – a harmadik szólás, aforizmaszerű kétsorosot. A kolostorba vonulás motívuma újszerű, mert nem a világtól való elzárkózását eredményezte a hősnőnek, hanem az élet több területének panorámaszerű bemutatását és – talán – a realitás fölé való emelkedését, egyfajta átszellemülését. Ezzel az ének, a lírai énekre általában jellemző „térbeli elrendezettséget” kapott.²⁵

Egy másik folklór közlése 1994-ben történt a „Zsivaja sztarina” c. folyóiratban, ahol Reznicsenko Jelena a Szmolenszk környéki falvakban összegyűjtött énekeket tette közzé. Az énekek gyűjtését a Gnyeszin testvérekről elnevezett zenepedagógiai Főiskola tanárai és diákjaik a 90-es években végezték el. A tanárnő kiemeli a halál után 40. napon és egy év elteltével elhangzó énekeket, amikor egyes falvakban virrasztottak is.²⁶ A kutató három csoportba sorolja be az énekeket: az első csoport az Ó és az Új testamentumban szereplő hősokeket és motívumokat tartalmazó énekek, a másodikba – az ún. bűnbánó énekek, melyek hősei megbánják az életük alakulásához hozzájárult bűneiket. Itt dominálnak a Lélek és a Test elválásáról szóló énekek. A harmadik csoportba – a megemlékező torokról szóló énekek. A három csoportba sorolt énekeket bármelyik tor alkalmából énekelhették. Az egyik énekben egy lélek könyörög az Istenhez, hogy az angyalok kíséretével látogasson haza, ahol éppen vele kapcsolatos tort ülnek, egy másikban a haza látogató anya megköszöni fiának, hogy „nem feledkezett meg a napjáról” és szép megemlékezést rendezett tiszteletére. Ezt az éneket az énekesnő egy tragikus szerelemről szóló divatos románc kezdő sorával indítja: „Szaska kertjében kivirágzott az orgona...”²⁷ A románc dallama egy népszerű témáról szól. A megemlékező ének pedig egy szelíd megbékélő dialógusról az anya és fiú között, ami töréshez vezet az ének szerkezete kialakításában.

Tudjuk, hogy a folklórművek lassan, hosszú csiszolás következtében, több mester munkája révén érlelődnek. Például a már említett Szép Józsefről szóló énekek. Egy önálló orosz ének is született ebből: „Negyven zarándok és egy”. A Szent Földre induló zarándokokat az útjuk során meg szoktak hívni a házukba az emberek, és élelemmel, pénzzel látták el az útra. Úgy történt, hogy a Kijevi fejedelem felesége szemet vetett a fiatal zarándokra, amiért a fiatal férfinak halálbüntetés járt. Ő viszont csodával határos módon menekült meg. A férfi méltó magatartása és önuralma közkedvelté tette az énekeket.

Hogy a megemlékező toron előadott énekek mind értékes gondolattal, érzellemmel vagy eredeti művészi megoldással rendelkeztek volna, nem tudom megítélni. A kutatók is inkább a tények leírására szorítkoznak. Nem vitás viszont, hogy itt egy élő társadalmi szokással állunk szembe. Tudjuk, hogy a régi időkben a hősokeket temetését nagy tor, katonai parviadalok, vetélkedések kísérték. Most a

²⁴ NOVIKOV 36.

²⁵ TODOROV 1971. 144.

²⁶ REZNYICSENKO 1994 (3), 38.

²⁷ REZNYICSENKO 41.

toron a család, a barátok, a jó szomszédok ülnek le a közös étkezéshez. Rituális ételeket szolgálnak fel, és a nemrég elhunyt, közlőrl ismert és kedvelt emberről beszélgetnek és énekelnek. Ki-ki a legjobb tudása szerint, hiszen mindnyájukat közlőrl érintette az ember halála.

Az antik és a mai vallásos az orosz kultúra sokrétű ismerője Averincev Szergej a keresztény hit hozta új katarziszról beszélt. A keresztények érzelmi világában, szerinte, nagy szerepet játszik az úgy nevezett „könnyes adomány”, mely nem az egyszerű elérzékenyülést vagy megindultságot jelent. Talán „gyerekesnek vagy öregesnek tűnhet fel számunkra”, azonban „több benne a gyöngédség és több a remény is, mint a tragédiákban... A megsebzett szívre megbékélés száll, ... kivilágosodik és megkeményszik az elme is.”²⁸

Irodalom

ASZTAFJEVA Lidia A.

1975 Szravnenije v csasztuskah. In: *Folklor kak iszkusstvo szlova*. 3. sorozat, Moszkva.

AVERINCEV Szergej Sz.

1977 *Ranne – vizantijszkaja poetika*. ABC – kiadó. Moszkva.

BARSZOV Je. B.

1872 *Pricsitanyja Szevernogo kraja*. (Az északi vidék sirató énekei) 1 rész. Moszkva.

BARTHA Elek

1999 *Görög – katolikus ünnepeink szokásvilága*. *Studia folklorisztica és Ethnographica* 41. A Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi tanszék Kiadványa, Debrecen.

FEDOTOV Georgij P.

1935 *Duhovnyje sztihi Russzkaja narodnaja vera po duhovnym sztiham*. Ymca Press Paris. Gnoris kiadó, Moszkva, 1991.

HUMBOLDT v. Wilhelm

1906 *Gesammelte Schriften. Fünfter Band*. Bahris Verlag, Berlin.

KÁMÁN Erzsébet

2009 Egy orosz virrasztó ének a XX század végéről: az ének érzelmi és költői szimbólumai. In: *Érzékek és vallás*. Szerk. BARNA GÁBOR. A Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszéke. Szeged.

KRÍZA Ildikó

1991 *A magyar népballada*. *Folklor és ethnographia* 56. Debrecen

2007 *Mélységek könyve*. Orosz vallásos népelemek. Kámán Erzsébet válogatása. Szóhagyomány – sorozat L'Harmattan kiadó, Budapest.

1990 *Néphit, népi vallásosság Magyarországon*. MTA Filozófiai Intézet kiadása Budapest

²⁸ AVERINCEV 1977. 171-177

NEZERENKO N.

1980 Bevezető tanulmány és a temetési rítus leírása. In: *Obrjadovaja Poezija Pinyezsja*. Moszkva.

NOVIKOV Jurij A.

1994 Duhovnyje sztihi sztarozsilov Litvy. In: *Zsivaja Sztarina 1994/3*, 35–37

POTEBNYA Alekszandr A.

1968 *Iz zapiszok po russzkoj grammatike 3 III*, Moszkva.

PROPP Vlaimir Ja.

1976 *Folklór i gyejsztviteljnosztj*. Moszkva.

REZNYICSENKO Jelena

1994 Pominalnyje sztihi Szmolenscsiny. In: *Zsivaja sztarina 1994/3*, 38–42.

SZMIRNOV Igor P.

1985 Dva tipa recurrencii: poezija vs. proza. In: *Wiener Slawistischer Almanach* Bd. 15, 255–297.

TARANOVSKIJ Kirill

1970 Zvukovaja faktura sztiha i jego vozsprijatije. In: *Proceedings of the sixth Congress of Phonetic*. Praha, 883–884.

TODOROV Tzvetan

1971 *Poetique de la prose*. Paris.

ZEMCOVSZKIJ I.I

1983 Vvegyenije v verojatosztnyj folklór. In: *Metody izucszenija folklorá*. Leningrad, 21–22.

KÁMÁN, Erzsébet

LYRICAL CHARACTER OF RUSSIAN LAMENTS

The topic of this essay is the study of the dirges and lamentations which are performed during funerals in the Russian countryside. The death of a human being is always a social event, in these songs we can see how human relationships rule our society, and it's degree of religiousness, which Georgij Fedotov calls the theological intuition of the people.

These lamentations – as the part of the ancient ritual poetry – are using antique mythological symbols. The songs I study in my essay were recorded and published ten to twenty years ago in Russian villages and I am particularly interested in the ways of their representation of lyrical narration.

SPIRITUALITY AND SPIRITUAL
MOVEMENTS IN HUNGARY AND
EASTERN CENTRAL EUROPE

ÜBER DIE VEREHRUNG DER 14 NOTHELFER Deutschsprachige Kleindrucke über die 14 Nothelfer

In folgenden Zeilen behandle ich in einem kleinen Beitrag die Verehrung der 14 Nothelfer in Ungarn. Als Ausgangspunkt dazu dienen deutschsprachige Kleindrucke, die von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts erschienen. Zu Beginn fasse ich kurz den Kult der 14 Nothelfer und seine Entstehung und Verbreitung in Ungarn zusammen. Danach gehe ich auf vier einzelne Hefte und ihre Druckereien genauer ein.

Die Anfänge der Verehrung der 14 Nothelfer reichen bis ins Mittelalter zurück. Einzelne Heilige wurden schon früh als Nothelfer verehrt. Ihre Zusammenstellung als Gruppe erfolgte aber erst im 14. Jahrhundert im süddeutschen Raum. Besonders das Wirken der Bettelorden, der Dominikaner und der Minderbrüder trug zur Verbreitung des Kultes bei. Neben diesen zwei Orden förderten die Prämonstratenser, die Zisterzienser und später die Benediktiner die Verbreitung des Kultes. Am Anfang waren die Nothelfer in erster Linie in den Städten unter den mittleren und höheren Schichten populär. Ab der Mitte des 15. Jahrhunderts verbreitete sich der Kult auch auf dem Land. Die Verehrung der Nothelfer gewann besonders während der Zeit der großen Epidemien eine große Bedeutung. Im menschlichen Ausgeliefertsein und in Notsituationen schienen nur Heilige helfen zu können. Je mehr Heilige angerufen wurden, desto sicherer und größer war die Zuversicht auf Hilfe. Schließlich wurden meist 14 Heilige gemeinsam als Nothelfer angerufen. Warum gerade 14 Nothelfer zusammengestellt wurden, kann jedoch nur vermutet werden.

Zu der Reihe der Nothelfer, die auch Regensburger Normalreihe genannt wird, gehören gewöhnlich 11 männliche und drei weibliche Heilige. Sie lebten laut ihren Legenden alle in den ersten Jahrhunderten nach Christus und außer Ägidius starben alle als Märtyrer. Zu den 14 Nothelfern zählen die drei Bischöfe: Dionysius, Erasmus und Blasius, die drei Jungfrauen: Barbara, Margaretha, Katharina, die drei ritterlichen Heiligen: Georg, Achatius und Eustachius, der Arzt Pantaleon, der Mönch Ägidius, der Diakon Cyriacus, der Knabe Vitus und der Riese Christophorus. Oft wird auch die Gottesmutter Maria zusammen mit den Nothelfern abgebildet. In regionalen Varianten kann die Reihe der Nothelfer von dieser Liste abweichen. Jeder Heilige hat seinen Zuständigkeitsbereich, in dem seine Fürsprache besonders wirksam ist.

In Ungarn taucht der Kult der Nothelfer bereits im 15. Jahrhundert auf. Die Türkenherrschaft und die Reformation bereiteten ihm aber ein Ende und erst im 18. Jahrhundert brachten die deutschen Ansiedler die Verehrung wieder mit. Es wurden einige Kapellen und Altäre für die 14 Nothelfer errichtet. Im Folgenden stelle ich Texte vor, die von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zum An-

fang des 20. Jahrhunderts in Ungarn unter der deutschsprachigen Bevölkerung im Umlauf waren.

Bei diesen Texten handelt es sich in erster Linie um Gebete, die die Verehrung der Nothelfer fördern sollten. Sie erschienen als Kleindruckhefte, die im 19. Jahrhundert besonders in dessen zweiter Hälfte massenhaft von Druckereien produziert wurden, die meistens auf populäre Lesestoffe spezialisiert waren. Diese Lektüre wurde hauptsächlich auf Märkten, Jahrmärkten oder an Wallfahrtsorten verkauft und diente als Lesestoff oder Gebrauchsliteratur meistens den niederen gesellschaftlichen Schichten.

In der Kleindrucksammlung der Széchényi Nationalbibliothek sind vier deutschsprachige Kleindrucke zu finden, die sich mit den 14 Nothelfern beschäftigen. Alle Hefte haben einen sehr geringen Umfang von jeweils vier Seiten und ein kleines Format.

Der früheste Kleindruck erschien in Pest bei Franz Anton Eitzenberger. Über ihn wissen wir, dass er aus Deutschland nach Ungarn eingewandert ist. Er war in Tyrnau in der Universitätsdruckerei angestellt und zog 1756 nach Pest, wo er sich niederließ. In dem Impressum nennt er sich einen bürgerlichen Buchdrucker. Er arbeitete bis zu seinem Tod 1776 in der Druckerei. Danach übernahm seine Witwe die Leitung und sechs Jahre später übernahm der gleichnamige Sohn die Druckerei. Dieser verkaufte sie schließlich 1785 und zog nach Großwardein, wo er als bischöflicher Buchdrucker tätig war¹. Der hier vorgestellte Kleindruck ist ohne Datierung erschienen. Daher kann man das Erscheinungsdatum nur vage zwischen 1756 und 1776 einordnen.

Der Kleindruck enthält keine Bilder. Die einzige Verzierung des Heftes ist eine Zierkopfleiste, unter welcher auf der ersten Seite der Titel mit unterschiedlicher Zeilengröße platziert ist. Der Titel lautet: *Andächtiges* (mit Schreibfehler!) *Gebett / Zu denen / 14. Heiligen / Noth-Helfern*. Der Text beginnt sofort unter der Überschrift auf der Titelseite. Die Besonderheit des Textes liegt darin, dass das Gebet die Nothelfer nicht einzeln, sondern im Allgemeinen als „Himmlische Ritter und glorwürdige Obsiger“ anspricht. Die Auflistung der einzelnen Heiligen findet sich erst in der Mitte des Textes. Die Reihe der Heiligen entspricht der üblichen Zusammenstellung. Es erscheinen keine regionalen oder speziellen Heiligen in der Auflistung. Bei der allgemeinen Charakterisierung der Heiligen wird besonders betont, dass diese Heiligen ihr Blut für Christus gegeben haben.

Die Bitten des Gebets enthalten weder spezielle Anliegen, noch Hinweise auf die „speziellen Zuständigkeitsgebiete“ der Nothelfer. Nur einmal werden sie in ihrer speziellen Funktion angerufen, nämlich in der Bitte um Beistand „in allen Nöthen“. Ansonsten bleiben die Bitten relativ allgemein: Fürbitte bei Gott für den Beter, Bitte für ein seliges Ende und Seelenheil. Am Schluss werden die Nothelfer vom Beter noch um Fürbitte für die Verzeihung der Sünden gebeten. Das Besondere daran ist, dass der Beter diese Fürbitte nicht nur für sich selber sondern für eine beliebige Person ausspricht. Dieses Beten für eine andere Person kommt bei den anderen Texten nicht vor.

¹ FITZ 1934. 215.

Leopold Réthy veröffentlichte gleich drei Gebete zu den Nothelfern in seinem Kleindruck: *Drei Gebete zu den heiligen vierzehn Nothelfern*. Laut dem Impressum erschien das Heft in Arad, wo sich Réthy 1858 niederließ, vermutlich in den 1890-er Jahren. Seine Produkte wurden besonders in der ungarischen Tiefebene populär. Réthy hatte bereits eine Druckerei in seinem Geburtsort Szarvas und in Gyula² bevor er nach Arad gekommen war. Er lernte den Beruf bei dem Pester Drucker Joseph Beimel. Nach seinen Wanderjahren änderte er seinen Namen von Schlotterbeck auf Réthy³. Seine Tätigkeit in Szarvas war politisch geprägt, wodurch er polizeilichen Unannehmlichkeiten ausgesetzt war. Deswegen musste er seine Heimat verlassen und ging vorerst nach Gyula und danach nach Arad. In Arad legte er den Schwerpunkt seiner Druckertätigkeit auf Kleindrucke. Er wurde sehr erfolgreich auf diesem Gebiet und konnte mit den großen hauptstädtischen Kleindruckereien gut konkurrieren.

Seine Druckerei war gut mit Schriftarten ausgerüstet und mit modernen Maschinen ausgestattet. Statistiken der Zeitschrift *Typographia* belegen, dass die Druckerei personell nicht zu den Kleinen gehörte. Wie sich aus der Auflistung des Personals feststellen lässt, wurden auch die Illustrationen in der Firma hergestellt, so musste Réthy die Bilder nicht anderswo bestellen. Im Jahre 1870 beschäftigte Réthy insgesamt 35 Personen⁴ für verschiedene Tätigkeiten in seiner Druckerei. Leopold Réthy starb 1903. Nach seinem Tod führte sein Sohn die Druckerei weiter bis sowohl der Name als auch die Leitung der Firma geändert wurden.

Das Nothelfer-Heft scheint auf den ersten Blick eine qualitativ hochwertige Arbeit zu sein. Auf der Titelseite findet man nicht nur den Titel sondern auch einen Holzschnitt: Ein Gnadenbild der zärtlichen Mutter mit dem Jesuskind. Das Bild ist von zwei Engeln gekrönt, die gleichzeitig das Marienbild halten. Unter dem Bild sieht man die Armen Seelen im Fegefeuer. Dieses Bild kommt bei Réthys Drucken öfters vor und stellt das Gnadenbild des bekannten Wallfahrtsortes Mariaradna⁵ (Radna in Rumänien) dar. Auf der zweiten Seite befindet sich ebenfalls ein Holzschnitt, der zwei Füllhörner zeigt.

Der Kleindruck beinhaltet, wie es der Titel verspricht, drei Gebete zu den Nothelfern. Das zweite Gebet entspricht inhaltlich dem von Eitzenberger nur in einer einfacheren Sprache. Die barocke Satzbildung und Ausdrucksweise werden in diesem Fall vereinfacht und verständlicher gemacht. Die Namen der Nothelfer werden nur in diesem Gebet erwähnt. In den anderen zwei Texten werden sie „glorwürdige, auserwählte Freunde Gottes“, „geliebte, auserwählte, heilige Nothelfer“, „starkmächtige Helden und Diener Gottes“ genannt. In den Gebeten bittet der Gläubige Gott um die Gnade, dass er den Heiligen nachfolgen kann, um das ewige Leben und im dritten Gebet um Gesundheit sowohl für die Seele als auch für den Leib. Das erste und das dritte Gebet setzen sich sowohl in der Länge als auch im Aufbau von dem zweiten Text ab. Sie sind kürzer und enthalten nur

² NOVÁK 1929. V. 10.

³ POGÁNY 1983. 499.

⁴ *Typographia*. 10. Oktober 1870. Nr. 28.

⁵ Réthy belieferte in erster Linie die ungarische Tiefebene mit Kleindrucken. In diesem Gebiet zählte Mariaradna zu den beliebtesten Wallfahrtsorten.

die Ansprache der Heiligen mit ihrer Charakterisierung und die Bitten. Das zweite dagegen enthält noch zusätzlich eine kurze Lobpreisung.

Eine andere Art von Nothelfer-Texten finden wir bei Martin Bagó. Er bzw. sein gleichnamiger Sohn veröffentlichte ein Gebet und davor eine Wundergeschichte, die zur Wirksamkeit der Verehrung und zur Legende eines Wallfahrtsortes beitragen soll.

Die Druckerei in Ofen/Budapest, die das Heft produzierte, zählte zu den kleineren Unternehmen. Martin Bagó übernahm 1833 zusammen mit seinem Kollegen Johann Gyurián die Druckerei von Anna Landerer. Ursprünglich waren sie beide bei Landerer angestellt und kauften nach ihrem Tod das Unternehmen auf. Gyurián schied 1847 aus der Druckerei aus, wonach sie unter Bagós Namen lief. Nachdem der alte Bagó 1873 starb, übernahm sein gleichnamiger Sohn die Leitung der Druckerei. Der Betrieb existierte bis 1922 unter dem Namen ‚Martin Bagó & Sohn‘. Um die Jahrhundertwende gehörte die Firma zu den ältesten Betrieben in Budapest, konnte aber in ihrer Geschichte nie zu einem Großunternehmen wachsen. Sie blieb immer eine kleine, aber im Gebiet der populären Lektüre sehr produktive Firma. Im 20. Jahrhundert wuchs sogar die Angestelltenzahl von 3 auf 6.⁶ Bagó erntete schon zu seinen Lebzeiten dafür Kritik, dass er seine Mitarbeiter nicht unter zeitgemäßen Umständen arbeiten ließ. Sein Ziel war es, mit möglichst geringen Kosten und Aufwand großen Profit zu erzielen. Deswegen hatte er auch kein Interesse daran, Investitionen in die Druckerei zu tätigen und sie zu modernisieren.

Das Heft mit dem Titel: *Das Gnadenbild der wunderthätigen heil. 14 Nothhelfer bei den EE. PP. Franziskanern von der k. Stadt Kaaden im Königreiche Böhmen* wurde in der Druckerei Martin Bagó und Sohn nach 1873, vermutlich in den 1890er Jahren veröffentlicht. Bagó hatte sich viel Mühe gegeben, den Druck attraktiv zu gestalten. Auf der Titelseite ist ein Holzschnitt abgebildet, der genau genommen nichts mit der Überschrift des Heftes zu tun hat. Der Titel verspricht ein Gnadenbild der 14 Nothelfer doch stattdessen sind zwei Mönche (vielleicht zwei Franziskaner) abgebildet, die von der in der Baumkrone thronenden Maria und dem Jesuskind einen Rosenkranz erhalten. Der Holzschnitt stellt entweder die Gründungsgeschichte des Franziskanerklosters in Kaaden dar, oder wurde er für ein anderes Heft angefertigt. In diesem Fall wählte Bagó wahrscheinlich aus Kostengründen und der Attraktivität wegen ein schon anderswo benutztes Bild auf der Titelseite.

Die Wundergeschichte enthält zwei Geschichten, die sich in der Stadt Kaaden im 14. und 15. Jahrhundert ereigneten haben sollen. Die erste Geschichte beschreibt ein Wunder, das einem hochadligen Mann passierte: Dieser Mann wurde ganz unerwartet an den Galgen gehangen (der Grund dafür wird im Text nicht genannt) und auf wunderbare Weise drei Tage lang am Leben erhalten. Als die Passanten ihn fragten, warum er nicht sterben kann, antwortete er, dass die 14 Nothelfer, die er schon seit seiner Kindheit verehrte, ihn am Leben halten. Zur Ehre der 14 Nothelfer, deren Kult besonders durch die Franziskaner gefördert wurde, wurde dann eine Kapelle erbaut. Bei diesem Bau geschah das zweite

⁶ NOVÁK 1928. VII. 7.

Wunder mit einer schwangeren Frau, die über die 14 Nothelfer lästerte. Daraufhin gebar die Frau 14 Kinder, 11 Jungen und 3 Mädchen, ebenso wie die 14 Nothelfer. Sie gab ihnen auch die Namen der Nothelfer.

Vermutlich gehören diese zwei Geschichten zur Legende der Nothelferkultstätte in Kaaden, deren Ursprung noch unbestätigt ist. In der Stadt Kaaden (tschechisch Kadaň) ließen sich die Franziskaner im 13. Jahrhundert nieder und widmeten ihre Klosterkirche den 14 Nothelfern. Die Geschichten im Heft dienen der Legitimierung, dem Beweis der Wirksamkeit und nicht zuletzt der Unterhaltung.

Das Gebet ist relativ kurz und nimmt kaum eine Seite ein. Die Nothelfer werden am Anfang aufgelistet, aber es wird auf die Nennung der einzelnen Funktionen der Heiligen verzichtet. Sie werden lediglich angesprochen und gemeinsam charakterisiert. Diese Charakterisierung ist aber ziemlich allgemein gehalten und würde genauso zu beliebigen anderen Heiligen passen. Die Bitte des Gebets beschränkt sich auf eine kurze Auflistung folgender Art: „von mir abwende alles Uebel des Leibes und der Seele, mich bewahre vor allen Feinden, wahre Buße verleihe und einstens in seine Glorie aufnehme.“ Dabei haben die Heiligen eine aktive und eine passive Rolle. Sie sollen einerseits Gott aktiv darum bitten, die Bitten zu verwirklichen. Andererseits bezieht es sich auf ihre Verdienste. Denn sie haben schon zu ihren Lebzeiten und mit ihrem Tod so viel geleistet, dass Gott das in Betracht ziehen soll.

Johann Gyurián, nachdem er sich von Bagó getrennt hatte, eröffnete eine Druckerei in Pest in den 1850er Jahren. Die Firma ging aber 1862 zu Grunde. Diese Druckerei kaufte Emerich Bartalits noch im gleichen Jahr. Bartalits gilt nach Alois Bucsánszky (von dem in dieser Sammlung kein Heft mit den Nothelfern zu finden ist) als einer der produktivsten Kleindruckverleger. Was das Personal betrifft beschäftigte Bartalits bevorzugt Lehrlinge, die die Arbeit billiger und zu schlechteren Konditionen verrichteten als ein ausgebildetes Fachpersonal. Wie die Statistiken⁷ der Zeitschrift *Typographia* zeigen, investierte Bartalits nicht viel Geld um seine Maschinen zu erneuern. Seine Geräte benutzte er über einen langen Zeitraum, ohne darauf zu achten, seine Druckerei technisch zu modernisieren. Der Besitzer erhielt ziemlich viel Kritik dafür, dass seine Schriftqualität sehr schlecht war. Außerdem erntete er viel Missbilligung wegen der Lehrling-Problematik.

Ein Jahr nach dem Erwerb der Druckerei erschien eine interessante Meldung im *Katholischen Christ*, der deutschsprachigen Zeitung des St. Stephansvereins.⁸ In den Vereinsnachrichten wurde regelmäßig über die neuen Beitritte in den Verein berichtet. In den Monaten von Juli bis Oktober findet man als ordentliches Mitglied den Namen von Emerich Bartalits, Buchdruckereibesitzer. Es geht aus der Zeitschrift nicht hervor, wie lange er Mitglied war, aber es ist interessant, dass Bartalits Mitglied eines religiösen literarischen Vereins war, zu dessen Hauptzielen der Kampf gegen eine schlechte populäre Literatur und die Verbesserung der populären Kleindrucke gehörte. Entweder hoffte er vom Verein einen Auftrag zu erhalten, oder es führte ihn ein religiöses Gefühl, das mit dem Geschäft nichts zu tun hatte.

⁷ *Typographia*. 10. Oktober 1870. Nr. 28. und *Typographia*. 1. April 1876. Nr. 23.

⁸ Vereinsnachrichten. *Der Katholische Christ*. 13. November 1863. Nr. 46. 367.

Emerich Bartalits starb 1879 mit 48 Jahren. Die Druckerei übernahm Carl Emerich Bartalits. Der Nachfolger von Emerich Bartalits hatte Schwierigkeiten mit der Leitung der Druckerei. Trotzdem konnte der Betrieb bis zum Ende des Ersten Weltkriegs existieren. Was der Grund des Niedergangs war, konnte noch nicht geklärt werden. Vermutlich spielten kriegsbedingte Schwierigkeiten eine Rolle bei der Schließung. Der ursprüngliche Name der Druckerei wurde trotz Besitzerwechsel bis zum Ende beibehalten.

Der Kleindruck von Bartalits um 1900 stimmt mit dem Text von Bagó weitgehend überein. Bartalits bediente sich offensichtlich an einem anderswo erschienenen Druck. Der einzige Unterschied ist, dass der Anfang von Bartalits einfacher gehalten ist als bei Bagó. Bei diesem ist der erste Satz ziemlich umständlich und nach Barock-Stil kompliziert. Bartalits vereinfachte und verkürzte den Anfang. Bei ihm fängt der Text bereits auf der ersten Seite an. Bilder kommen im Kleindruck nicht vor. Die Wundergeschichte und das Gebet nehmen insgesamt drei der vier Seiten ein. Daher musste Bartalits auf der letzten Seite den Platz mit einem Marienlied ausfüllen. Das Lied hat überhaupt keinen Bezug zu dem Nothelfer-Text. Deshalb darf man sehr stark annehmen, dass Bartalits es nur als Platzausfüller verwendete. Typographisch kann man den Text in zwei Hälften teilen. Die Wundergeschichte, die in einer kleineren Schrift gesetzt ist und das Gebet selber. Die Schrift ist teilweise verschwommen, was darauf hinweist, dass die Lettern schon sehr abgenutzt waren.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Kleindrucke zum Kult der 14 Nothelfer in Ungarn einiges beigetragen haben. In diesem Beitrag wurden nur deutschsprachige Hefte betrachtet. Es lässt sich feststellen, dass eine Nachfrage seitens der deutschsprachigen Bevölkerung nach Texten zur Verehrung der Nothelfer vorhanden war, da vier unterschiedliche Druckereien die Texte in ihr Repertoire aufnahmen. Die Analyse der Texte macht deutlich, wie sich diese Druckereien voneinander bedient haben.

Literatur

Andächtiges Gebett / Zu denen / 14. Heiligen / Noth-Helfern.

o. D. Franz Anton Eitzenberger, Pest.

Das Gnadenbild der wunderthätigen heil. 14 Nothhelfer bei den EE. PP. Franziskanern von der k. Stadt Kaaden im Königreiche Böhmen.

o.D. Martin Bagó und Sohn, Budapest.

Drei Gebete zu den heiligen vierzehn Nothelfern.

o. D. Leopold Réthy, Arad.

FITZ, Josef

1934 Eingewanderte deutsche Buchdrucker in Ungarn im 18. Jahrhundert.

Gutenberg-Jahrbuch 208-217.

NOVÁK, László

1928 *A nyomdászat története*. Bd. VII., Budapest.

1929 *A nyomdászat története*. Bd. V., Budapest.

POGÁNY, Péter

1983 *Riadj magyar!* Budapest.

Statistik der Buchdrucker und Schriftgiesser Ungarns und dessen Nebenländer.

1876 *Typographia*. 1. April, Nr. 23.

Typographia

1870 10. Oktober, Nr. 28.

Vereinsnachrichten

1863 *Der Katholische Christ*. 13. November, Nr. 46. 367.

Von den 14 heiligen Nothelfer.

o.D. Emerich Bartalits, Budapest.

Bernadett BORNITZ-PAPP

ÜBER DIE VEREHRUNG DER 14 NOTHELFER Deutschsprachige Kleindrucke über die 14 Nothelfer

In diesem Beitrag werden vier Kleindrucke aus der Sammlung der Széchényi Nationalbibliothek vorgestellt, die das Thema der im deutschsprachigen Raum so populären Nothelfer behandeln. Die Hefte erschienen in einem Zeitraum von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts bei unterschiedlichen Druckereien. Ihre Leser kamen in erster Linie von den Ungarn-
deutschen. Es wird untersucht, wie die Verehrung der Heiligen in diesen Texten erscheint. Vor der Vorstellung der einzelnen Hefte steht ein kurzer druckereihistorischer Überblick, der von der Inhaltsanalyse der Kleindrucke gefolgt wird.

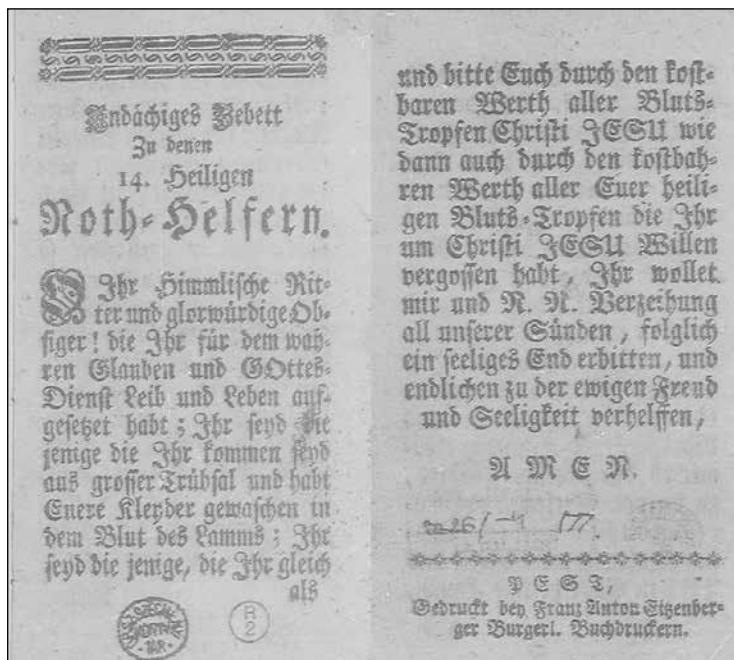


Abb. 1 Andächtiges Gebett Zu denen 14. Heiligen Noth-Helfern.
O.D. Pest, Eitzenberger. Seiten 1 und 4. OSZK Pny 3017.

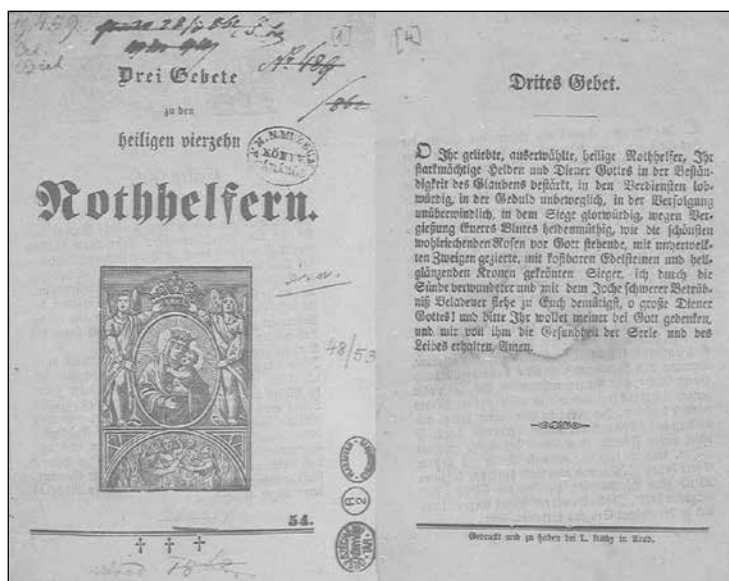


Abb. 2 Drei Gebete zu den heiligen vierzehn Nothhelfern.
O.D. Arad, Réthy. Seiten 1 und 4. OSZK Pny 3721.

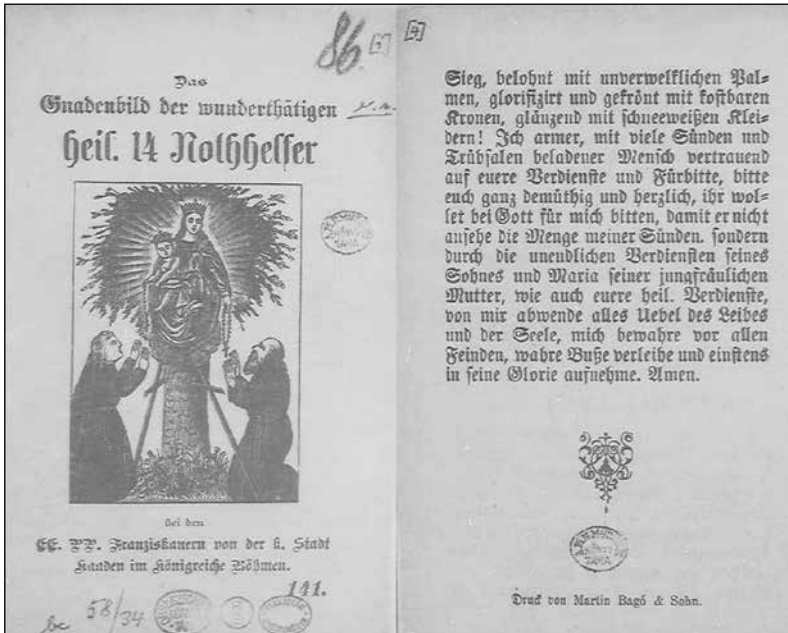


Abb. 3 Das Gnadenbild der wunderthätigen heil. 14 Nothhelfer bei den EE. PP. Franziskanern von der k. Stadt Kaaden im Königreiche Böhmen. O.D. [Budapest], Bagó & Sohn. Seiten 1 und 4. OSZK Pny 4464.

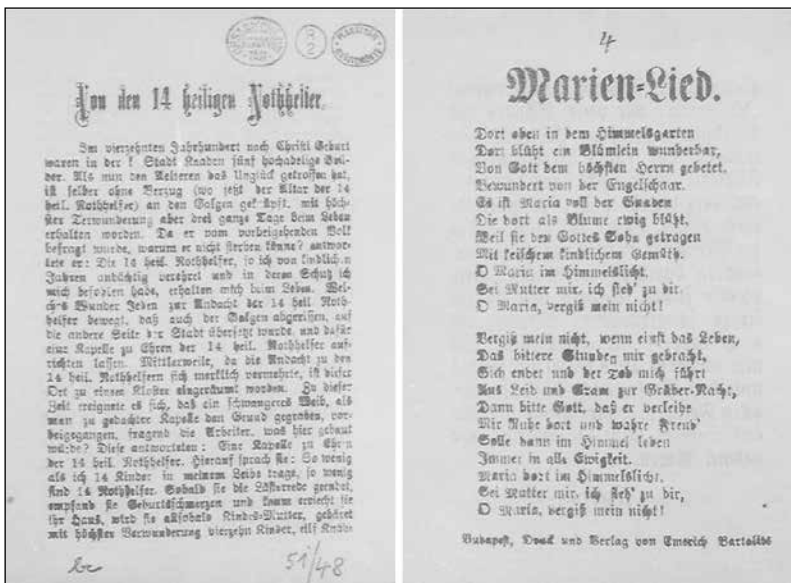


Abb. 4 Von den 14 heiligen Nothhelfer. O.D. Budapest, Bartalits. Seiten 1 und 4. OSZK Pny 3988.

RENAISSANCE OF ORTHODOX CHURCH CHANTING AND ETHNO MUSIC IN BELGRADE FROM 1990 UNTIL TODAY

Introduction

Traditionally in the village singing was linked with seasonal work and religious festivals, as well as with life cycle of the members of the community. Folklore always was an integral part of life, invented and performed by villagers themselves, and was sensitive to changes. On the other hand, church singing is "imported" (introduced with Christianity), subjected to strict rules, and it alters very slowly over the centuries, unless a big stress occurs, as we will see. These traditions influenced each other.

Substantial changes occurred in rural areas in Serbia after WW2 due to demographic movements and industrialization conducted by communist regime. Former villagers in their new surroundings in towns could not express their rural identity and became consumers of newly composed popular music (JOVANOVIĆ 2005: 134), which was a part of an effort to replace their previous cultural identity with a new – "urban" – one.

Cultural scene as a whole, and research of music in particular, in Serbia and former Yugoslavia was implicitly based on the opposition of urban-modern and rural-traditional (an opposition which was particularly stressed after WW2 by ruling communist ideology), where rural customs and singing were in fact treated as fossilized remnants of past ages and previous stages of cultural development. Therefore recording and collecting of folklore music was oriented towards preserving, not popularizing of heritage. In fact, after WW2 original folklore music was completely banned from public space (as potential nationalism), and replaced by new, more "appropriate", stylized music forms. Ethnomusicologists were there to record, write down and save musical heritage, and various folklore groups were there to perform songs. Songs were then presented to the public through various festivals. Audience was not encouraged to participate, to revive this heritage, but to be a passive witness to its extinction. Amateur singing, actually detached from its real life surrounding, was encouraged (JOVANOVIĆ 2005: 133-134), but tradition of singing in everyday life was disappearing. Amateur singing groups were mostly rural, while successful dancing ensembles were mostly from urban areas, which have better infrastructure and overall conditions. Basic motivation for performers often was a possibility to travel abroad, rather than participating in folk festivals and presenting Serbian folklore.

It is interesting for the topic to mention that while there were several distinct author and researchers of folklore (Vladimir Djordjević, Miloje Milojević,

Miodrag Vasiljević, Dragoslav Dević, Dimitrije Golemović etc.) and church (Stevan Stojanović Mokranjac, Nenad Barački, Kosta Manojlović, Stefan Lastavica etc.) singing, there were only few composers like Mokranjac and Manojlović who did field research and whose compositions were inspired by folklore songs and who also composed church songs. But even their work was influenced by their European musical education and division of spiritual and secular, so they also did not search for nor express a deeper connection between church and folklore singing in their work.

Methodology applied in this paper

We noted that even the most important researchers and authors did not point out connection between folklore and church singing, even if they thought that it existed. Since the link of folklore and church tradition was missing, there were generations of scholars and performers – mostly not being religious themselves – practically unaware of the broader religious and other contexts in which folklore originated and was formed.

In recent years (since 1980s) many artists in Serbia and former Yugoslavia were inspired by folklore and other traditions, thus various forms of music and other arts evolved. These forms were defined and named by their authors, so a variety of names are present: world music, ethno, ethno jazz, Balkan ethno etc.

For our purpose we have established differentiation between artistic and church related ethno music. Basically, the relationship of artists towards religion was in question. Creators of artistic ethno do not insist on their religious belonging, so their attitude towards tradition follows esthetical criteria. On the other hand, there are artists who are active believers, and we can say that their criteria are both esthetical and ethical.

In the period defined by the topic appeared the latter music which was not only inspired by folklore and/or church chanting, neither it only used quotations and phrases from these sources; this new music strived to integral approach to one of or both of these traditions, which will not be only repeating of known, but reviving in new circumstances and innovation. This music we here call “the Church related ethno music”, and the article is focused on this phenomenon.

The study is limited to Belgrade, as the biggest center with the most intensive cultural life, although there is a substantial production of this kind of music throughout Serbia.

The way to establish whether designated musical development could be referred to as a qualitative and quantitative step towards defining relationship between church tradition and folklore is to analyze published music albums, published theoretical works and to interview participating singers, musicians and researchers.

Since the subject was not sufficiently explored so far, it will require extended introduction.

Sources for this “renaissance”

Music of the defined period has multiple internal origins and influences. First, considering church chanting, there was so called “Karlovačko pojanje” (eng. Karlovac chanting), a form of church chanting that originated in Austrian empire in 2nd half of 18th century and 1st half of 19th, on the basis of oral (non-written) chanting tradition brought from Balkans. It was named after Sremski Karlovci, small Vojvodina town which was the center of Serbian Orthodox Church (*abbrev.* SOC) in Habsburg empire. It evolved among Serbian refugees/immigrants from Ottoman Empire, under the influence of classical European music and church chanting, and also under certain influence from Russian empire, which maintained cultural and church relationships with Serbs in Austria. This form of chanting was written down in the 19th and early 20th century with modern European notation, which was very practical solution for education of chanters. It was well documented, it covered all services and after WW1 it became standard chanting in SOC. “Karlovačko pojanje” is not a completely uniform way of chanting, there are variations in melodies and ornaments. It was an inspiration for choral polyphonic compositions written by the 19th and 20th century authors. Previous mode of chanting – the one we now call “Byzantine” – was forgotten among Serbs, because religious and cultural life of Christians under Ottomans has seriously deteriorated, and what was left out of it was influenced by heterogeneous sources, when chanters started to rely on western music theory and notation.

Second, there were rural lyrical songs, various forms of singing and playing instruments. Those songs spanned from ritual songs for various customs and occasions to love poetry. They are always very sensitive to habitual changes and were saved from extinction by many ethnomusicologists who made abundant written and audio recordings.

Third, in part of ethno music production there are clear influences of European renaissance music in modern ethno music. Musicians logically conclude that music of Serbian medieval courts must have been similar, although no scientific research was made on the subject. This meant introducing a variety of instruments.

Fourth, there is contemporary influence of traditional church chanting of Mount Athos, known as the Byzantine chanting. It is called so not to be determined on the history timeline nor in geographical or political view; it is a common heritage of all ethnic groups that once formed Byzantine world. Why these Byzantine modes of chanting were preserved in Mount Athos monasteries and Balkan autocephalous Orthodox Churches but not in SOC, was not thoroughly explored and explained yet.

Fifth, there is poetry of the late bishop Nikolay Velimirović (1880-1956), who has been canonized as a saint in 2004. Prior to WW2 he was very active preacher, writer and poet. He was also a leader of a significant pietistic movement, quite popular in some parts of Central Serbia, mostly in rural areas. His poems are dedicated to Holy Mother of God, to Jesus Christ, to Orthodox religion and to Serbian nation. Poems were written in meter and were being intended for singing. In

recent years these poems about Virgin Mary, for instance, are even being sang on the divine liturgy, while clergy is taking communion, which is quite off canonical practice, but tolerated by church authorities. His songs are also frequently being arranged with music of various genres and are popular with religious youth, especially schoolchildren.

And the last, there were epic poems, an ancient tradition of singing about heroes, mainly accompanied by *gusle* (a traditional Serbian single string fiddling instrument), or sung *a capella*. This kind of singing came to be very influential in late 18th and early 19th century, with national liberation movement gaining momentum. Authors and performers of ethno music use lyrical songs, not epic songs with their thematic and way of singing (which is hardly possible to incorporate in modern understanding of music). While this poetry did not have a significant artistic influence on recent development of music and singing, connection between it and Christian values and virtues has been established (PJEVAČ 2011), and ethical criteria we will find important.

Externally, musicians were influenced by the growing “world music” movement, which is present in Serbia since 1980s.

The religious revival coincides with tensions growing in former Yugoslavia due to overall economic, political, ethical and ethnic crisis. Rise of nationalisms in Yugoslavia induced quest for ethnic identities. This was the time when substantial part of Serbian population rediscovered their Orthodox Christian identity and over-abundant spiritual and cultural treasury they inherited. Young urban Serbs in Belgrade got to know better music of their compatriots with influx of refugees. National identity has been spontaneously homogenized by accepting of different musical traditions form different parts of former Yugoslavia. While the authorities had their own, guided political plan of national homogenization (based to some extent on the epic narratives, but predominantly on newly composed folklore music genres), there was a parallel, religious and cultural movement, based on the enthusiasm of individuals and freely accepted by part of the public. It has been argued that this parallel movement was an alternative perspective to history of Balkan (MIJATOVIĆ 2003:206-207).

Before the 1990s in Former Yugoslavia there was only stage performing of folklore songs and dances. There was very little or no production of audio or video materials. In the researched period performers and authors decide to step forward with publicizing albums, which created public and market.

The beginnings of “renaissance”

Early interest in traditional music can be dated into pre-crisis times. First contemporary publication on the subject was a book by Dimitrije Stefanović, “Examples of chanting from XV century”, published in 1975. In it medieval neumatic text were transcribed in modern notation, which was initial sparkle for “spinning” of musical public.

It seems that first musical album was “Stara srpska muzika” (eng. “Old Serbian Music”) published in 1980 by *Ensemble Renaissance* and Dragoslav Pavle Aksentijević, which contained both spiritual and secular music, interpreted in renaissance manner from the book “Dances and songs from Krajina” written by fr. Živojin Stanković at the end of the 19th century (interview Ljuba Dimitrijević, *Ensemble Renaissance*).

The first urban vocal group that performed rural Serbian songs was called *Paganke* (eng. “The Pagans” (feminine gender)) in 1983. This attempt was premature, probably because folkloristic (ZAKIĆ 2012: 314) approach to folklore was still strong, and urban youth was oriented towards western subcultures.

In 1984 Aksentijević published a series of audio-cassettes in Vienna with recordings of medieval Serbian church chanting. He found his own, characteristic interpretation which was highly valued by audience.

Then in 1989 Macedonian group *Anastasia* published their first single “*Na re-kite vavilonski*” / „*Premi*” (eng. “By the rivers of Babylon” / “Pasha”). They combined Byzantine spiritual and secular music with what they called “the Balkan ethno”, meaning Balkan music heritage. This vinyl draw substantial attention of younger generations of musicians to traditional singing.

From that point this “ethno music” developed in two directions: one direction was artistic and popular music, inspired by present diversity of Serbian and Balkan music, resulting in various genres, such as ethno jazz, world music, Balkan ethno etc. The other direction was more inclined towards religion and significantly connected with church life, inspired by ancient instruments and rural melodies, trying to create a mythical world where religion and culture are in perfect harmony.

Artistic ethno music

Band *Khazars*, founded in 1991, was first Serbian band trying to put Serbian culture into larger Balkan and Byzantine geographical and historical context. Front men of this band, Miloš Petrović (1952-2010) and Dragomir Milenković, genuine experts for music as they were, made an elaborate attempt to contextualize Serbian music, to underline mutual influences of Balkan cultures and to create new form, combining traditional forms with jazz. Petrović himself called his music „New Balkan Ethno Classic Style”. Music of *Khazars* (1996, 1997, 1999, 2002, 2003, 2006) was primarily inspired by Balkan urban folklore.

They were followed other authors of modern and pop-music who made songs and albums in ethno style, like *Sanja Ilić & Balkanika* (1994, 2000, 2004, 2006, 2009), *Madam Piano* (1997, 2001, 2002), *Bilja Krstić* (2001, 2003, 2006), *Slobodan Trkulja & Balkanopolis* (1997, 2002), *Vasilisa* (2005) etc. Then *Teofilovići* brothers (1998, 2003, 2007) who nurture a specific interpretation of traditional Serbian and Balkan singing, which makes them distinct.

Artistically oriented musicians and bands use music motifs of various ethnic groups to underline cultural unity of “Byzantium”, as they understand it. Some musicians (like *Khazars*) produce ethno music for educated audience. Commercial bands

arrange folklore elements in a popular manner, which also has its cultural effect because it draws attention of wide audience to the heritage. Many of these artists cooperated in film and TV production and are well presented in public and media.

Byzantine Church Chanting

As we have previously mentioned, official chanting in SOC is Karlovačko pojanje. It is taught in all seminary schools: it is relatively easy to learn, all services are written down in classical music notation, so it can be exercised with piano, it is compatible with regular music education in all levels, it is recognizable by believers etc.

We have already mentioned Aksentijević with his pioneer works in 1980s. He continued his publication in 1990s: 1990, 1997, 2001, 2002, 2003... He is chanting as a solo voice followed by a discrete masculine choir, which is not a usual church tradition.

One of the first introductions of Byzantine chanting was made by fr. Andrej (Ćilerdžić), now a bishop of SOC, who learnt this form of chanting in monasteries on Mount Athos. Soon there was a Byzantine choir in *Kovilj* monastery, in 1991 when the monastery was re-established. They issued albums of Byzantine chanting in 2001, 2007 and 2008. In Belgrade there was a feminine choir in Vavedenje monastery as early as 1991-1992; they never published their works. Then there were *Soeti Jovan Damaskin* (which was first formed in 1989 as a brotherhood of icon- and fresco-painters, but soon started its own church choir, which popularized Byzantine church chanting; 1998, 2002 – currently not active), *Soeta Kasijana* (2003), *Mojsije Petrović* (2005, 2010, 2011). *Mojsije Petrović* choir is closely connected to *Kovilj*, and chanting together whenever an opportunity or necessity occurs. Members of *Mojsije Petrović* participated in all *Kovilj* CDs.

It is necessary to mention very interesting group called *Divna i Melodi*, founded by Divna Ljubojević in 1991. They have a distinctive way of chanting: Divna is a solo singer, followed by a predominantly masculine choir. They recorded both Byzantine and Karlovac melodies. They have published many albums (1996, 1999, 2000, 2001, 2004, 2006, 2007) in Serbia, and five albums abroad.

Many believers recognized Byzantine chanting as authentic expression of Orthodox spirituality. Sources for original Serbian medieval chanting are too scarce, so they turned to contemporary chanting of Greek churches and frequently used Bulgarian neumatic texts because of the same language, churchslavonic. Today's Byzantine chanting in Serbia is a result of studying of chanting of Mount Athos and Bulgarian neumatic literature. It has been widely noticed that Byzantine chanting attracts more people to church services and related concerts than adequate songs performed in other ways.

Byzantine chanting is considered by its sympathizers to be far richer in expression. It does contain ancient, pre-Christian musical heritage of Middle-East and Greece. Karlovac chanting is a simplified, common people variant.

For now, while many people like Byzantine chanting, it is opposed by many in Church establishment for what they call national reasons (Karlovac chanting

is distinctively Serbian, while Byzantine is international, so we are supposed to nurture ours), but it seems that reasons are mostly practical (BLAGOJEVIĆ 2005). It remains issue for enthusiasts still, and its presence in churches we will analyze in the last section.

Church related ethno music

Second direction of development of ethno music was what we called “Church related ethno music”. It is not completely appropriate term, because it is not music, but musicians who are related to the Church – these ethno groups are constituted of musicians who chant in Belgrade Byzantine choirs. Their religious belonging (Orthodox religious life and culture) can be noticed in their music. These musicians believe to have recognized links and similarities between church chanting and folklore poetry and music. Musicians mostly affirm songs from Kosovo and Metohija, from southern Serbia and from FYR Macedonia, as closer to common Orthodox, Balkan tradition (closer than folklore of central and western Serbia, which is usually first association to Serbian folklore). Their religiosity was a filter for their musical taste, and they published a selection of songs.

Ethno group *Moba* was formed in 1993 (1994, 1999, 2001, 2001, 2010). They are considered to be “very influential” and their work “paradigmatic” by researchers (ZAKIĆ and RAKOČEVIĆ 2012:315). They strive to present original folklore music (as once recorded in fieldwork). Their effort inspires urban youth outside Belgrade (JOVANOVIĆ 2010). Some members of this group were also members of *Sveti Jovan Damaskin*.

Aside from church chanting Aksentijević now has an ethno group called *Zapis* (eng. “The Inscription”). They published several ethno albums: 2001, 2003, 2004, 2007. Aksentijević uses the same recognizable, personal way of singing to perform folklore songs. In his ethno music, he is not followed by a choir, but by instruments.

Members of Belgrade church choir *Mojsije Petrović* also perform ethno music, in a project called “Chalgia from Belgrade”: “They play almost forgotten songs from Serbia, Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Montenegro. They revive almost forgotten customs and the spirit of old Serbian taverns.” (taken from their YouTube account). Music was recorded, but not yet published. Some of the chanters of *Mojsije Petrović* also play in yet another ethno group, called *Belo Platno* (Eng.: White Linen), founded in 1997, which recorded three albums and some compilations (2002, 2003, 2004, 2006).

Considering official publications, poems by St. Nikolay Velimirović are frequently used in musical projects related to Church, especially by musicians with rock and pop background. The most famous such project was “Podignimo Stupove” (eng. “Let us raise church towers”) in 2005.

Artists and performers consider that they have found their personally the most favoured expression of spirituality of Orthodox religion in Byzantine chanting and that they are trying to express the same attitude with ethno music (interview Nikola Popmihajlov, *Mojsije Petrović*). Spirit is not something to be found

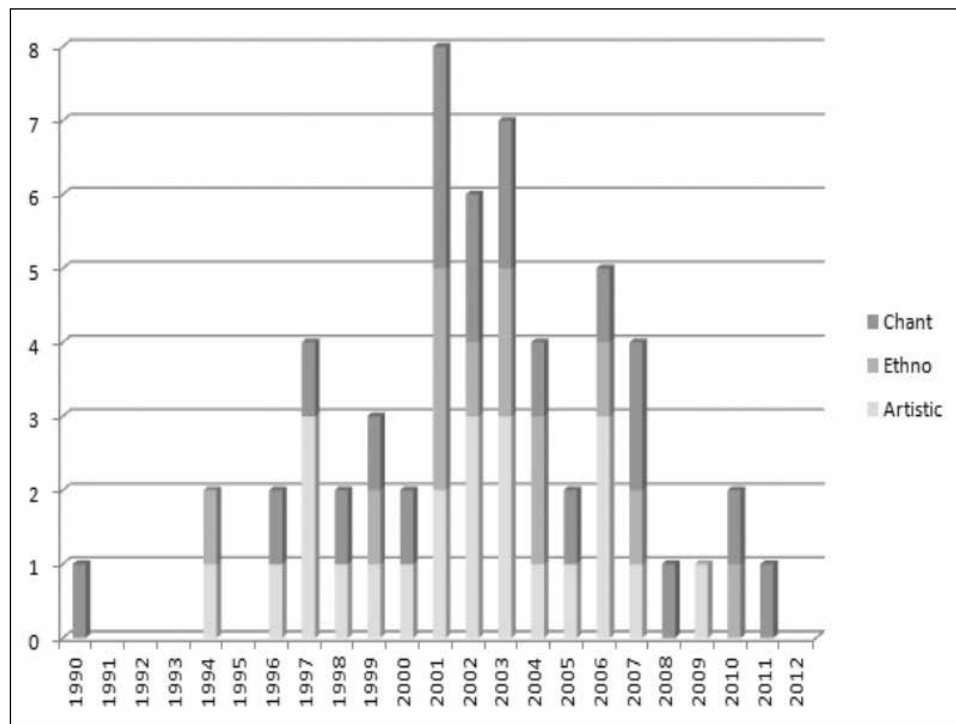
through music experiments, it is something to start with. While Orthodox Church strictly exclude use of instruments in services, instruments are represented in folklore, musicians find it not only possible but desirable and necessary to use them in their ethno music, to express the same (religious) world-view. Authors see similarities in way of singing and expressed (Christian) ethics. It is instruments that serve as a connection with Balkan, the East, and Middle-ages. Variety of instruments is far greater in ethno music than in original folklore. This is not just inventing desirable past, it is imagining ideal world, perfect balance between worldly and spiritual. It is a merge of the Great Tradition, symbolized by the Byzantine-style frescoes in Serbian monasteries, and the Little Tradition, symbolized by illiterate peasants staring at them through the centuries of Ottoman rule, as Mijatović quoted (2003:213).

Is Byzantine chanting and church related ethno music a religious movement?

One has to have in mind specific situation in Orthodox Christianity, where there are no formal religious movements inside the Church. Even monasteries are not organized in orders, but are subjected to local bishops.

Do Byzantine chanters and church related ethno musicians consider themselves to be religious? Yes, they do. In fact, they consider themselves to be genuinely Orthodox, surpassing local traditions and established practice. They are well informed about theology and practice of their church. They regularly attend church services.

If we call this a movement, then how "massive" it is? It can be estimated on the basis of sociological researches of religiosity (BLAGOJEVIĆ 2012). In 2011 census in Serbia over 85% of population has declared as Orthodox Christians. But this data reflects belonging, often traditional and inherited. Sociological researches estimated number of active believers, who go to services once a week (in most cases that would be Sunday) to 5,8% of all Orthodox (BLAGOJEVIĆ 2012: 60). Anyone who would visits few of Belgrade churches during normal Sundays (not big celebrations such as Christmas or Easter) could tell that this figure is rather overestimated – 2% would be more appropriate (this 5% probably reflects interviewees' personal beliefs what they do or opinions what they should do). Among these 2% Byzantine sympathizers should be looked for. Counting parish churches, there are up to thirty church choirs in Belgrade proper. That means that three Byzantine choirs in Belgrade made about 10%. Knowing that Byzantine chanting attracts larger number of service attendees, it can be estimated that there are about 15%, maybe even 20% of Byzantine chanting fans among all regular service attendees. It looks like a substantial number, but it comprises just up to 0,4% of all Orthodox Christians in Belgrade, active and declarative. We have seen that their cultural production and visibility is un-proportionally big.



In this chart all albums that were published since 1990 in Belgrade (or by Belgrade groups) are presented, divided into three categories: “Artistic” – artistic ethno production, “Ethno” stands for Church related ethno music and “Chant” stands for Byzantine choirs. It can be seen that peak production in all categories was in years 2001-2003. More recent years show a slow-down tendency, but media presence is not in decline, on the contrary.

Conclusion

Development and revival of music in Belgrade since 1990 was intense, creative and specific enough that a word “renaissance” is a proper description. In a relatively short period of time many church choirs and ethno groups were formed to nurture authentic traditional music, as well to create new forms. Their aim is to preserve, popularize and improve musical heritage, and in the case of church choirs even to introduce an older form, more traditional and common to many Orthodox nations.

This renaissance has a unique characteristic: many authors and performers are active both in church and ethno music. Most of musicians are active and practicing believers who attend church services on a regular basis, and in fact many of them are active participants with their church choirs. Authors consider these mu-

sic genres to be essentially connected in the same spiritual foundation of Orthodox Christianity. As renaissance artists in Europe used pre-Christian culture as their inspiration, so do Belgrade musicians use traditional urban, rural and even non-European musical elements to create new forms. This is a creative approach to the past, quite opposite to rigid traditionalism.

These musicians regard cultural differences of former Byzantine peoples as essentially superficial, because they were all connected by common Orthodox religion. Musicians express deeper homogeneity of cultural picture of Byzantium through instrumental arrangements and melodies. On the other hand, lyrics and vocals are better media to express religious and cultural attitude. Therefore choice of songs expresses certain orientation and brings a message. This makes selection of appropriate lyrics, melodies and instruments of the utmost importance.

It is very important to notice that all these musicians are of urban origin and often with formal musical education, who grew up detached by ruling ideology from religion and traditional, especially rural way of life. So for them this is not something they just inherited, it is something they discovered themselves. Their personal discovery of religion inspired them not to repeat tradition, but towards critical rethinking and searching for sources and new expressions. This situation gave them opportunity to be more objective and freedom to be creative. And this is where the link we have mentioned in the beginning, between spiritual and secular, is being (re)established.

There is an ironic tone to the topic, given that European renaissance was the thing of the elites. While we have abundant sources from that time, it was limited to courts and churches – common people lived their lives at the time mostly unchanged. In a sense, the same thing happens in this small Belgrade renaissance: it remains limited to a small fraction of population, those regular attendees of church services who have academic and/or spiritual education to develop a taste for this kind of culture.

However, in European renaissance made an irreversible change in attitude towards culture. What are the prospects for the future of Belgrade renaissance? It can be estimated that one day Byzantine chanting will eventually prevail in services (interview His Grace Bishop Andrej), and as far as the church related ethno music is concerned, further research and tracking will tell whether it was just a fashion of the moment, or the influence to culture was more permanent.

Literature

BLAGOJEVIĆ, Gordana

- n.d. Byzantine music as a driving force of music creativity in Belgrade today. Beograd: Project no. 177027: *Multiethnicity, Multiculturalism, migrations – contemporary process*, by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.
- 2005 O recepciji crkvene vizantijske muzike u Beogradu krajem 20. i početkom 21. veka (ili kako je Stevan Mokranjac postao stariji i srpski kompozitor od Stefana Srbina). *Glasnik Etnografskog instituta SANU, knj. LIII*. Beograd: Etnografski Institut SANU. 153 – 171.

BLAGOJEVIĆ, Mirko

- 2012 Statistički pokazatelji religioznosti i revitalizacija pravoslavlja: stvarnost ili mit. *Zbornik radova Etnografskog instituta br. 27*. Beograd: Etnografski institut SANU. 45 – 75.

JOVANOVIĆ, Jelena

- 2005 The Power of Recently Revitalized Serbian Rural Folk Music in Urban Settings. In: A.J. RANDALL ed. *Music, Power, and Politics*. New York and London: Routledge. 133-142.
- 2010 Questioning the Possibility of Revitalizing Traditional Rural Songs in Topola, Serbia. In: K. HARRISON, E. MACKINLEY and S. PETTAN eds. *Applied Ethnomusicology: Historical and Contemporary Approaches*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 161-179.

MIJATOVIĆ, Branislava

- 2003 *Music and Politics in Serbia (1989-2000)*. PhD Dissertation, University of California Los Angeles

PJEVAČ, Nevenka

- 2011 Gradjenje evandjeoskog karaktera u astalskim narodnim pesmama. In: V. DJURKOVIC, ed. *Soko bira gde ce naci mira, astalske pesme i epska tradicija Srba Bacvana*. Sombor: Muska pevacka grupa Causi, GKUD "Ravangrad".

POPMIHAJLOV, Nikola

- 2007 *Vodic za pojce kroz savremenu neumsku notaciju*. Niksic: Jasen.

ZAKIĆ, Mirjana and RAKOČEVIĆ, Selena

- 2012 Performing Traditional Music and Dance in Serbia Between Nostalgia, Utopia, and Realities. The Case Study of the Singing Group "Moba" and KUD "Stanko Paunovic". In: V. MIKIC, I. PERKOVIC, T. POPOVIC MLADJENOVIC and M. VESELINOVIC-HOFMAN eds. *Musicological Studies: Collections of papers No. 4: Between nostalgia, utopia and realities*. Belgrade: Department for Musicology, Faculty of Music, University of Arts. 313 - 324

Discography

- Belo platno. *Tradicionalna muzika Kosova i Metohije, Južne Srbije i Makedonije*. Atos, 2003. CD
- Brača Teofilovići. *Cuvari sna*. s.l. s.n. 1998. CD
- Brača Teofilovići. *Sabazorski vetrovi*. s.l. s.n. 2003. CD
- Brača Teofilovići. *Koncert Belgrade Live*. s.l. s.n. 2007. CD
- Divna i Melodi. *Pravoslavna duhovna muzika*. Beograd: Manastir Vavedenje, n.d. CD
- Divna i Melodi. *Živonosni istočnik*. Beograd: Manastir Vavedenje, 2000. CD
- Divna i Melodi. *Slavoslovije*. Beograd: Manastir Vavedenje, 2002. CD
- Divna i Melodi. *Liturgija u manastiru Vavedenje*. Beograd: Manastir Vavedenje, 2004. CD
- Divna i Melodi. *Koncerti*. Beograd: Manastir Vavedenje, 2006. CD
- Divna i Melodi. *Hristos se rodi – Vaistinu se rodi*. Beograd: Manastir Vavedenje, 2007. CD
- Dragoslav Pavle Aksentijević. *Vizantijska duhovna muzika 1 – 4*. Vienna, s.n. 1984. Audio-cassette
- Dragoslav Pavle Aksentijević. *Srpski melodi*. Beograd, s.n. 1986. LP
- Dragoslav Pavle Aksentijević. *Muzika stare Srbije*. Beograd, s.n. 1987. CD
- Dragoslav Pavle Aksentijević. *Muzika Balkana*. London, s.n. 1988. Audio-cassette
- Dragoslav Pavle Aksentijević. *Srbljak*. s.l. s.n. 1989. LP
- Dragoslav Pavle Aksentijević. *Psalmi*. Zagreb, s.n. 1990. LP
- Dragoslav Pavle Aksentijević. *Popoj mi slugo careva*. Beograd, s.n. 2001. CD
- Dragoslav Pavle Aksentijević. *Antologija srpske duhovne muzike 1*. s.l. s.n. 2002. CD
- Hor sveta Kasijana. *Vikentije Hilandarac*. s.l. s.n. 2003
- Ljuba Manasijević. *Iznad Istoka i Zapada*. s.n. n.d. CD
- Manastir Kovilj. *Dnjes Cerkov radujetsja*. Novi Sad: Beseda. 2001-2002. CD
- Manastir Kovilj. *Posredje Cerkve vospoju Tja*. Novi Sad: Beseda. 2007-1999. CD
- Manastir Kovilj. *Psalmi*. Novi Sad: Beseda. 2007-2008. CD
- Miloš Petrović. *Istorija Vizantije 1*. Nis: Sorabia disk. 1991. CD
- Miloš Petrović. *Istorija Vizantije 2*. Beograd: Vertical Jazz. 1994. CD
- Miloš Petrović. *Srpska muzika za cembalo*. Beograd: PGP RTS. 1996. CD
- Miloš Petrović. *Koraci (Selected Works)*. s.l. s.n. 1997. CD
- Moba. *Prioni mobo*. Beograd: Biljeg. 1994. Audio-cassette
- Moba. *Jetrve se na dvor sabiraju*. Beograd: ITMM. 1999. Audio-cassette
- Moba. *Grow up, grow up, my green pine (Rasti, rasti, moj zeleni bore)*. Paris: Boxpock. 2001. CD
- Moba. *Vazda znjejes, Jano*. Beograd. s.n. 2001. CD
- Moba. *Otvor porte*. Beograd: Logistika. 2010. CD
- Srpski vizantijski hor Mojsije Petrović. *Angel Belogo Goroda*. Moscow: s.n. 2005. CD
- Srpski vizantijski hor Mojsije Petrović. *Velikopostnye Koncerty*. St. Petersburg: s.n. 2010. CD
- Srpski vizantijski hor Mojsije Petrović. *Liturgija sv. Ioanna Zlatoustago*. Beograd: s.n. 2011. CD

Sveti Jovan Damaskin. *Irmosi*. Beograd: s.n. n.d. Audiocassette
Sveti Jovan Damaskin. *Vospojte Gospodevi pjesn novu*. Beograd: s.n. 2002. CD
Various performers. *Songs Above East and West*. Beograd: s.n. 2001. CD

Internet sources

<http://worldmusic.org.rs>
<http://www.ljubamanasijevic.com>
<http://www.melodi.org.rs>
<http://www.myspace.com/hazarir> (27.8.2012.)
<http://www.teofilovici.rs>
<http://www.vrelomusic.com>
<http://www.worldmusic.autentik.net/hazari.html> (27.8.2012.)
<http://www.youtube.com/user/beogradskacalgija>

Mihailo SMILJANIC

RENAISSANCE OF ORTHODOX CHURCH CHANTING AND ETHNO MUSIC IN BELGRADE FROM 1990 UNTIL TODAY

In 1980s there was a substantial renewal of religious life in Belgrade and in Serbia. In the period defined by the topic religious renewal led to interest in Byzantine heritage, especially Byzantine chanting. Several Byzantine choirs were formed, which worked on popularizing of this traditional form of chanting and published many music albums. At the same time there was a growing interest in folklore tradition among musicians. In a specific merge of these tendencies, Byzantine chanters started music groups which made new form of ethno music, influenced by their religious belonging and beliefs. Their impact on audience, culture and religious life in Belgrade remains strong.

PILGRIMAGE EVENTS FOR THE HUNGARIAN
GERMANS/DANUBE SWABIANS IN THE NORTH OF
THE ARCHBISHOPRIC OF FREIBURG AFTER
WORLD WAR II. WALLDÜRN AND
THE "PAULUSHEIM" NEAR BRUCHSAL

Introduction

From¹ January 1946, Swabians from Hungary affected by the expulsion or "kitelepités" were transported to the US occupied zone in North Württemberg/North Baden. In terms of canon law, these were the northern parts of the archbishopric of Freiburg and the bishopric of Rottenburg/Stuttgart. With as rapid as possible dissemination and (forced) settlement in civil households, the occupation authorities sought to advance and organise a kind of "forced assimilation" of the expellees that was essentially irreversible.² Special refugee and expellee pilgrimage events were already held in the region very early on. Because the ban on political gatherings and associations imposed by the military government did not apply, some of the pilgrimage events quickly became opportunities for major events at which the common spirituality enculturated from the regions of origin could be upheld, and the cultural values, the habitus, expressed uninhibited. Several pilgrimage destinations, some of which were highly frequented by Danube Swabian groups, are mentioned in the systematic overview of all expellee pilgrimage events in the German-speaking region published by folklorist Georg R. Schroubek in 1968 (undoubtedly still the standard literature),³ and in a newer publication with a regional orientation.⁴ These include the Schönenberg in Ellwangen (bishopric [BH.] of Rottenburg-Stuttgart, with many Hungarian German groups since 1947),⁵ Maria Bickesheim (near Karlsruhe, archbishopric [AH.] of Freiburg, 1947), Rechberg (near Schwäbisch-Gmünd, BH. of Rottenburg, 1948),⁶ Bilfingen (near Pforzheim, AH. of Freiburg, 1949), Neckarmühlbach (near Mosbach, AH. of Freiburg, 1950), an exam-

¹ The following essay is based upon a lecture at Szeged University, Department of Ethnology and Cultural Anthropology, October 12th 2012. It provides a condensed and renewed version of the more extensive study by the author entitled "Heimatvertriebenen-Wallfahrten. Aspekte volkskundlicher Erforschung unter besonderer Berücksichtigung der Erzdiözese Freiburg und der Donauschwaben." In: KRANEMANN 2012, 188-216.

² GROSSER 2006, 70-71.

³ The basic material for the essay primarily derives from the responses to a survey he conducted in the German-speaking bishoprics in addition to extensive notes from the research centre for East German folklore (*Forschungsstelle Karasek für ostdeutsche Volkskunde*) in Bischofswiesen/Upper Bavaria at the time.

⁴ BENDEL 2008.

⁵ SCHROUBEK, Wallfahrt, 175-177; see also the documentation: Bendel 2008.

⁶ BENDEL 2008, 21.

ple that an area inhabited predominantly by members of the Protestant faith can be revitalised following pilgrimage events after 1945,⁷ Laudenbach (near Creglingen, BH. of Rottenburg, 1950),⁸ Sasbachwalden (Bühl/Baden district, 1951)⁹, and also the “Dreifaltigkeitsberg” (near Spaichingen, BH. of Rottenburg, from 1954).¹⁰ In the bishopric of Rottenburg-Stuttgart, the great baroque pilgrimage event destination of Schönenberg near Ellwangen undoubtedly enjoyed an excellent position; one of the largest expellee pilgrimage events was (and continues to be) held here. On 8 June 1947, more than 2,000 participants attended for the first time; gatherings of a comparatively vast size were subsequently registered here, peaking at around 40,000-45,000 people (1952) and once even 45,000-50,000 (in 1960, when both the diocesan bishop and the German Chancellor counted among the speakers).¹¹ Initially, the event was not supported by the church, though the Caritas association of the diocese of Rottenburg has been a key partner since 1950.¹² Schroubek’s aim at the time was to present the new styles of spiritualism that the refugees and expellees had brought with them to Germany’s former occupied zones and established in the Federal Republic of Germany since 1949.

However, two key pilgrimage event destinations for the Hungarian Germans/Danube Swabians at the time of arriving in the beginning are only touched upon briefly in the work of Georg Richard Schroubek and of Wolfgang Brückner. But they both require emphasis due to their immense significance: Walldürn and Bruchsal in the north of the archdiocese of Freiburg.

Walldürn

The first refugee and expellee pilgrimage event ever organised was documented in Walldürn in the archbishopric of Freiburg (already on 2 July 1946).¹³ No mention is made of this in Schroubek’s work, though the estimated 6,000 participants are an important indicator. If this figure is correct and only refugees and expellees participated, this corresponds to participation of 37.5 per cent of the 16,000 expellees from Hungary and Czechoslovakia who arrived in the administrative district (*Landkreis*) between winter and spring of 1946. Heinrich Magnani, who was the priest of Hettingen and at the same time the regional chairman of the local Caritas association, organised the first pilgrimage event with the help of a civil servant at the administrative district office (*Landratsamt*).¹⁴

⁷ SCHROUBEK 1968, 147-148.

⁸ SCHROUBEK 1968, 103.

⁹ SCHROUBEK 1968, 171.

¹⁰ BENDEL 2008, 21.

¹¹ SCHROUBEK 176, see also KIRCHE – HEIMAT 1998, 31 and 34; DOWE 2009, 78-81, with instructive illustrations.

¹² SCHROUBEK 1968, 177.

¹³ EAF, 55.44, vol. 1: Letter from Heinrich Magnani/Hettingen to the Ordinariate of the Archbishop (*Erzbischöfliches Ordinariat*) of 3 July 1946.

¹⁴ Ibid. EAF, 55.44, vol. 1; the civil servant is also named as “Inspektor Sieber”.

Archbishop Dr. Gröber also already advocated committed support in 1946 in his Lent pastoral letter:

“I hereby call on the Caritas in my archdiocese to do everything in their power, including exerting influence where possible to help the refugees from the east, the children, the sick and the elderly in particular. Do not allow this holy hour of charity that is now upon us to go unheeded.”¹⁵

A further pilgrimage event took place in Walldürn on All Souls Day of the same year (2 November 1946).¹⁶

There are three striking points that already exist at the nucleus of this pilgrimage event in 1946 that should be consolidated and have an impact later on:

- In the main sermon, there is talk of the fact that “in human terms [...] the hope of a return is hopeless”¹⁷.

- The reports also mention that opportunities for confession in the “mother tongue” could be taken advantage of. Though the people were expelled due to their German nationality, Hungarian or Croatian was meant with this.

- A worldly yet equally official part with speeches and ceremonies (such as laying of a wreath in honour of the dead) by politicians and representatives from public authorities was also included in the programme; indeed, in 1946, these were the *Landrat*, the representative of the refugee commission (*Flüchtlingskommissariat*) and the officer for refugees (*Flüchtlingsreferent*) at the district office (*Landratsamt*). The need for home construction measures was also clearly emphasised within the context of the pilgrimage event. The latter, which is at first glance perhaps surprising, should be examined briefly and explained in greater detail together with the other points:

At the time, an aid centre (“Kirchliche Hilfsstelle Süd”) was set up for the expellees. It organised a preliminary major pilgrimage event in Bavarian Altötting on the occasion of the *Visitatio Mariae* on 2 July, which was agreed as a general date for future pilgrimage events for expellees. This was only institutionalised as a regular and permanent date in Walldürn, which is in fact a “Holy Blood” religious site. Thus the pilgrimage event for expellees is organised in a cooperation between the regional or local powers (such as the district Caritas association) and international institutions (Augustinian holy order/Walldürn and the international “Kirchliche Hilfsstelle” aid centre). I believe the fact that clear messages that a return was ruled out under all circumstances were articulated exactly here in 1946 – before an audience comprising Hungarian Germans and Sudetendeutsche – is extremely important and indeed almost decisive. However, what the “Kirchliche Hilfsstelle” aid centre greatly lamented in this context was the “defensiveness of the long-established residents”¹⁸ – Heinrich Magnani describes a similar situation

¹⁵ Lent pastoral letter of 22 February 1946, quoted here according to SCHILLINGER 2001, 519-520.

¹⁶ EAF, 55.44., vol. 1, 1945-46, Letter from Father Magnani at the pastoral office in Hettingen of 12 October 1946 to the archbishop of Freiburg.

¹⁷ EAF 55.44, vol. 1, here the report on “Wallfahrt der Neubürger zum Hl. Blut nach Walldürn” by refugee priest Schmid [no first name] on 2 November 1946.

¹⁸ PROSSER-SCHELL 2010, 62-70.

on the regional level with a “vast divide”¹⁹ between the locals and the newly arrived immigrants. The fact that Father Magnani devoted so much of his “pilgrimage” message to the *Erzbischöfliches Ordinariat* specifically to the necessity to build new homes also has to do with the building cooperative that he had founded and promoted extensively from a moral perspective. In 1946, Magnani described the pilgrimage event in the context of the “catastrophic sufferings of the refugees” as a counter to social desolation and the spiritual neglect of those affected.²⁰ One line later, he writes entirely practically of the “generation of homes and work” as the “only option”²¹: Magnani built up the “Neue Heimat” housing cooperative from the aforementioned “Notgemeinschaft Hettingen”, first in Hettingen and then for the Buchen district (*Landkreis*). The conditions of exactly *this* founding also benefited from the fact that Magnani came from a family experienced in the profession and the number of representatives of the masonry trade was exceptionally high in the parish of Hettingen. Above all though, the new inhabitants (*Neubürger*) committed themselves to putting in a large number of unpaid man hours rather than financial cooperative fees.²² Thanks to the pertinent historical survey by Frank Schillinger, we know that organisational tasks had already been assigned and preliminary planning work completed by 29 September 1946.²³ The organisational structure of Magnani’s “Kreisbaugenossenschaft Neue Heimat” was not entirely new nor devised individually locally – recourse could be sought from the ecclesiastical building cooperative from the pre-war period.²⁴ And yet the initiative in Hettingen was the first of its kind successfully set up in Germany for expellees and refugees. Looking back, Magnani describes how difficult it was to induce the expellees to invest in houses here in Hettingen or Walldürn and to settle down.²⁵ Many still planned to return to their home country and were therefore against the construction of houses with concrete foundations.

The words of the district administrator (*Landrat*) and his gestures of recognition in the ritual complex of the pilgrimage event as well as the active participation of responsible employees and experts from the regional (building) authorities are to be considered against this backdrop. The intensity of the relevant construction consultations directly at the pilgrimage event cannot be discerned from the archive notes. Within this, it was seen as extremely important that in the event of queries to the authorities by those affected, the responsible officials could

¹⁹ Magnani by letter to the Ordinariate on 12.10.1946, in: EAF, 55.44, vol. 1.

²⁰ EAF, 55.44, vol. 1.

²¹ EAF, 55.44, *ibid.*

²² Five building cooperatives were already established in Northern Baden in 1947 under the name of “Siedlungswerk *Neue Heimat*”. The purpose and key tasks were laid out in the statutes issued in 1949: the intention was the “construction of affordable housing, specifically for expellees from the east, the bombed out and returnees”. So as to achieve acceptable costs to this end, the “homesteads it called for” should be built as far as possible “by helping oneself or with the help of neighbours”. SCHILLINGER 2001, 537, 539; PROSSER-SHELL 2011, 491-500, esp. 493-500, with the according evidence.

²³ SCHILLINGER 2001, 523-525; see also the aforementioned letter by Magnani of 12.10.1946, “Flüchtlingswallfahrt nach Walldürn”, EAF 55.44, vol. 1.

²⁴ SCHILLINGER 2001, *passim*.

²⁵ Looking back, in his memoirs published in 1974, see MAGNANI 1974, 334-344, here 336, 340.

be recognised as individuals present at and involved in the pilgrimage events and therefore deemed sympathetic. In 1949, we read in the Hungarian German newspaper "Unsere Post" of similar *worldly* programme items: not only are the song performances and singers originating from Hungary mentioned in texts and images as an uplifting, representative impression of their own non-liturgical cultural programme.²⁶ The article on the pilgrimage event of 1 July 1949 also explicitly highlights that the housing official from Buchen district office (*Landratsamt*), a district chief inspector (*Kreisoberinspektor*) and the district administrator (*Landrat*) himself held speeches or presentations. There was also an address by the head of the Hungarian German section of the Caritas refugee aid (*Ungarndeutsche Abteilung Caritasflüchtlingshilfe*).²⁷ A later article published in the regional paper in 1953 discloses that information on the Federal Expellee Act (*Bundesvertriebenengesetz – BVFG*), Equalisation of Burdens Act (*Lastenausgleichsgesetz – LAG*), maintenance and furniture support would also now be offered during the "announcement" part of the pilgrimage event. This clearly corroborates that not only priests but also administrators and authority representatives were regularly also active at pilgrimage events, and that they apparently did not only pray but also inform and build trust.²⁸ The so-called "Bacon Priest" ("*Speckpater*") Werenfried van Straaten also counted among the distinguished preachers. Through advertising, he was even able to bring schoolchildren and young people from the Netherlands and Belgium wishing to help with construction during the holidays to Hettingen.²⁹ He thus showed that not only were religion, politics and hometown meetings upheld but also that the pilgrimage events in Walldürn were used by the respective interested parties to share advice. This is a highly crucial revelation, for the pilgrimage events thus fulfilled entirely *practical* functions besides the *representative* and *social* ones.

From 2 July 1947 when the number of participants in Walldürn had risen to around 25,000 and the crowds could no longer be accommodated on the pilgrimage event square, a distinction had to be made between the places of origin over two days: one day for the "Sudetendeutsche" and a second day for those from Hungary, Yugoslavia and Romania known at the time as "south-east Germans" (*Südostdeutsche*). Up until the 1960s, the number of participants in the expellee pilgrimage in Walldürn frequently totalled 10,000-20,000 people.³⁰ The expellee pilgrimage in Walldürn can claim an unusual position for numerous reasons, in-

²⁶ "... melodious singing by Katarina Pollak, Agnes Poll [illegible], Emma Milz, Rosina Milz and Anna Simon [...] from Weindorf provided ... a pleasant backdrop." See "Unsere Post", no. 12 from 1949, 4.

²⁷ Ibid. U.P., 13 (1949), p. 4. (speech by Dr. Lajós Leber).

²⁸ Art.: "Südostdeutsche trafen sich in Walldürn", see Fränkische Nachrichten, no. 151 of 3 July 1953, unpag. Many thanks to Mr Fritz Baier (Abg. i. R.), Mosbach, for this information.

²⁹ Regular reports in the "Konradsblatt" of the Freiburg Ordinariate drew attention to the church's efforts for the expellees, e.g. a Siedlungswerk meeting, Konradsblatt, vol. 19 (1949), 211.

³⁰ SCHROUBEK 1968, 202: In 1948, around just 4,000 people attended due to the currency reform. The next figure - for the two days in 1952 (1-2 July) - is 21,000 people (6,000 Hungarian Germans, 15,000 Sudetendeutsche). According to Schroubek, as many as 15,000 people attended continuously up until the 1960s.

cluding because the President of the Federal Republic of Germany Heinrich Lübke also attended the pilgrimage event (4 July 1965), as did other political representatives. Within this, it was on the one hand about spiritual matters to reinforce and confirm these special gatherings in a religious context. However, visits were also specifically paid to the family homes and educational establishments of the expellees in the *Landkreis* built as part of the cooperative work whose function was now already established.

A second example of a major pilgrimage event, which is today almost forgotten: the “Paulusheim” near Bruchsal

A large, almost forgotten pilgrimage event also already took place in Bruchsal with many Hungarian Germans on 22 September 1946. According to the pertinent report from the archbishopric archives, around 5,000 people registered for the event, though close to 8,000 actually attended.³¹ Up to eighty per cent of Bruchsal, the former residence city of the bishop of Speyer and seat of the district Caritas association (and thus a Catholic city within predominantly Protestant Northern Baden), was destroyed during the war, with up to three quarters of the housing stock destroyed. Yet with the “Paulusheim” and Marienkapelle, it still offered the appropriate infrastructure for such an important gathering of the people from the various reception centres and emergency housing in the local area.³² The large “Paulusheim” school was run by the Pallottine fathers, who had already had extensive contact with Germans abroad before the Second World War, particularly those in south-east Europe, as well as by the nuns in Schönstatt, who ran the Marienkapelle there.³³ Greater willingness to provide a cordial, sympathetic reception and hospitable benefaction could undoubtedly be achieved, which the members of the religious order organised in conjunction with Bruchsal district Caritas association (*Kreiscaritasverband Bruchsal*). By bringing the expellees scattered across the entire *Landkreis* together, highly emotional excitement prevailed, and details of the songs sung together feature in the report to the *Erzbischöfliches Ordinariat*: besides pilgrimage songs in German, the “Himnusz” (Hungary’s national anthem) and the patriotic “Szózat” song that starts with the words “Hazádnak rendületlenül légy híve, óh magyar” (“To your homeland be faithful steadfastly, O Hungarian”) by Mihály Vörösmarty are mentioned.³⁴ The songs were understood by the reporters to be a “manifestation of unanticipated yearning for

³¹ EBA 55.44, vol. 1; see also (less exact) *Nachlass Karasek* in IVDE Freiburg, “HV-Wallfahrt”, 31 b. Judging by the official reports to the Ordinariate, this was as many as at the first large organised pilgrimage for refugees in Altötting in the same year, and even more than at the events in Walldürn also in the same year.

³² The classic pilgrimage destinations near Bruchsal from the baroque period were in fact Kislau and Waghäusel, the final residence of Martin of Cochem.

³³ Grateful thanks from the author for this information to archbishop Dr. Robert Zollitsch, Freiburg.

³⁴ The report from the teacher Stephan Klein, in EAF 55.44, vol. 1.

the lost home of the Hungarian Germans".³⁵ The reporters make clear that the pilgrimage event was felt and experienced as momentum of the social cohesion, the social cement. We can now also consider the opportunity for confession in the "mother tongue" already mentioned for Walldürn: this highlights the fact that many of the expelled Danube Swabians could barely speak any German, and that the language they were most familiar with and able to understand was in fact Hungarian or Croatian. Explicit confirmation of this fact can be found in the reports on other pilgrimage events and church services held in the north of the diocese of Freiburg, such as at Maria Bickesheim near Karlsruhe.³⁶

In the following year (1947), a second large pilgrimage event for refugees and expellees took place again in Bruchsal, as is exclusively recorded in Freiburg's "Konradsblatt" diocese newspaper: the report sets the number of participants at 3,000 and the aspect of the adoration of the Virgin Mary is again emphasised.³⁷ Thanks to a food donation from the pope, the "people's kitchen" ("Volksküche") set up at the event was able to host a large dinner. The reporter again shows themselves to be particularly impressed with the music performances and songs of the new citizens ("Neubürger") from south-eastern Central Europe.³⁸ A Hungarian German music group originally formed in Pomaz accompanied and intoned the participants' singing. Music from the mass by Joseph Haydn, the great composer in the service of the Eszterházy family, is also mentioned. As at the other pilgrimage events in 1946/1949, it was discernible here that these events were perceived as an occasion and opportunity to experience spiritual solace and encouragement, but also to gather in a special place to live out their own, 'imported' lifestyle and the familiar culture without feeling at all inhibited to let go of the rigour and difficulties with the problems of the start in south-west Germany.

To my knowledge, the pilgrimage event in Paulusheim was not permanently institutionalised in this multifaceted way – at least there are not any further indications of this in the records. Later however (in the 1950s/early 1960s), there are several mentions of youth sections of the Hungarian German "Sankt-Gerhardswerk" [sc. Szt.-Gellért-Iskola-Társaság], who came here to train and gain inspiration.³⁹

³⁵ EAF, 55.44, vol. 1.

³⁶ In a contemporary report on the expellee pilgrimage to Maria Bickesheim in 1948 (EAF, 55.44, vol. 2): "Many refugees were able to go to confession for the first time, as they finally found a father confessor with whom they could speak Hungarian or Croatian."

³⁷ KONRADSLATT (1947), 199. One of the most obvious pieces of proof that pilgrimage events were considered a characteristic, familiar affair in Hungary is also the fact that "Unsere Post" continued to report on Hungarian pilgrimage destinations. In 1949, for example, there was an article on Máriaremete: "50 Jahre Máriaremete" ["50 years of Máriaremete" ("Máriaremete ... in der Nähe von Budapest ... feierte kürzlich sein 50 jähriges Bestehen. Zur Jubiläumsfeier hatten sich über 10.000 Wallfahrer eingefunden." ["Máriaremete ... near Budapest ... recently celebrated its 50th year of existence. Over 10,000 pilgrims came together for the anniversary celebrations"]). Cf. Unsere Post, vol. 4, no. 22, Dec. 1949.

³⁸ The music group from Pomáz near Budapest is named specifically. Ibid.

³⁹ Der Gerhardsbote, vol. 4, no. 5 (May 1959), unpag. (p. 4). St. Gerhardswerk has been the main organiser of the Danube Swabians pilgrimage event in Germany since its founding in 1955. See FATH 2010. 76-77.

Brief summary

The pilgrimage events once again not only reflect the fact that the different origin communities were separated by the migration and the different transports but also by the forced home allocations by the occupation authorities in 1945/46. The pilgrimage events were – in the truest sense of the word – a way to evade the coalition and gathering bans imposed by the authorities and to meet as a large group. It is clearly noticeable that the pilgrimage events were neither conducted together with the locals nor did the expellees join existing, conventional events, but rather that they were dedicated pilgrimage events for expellees *only*. In the case of the Danube Swabians, there are revelations that cannot be transferred to other groups without further ado: with regard to the aspect of the special style of spirituality that Schroubek already examined at the pilgrimage events for expellees, it could further and above and beyond this be discovered that patriotic songs such as the “Himnusz” in Hungarian fulfilled a telling role at the beginning. (The evidence additionally even refers to the difficult question of a Danube Swabian identity, as well as to the “Hazatértek” – the illegal “returnees” to Hungary.⁴⁰) However, it also seems of significant relevance that a pilgrimage event was already used as a public forum in 1946 to deny fellow comrades an opportunity to return.

In the sources consulted for this essay, which also include the verbal personal statements from contemporary witnesses who are still alive today, mention was made time and time again of the great tension between the long-established residents (*Alteingesessene*) and the new residents (*Neubürger*) – far more than could be quoted at this point. However, it is at the same time necessary to note that when considering the northern part of the diocese of Freiburg, the *locals* emerged as decisive initiators and organisers of the pilgrimage events and also gave them shape (through speeches, ritually-demonstrative gestures, technical equipment such as vehicles). It ultimately became clear that not only the practice of religion and hometown meetings (individual, significantly different forms of action; ways of life; linguistic customs of the established population) were maintained, but that particularly the pilgrimage events in Walldürn could also be used by the respective interested parties to share advice. This is an essential fact, for the pilgrimage events thus fulfilled an entirely *practical* function besides the *spiritual* and *social* ones. Indeed, the cooperative construction planning of housing (private homes) and social facilities must be clearly emphasised.

⁴⁰ TÓTH 2012.

Literature

BENDEL, Rainer

2008 *Heimat in der Fremde*. Die Kirche in ihrer Sorge für die Vertriebenen und Flüchtlingen nach 1945, Ausstellungsbegleitband der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Vertriebenenorganisationen. Tübingen, iku mück & breidler.

DOWE, Christopher

2009 Die Schönenberg-Wallfahrt der Heimatvertriebenen. In: Sabrina MÜLLER (ed.): *Ihr und Wir - Integration der Heimatvertriebenen in Baden-Württemberg*: Große Landesausstellung im Haus der Geschichte Baden-Württemberg [book accompanying the like-named exhibition held from 13.11.2009 to 22.08.2010] Stuttgart, Haus der Geschichte Baden-Württemberg.

FATH, Rudolf

2010 Das Gerhardswerk für die donauschwäbischen Katholiken, in the section on "Katholische Vertriebenenorganisationen" In: BENDEL, Rainer - KUSTERMANN, Abraham (eds.) *Die kirchliche Integration der Vertriebenen im Südwesten nach 1945*. Berlin, Lit Verlag. 73-82.

GROSSER, Thomas

2006 *Die Integration der Heimatvertriebenen in Württemberg-Baden (1945-1961)*. Stuttgart, Kohlhammer.

ARMIN Pogadl

1998 *Kirche – Heimat. Über 50 Jahre Wallfahrt der Vertriebenen und Aussiedler zum Schönenberg bei Ellwangen*. Eine Dokumentation, published by the working group of organisations of Catholic expellees (Arbeitsgemeinschaft der katholischen Vertriebenen-Organisationen – AkVO) of the diocese of Rottenburg-Stuttgart. Stuttgart, Arbeitsgemeinschaft d. Kath. Vertriebenen-Organisationen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

KRANEMANN, Benedikt (ed.)

2012 *Liturgie und Migration*. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum. Stuttgart, Kohlhammer, W., GmbH.

MAGNANI, Heinrich

1974 Wie die Gemeinde Hettingen die Aufnahme der Heimatvertriebenen bewältigte, In: ASSION, Peter - SCHNEIDER, Gerhard (eds.) *Hettingen. Aus der Geschichte eine Baulandortes*. Hettingen, Selbstverlag Gemeinde Hettingen.

PROSSER-SCHELL, Michael

2010 Magyarországi németek búcsújárásai a II. világháború után [Pilgrimages of the Hungarian Germans after the Second World War]. In: MÓD, László – SIMON, András (eds.) *Olvasó. Tanulmányok a 60. esztendő Barna Gábor tiszteletére* [Leser: Studies in honour of the 60th birthday of Gábor Barna]. Szeged, Gerhardus Kiadó – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

- 2011 Ankunft und Einsiedlung von Flüchtlingen und Vertriebenen in Nord-Baden 1945-1949: ausgewählte kulturelle Problemfelder. In: JOHLER, Reinhard – MATTER, Max – ZINN-THOMAS, Sabine (eds.) *Mobilitäten: Europa in Bewegung als Herausforderung kulturanalytischer Forschung*. Kongressband 37. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde v. 27.-30. September 2009 in Freiburg. Münster, Waxmann.

SCHILLINGER, Frank

- 2001 *“Wenn der Herr nicht baut, dann bauen die Bauleute vergebens“*: Eine Studie zur Geschichte der katholischen Siedlungsbewegung in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg. Dargestellt am Beispiel der Erzdiözese Freiburg (1918-1997). Berlin, Logos.

TÓTH, Ágnes

- 2012 *Rückkehr nach Ungarn 1946-1950. Erlebnisberichte ungarndeutscher Vertriebener*. Translated by Andreas Schmidt-Schweitzer. Munich, Oldenbourg Wissensch.Vlg.

Michael PROSSER-SHELL

PILGRIMAGE EVENTS FOR THE HUNGARIAN GERMANS/DANUBE SWABIANS IN THE NORTH OF THE ARCHBISHOPRIC OF FREIBURG AFTER WORLD WAR II. WALLDÜRN AND THE “PAULUSHEIM” NEAR BRUCHSAL

This essay seeks to consider a particular form of spirituality: the pilgrimage events of the “Danube Swabians” shortly after their arrival in south-west Germany following the Second World War. In terms of the time span, the focus will be on the years 1946-1949 – a phase during which the future forms of government had not yet been constituted in Central Europe.

The essay wishes to reflect on two key aspects, namely that (a) these early events afford a tangibly Hungarian spiritual aspect, and (b) entirely practical, functional aspects also came into effect at these events. The essay expands on contemporary theories, which are currently the subject of international debate, with an evaluation of new archive materials.

Claudia WUNDERLICH

THE INFLUENCE OF NAZARENE ART ON THE DEVELOPMENT OF HUNGARIAN NATIONAL ART AND THE CRAFTS

The academic painter Alajos (Alois) Unger
(Bap Győr 29 Oct 1814 - Győr 28 Dec 1848)

Acknowledgements

Special thanks to Dr. Erzsébet Györgyi, Lady Proby, Linda M Crossley, Irene Kukota, John Fleet, Dr. phil. Cornelia Friedrich, István Pozsonyi, Dr. Mária Unger, Dr. Gyula Vadász, Sissy, my family & particularly my husband Jürgen for all their kind support and encouragement. Last but not least special thanks also to Professor Gábor Barna and his team at the 11th Szeged Conference on Ethnology of Religion in October 2012, where I was able to present this paper.

This paper will deal with the Nazarene Movement and its art in Hungary with special reference to Alajos (Alois) Unger, a recently rediscovered artist of Hungary's Reform Era (WUNDERLICH 2009, 2010, 2011, 2012), his links to Nazarene art, the relevance of (functional) semiotics in the interpretation of Nazarene works and the influence of the Nazarene Movement on the arts and crafts of the 19th century. This includes the design of new playing-card patterns in Hungary.

To begin with, however, it seems wise to provide terminological clarification and further background information to illustrate the relevance of the topic. What exactly was the Nazarene movement and how can Nazarene art be defined? Given the polysemic nature of the term "Nazarene", it seems necessary to disambiguate it first of all. The word Nazarene can not only refer to Nazareth, Jesus or a member of a protestant denomination (AHD 2009, s.v. Nazarene), but also to

(Fine Arts & Visual Arts / Art Terms) a member of an association of German artists called the Nazarenes or Brotherhood of St Luke¹, including Friedrich Overbeck (1789-1869) and Peter von Cornelius (1783-1867), founded (1809) in Vienna to revive German religious art after the examples of the Middle Ages and early Renaissance (CED 1991, 1994, 1998, 2000, 2003, s.v. Nazarene).

The present paper will deal with this artist movement. Nazarene art, although a leading art form of the 19th century, has been by and large an underappreciated art form:

"It is still largely unrecognized, what fundamental importance the Nazarenes have for the art history of the 19th century." (EXH. CAT. MAINZ 2012: back cover).²

¹ *Lukasbund* in German.

² In this paper, all quotes will appear as translations in the text with the original version in the footno-

This holds true not only for Germany and Austria, but also for Hungary, where both Hungarian and foreign Nazarene artists were active.

As we shall see, Nazarene art was controversial from the onset (SUHR 2012: 13), and artifacts created in this manner had largely become seen as mere “kitsch”, reflecting inferior taste, by the beginning of the 20th century (GREWE 2009: 249). Both Keith Andrew’s seminal work from 1964 (ANDREWS 1964) and the exhibition *Die Nazarener* at the Städel Museum in Frankfurt in 1977 (EXH. CAT. FRANKFURT 1977) had already created some renewed interest in the topic. This trend was intensified with exhibitions like the one at the Schirn Kunsthalle in 2005 entitled *Die Nazarener. Religion Macht Kunst* (EXH. CAT. FRANKFURT 2005) and last year’s large exhibition at the Landesmuseum Mainz *Die Nazarener – Vom Tiber an den Rhein: Drei Malerschulen des 19. Jahrhunderts* (EXH. CAT. MAINZ 2012). Altogether, therefore, the question also arises as to what impact the Nazarene movement had on the formation of Hungarian national art, on the crafts of the 19th century as well as on modern art.

In short, Nazarene art is generally defined as a romantic, mainly – though not exclusively – Roman Catholic, conservative, national and intellectually sophisticated form of Christian art (cf ANDREWS 1964, GOSSMANN 2003, GREWE 2009, EXH. CAT. FRANKFURT 2005, EXH. CAT. MAINZ 2012 to name some seminal works on the topic). Famous they became particularly for church frescoes – a technique they revived – and altarpieces. They left traces in Germany and throughout the Austro-Hungarian monarchy and beyond such as Leopold Kupelwieser (1796-1862) with his high altars in Kalocsa and Pécs both featuring the *Patrona Hungariae* (AKL, s.v. Kupelwieser, Leopold).

Examples of patriotic oil works by Nazarene artists and by those close to their circle are Ludwig Schnorr von Carolsfeld’s (1788-1853) *Vereinigung der Österreichischen Truppen mit den Tirolern unter Andreas Hofer am 14. April 1809 bei Sterzing* (*The unification of the Austrian troops with the Tyrolians under Andreas Hofer on 14 April 1809 near Sterzing*) (1830, Landesmuseum Ferdinandeum in Innsbruck) and Philipp Veit’s (1793-1877) *Germania* from 1848 (now in the permanent exhibition of the Germanic National Museum in Nuremberg). In the case of Carolsfeld, this art was not anti-Habsburg but propaganda aiming at a “visualization of the reconciliation of Austria with Tyrol” (TELESKO 2008: 325).³ In how far this also holds true in the case of Alajos Unger’s art shall be discussed further down.

But who exactly were the people behind this art movement? The Nazarenes originally called themselves the “Brotherhood of Saint Luke”, ie they named themselves for the medieval painters’ guild named for Saint Luke, the saint who presumably painted the first Madonna ever (SUHR 2012: 13). Founded in 1809, they were a group of students from the Vienna Academy of Fine Arts, who, in 1810, fled from Vienna to Rome because they were dissatisfied with the training at the Viennese academy of arts (ibid). The term “Nazarenes”, a name later appli-

tes: Noch immer wird verkannt, von welch grundlegender Bedeutung die Nazarener für die Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts sind.

³ Visualisierung der Versöhnung Österreichs mit Tirol.

ed to them, apparently stemmed from a nickname derived from the Italian word "I Nazareni" alluding to their originally long, Jesus-like hair (ibid.: 14). Among the six founding members were Friedrich Overbeck (1789-1869) and Franz Pfaff (1788-1812) (SUHR 2012: 13).⁴

As they understood their "union as an order, a brotherhood with monkish traits"⁵ (ibid.), they lived at the Monastery of Sant'Isidoro for a while and were later joined by other artists like Julius Schnorr von Carolsfeld (1794-1872) and Philipp Veit (1793-1877) "and formed, for a decade, an avant-gardist movement with Europe-wide influence" (ibid.: 14).⁶ While some remained in Rome, many were appointed to professorships at the art academies of Munich, Frankfurt and Düsseldorf, where they trained many students (ibid.).

The two most famous later Austrian Nazarenes and professors at the Vienna Academy were Leopold Kupelwieser and Joseph von Führich (1800-1876), who also trained many Hungarian students. Leopold Kupelwieser was Alajos Unger's main teacher at the Vienna Academy of Fine Arts (WUNDERLICH 2012: 273 and the literature cited within).⁷ Führich, who was appointed professor of history painting in 1840 (ENGERTH 1994: 7, MAI 2010: 154), may also have been his teacher. Raphael and Dürer were the Nazarenes' main role models as painters, which showed in their painting style and in their choice of subject matter.

The Nazarenes were extremely popular with King Louis I of Bavaria (GREWE 2007), but also with the Habsburg-Lorraine family. This although they also had many critics at the same time; among them Johann Wolfgang von Goethe (SUHR 2012: 13). Apart from their flat, drawing-like painting style, which many disliked (GOSSMANN 2003), contemporary critics objected that "this art is too anemic, too intellectual and simply too religious" (GREWE 2009: 9).

To date, there has not been a comprehensive overview over Nazarene artists and art in Hungary, although many representatives of this school or artists originally trained in this tradition were active there too.⁸ Another painter who also worked much in the tradition of the Lukasbund at the beginning of his career was Alajos Unger's classmate Eduard von Engerth (ENGERTH 1994: 7). Johann Nepomuk Ender, their teacher, also had connections with the Nazarenes and made artistic contributions to Károly Kisfaludy's literary almanac *Aurora* (SZVOBODA DOMÁNSZKY 2011: 137). It had a great impact not only on the literature of Hungarian Romanticism, but also on the development of national art in Hungary (ibid.: 144).

⁴ The other founding members of the Lukasbund were: Johann Konrad Hottinger (1788-1828), Joseph Sutter (1781-1866), Ludwig Vogel (1788-1879), and Josef Wintergerst (1783-1867) (SUHR 2012: 13).

⁵ Sie verstanden ihren Bund als Orden, als Bruderschaft mit mönchischen Zügen (SUHR 2012: 13).

⁶ ...und bildete für ein Jahrzehnt eine avantgardistische Bewegung, die von europäischer Wirkung war.

⁷ Among Kupelwieser's many students were also quite a few Hungarians. Miklos Borsos, Henrik Weber, Alajos Györgyi Giergl and Bertalan Székely, for example, were also trained by him for a while (AKL s.v. Borsos, Miklós, Weber, Henrik, Györgyi, Alajos, Székely, Bertalan). Like Alajos Györgyi Giergl, Alajos Unger must also have started his training at the Viennese Academy (Elementarzeichenklasse) in 1833 under Karl Gsellhofer (AKL, s.v. Györgyi Giergl, Alajos; OBL, s.v. Gsellhofer, Karl), who taught there at the time.

⁸ They seem to have influenced strongly even Károly Markó the Elder, a topic which has not been researched more thoroughly yet (SINKÓ 2002: 22).

Aurora strongly inspired Hungarian history painting and national art and Károly Kisfaludy was a source of inspiration for the romanticists in Hungary generally (DOMÁNSZKY SZVOBODA 2005: 77).⁹ Ludwig Schnorr von Carolsfeld too has a connection with the formation of Hungarian national art since, in 1825, he illustrated the knight's tale *Tihamér* in *Aurora* (*ibid.*).

Two other fairly well-known representatives of the Nazarene movement who were Hungarian or worked in Hungary in the 19th century were Ferenc Szoldatics (1820-1916) and Franz Josef Dobiaschofsky (1818-1867, alternatively spelled Dobyaschofsky), who later also taught at the Vienna Academy for a while. He was invited to decorate the cathedral of Győr by Bishop János Simor (1813-1891) (AKL s.v. Dobiaschofsky, Franz Josef). Additionally, Nazarene artists in Hungary are mainly known for their religious works and not for history paintings, but this genre was rare in Hungary before the Revolution and Freedom Fights of 1848/49 anyway.

This may be due to the fact that Nazarene art was highly esteemed in church circles¹⁰. As such, it also played a big role in Bishop Simor's collection, which he began when he was Bishop of Győr between 1857 and 1867. It formed the foundation of the collection of the *Keresztény Múzeum (Christian Museum)* in Esztergom, which Simor founded after he had become prince primate of Hungary in 1867: "As his later acquisitions for the *Keresztény Múzeum* demonstrate, Simor was deeply influenced by the art of Kupelwieser, Führich and Dobyaschofsky" (SALLAY 2011: 106).

Overall the reason for the high popularity of Nazarene art in church circles was that "many ecclesiastical collectors were profoundly impressed by Nazarene art, which was generally considered in religious circles as the heir to, and the direct continuation of, the pure Christian spirit of early Italian painting" (*ibid.*: 105).

Bishop Arnold Ipolyi (1823-1886) was another famous ecclesiastic art collector with a predilection for the Nazarenes (*ibid.* 111-114). Other than the church, the main patrons of the Nazarenes were aristocrats.

What may also have appealed to the representatives of the Roman Catholic church is that the Christian representations in Nazarene art entailed the rebirth of pictorial meaning, which GREWE (2009: 304) characterizes in the following way: "Openness had to be reconciled with closure, polysemy with circumscribed interpretation. The result was an art at once rigid and open: rigid in its missionary ideology, proclamation of doctrine and absolute orientation towards transcendental Truth; open in its productive engagement with the inexhaustible dynamics of the symbolic mode. The rebirth of pictorial meaning proposed in Nazarene art occurred at this juncture."

However, this pictorial meaning always showed idiosyncratic tendencies specific to the individual artist, stemming from his own quest of the divine: "In the early years of the *Lukasbund*, the intense engagement of its members with the Scriptures and pre-modern techniques of exegesis was driven by personal con-

⁹ On history painting in Hungary in the early 19th century cf also GALAVICS 1980.

¹⁰ An exception to this seems to have been Ladislav Pyrkner though (YOUENS 2006: 124).

cerns. The search for a sacred language was inseparably tied to the young artists' desire to form identities – as artists, as men, as crusaders of the Christian faith. This emphatically subjective perspective guided the Lukasbrüder's conquest of traditional styles and conventional signs. The result was an iconography that negotiated private and public aspirations. The charm of the early works derives not least from their productive tension between individual expression and missionary outreach, idiosyncrasy and general legibility, secessionist independence and yearning for institutional context" (GREWE 2009: 12f).

The main reason for why this new pictorial language was developed is to be sought in the tumultuous political situation of the early 19th century: "The Nazarene quest for a new language of sacred art spoke to an urgent and overarching sense of crisis in communication produced by the massive cultural and political upheavals of the late eighteenth century. The confrontation between secularization and religious revival was one of its key battlegrounds." (GREWE 2009: 303)¹⁰

The artifacts that followed the principles of the Lukasbund can be categorized as conceptual art, which used a hieroglyphic language to transport its messages, which also entailed a specific relationship between verbal and pictorial meaning: "The conceptual art of the Nazarenes carved out a novel and uncompromising position within traditional approaches to the relationship of word and image, text and picture. While the Nazarenes emulated past styles and revived symbolic systems handed down through centuries, their solution to the problem of representation with its emphasis on self-reflection, reflexivity and citationality molded these traditional elements into a consummately modern language. In contrast to the academic tradition of *ut pictura poesis*, the Nazarene concept of what I will call *ut hieroglyphica pictura* tended toward an erasure of narrative and rhetoric in the classical sense." (GREWE 2009: 3).

Blisniewski (2010) further specifies that "Ut hieroglyphica pictura is a central term Grewe coins in allusion to Horace's '*ut pictura poesis*'. The visible world becomes the symbol of the invisible, becomes a holy, engraved sign of the 'principles of God's creation', it becomes the revelation of divine truths in the picture. Thus the art of the Nazarenes is true 'conceptual art' (and in this sense much more modern than some of the critics of the Nazarenes would want to believe [...]).¹¹

Altogether, therefore, the Nazarenes did not paint, but rather write ideas based on their faith (ibid.). Their hieroglyphic language is not easily intelligible even for highly educated people in the 21st century, though, and – according to (GREWE 2009: 304) – this can well be remedied with the help of modern theories of language: "The semiotic implications of the hieroglyph made this concept well suited to adapt modern theories of language to the quest for cultic function and symbolic form. This peculiar fusion poses some stimulating challenges to post-1900 definitions of iconography [...] But in Nazarene art, iconography was also unders-

¹¹ „Ut hieroglyphica pictura“ ist ein zentraler Begriff, den Grewe in Anlehnung an das Horaz'sche „ut pictura poesis“ prägt. Die sichtbare Welt wird zum Symbol für die unsichtbare, wird zum heiligen, eingravierten Zeichen für die „principles of God's creation“, wird zur Enthüllung göttlicher Wahrheiten im Bild. Die Kunst der Nazarener ist insofern echte „conceptual art“[...] (und in diesem Sinne viel moderner als manch ein Kritiker der Nazarener glauben will[.]

tood (and explicitly so) as a form of figurative expression, a visual equivalent to Christ's parabolic speech. As such it was symbolic, mystical and denoting the unspeakable. Both aspects coexisted united in the notion of the artistic hieroglyph."

This hieroglyphic language shares elements with that deployed by other Romantic artists in general (SCHOLL 2007) and yet differs. As will be shown, however, Nazarene art still allows for multiple interpretations since it is – just as the term Nazarene itself, as already discussed – polysemic by its nature and invites the onlookers to engage in (religious) contemplation. Altogether, a main aim of Nazarene art was conversion (GREWE 2009: 319) and several leading Nazarenes like Overbeck had converted to Catholicism themselves. This also plays a role in the work of Alajos Unger as will be discussed further down.

The role of Functional Semiotics in the description and interpretation of artwork

Since GREWE (2009) already suggested interpreting this art form with the help of theories of language, to gain even further insight into Nazarene art a possibility is to also interpret it with the help of the functional semiotic framework in *Multimodal Discourse Analysis* rooted in NeoFirthian or Hallidayan linguistics (HALLIDAY 1994, ROTIMI 2006, KRESS & VAN DER LEEUWEN 2006, VAN DER LEEUWEN 2011, O'TOOLE 2011).¹²

This semiotic approach seems relevant also because it nicely complements the "three typical traditional ways of discussing art: the kind of art history that concerns itself with the circumstances of a work's original commission; the 'iconographic' approach that tries to trace the origins of a work's subject matter through literary or philosophical sources; and the study of pure composition, usually unrelated to either of the other two approaches" (O'TOOLE 2011: 119).

Therefore O'Toole's aim is to link these "approaches in a more complete and synthesized interpretation of the work under study" (ibid.). In sum, functional semiotics distinguishes between three functions of an artifact (ibid: 1):

1. Representational meaning,
2. Modal meaning,
3. Compositional meaning

Representational meaning corresponds to how the information is conveyed to the viewer, the modal meaning deals with the engagement of the onlooker with the artifact, whereas the compositional meaning results from the composition, proportions and perspective employed in the artifact in question. This also involves the type of colours used in the artwork (VAN DER LEEUWEN 2011). These categories are based on the systemic functional linguistic model of M A K Halliday and his school (HALLIDAY 1994).

This framework will also be applied to Unger's painting "Baptism of Vajk" further down to allow for a better understanding of this work in typical Nazarene style. First, however, Alajos Unger, his training and work will be presented.

¹² This is a consequence of the *pictorial* or *iconic turn* in linguistics of recent decades (MITCHELL 1994, BÖHM 1994).

The Nazarene heirloom in Alajos Unger's work

Alajos (Alois) Unger (1814–1848) is an enigmatic, little known but recently rediscovered Hungarian artist and early history painter, who also followed Nazarene ideals – at least at the beginning of his career and during the years after he left the Vienna Academy of Fine Arts (WUNDERLICH 2009, 2010, 2011). Alajos Unger was the second eldest son of playing-card maker Mátyás Unger the Elder (Sopron 1789–Győr 1862) and brother of playing-card maker Mátyás Unger the Younger (1824–1878, *ibid.*, SALAMON 2012, s.v. Unger Alajos, Unger Mátyás (ifj.)). Alajos Unger, too, was presumably trained as a playing-card maker first and his talent as a draughtsman was discovered while he attended the National Drawing School of his hometown as a journeyman (*ibid.*: 2010: 143, 2011: 118, 2012: 272).

He studied at the Vienna Academy of Arts between 1833 and 1842, where he was trained particularly under Leopold Kupelwieser, but most probably also under Johann Nepomuk Ender (1793–1854), twin brother of Thomas (1793–1875) (*ibid.* 2010: 143, 2011: 119) and – judging from the style of his *Vajk* painting – under Joseph von Führich too, who became professor of history painting at the academy in 1840 (AKL, s.v. Führich, Joseph von). Alajos Unger went on long travels after his studies (*ibid.* 2010: 144, 2011: 120). Typical characteristics of Nazarene art can also be found in Alajos Unger's works, as will be shown. Altogether, the fact that Nazarenes were “obsessed with history” (GREWE 2009: 46) is reflected in Alajos Unger's works.

His family background may also have been beneficial for his art: Alajos' elder brother Károly Unger (1812–1895) was a priest and from 1845 onwards he worked as a scribe and archivist for the bishop of Győr, between 1857 and 1867 this was the already mentioned János Simor. Károly Unger may have been an important informant on religious matters generally and when painting his *Baptism of Vajk* picture in particular, which shall be discussed further down.

There was another painting, now lost, thematically strongly related to the *Vajk* picture: In 1846 Alajos Unger displayed his oilwork “St Ladislav, king of Hungary, perceives King Solomon” at the Art Association of Pest (*Pesti műegylet*). Art historian and critique Imre Henszlmann (1813–1888) reported about all the exhibitions but does not mention Unger's work at all (HENSZLMANN 1990). Nazarene art was popular in church circles and with the aristocracy, but it does not seem to have been the preferred style of the Hungarian art scene otherwise, which may have been for various reasons. Apart from what in all likelihood was a Nazarene painting style in Alajos Unger's oeuvre displayed there, Henszlmann, as a protestant, must not have been particularly enthusiastic about the depiction of saints in this lost painting either. Additionally, Henszlmann was a proponent of realism in art, which contradicted much of Nazarene art including the known existing ones by Unger (SZABÓ 1985: 14–16).

Altogether, Alajos Unger's work shows developments parallel to Dobiaschofsky's: He too painted portraits, (religious) history and genre paintings. About Unger's oil works we know mainly from his brother Károly's will (WUNDERLICH 2009,

2010: 145, 2011: 121 footnote 12). At present we know the whereabouts of six of his oil works: Other than his *Baptism of Vajk* canvas from 1842 these are: A portrait of an unknown lady from 1836 (part of the art collection of the University of Pennsylvania), a family portrait from 1843 (image 1) depicting Alajos with his siblings surrounding their widowed father, a copy of Cesare da Sesto's painting *La vierge au bas-relief* (images 2 & 3) and a Biedermeier picture clock with a view of Venice.

His sixth work is his hitherto best-known (WUNDERLICH 2010: 144f): *The Recapture of Raab/Győr*, to which Johann Krafft's (1780-1856) "Zriny's Outbreak" served as a model (image 4)¹³. It is a religious history painting executed in the Viennese style of the time with what might be considered a Nazarene twist: The seeming anachronism of the painting depicting the 17th century baroque Carmelite Church in Győr, which was yet to be built at the time the Battle of Raab took place in 1598. In Nazarene manner, whose works were also designed for a regional market, it combines history with the subjective and religious, much more so than Krafft's work and thus it mixes periods in an idealistic way (cf also GLEIS 2010: 99f). The time after this famous battle went hand in hand with a policy of recatholization of Hungary as well as popularization of baroque piety (KLIMÓ 2003: 97), a topic which seems to have been addressed by the painting also. This is in line with the above-mentioned Nazarene goal of conversion.

Unger's extended Holy Family (*sacra conversazione*) "La vierge au bas-relief" (unknown date, probably 1840s, private ownership) also has a Nazarene connection. It is a copy – lacking the column with bas-relief in the lower left corner though – of the painting by the *leonardesco* Cesare da Sesto (1477-1523), but during Alajos' lifetime it was still attributed to Leonardo da Vinci himself (WUNDERLICH 2010: 152, endnote 40). It was probably painted after one of engraver François Forster's (1790-1872) prints since it is not an exact copy (*ibid.*). In general, Madonnas with children were a popular motif with the Nazarenes. Franz Pfors's friend and director of the Städel Museum in Frankfurt, Johann David Passavant (1787-1861), presented a precise description of this oil work in *Kunstblatt* (PASSAVANT 1832). The original of the painting, owned by Lady Proby, is now at Elton Hall manor house in England with a smaller copy at the Fitzwilliam Museum in Cambridge and prints at the British Gallery in London (WUNDERLICH 2010: 152 footnote 40).

Alajos Unger's known history paintings are thematically related (*ibid.*), with the double cult of the *Patrona Hungaria* entailing that of King Stephen (cf KLIMÓ 2003: 96): "The Baptism of Vajk" is the largest work (130 x 180 cm, image 5)¹⁴ by Alajos Unger executed in accordance with late Nazarene principles (1842, private ownership (ascribed)).¹⁵ It was the Nazarenes who were the first painters in 19th century Central Europe to depict medieval history in art (FASTERT 2000).

¹³ It was displayed in museum exhibitions on several occasions, not only in his hometown, but also, for example, at the Móra Ferenc Múzeum in Szeged in 2004.

¹⁴ Special thanks to the owners of the painting for this piece of information.

¹⁵ The painting is not signed. However, it was presumably donated to the present owners of the painting by a descendant of the Unger family, who claimed it was painted by Unger. Documents in the Unger-Mürwald-Wunderlich Family Archives in Munich would most probably prove the identity of the donor.

Some of the most striking functional semiotic principles employed in this painting at the level of the whole work (O'TOOLE 2011: 24) will be discussed in the following:

A) Representational Meaning:

The painting is divided into several scenes / episodes in polyptich manner, based on the legends describing the life of King Stephen I from the House of Árpád, founder of the kingdom of Hungary¹⁶. Thus it portrays Grand Prince Géza to whom St Stephen deacon and martyr appears in his sleep announcing the birth of a baby, the future king of Hungary, to whom the Pope Sylvester was to send the now lost crown. The central scene below depicts the baptism of Vajk performed by Bishop Adalbert (LMA, s.v. Stephan I. d. HL., ÖHL, s.v. Stephan I. von Ungarn, Bogyay 1976)¹⁷. They are surrounded by men clad in Hungarian costumes and church representatives alluding to the process of Christianization accomplished by Stephen.¹⁸ In the lower left corner are a man and woman and it is left open whether they are Stephen's parents Géza and Sarolt¹⁹ or Stephen's wife Gisela and her brother Emperor Henry or Emperor Otto III (ibid.). As mentioned before, it is typical of Nazarene art to allow for multiple readings. In the background we see mounted knights, who, together with the slain man at the centre front, allude to Stephen's struggles to unify the country (eg against his cousin and rival Kopány) and also to his son Emeric's (Imre) untimely death (ibid.). The white horse in the upper right corner refers to the legend of the white horse.²⁰

Around the drapery at the centre *Psalm (32) 33: 12 Beata gens cujus est Dominus Deus ejus; populus quem elegit in hæreditatem sibi (Blessed is the nation whose God is the Lord: the people whom he hath chosen for his inheritance)* is inscribed in Latin in conservative fashion and not in Hungarian.²¹ Until 1843/44 Latin was still partly the

¹⁶ His biography was passed down in the three legends: *Legenda maior*, *legenda minor* and the *Hartwig legend* (LMA, s.v. Stephan I. d. HL.).

¹⁷ The Vajk painting, overall, seems to have been inspired by many sources particularly from the Renaissance and other 19th century art including that of other Nazarene painters. In part, the Vajk painting seems to have taken Piero della Francesca's Fresco cycle in the Basilica San Francesco in Arezzo, Tuscany in Italy as a model (AKL, s.v. Francesca, Piero della, image 12). This cycle not only contains the Legend of the True Cross, but also depicts the first night scene in Western art, of which particularly the dream scene in Unger's Vajk painting is reminiscent. Piero painted the Baptism of Christ (National Gallery, London, image 13), too. The bodies of the men depicted in this work are also reminiscent of Unger's painting. Altogether, it seems to have been influenced by many different artists and styles, as were many works by other Nazarene artists as well.

¹⁸ The Hungarian dress is not medieval though. Rather, the men and Sarolt / Gisela are dressed in 19th century Díszmagyar dress (TOMPOS 2005, NEMES 2002), which also became known as Hungarian magnate's dress. Cf.: image 6 of Count Széchenyi and Hungarian magnates at the Hungarian Diet of Pozsony clad in díszmagyar dress reminiscent of Unger's Vajk painting. He may have used a similar source as a model.

¹⁹ This is the interpretation of the Hungarian owners of the painting, whom I should like to thank for their willingness to show the original painting to me on 20 February 2012.

²⁰ Although, of course, a white horse also symbolises a white knight. Here, however, Unger juxtaposed Hungarian mythology and symbolism.

²¹ The psalm can be found in German in Fessler's account of the life of Saint Stephen (Fessler 1809: 47f).

language of administration and of the learned in Hungary (KLIMÓ 2003: 30f), ie at the time of the creation of this painting and the inscription thus offers anchorage, a link between text and image, which is typical of Nazarene art (GREWE 147f). The text is ambiguous though, too: This psalm was also the motto of the crusaders (SKOVGAARD-PETERSEN 2001: 24f) and nation here is most likely not meant in the liberal sense.²² Altogether, Unger's Vajk painting and its contents seem closest to the concept of the *hungarus* consciousness (FARKAS 1931: 130).

Altogether, the painting also shows some similarity with Pffor's *Entry of King Rudolf of Habsburg into Basel 1273* (1808-10) as well as Raphael's *School of Athens* (c 1510), the model for Overbeck's *Entrance of Christ into Jerusalem* (1808-1824, destroyed, images 8, 9, 10), another painting bearing similarity with Unger's. The parallel with Pffor's work is noteworthy because of the religious and ideological implications: "When Pffor turned to the thirteenth-century figure of Rudolf von Habsburg in 1808, the Austrian dynasty was widely perceived as the chief defender of German independence against Napoleon. It also had the reputation of being particularly pious, and for centuries, the Habsburgs had carefully nurtured the myth of a specific *pietas austriaca*. This concept, dynastic rather than national, rested on the assumption that God had purposely chosen the House of Austria as the protector of the Catholic Church and Holy Roman Empire and had done so because of the merits of its ancestors. The founder of the Habsburg dynasty, Rudolf of Habsburg, played an important role in this construction. His exceptional Christian piety, firm belief in the power of the holy cross and devotion to the Eucharist were literally legendary. The last aspect, the Habsburg's exceptional Eucharist piety, was a core element of the *pietas austriaca* and, according to the dynasty's mythos, the basis for the House's blessedness. The most effective topic of the Habsburg *pietas eucharistica* was the encounter of Rudolf with a priest carrying a viaticum (the Eucharist administered to the dying), a legend that Pffor recorded in 1809/10." (GREWE 2009: 47f; on the *pietas eucharistica* as well as the connection between the Habsburg rulers and the crucifix / *fiducia in crucem* cf also CORETH 1982: 18-344, image 11).

²² Overall, Unger's painting is not only promoting the Catholic Church, but also addressing the aristocracy: The Holy Right symbolized the integration of the *Natio Hungariorum*, ie the aristocracy of Hungary, into the Habsburg empire (KLIMÓ 2003: 98). Thus the painting seems to aim at the main target group of patronage for his art in Nazarene style. Whether this meant that Alajos Unger wanted to thank the aristocracy and / or church for financial aid in being able to pursue his studies with this - as did Adam Liszt, Ferenc Liszt's father by referring to himself and his son as a Hungarian national (LUBLINER 2006) - or his later travels, still needs to be investigated further. Overall, the political situation in Reform Era Hungary was extremely complex (EVANS 2001: 299) and altogether the term "liberal" has been varying greatly in its connotation and denotation in the Western world then and now. Since Unger's family had full burgher rights (*Bürgerrecht, polgárjog*) of their hometown Győr (WUNDERLICH 2012: 274 footnote 13) and since their trade was, to a certain extent, protected by the guild system, a change in the estate and economic system of Hungary endangered some of their privileges and thus their livelihood. As much as general progress must have been desired by the Ungers as well, they must have felt intimidated by it at the same time. Franz Josef Dobiaschofsky, however, was removed from the Vienna Academy because of his revolutionary attitudes, although Kupelwieser and Führich remained loyal, conservative subjects of the imperial family (EXH. CAT. STENDAL et al. 2001: 14, 20 footnote 38). Unger was a member of the National Guard in Győr in 1848, but only for some time, it seems (WUNDERLICH 2010: 144; 2011: 120; 2012: 274).

This scene and the topos of Rudolf was also rather popular with many other Viennese and Nazarene artists of the early nineteenth century generally (GLEIS 74f, 95-97, FASTERT 2000: 43-106).

The Vajk painting bears some striking parallels and thematic analogies particularly to Pforr's paintings, especially because of similarities in the representation within the canvas (WUNDERLICH 2010: 145) and also because crucifixes and the cruet saucer for the eucharist are depicted in the Vajk painting as though they were an allusion.²³ It seems as though in this work Hungary, represented by Vajk, is deemed a natural yet important member within the Habsburg Empire, to which special attention should be paid. It appears to be a specific form of the *pietas hungarica*, which still deserves more attention according to Ducreux (2011).

B) Modal Meaning: Gaze

The single most striking modal feature is what appears to be Alajos Unger himself alias Vajk's tutor and godfather Theodatus gazing at us like Pforr in *Rudolf von Habsburg's Entry into Basel* or Overbeck in his self-portrait in his painting *Christ's Entry into Jerusalem* (1824)²⁴, addressing us directly and making us become witnesses of the baptism, along with the crowd, not entirely unlike representations on Flemish renaissance altarpieces such as the Ghent Altarpiece by van Eyck.²⁵ Again, this style reflects the Nazarene's ultimate goal of conversion.

C) Compositional

Most striking here are the partly rather vivid colours²⁶, the central perspective of the main scene at the centre, which strongly contributes to the impression of being a direct witness of the baptism and the various triangle compositions, for example the drapery around Géza's bed or of Vajk and the two men around him symbolizing Holy Trinity. The almost polyptich-like ruptures in composition are also typical of Nazarene artworks (GREWE 2009: 36f). This resembles the representations of the life of saints on renaissance altarpieces or in frescoes.

After this short, exemplary semiotic analysis, it seems pertinent to comment on the changing cultural historical reception of Saint Stephen. This is to gain better overall understanding of the painting and its meaning.

²³ In Pforr's painting, Rudolf is welcomed by the representatives of the city council of Basel whereas Stephen seems to be surrounded by Hungarian magnates, who used to attend the diet in Pozsony (EXH. CAT. FRANKFURT 1977).

²⁴ In Overbeck's drawing his friend Pforr and four of their friends, Sutter, Vogel, Hottinger and Wintergerst were also portrayed (MERK 1977: 152). In Unger's painting there is a strong similarity between the priest carrying and offering the cruet saucer to Bishop Adalbert (TOR: 138f, 145, 147) and Leopold Kupelwieser in the drawing (image 7). Did Alajos Unger portray his teacher here? Altogether, depicting fellow artists was a rather typical strategy deployed by the Nazarenes.

²⁵ Whether the crowd also has other popular non-religious history paintings such as those by J L David or Johann Peter Krafft as a role model and thus implies 19th century massification still remains to be investigated further.

²⁶ It has recently been found that vivid colours are not entirely untypical of Nazarene art (SUHR 2012: 18).

Although the cult of King Stephen is nowadays one of the most important national cults in all of Hungary (KLIMÓ 2003), this was not so at the time when Unger painted his *Baptism of Vajk*. It had a Habsburg and Roman Catholic past and could thus not serve the liberal nationalist movement of the Reform Era (ibid.: 99). Both Count István Széchenyi and historian Ignac Aurel Fessler wrote very negatively about him; only the liberal historian *Bishop Mihály Horváth* (1809-1878) spoke in slightly more favourable terms when describing the life and work of Stephen (ibid.: 99f). Altogether, Stephen was a highly controversial figure (ibid.).²⁷ However, he had founded the Diocese of Győr, and monasteries such as the nearby Archabbey of Pannonhalma as the “principal monastery” and the “primateal see” of Esztergom (ODS, s.v. Stephen of Hungary; cf also LMA, s.v. Stephan I. d. Hl. and the literature listed therein).²⁸

In 1819, Palatin Joseph reorganized the procession connected with the traditional veneration of the Holy Right (Szent Jobb) in Pest-Buda (KLIMÓ 2003: 100; on the origins and development of the procession: ibid. 94-109). The character of these processions has been described in the following way: “After the end of the Napoleonic Wars, in 1819, Palatin Joseph requested that the representatives of the military and civil authorities take part in the Stephen’s procession in Pest-Buda. The ceremony was limited to the city and certain estates of society until 1848 since Pest-Buda was not the sole capital of Hungary (the Diet and the Prelate resided in Bratislava). The character of the ceremony was emphasized by the presence of the Civil Guard (polgárőrség), which, founded in 1789, had been established since 1808 to maintain the inner order in free royal cities. [...] Furthermore, until 1848, it had not been the Primate who performed the ceremony on St Stephen’s day but always a priest of a rank below him. In 1838 for example Nepmuk János Dercsik, an orientalist and former censor, as a representative of the church, the city authorities (Statthaltereirat) and the university (rector since 1836) led the procession” (ibid. 100).²⁹

²⁷ However, what he did was “[b]y introducing limited feudalism, by retaining control over the people as a whole through reducing the power of nobles, by abolishing tribal divisions and setting up counties with governors appointed by him, he formed the Hungarians into a single kingdom” (ODS, s.v. Stephen of Hungary).

²⁸ What must also have played a role is that among the ethnic German population of Hungary, to which Alajos Unger’s family originally belonged, St Stephen was particularly cherished and venerated (this was presented by Csilla Schell in her talk “Die Bierbarackenkirche von St. Stephan” at the 11th Szeged Conference on the Ethnography of Religion on 11 October 2012). Additionally the cult of Saint Stephen had been a strong part of baroque lay piety in Hungary, also in Győr (SZÉKELY 2000).

²⁹ *Nach dem Ende der napoleonischen Kriege, im Jahr 1819, forderte Palatin Joseph die Vertreter der militärischen und zivilen Behörden dazu auf, sich an der Stephansprozession in Ofen-Buda zu beteiligen. Die Feier beschränkte sich bis 1848 auf einen ständischen und städtischen Rahmen, weil Ofen-Buda noch nicht alleinige Hauptstadt Ungarns war (in Preßburg residierte der Landtag und der Primas). Diesen Charakter der Feier unterstrich die Anwesenheit der Bürgerwacht (polgárőrség), die, 1789 gegründet, seit 1808 zur Aufrechterhaltung der Inneren Ordnung in freien Königsstädten eingerichtet worden war. In ihr diente nur die bürgerliche, in ihrer Mehrheit deutschsprachige Oberschicht, die volles Bürgerrecht besaß; der (deutsche) Bürgereid wurde in Uniform abgenommen. [...] Außerdem war es bis 1848 nicht der ungarische Primas gewesen, der die Zeremonien am Stephanstag durchführte, sondern stets ein Geistlicher von geringerem Rang. Im Jahr 1838 etwa führte Nepmuk János Dercsik, ein Orientalist und früherer Zensor, als Vertreter der Kirche, der Stadtbehörden (Statthaltereirat) und der Universität (Rektor seit 1836) die Prozession an.*

This officially only changed in 1860: "In 1860, the Prince-Primate of Hungary stressed – for the first time – the relevance of the processions of 20 August to honour the hand relic of King Stephen held since the early 19th century for the modern history of the nation" (Klimó 2003: 92). This had led to a clash with Vienna, but ironically it had been the Habsburgs themselves, who had drummed into the Hungarian aristocracy that "Hungary would be the country of Saint Stephen, Mary and a bastion of Christianity" (ibid. 93)³⁰.

The climate had already begun to change in the 1850s (ibid. 100): "Only when the magyar elites felt threatened by other national movements within the kingdom, they tended to emphasize, like Horváth, the occidental choice of Stephen as a great accomplishment of civilization. For in this way they were able to historically 'prove' the backwardness of the small Slavic peoples and their incapacibilities."³¹

This finally also led to the view that being national and conservative were not mutually exclusive (Klimó 2003: 93): "When the empire envisaged in the concordat of 1855 to put the Hungarian bishops on a par with the Cisleithanian, which threatened the privileges of the Primate of Hungary, the hitherto Habsburg-friendly chief shepherd changed sides to the national movement without adopting their liberal tendencies. Something similar occurred with the representatives of the Hungarian aristocracy who now recognized that they were able to be simultaneously conservative and national."³²

Should the Vajk painting be considered an early manifestation of this development? Especially after 1867, the Cult of Saint Stephen became more generally accepted by the government (ibid.)

Altogether, Unger's Vajk is a Roman Catholic, overall rather conservative painting and a typical Nazarene work, too. Yet Alajos Unger as a Hungarian who also served in the National Guard in 1848 for a while must have been caught between conservative traditions and liberal currents of his time, especially since the national and conservative in unison only became an accepted pairing after his death in 1848 (ibid.). This tension seems partly reflected in this painting.

Additionally, the figures in the painting resemble figures on playing-cards. There is a strong link between Nazarene art and popular art and the crafts, which we shall turn to next.³³

³⁰ „[...] Ungarn sei das Land des heiligen Stephan, der Maria, eine Bastion der Christenheit“.

³¹ *Erst als sich die magyarischen Eliten von den anderen Nationalbewegungen innerhalb des Königreiches bedroht fühlten, neigten sie dazu wie Horváth die abendländische Wahl Stephans als große zivilisatorische Leistung hervorzuheben. Denn damit konnten sie die Zurückgebliebenheit der kleinen slawischen Völker und deren Unfähigkeit, Staatsvolk zu sein, historisch 'nachweisen'.*

³² *Als das Kaiserreich im Konkordat von 1855 vorsah, die ungarischen den cisleithanischen Bischöfen gleichzustellen, was die Sonderrechte des Primas von Ungarn bedrohte, schwankte der bis dahin als habsburgfreundlich geltende Oberhirte auf die Seite der Nationalbewegung, ohne jedoch deren liberale Tendenzen zu übernehmen. Ähnliches geschah auch bei anderen Vertretern der ungarischen Aristokratie, die nun erkannten, daß sie zugleich konservativ und national sein konnten.*

³³ The owners and restorer of the Vajk painting also believe that the people in the work much resemble figures on playing-cards, independent of the research of the author of the present article.

The link between Nazarene art and the crafts

Intellectual as it was, Nazarene art also had a strong affinity to the crafts and simple devotional pictures, which contributed to the negative attitude towards them, although their original artifacts, different from cheap mass copies, were of the highest quality. This made Nazarene art rather singular: "In contrast to the French academy or modernist art critics, the Nazarenes broke down the barrier between high and low art and approached both areas with a unified concept. Their imagery functioned, without significant distortion or diminished quality, in widely different media. [...] The Nazarenes negotiated this divide, always aware that their output had to function simultaneously as autonomous artwork and heteronymous tool of devotion, prayer and education" (GREWE 2009: 16).

Julius Schnorr von Carolsfeld's *Picture Bible* (1860) was a worldwide success and as a widely copied product, it shaped the taste of the masses. He also designed a card game based on biblical scenes (WUNDERLICH 2012: 273). This is an example for the connection between Nazarene art and the crafts. Another one is Alajos Unger's Biedermeier picture clock depicting a veduta of Venice (cf particularly *ibid.* 2012: 272f; an image of the clock is depicted there). This historical genre image is a turn away from strict Nazarenism, although it still promotes a strongly religious and national world view.

Thus it is perhaps even less surprising that Alajos Unger designed his family's playing cards and that this may have been his most important legacy as an artist (WUNDERLICH 2010, 2011, 2012). It is high-quality German cards with figures clad in Hungarian costumes the Ungers became well-known for in the 1840s (for images cf WUNDERLICH 2012: 268).

With the strong link between the Nazarenes, popular art and the crafts it still remains to be investigated further in how far they in particular and other artists trained at the Vienna Academy of Arts generally worked as designers of playing-cards in the 19th century, thus contributing to the formation of new, evolving national patterns of playing-cards, thus reflecting different cultural identities (cf *ibid.*). This would include the question as to whether there was a difference in quantity or quality in the contributions artists trained within the Nazarene framework made not only to popular devotional art but also to the crafts.

Conclusion

The Nazarene Movement, their art and how it helped pave the way for national and modern art in Hungary certainly deserve more attention. It is conceptual art and beyond the naïve surface a complex pictorial language or semiotics is at play referred to as "ut hieroglyphica pictura" by GREWE (2009). As has been demonstrated, this symbolic language – simultaneously conventional Christian and idiosyncratic – can be further investigated with the help of functional semiotics in

the framework of *Multimodal Discourse Analysis* (O'TOOLE 2011). This should also involve the assessment of whether there is "the dominance of one or other of the functions in particular schools and tendencies, in particular periods or even in individual styles of painting" (ibid., 231) to be able to best describe the characteristics of Nazarene art. After our first short analysis, the representational and compositional meanings seem particularly elaborated in Nazarene art.

This in combination with tried and tested art and (cultural) historical methods will allow for a most comprehensive understanding of this art form. This can be applied systematically to further illuminate the works of Alajos Unger, a very early Hungarian history painter in the following of the Nazarenes, as well as other Nazarene works generally.

Further research into how Nazarene art promoted religion and Hungarian national identity and helped popularize national symbols such as the *Patrona Hungariae* or even the cult of Saint Stephen and how liberal their proponents in Hungary actually were seems relevant too. Finally, with the close affinity to the crafts, the influence of Nazarene artists on them and particularly playing card design, ie the formation of new standard patterns of playing-cards such as the Hungarian, also still seem worthwhile of further investigation.

Literature

Dictionaries

AHD

2009: *The American Heritage® – Dictionary of the English Language*. Fourth ed. Updated version. Boston, MA: Houghton Mifflin: www.thefreedictionary.com, 05 October 2012

CED

1991, 1994, 1998, 2000, 2003: *Collins English Dictionary – Complete and Unabridged*. New York et al.: HarperCollins: www.thefreedictionary.com, 05 October 2012

Encyclopedias

AKL

Allgemeines Künstlerlexikon / Artists of the world online. Berlin/New York: De Gruyter: <http://www.degruyter.com/view/db/akl>, 30 December 2012

LMA

2003 *Lexikon des Mittelalters*. Munich: dtv

ÖBL

2003- *Österreichisches Biographisches Lexikon*. Austrian Academy of Sciences: <http://www.oeaw.ac.at/oebl/>, 30 December 2012

ÖHL

1998- Ökumenisches Heiligenlexikon. Ed. Joachim Schäfer: <http://www.heiligenlexikon.de>, 29 December 2012

ODS

1992 *Oxford Dictionary of Saints*. Ed. David Hugh Farmer, Third Edition, Oxford: OUP

TOR

1999 *Thesaurus des objets religieux : meubles, objets, linges, vêtements et instruments de musique du culte catholique romain = Thesaurus of religious objects : furniture, objects, linen, clothing and musical instruments of the Roman Catholic faith = Thesaurus del corredo ecclesiastico : arredi, oggetti, lini, paramenti e strumenti musicali della chiesa cattolica romana*. Eds. Joël Perrin –Sandra Vasco Rocca. Paris: Editions du Patrimoine.

Exhibition Catalogues

EXH. CAT. FRANKFURT

1977 *Die Nazarener*. Exhibition held April 28 – August 28, 1977. Ed. Klaus Gallwitz. Frankfurt o.M.:Städel

2005 *Die Nazarener. Religion, Macht, Kunst. Katalog zur Ausstellung in der Schirn Kunsthalle Frankfurt*, eds. Max Hollein, Christa Steinle, Cologne: König.

EXH. CAT. MAINZ

2012 *Die Nazarener – Vom Tiber an den Rhein: 3 Malerschulen des 19. Jahrhunderts*. Ed. Norbert Suhr. Regensburg: Schnell & Steiner.

EXH. CAT. STENDAL ET AL.

2001 *Suche nach dem Unendlichen – Aquarelle und Zeichnungen der deutschen und österreichischen Romantik*. Ed. Cornelia Reiter. Munich et al.: Prestel.

Further literature

ANDREWS, Keith

1964 *The Nazarenes – a brotherhood of German painters in Rome*. Oxford: Clarendon Press

BLISNIEWSKI, Thomas

2010 Recension of Cordula Grewe's *Painting the Sacred in the Age of Romanticism*, Aldershot: Ashgate 2009. In: *sehепunkte* 10 (2010), No. 1 [15.01.2010]: <http://www.sehепunkte.de/2010/01/17267.html>, 31 December 2012

BOEHM, Gottfried

1994 *Die Wiederkehr der Bilder*. In: Ed. Gottfried Boehm. *Was ist ein Bild?* Munich: Fink. 11-38.

BOGYAY, Thomas von (ed.)

1976 *Die heiligen Könige*. Graz, Vienna, Cologne: Styria.

CORETH, Anna

1982 *Pietas Austriaca – Österreichische Frömmigkeit im Barock*. Munich: Oldenbourg.

DUCREUX, Marie-Elizabeth

2011 *Emperors, Kingdoms, Territories: Multiple Versions of the Pietas Austriaca?* In: *The Catholic Historical Review*. Tome XCVII, No. 2, April 2011. 276-304.

ENGERTH, Rüdiger

1994 *Eduard Ritter von Engerth (1818–1897) – Maler, Lehrer, Galeriedirektor und Kunstschriftsteller, Beiträge zu Leben und Werk*. Vienna: Deuticke.

EVANS, Robert J. W.

2001 *Der ungarische Nationalismus im internationalen Vergleich*. In: Eds. Ulrike von Hirschhausen – Jörn Leonhard. *Nationalismen in Europa: West- und Osteuropa im Vergleich*. Göttingen: Wallstein.

FARKAS, Julius von

1931 *Die ungarische Romantik*. Berlin: De Gruyter.

FASTERT, Sabine

2000 *Die Entdeckung des Mittelalters – Geschichtsrezeption in der nazarenischen Malerei des frühen 19. Jahrhunderts*. Berlin: Deutscher Kunstverlag.

FESSLER, Ignaz Aurelius

1809 *Gemälde aus den alten Zeiten der Hungarn: Die drey großen Könige*. tome 2. Karlsruhe

GALAVICS, Géza

1980 *A történeti téma*. In: *Művészet Magyarországon, 1780-1830. Kiállítás a MNG-ban, 1980*. (The historical theme. In: *Art in Hungary, 1780-1830. Exhibition at the HNG, 1980*). Eds. Hedvig Szabolcsi – Géza Galavics. Budapest: Hungarian National Gallery. 63-72.

GLEIS, Ralph

2010 *Anton Romako – Die Entstehung des modernen Historienbildes*. Cologne, Weimar, Vienna: Böhlau.

GREWE, Cordula

2007 *Historicism and the Symbolic Imagination in Nazarene Art*. In: *The Art Bulletin*, 89/1. 82-107.

2009 *Painting the Sacred in the Age of Romanticism*. Aldershot: Ashgate.

GOSSMANN, Lionel

2003 *Unwilling Moderns: The Nazarene Painters of the Nineteenth Century*. In: *19th Century Art Worldwide*: www.19thcartworldwide.org/index.php/autumn03/273-unwilling-moderns-the-nazarenepainters-of-the-nineteenth-century, 7 August 2011.

HALLIDAY, Michael A K

1994 *Introduction to functional grammar*, 2nd ed. London: Edward Arnold.

HESSKY Orsolya (ED.)

2002 *Pittori ungheresi in Italia 1800–1900, Aquarelli e disegni dalla raccolta della Galleria Nazionale Ungherese*. Budapest: Hungarian National Gallery.

HENSZLMANN, Imre

1990 *Választott képzőművészeti írások*. (Selected Writings on Fine Art). Budapest: MTA Művészettörténeti Kutató Csoport.

KLIMÓ, Árpád von

2003 *Nation, Konfession, Geschichte*. Munich: Oldenbourg.

KRESS, Gunther – VAN DER LEEUWEN, Theo

2006 *Reading images – the grammar of visual design*. Second ed. London: Routledge.

LUBLINER, Coby

2006 How Hungarian was Liszt? Essay: <http://www.ce.berkeley.edu/~coby/essays/liszt.htm>, 30 December 2012.

MAI, Ekkehard

2010 *Die deutschen Kunstakademien im 19. Jahrhundert. Künstlerausbildung zwischen Tradition und Avantgarde*. Cologne et al.: Böhlau.

MERK, Anton

1977 Zur Bildnismalerei der Nazarener. In: *Exh. Cat. Frankfurt 1977*. 149-179.

MITCHELL, William John Thomas

1994 *Picture Theory - Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press.

NEMES, Mihály

2002 *A magyar viseletek története*. (The history of Hungarian costumes). Somorja: Méry Ratio.

O'TOOLE, Lawrence Michael

2011 *The Language of Displayed Art*. Second edition. London et al.: Routledge.

PASSAVANT, Johann David

1832 Kunstblatt Nr. 66. In: *Morgenblatt für gebildete Stände*. 261-64 (Google Books).

ROTIMI Taiwo

2006 Hallidayan Linguistics. In: *An Encyclopedia of The Arts*, vol. 4. Ed. Adeleke Fakoya. Section 3, 157-163. [http://rotimitaiwo.net/files/TAIWO%20\(2006\)%20HALILIDAYAN%20LINGUISTICS.pdf](http://rotimitaiwo.net/files/TAIWO%20(2006)%20HALILIDAYAN%20LINGUISTICS.pdf), 30 December 2012.

SALLAY Dora

2011 Nineteenth-Century Ecclesiastical Intellectuals and Early Italian Religious Art: Patterns of Collecting in Italy and Hungary. In: Eds. Gail Feigenbaum – Sybille Ebert-Schifferer. *Sacred Possessions – Collecting Italian Religious Art 1500-1900*. Los Angeles: Getty Publications. 104-118.

SALAMON, Nándor

2012 *Kisalföldi művészeti lexikon*. (Art encyclopedia of the Little Hungarian Plain). Second edition. Szombathely: Magyar Nyugati Könyvkiadó.

SCHOLL, Christian

2007 *Romantische Malerei als neue Sinnbildkunst*. Munich, Berlin: Deutscher Kunstverlag.

SINKÓ, Katalin

2002 Viaggiatori ungheresi in Italia. In: Ed. O. Hessky: *Pittori ungheresi in Italia – Acquerelli e disegni dalla raccolta della Galleria Nazionale Ungherese*. Budapest: National Gallery. 7-54.

SKOVGAARD-PETERSEN, Karen

2001 *A journey to the Promised Land – Crusading theology in the Historia de Profec-tione Danorum in Hierosolymam (c. 1200)*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

SUHR, Norbert

2012 Nazarener in Rheinland-Pfalz – Ein Überblick. In: *Exh. Cat. Mainz 2012*. 13-23.

SZABÓ, Júlia

1985 *Die Malerei des 19. Jahrhunderts in Ungarn*. Budapest: Corvina.

SZÉKELY, Zoltán

2000 Szent István barokk képkultusza Győrött. (The baroque image cult of Saint Stephen in Győr). In: *Arrabona* 38/1-2. 155-194.

SZVOBODA DOMÁNSZKY, Gabriella

2005 Kisfaludy Károly az első magyar romantikus festő. (Károly Kisfaludy, the first Hungarian romantic painter). In: *Arrabona* 43/2. 67-83.

2011 *A magyar biedermeier*. (Hungarian Biedermeier). Budapest: Corvina.

TELESKO, Werner

2008 *Kulturraum Österreich – die Identität der Regionen in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts*. Vienna et al.: Böhlau.

TOMPOS, Lilla

2005 A díszmagyar – A magyar díszöltözet története. (The díszmagyar – the history of the Hungarian ceremonial dress). Budapest: Magyar Mercurius.

VAN DER LEEUWEN, Theo

2011 *The language of colour – An introduction*. London: Routledge.

WUNDERLICH, Claudia

2009 Die Győrer Spielkartenmalerfamilie Unger – Im Spiegel neuer Erkennt-nisse. In: *Talon – Zeitschrift des österreichisch-ungarischen Spielkartenvere-ins*, 18/2009, Vienna/Budapest, 78–81.

2010 Eine ungarische Kartenmaler- und Künstlerfamilie des 19. Jahrhunderts: Die Győrer Unger. In: *Arrabona* 48/2. 139-158.

2011 The Ungers: A 19th century playing-card making family in Győr, Hun-gary. In: *The Playing-Card – Journal of the International Playing-Card Soci-ety*, 40/2. 112–138.

2012 The iconography, design and manufacture of the 19th century play-ing-cards by the Unger family from Győr. In: *Acta Ethnographica Hunga-rica*, 57/2. 263-284

YOUENS, Susan

2006 *Schubert's Late Lieder: Beyond the Song-Cycles*. Cambridge: CUP

THE INFLUENCE OF NAZARENE ART ON
THE DEVELOPMENT OF HUNGARIAN NATIONAL
ART AND THE CRAFTS

The academic painter Alajos (Alois) Unger
(Bap Győr 29 Oct 1814 - Győr 28 Dec 1848)

The Nazarenes represented a 19th century European school of primarily Roman Catholic romantic art taking German and Italian masters as their models. They had a major impact on the European art of the 19th century, a fact that has only been rediscovered recently (EXH. CAT. MAINZ 2012). Leopold Kupelwieser (1796–1862), professor at the Vienna Academy of Arts, also represented this school. A little known student of his was Alajos (Alois) Unger (Győr 1814-1848), a son of playing-card maker Mátyás Unger the Elder. The Hungarian National Gallery keeps Unger's oil painting *Recapture of Győr* (1840) and his family portrait (1843). Recently discovered works include a copy of Cesare da Sesto's *La vierge au bas-relief* (date unknown), the portrait of an unknown lady (1836), the *Baptism of Vajk* (1842) and a Biedermeier picture clock (1847). A further work was *St Ladislav, perceiving King Salomon*, displayed at the Art Association of Pest in 1846. The present paper will discuss what contribution the Nazarenes and Catholicism made to the creation of national symbols, cults and art, also in Hungary. A special focus will be placed on Unger's *Baptism of Vajk* painting, which will also be analysed within a framework of functional semiotics to describe the pictorial language typical of Nazarene works of art (GREWE 2009). Finally, the relationship between Nazarene art and the crafts will be investigated



Fig. 1 Alajos Unger: The artist and his family. Late Nazarene family portrait. (1843). Oil on canvas mounted on wood. Hungarian National Gallery. 72 x 57 cm, Inv. No. 74.83 T



Fig. 2 Alajos Unger. Copy of La vierge au bas-relief by Cesare da Sesto, oil on canvas c 80 x 90 cm. Unknown date. Private ownership.



Fig. 3 Cesare da Sesto: La vierge au bas-relief. Owner: Lady Prody, Elton Hall, Cambridgeshire, UK (by kind permission of Lady Prody)



Fig. 4 Alajos Unger: The recapture of Győr. 1840. Oil on canvas. Hungarian National Gallery. 47 x 65 cm, Inv. No. 70.214 T



Fig. 5 Alajos Unger: The Baptism of Vajk. (1842, ascribed). Oil on canvas. 130 x 180 cm. Private ownership



Fig. 6 Count Szechenyi and Magnates at the Diet of Pozsonyi offering one year's income of his estate to establish and endow the Hungarian Academy of Sciences (wikipedia.com, s.v. István Széchenyi). c 1860. Lithography by Vinzenz Katzler. Source: Wikipedia.com



Fig. 7 Leopold Kupelwieser. Drawing. Austrian National Library. (with kind permission of the Austrian National Library).



Fig. 8 Franz Pfaff: The entry of Rudolf von Habsburg into Basel, 1809/10. Städelsches Kunstinstitut und Städtische Bibliothek Frankfurt-am-Main. Oil on canvas. 90 x 119 cm. wikipedia.com



Fig. 9 Raffaello Sanzio: The School of Athens. 1510/11. Fresco. Vatican. wikipedia.com



Fig. 10 Friedrich Overbeck: Christ's entry into Jerusalem. Print (the original painting was destroyed in WW II, formerly at the St Mary's Church, Lübeck).
Source: Carl Friedrich Wehrmann: Die schöne Hansestadt Lübeck in 100 Bildern. p 57. wikipedia.com



Fig. 11 Franz Pforr: Rudolf von Habsburg and the Priest. 1809/10. Städel Museum Frankfurt-on-Main. Oil on canvas. 45.5 x 54.5 cm. wikipedia.com



Fig. 12 Piero della Francesca: The dream of Constantine, probably 1452-56, a fresco from the History of the True Cross cycle in Arezzo, Italy. wikipedia.com

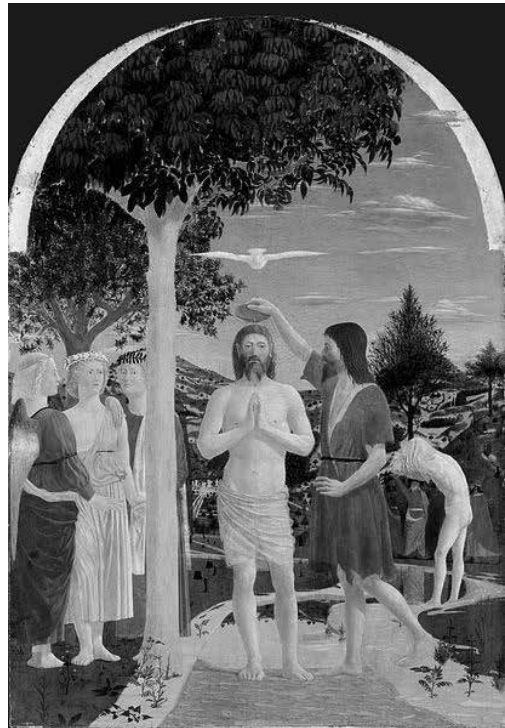


Fig. 13 Piero della Francesca: The Baptism of Christ, tempera on panel, 1448-1450, 167 x 116 cm, London, National Gallery, wikipedia.com

„DIE KLEINEN WUNDER VON POPPENWEILER“. WIE DIE VERTRIEBENEN BEI LUDWIGSBURG IHRE KIRCHE ZUM HEILIGEN STEPHAN VON UNGARN ERBAUTEN

König Sankt Stephan, der heilige ungarische König, ist in Deutschland kein Unbekannter. Der Volkskundler Georg Schreiber hat vor dem Zweiten Weltkrieg ein beeindruckend umfangreiches Inventar über bedeutende Zeugnisse der Stephansverehrung aus verschiedenen kulturgeschichtlichen Epochen im süddeutschen Raum nachgewiesen.¹ Nach diesen Zeugnissen verehrte man den heiligen König vor allem als Glaubensbekehrer, als Gründer und Schützer der Christenheit im pannonischen Raum. In diesem Beitrag stellen wir uns die Frage, ob wir auch spätere Zeugnisse einer Stephansverehrung vorfinden; vor allem haben wir die Menschen im Auge, die nach dem Zweiten Weltkrieg durch Flucht und Vertreibung, aus demselben Raum stammend, ihre neue Heimat in Süddeutschland fanden. Haben sie eine Erinnerung an den heiligen König mitgenommen? Die Tatsache, dass die 1948 neben Darmstadt/Griesheim erbaute neue Siedlung den Namen St. Stephan erhielt, lässt jedenfalls darauf schließen. Denn es ist alles andere als selbstverständlich, dass die Siedlungsgründer für ihre künftige Heimat ausgerechnet den Namen einer der gängigsten Macht-Ikonen jenes Landes aussuchten, das sie vertrieben, praktisch abgestoßen hatte. Was bedeutete für sie die Figur des heiligen ungarischen Königs in ihrer Heimat, bzw. nach der Flucht/Vertreibung? Wieso griffen sie in einer existentiellen Notsituation gerade auf diese zurück? Nach 60 Jahren ist diese Frage nicht leicht zu beantworten. Deshalb müssen wir uns an dieser Stelle auch nur auf die Darstellung einiger Zusammenhänge beschränken.

St. Stephan als übergreifendes historisches Symbol

Nichts demonstriert die fortbestehende enge Verbundenheit der in der Bundesrepublik lebenden Deutschen aus Ungarn mit dem ungarischen König augenfälliger, als der 2005 aufgelegte offizielle Flyer und das dort dargebotene Selbstbild der Landsmannschaft der Deutschen aus Ungarn: Auf der Vorderseite wird eine in Tracht gekleidete „Schwabengruppe“ in den Sockel seiner Reiterstatue, quasi als Volk König Stephans dargestellt, eingeblendet. Auf dasselbe Bild des Christenbekehrers bezieht sich auch die im Donauschwäbischen Zentralmuseum befindliche, von dem bedeutenden donauschwäbischen Künstler Josef de Ponte

¹ SCHREIBER 1938.

geschaffene Mosaiktafel, die zu den bekanntesten Stücken einer „Donauschwäbischen Ikonographie“ zählt. Sie stellt die Taufe des (erwachsenen) St. Stephan dar. Dieses durch den Museumskontext zusätzlich „ikonisierte“ Werk zeigt, wie wichtig St. Stephan für die Christianisierung dieser Region erachtet wird. Auf seine historische Figur wird eine alte, historische Heimat in ihrer Gesamtheit projiziert – die Schicksalsgemeinschaft der verschiedenen Ethnien, die im Karpatenbecken die letzten 200 Jahre zusammenlebten. Dies auch deshalb, weil St. Stephan die tolerante, gastfreundliche Herrscherfigur schlechthin ist, an die im Rahmen eines in Ungarn bis heute währenden Nationalfeiertages erinnert wird.² Dadurch erscheint seine Figur als immerwährendes Vorbild und – um noch einmal zur Siedlung St. Stephan in Griesheim zurückzukehren – genau dies wird auch im Zusammenhang der Diskussion der Vertriebenen bei der Namensgebung aufgegriffen. In der Gründungsdarstellung der Ortsmonographie von St. Stephan wird daran erinnert:

„Im Januar trafen wir 40 uns zum ersten Mal in Frankfurt/M. Schnell hatten wir uns geeinigt, dass unsere Siedlung den Namen König Stephan von Ungarn tragen sollte, der die deutschen Siedler schon vor fast 1000 Jahren in sein Land geholt hatte.“³ Und später lesen wir als Begründung: „Vor 1000 Jahren kam der Ungar Stephan nach dem Tode seines Vaters 997 in seinem Land an die Regierung. Nach seiner neuen, christlichen Religion regierte er mit seiner bayerischen Ehefrau Gisela, mit seinem venezianischen Berater und Erzieher seines Sohnes, dem Heiligen Gerhard von Csanád, so wie dem geistigen Brückenbaumeister der damaligen Zeit, dem Heiligen Adalbert von Prag. Und in den 41 Jahren seiner Regentschaft blühte Ungarn auf. Sprachliche Barrieren stellten sich damals nicht in den Weg. Da alle aufeinander zuging, wurde dies alles zum Segen! Sollten wir dem heute nicht nahefeiern?“⁴

Die Griesheimer Dorfgründer haben nach vorbildlicher Arbeit, die sie mit Ausdauer und Fleiß gemeistert haben – wie bereits öfter dokumentiert⁵ –, einen großen Erfolg gehabt. Sie haben auf den ihnen zugewiesenen Parzellen eigene Straßen, Häuser und eine eigene Kirche gebaut. Sie haben den durch Schießgräben und Granateneinschläge unbrauchbar gewordenen Boden wieder fruchtbar gemacht, sodass ihre Aufbauarbeit mit der einer Landnahme verglichen wird.⁶ Diese Erfolgsgeschichte ermöglichte ihre Eingliederung. Aber selbst nach Jahrzehnten, als die Erinnerung an die alte Heimat verblasste, war noch etwas von der Symbolkraft von St. Stephan vorhanden: Anlässlich des 50-jährigen Bestehens der Siedlung wurden aus Silber und Gold 30 Gedenkmedaillen gefertigt, mit dem Spruch „Dankbar zurückschauen – Miteinander in die Zukunft“ eingraviert und

² König St. Stephans legendäre Toleranz lässt sich vor allem an den Mahnungen an seinen Sohn festmachen. Zur Bedeutung der historischen Figur in Hinblick auf das Fest und seine Geschichte siehe SCHELL 2008. 15-88, insbes. 18ff.

³ 50 Jahre St. Stephan [1998]. 6.

⁴ GROMES [1998]. 26.

⁵ Neben einschlägigen Publikationen beachte man die eigene thematische Tafel „Melonen und Wein im Griesheimer Sand“ in der Dauerausstellung des Donauschwäbischen Zentralmuseums.

⁶ SENZ 1994.

mit einem Abbild die heilige Krone auf der Rückseite.⁷ (Dass Stephans heilige Krone [oft auch Stephanskrone genannt] von Stephan nie getragen wurde, tut diesem Erinnerungszeichen keinen Abbruch.)

Spuren der St. Stephansverehrung in Baden-Württemberg

Wenn die Vertriebenen tatsächlich eine Erinnerung an St. Stephan pflegten, so konnte sich das in der neuen Heimat in der Regel an keinen offiziellen Festtag mehr knüpfen. Doch in der St. Hedwigskirche von Stuttgart/Möhringen scheint es zumindest einen Versuch gegeben zu haben: hier beschloss nämlich die Caritasflüchtlingshilfe 1954, alljährlich im August einen Gedenkgottesdienst zu organisieren.⁸ Die in der Ankunftszeit der Vertriebenen erbaute, am 26. April 1953 durch Bischof Leiprecht eingeweihte Kirche wurde gern auch als „Wallfahrtskirche der Heimatvertriebenen“⁹ bezeichnet: sie selbst wurde Hedwig, ihr rechter Seitenaltar Stephan gewidmet. Und hierzu heißt es im Katholischen Sonntagsblatt: „In der hl. Hedwig geweihten Wallfahrtskirche der Heimatvertriebenen zu Möhringen, in der auch ein Seitenaltar dem hl. Stephan geweiht ist, soll noch eine Kapelle zu Ehren des hl. Klemens Hofbauer eingerichtet werden, so dass auch die Heiligentradition der Südmährer bzw. Sudetendeutschen zu Worte kommt und nicht nur die der Schlesier sowie der Ungarndeutschen“¹⁰. Der die Vertriebenenkultur kennende Alfred Karasek-Langer beobachtete Ähnliches, dass nämlich jede Vertriebenengruppe ihre eigene(n) Heilige(n) hatte. St. Stephan kam bei den Ungarndeutschen eine vergleichbare Funktion zu, wie bei den Schlesiern der Hl. Hedwig und bei den Südmährern/Sudetendeutschen dem Hl. Klemens Maria Hofbauer.¹¹ In diesem Sinne erhielten in der Hedwigskirche die „drei große[n] Heilige[n] des Ostens“¹² jeweils ein Gedenkzeichen. Anlässlich der Einweihung wurde eine Holzstatue der Kirchenpatronin Hedwig überreicht. Ein Jahr später, 1954 wurde anlässlich der großen St.-Stephansfeier für den St. Stephansaltar ein neues Altarsdenkmal, eine anderthalb Meter hohe holzgeschnitzte St. Stephan-Reiterfigur, gespendet. Die St.-Stephansfeier muss ein bedeutendes Ereignis gewesen sein, berichtet doch die Presse von „nahezu 2000 katholischen Gläubigen“, Heimatvertriebenen aus Schlesien, Ungarn und dem Sudetenland sowie vielen Einheimischen, die sich zur Feier eingefunden hatten.¹³ Das Altarsdenkmal wurde auf Anregung des katholischen Stadtpfarrers von Möhringen und Flüchtlingsbeauftragten der Diözese Rottenburg, Msgr. Alfons Härtel und

⁷ 50 Jahre St. Stephan. 41.

⁸ Wir beziehen uns auf Archivmaterialien des Karasek-Nachlasses im Institut der Deutschen des östlichen Europa Freiburg (IVDE), dort v.a. auf die Mappenzettel der Reihe Donauschwaben, bzw. auf die im „Karasek-Nachlass“ enthaltene „Sammlung Dölker“, hier „Donauraum/Baranya/Batschka“.

⁹ KARASEK 1/19-69.

¹⁰ KARASEK 1/19-71.

¹¹ KARASEK-LANGER (1955). 56.

¹² KARASEK 1/19-70.

¹³ Esslinger Zeitung v. 14.08.54, in: Sammlung Dölker (wie oben).

des Leiters der Caritas-Flüchtlingshilfe, Dr. Ludwig (Lajos) Leber (MdL) gestiftet. Die Statue stellt den älteren Stephan dar, mit Bart und der heiligen Krone auf dem Haupt und einem Kreuz in der Hand. Obwohl viel naiver gestaltet, weist er eine gewisse „ikonographische Verwandtschaft“ mit dem bekannten Bamberger Reiter auf.

Man nahm sich ab jetzt vor, jährlich eine heilige Messe zu Ehren St. Stephans zu zelebrieren. Am 21. August 1955 feierte der Münchner (ursprünglich von Békásmegyer stammende) Hugo Killinger eine Messe. Ein Jahr später, am 19. August 1956 zelebrierte Weihbischof Franz Joseph Fischer von Rottenburg eine Pontifikalmesse, während die Festpredigt von Franz Walper aus Csobánka abgehalten wurde. In diesem Jahr wurde zugleich das fünfhundert Jahre alte „Angelusläuten“ gefeiert. Nach Zeitungsberichten haben sich besonders viele deutsche Vertriebene aus Ungarn eingefunden und es wird diesmal darüber berichtet, dass in diesem Jahr die ungarische Nationalhymne – in ungarischer Sprache – gesungen worden sei. Das Singen der Hymne kann – zehn Jahre nach der Vertreibung – als Zeichen der besonderen heimatlichen Verbundenheit bewertet werden, selbst in dem Falle, wenn dabei außer ehemaligen vertriebenen Deutschen wohl auch Ungarn mitgewirkt haben dürften, unter ihnen einige bekannte Emigrantenpersönlichkeiten, wie z.B. der letzte ungarische Außenminister vor dem Krieg, Gusztáv Henyey.¹⁴

Von der ehemaligen St. Stephansverehrung findet sich heute in der Hedwigskirche kaum noch eine Spur: Die Stephansstatue, die noch bis ca. 1995 den Altar geschmückt haben soll, steht nun auf dem Dachboden und auch von Reliquien, die es – zumindest nach zeitgenössischen Zeitungsberichten – gegeben haben soll, findet sich keine Spur mehr.

Doch in Baden-Württemberg haben wir noch ein anderes, monumentaleres Zeugnis einer einstigen Stephanserinnerung. Im Dorf Poppenweiler, einem Vorort von Ludwigsburg befindet sich eine St. Stephanskirche, die nicht St. Stephan dem Erzmärtyrer, sondern dem gleichnamigen heiligen ungarischen König geweiht wurde. Das im 4000-Seelen-Ort stehende, imposante und moderne Gebäude wurde 1982 eingeweiht. Es lohnt sich ein Blick in seine Geschichte.

Von der Behelfs- bis zur großen Steinkirche des Königs St. Stephan

Im Umkreis von Ludwigsburg fanden viele Deutsche aus Ungarn ihre neue Heimat und sie waren von Anfang an aktive Mitglieder der Religionsgemeinschaft. Zwischen 1950 und 1970 betrug die Anzahl der Neuankömmlinge nach Erfassungen 78.790. Sie kamen aus dem Sudetenland (46 %), Schlesien (12,1 %) Ungarn (10,3 %), Rumänien (9,1 %), Bessarabien (5 %) und Ostpreußen (4,6 %).¹⁵ Die konfessionelle Struktur der Region hat sich folgendermaßen verändert: Anfang

¹⁴ Stuttgarter Zeitung v.16.08.54, in: Sammlung Dölker (wie oben).

¹⁵ Die Eingliederung der Vertriebenen. 93-104.

1945 gab es 14.500 Katholiken. Ihre Zahl wuchs innerhalb eines Jahres auf 45.800. Somit haben die Vertriebenen – mit weiteren Neuankömmlingen zusammen – entscheidend dazu beigetragen, dass sich der Anteil der Katholiken in der Diözese nach dem Zweiten Weltkrieg – vor allem im Vergleich zu den bis dahin dominierenden Protestanten – sprunghaft erhöhte.¹⁶ Oft wurden ganze Gruppen von Katholiken in Orte gesiedelt, in denen die Mehrheit dem protestantischen Glauben anhing. Die konfessionelle Gewichtsverschiebung stellte beide Kirchen vor eine große Aufgabe. Die katholische Kirche wurde mit der Seelsorge einer großen Anzahl neuer Katholiken andersartiger Mentalität konfrontiert und zwar unter Umständen, die keineswegs ideal waren. Neben personellem Mangel gab es auch nicht genug Räume. Dabei war für die Neuankömmlinge gerade die kirchlich-seelsorgerische Betreuung besonders wichtig, daher war es im Interesse der katholischen Kirche, zeitnah Abhilfe zu finden. Für die Protestanten bedeutete das Zusammenleben im Alltag mit den neuen Andersgläubigen auch eine Herausforderung. Im Umkreis von Ludwigsburg musste man beispielsweise in mehr als 40 Ortschaften – so auch in Poppenweiler – die evangelische Kirche für bestimmte Ereignisse (zum Zelebrieren von Messen, Taufen, Trauungen) den mittlerweile die Mehrheit darstellenden Katholiken zur Verfügung stellen. Ein „Überlassungsvertrag“ regelte die aufgeteilte Zeit der beiden Konfessionen.¹⁷ Aus diesem zeitweiligen Zustand konnte langfristig nur ein Weg herausführen: das Erbauen einer eigenen katholischen Kirche.

Die erste St. Stephanskirche in Poppenweiler wurde regelrecht „eingekauft“. Es handelte sich dabei um eine Notkirche, die in Neckarweihingen stand. Das hier auch schon als Behelfskirche dienende Holzgebäude wurde ursprünglich aus einer Brauereibaracke zur Kirche umfunktioniert. Laut dem außergewöhnlichen Kaufvertrag erwarb die Seelsorgerstelle Hochberg für die Gemeinde Poppenweiler von der Kirchengemeinde Neckarweihingen die Notkirche samt Inneneinrichtung, wörtlich kaufte „die Käuferin [...] von der Verkäuferin 1 gebrauchte Notkirche, (Holzkirche), ca. 20 m lang, ca. 10 m breit, ab jetzigem Standort Neckarweihingen, Landäckerstraße, wie am 21.1.1973 besichtigt, zum Abbau ab Fundament.“¹⁸ Der Kaufpreis betrug 20.000 Deutsche Mark. Der Transport auf die neue Dienststelle, ebenso der Ab- und -Aufbau, war nicht nur ein außergewöhnlicher logistischer Akt, sondern forderte einen großen persönlichen Einsatz von der Gemeinde. „In 6000 Arbeitsstunden, darunter in 320 Transporteinsatz [...] hatten Männer, Frauen und Jugendliche der drei Diasporagemeinden Poppenweiler, Hochberg und Hochdorf die Notkirche neu erstellt und ihr ein frisches Ansehen gegeben“ – hieß es nach Abschluss der Arbeiten.¹⁹ Dabei wurde auch bei der Bundeswehr, namentlich beim Instandsetzungsbataillon 220 aus Ludwigsburg, um Hilfe gebeten. Einsatzleiter Oberstleutnant Funk reagierte positiv auf die Anfrage, schlug aber vor, so viele Soldaten zur Verfügung zu stellen, wie freiwillige

¹⁶ Ebda. 105.

¹⁷ Ebda. 118.

¹⁸ Genehmigungsschreiben des Bischöflichen Ordinariats am 25.06.1973. Schrifttum des Bischöfl. Ordinariats; Archiv der Kirchengemeinde Hochberg.

¹⁹ Pressemitteilung „Eine Notkirche auf Wanderschaft“, Archiv der Kirchengemeinde Hochberg.

Helfer aus der Gemeinde gewonnen werden können. Aus dem nachträglichen Dankesbrief an den Oberstleutnant geht hervor, dass der ungewöhnliche Einsatz gekonnt durchgeführt wurde und man wolle es „nicht versäumen, auf die gute Atmosphäre innerhalb der Truppe hinzuweisen.“²⁰ Als Dankeszeichen für diese Zusammenarbeit wurde dem Brief ein Richtspruch von Zimmermeister Klein, einem der tonangebenden Handwerker, beigelegt. Darin wird neben Dank „den Männern, die mit Liebe sich des Werkes annahmen“ die

Kraft der Gemeinschaftsarbeit gerühmt: „Wer sich zu dem Bau vereinte, soll heut hochgepriesen sein.“

Es gelang, nicht zuletzt durch Mitwirkung des Vertriebenenkünstlers Werner Regner, der erneuerten Baracke ein originelles Outfit zu verleihen: „Die herzhafteste Farbgestaltung in ziegelorange, rot, weiß und schwarzgrün, hat das bescheidene Holzhaus zu einem markanten Bau für den ganzen Ort gemacht“ – steht in der Pressemitteilung und der rührige Pfarrer Mayer berichtet auch mit offenen Worten der Verwaltung der Diözese Rottenburg gegenüber: „Freilich werden Sie die Baracke von Neckarweihingen nicht wiedererkennen, dafür Ihre Freude haben, was sich mit 600.- DM Farbe hat alles machen lassen“ und betont, dass „bei der Neuerstellung der Holzkirche mit schwäbischer Sparsamkeit gewirtschaftet [...] wurde“²¹. Den ersten Gottesdienst nach der Weihe am 14. Oktober 1972 wohnten 350 Besucher bei. Der evangelische Pfarrer Tetz, der unter anderem die „28 Jahre ungetrübter Gastfreundschaft der katholischen Gemeinde in der evangelischen Kirche“ anführte, sowie der mitwirkende evangelische Kirchenchor setzten ein Zeichen des friedlichen Einvernehmens der beiden Konfessionen. Nicht zuletzt durch den neuen, vom großen Gottesdienstraum mittels Trennwand abgesetzten Mehrzweck-Vorraum entstand ein gemütliches Anwesen. Die Poppenweiler, so scheint es, schätzten ihre behagliche Holzkirche und nutzten sie jahrzehntelang als beliebte Begegnungsstätte.

Über einen Kirchenpatron wurde erst nach dem Transport entschieden. Über Umstände der Vergabe des Patronats berichtet Pfarrer Mayer nach dem Gespräch mit den beim Kirchenbau Beteiligten an den Generalvikar des Erzbischöflichen Ordinariats: „Der Kern der Poppenweiler Gemeinde besteht aus Flüchtlingen aus dem Südosten Europas und der CSSR. So war deren Wunsch nach einem vertrauten Heiligen als Kirchenpatron sehr verständlich.“ Und fügt hinzu: „Die Mehrzahl der am Bau Beteiligten war aus Ungarn gekommen.“²²

Der Bau der eigenen Kirche bedeutete nicht nur den Beweis einer erfolgreichen Arbeit, sondern auch die Selbstbehauptung einer neuen katholischen Gemeinschaft. Pfarrer Mayer zieht Bilanz in seiner Memoire: „die Baracke [war] bescheiden, aber nicht ohne besonderen Charme und Stil, Our Dear Lords Very Own Country House. Die Gemeinde wurde sichtbar und wuchs.“²³ Auch durch

²⁰ Brief des Pfarrers Mayer v. 27.07.1973, Archiv der Kirchengemeinde Hochberg.

²¹ Brief an den Generalvikar von 17.09.1973.

²² Ebda.

²³ Herr Pfarrer Meyer-Ehinger, langjähriger Betreuer der Gemeinde, hat seine persönlichen Typoskripte, denen er den Titel „Legende“ gab, 2008 zur Verfügung gestellt. Es gilt ein herzlicher Dank an ihn auch an dieser Stelle.

diese nicht zufällig hintereinander geratenen Zeilen wird es deutlich, welchen besonderen Ertrag über konfessionelle Verortung hinaus, welches Wachstum an Selbstbewusstsein der Gemeinde das Erreichte bringen mochte: Nachdem die Vertriebenen eine eigene Kirche und damit ein Stück der heimatlichen Religionswelt erschaffen konnten, selbst wenn nur eine Behelfskirche, standen sie ganz anders da, als nach der Ankunft. Dies dürfte ein großer Schritt gewesen sein, gemessen daran, dass anfangs nur von Dürftigkeit, Ausgeliefertsein und Mittellosigkeit die Rede war. Ganz in diesem Sinne schreibt Pfarrer Mayer: „die Katholiken in Poppenweiler [waren] plötzlich »wer«“²⁴.

Mit der legendären Barackenkirche verbanden sich legendäre Geschichten in der lokalen Erinnerung, wie die des Zimmermeisters Klein: [Er] „war kein Ungar, kein Flüchtling, war evangelischer Ureinwohner von Poppenweiler, hatte seinen Betrieb schon an den Sohn übergeben, und eben interessiert, was da wohl entsteht. Und wie der Bundeswehr- Trupp (Instandsetzungsbataillon 220 aus Ludwigsburg) trotz schweren Geräts (Teleskop- Kran) die Sparrenkonstruktion nicht hochbekam, trat er auf den Plan und ordnete zehn Minuten Pause an und den Abzug der Geräte. Dann erschien er in Zimmermannskluft und dirigierte mit entsprechendem »HAU-RUCK« die Soldaten.“²⁵ Und dies half.

Nach dieser ersten erfolgreichen Kirchengründung erfolgte ein noch größeres Bauprojekt. Diesmal wurde eine große, „richtige“ St. Stephan Steinkirche für die katholische Gemeinde anvisiert, mit Baukosten von einer ganz anderen Größenordnung. Auch dieses Kirchenbauprojekt stand unter einem guten Stern. Natürlich bedurfte es aber dazu die weitere Unterstützung des Pfarrer Mayer, einen spiritus rector seines Schlags. Bereits bei dem feierlichen Baubeginn zeigte er – sonst auch öfters an den Tag gelegten – Einfallsreichtum, als der Baugenehmigung trotz verabredeten Termins nicht eintraf. Pfarrer Meyer handelte: „Der Baubeginn war terminiert, der Bagger bestellt. Samstags hatten wir alte Obstbäume gefällt und das Reisig verbrannt, am Sonntag sollte vor Gottesdienstbeginn der erste Spatenstich erfolgen, die Zeitung war bestellt und der Ortsvorsteher etc.etc. Nur die Baugenehmigung stand noch aus. Da habe ich kurzerhand den „Roten Punkt“ [= Genehmigungszeichen] für die Barackenkirche in den Schaukasten gehängt, so genau würde da niemand hinschauen.“²⁶ Im Gegensatz zu den Bauarbeiten an der Barackenkirche, waren hier, bei der großen Steinkirche die tatkräftige Unterstützung und das handwerkliche Können der Vertriebenen nicht mehr verlangt. Pfarrer Mayer berichtete über einen Vertriebenen aus Ungarn, Herrn Vogel. Sein Traum und Versprechen war, nach der alten auch die neue Kirche zu decken, aber er erkrankte schwer und starb zuvor.²⁷

Die achteckige, mit günstigen, aber attraktiven Natursteinen erbaute Kirche kostete zwei Millionen Deutsche Mark. Sie hat 184 Sitzplätze und verfügt neben dem großzügigen Hauptraum auch über einen Gemeindesaal und weitere Nutz-

²⁴ Pfarrer Mayer per Mail an die Autorin am 03.03.2009. Im persönlichen Archiv der Autorin.

²⁵ Ebda.

²⁶ Pfarrer Mayer per Mail an die Autorin am 25.06.2008.

²⁷ Pfarrer Mayer per Mail an die Autorin am 03.03.2009.

räume für die Gemeinde. Ab der Planungsphase 1977 wurde von älteren und jüngeren Gemeindemitgliedern eine Vielzahl von Bettelpredigten in auswärtigen Gemeinden durchgeführt, deren beträchtlicher Erlös zu Finanzierung beitrug. Die Weihe des neuen Gotteshauses erfolgte Ende November 1982 bei großer Anteilnahme.

Die neue St. Stephanskirche erhielt ein besonderes „Stephanszeichen“: Ihr Schlussstein wurde neben der Gravur „St. Stephan 1981“ mit der Heiligen Krone verziert. Die Darstellung ist eher naiv als abbildungstreu, doch durch das „schiefe Kreuz“ erkennt man sie eindeutig. Die Heilige Krone ist im Allgemeinen ein „exponiert ungarisches“ Symbol, darüber hinaus erfuhr sie gerade Ende der 1970-er Jahre eine besonders aktuelle Beachtung, da sie 1978, während der Präsidentschaft von Jimmy Carter, aus den Vereinigten Staaten erst wieder nach Ungarn zurückgeführt wurde. Der Akt der Rückgabe dieses für Ungarn wichtigen historischen Zeugnisses erhielt seinerzeit große Publizität, die auch in der westlichen Presse Beachtung fand, sodass es naheliegend erscheint, dass die Abbildung der Krone durch diese gefeierte Rückerstattung inspiriert worden sein könnte – gleichwohl findet sich nirgends dafür ein eindeutiger Beleg. Eher wird eine sakrale Botschaft der Heiligen Krone gewürdigt: „Da ist auch noch ein anderes Kreuz: das geknickte, geschlagene Kreuz auf der Stephanskrone des Grundsteins. Eine Krone wird nicht repariert. Ihre Passion ist ihr Ruhm. Das Siegeszeichen der Christenheit gilt in einer anderen Welt und Zeit, die freilich jeden Augenblick hier beginnt.“²⁸ Nicht durch seine historische Bedeutung also für Ungarn (und Ungarndeutsche), sondern durch diese allgemeine Symbolik der Verschränkung von geschlagenem Kreuz und vom geknickten Kronenkreuz erhält der Schlussstein der St. Stephans-Kirche in erster Linie eine allgemeine theologische Deutung. Dennoch können in ihm „ungarnkundige“ Besucher der St. Stephanskirche heute noch ein Zeichen der historischen Verbundenheit zur alten Heimat der Siedler erblicken.

Dokumente

Belege aus dem Nachlass Karasek im Institut für Volkskunde des östlichen Europa Freiburg, hier: Mappenzettel der Reihe Donauschwaben sowie Sammlung Dölker im Nachlass Karasek, Fach 3, „Donauraum/Baranya/Batschka“
Belege aus dem Archiv der Kirchengemeinde Hochberg

²⁸ Pfarrer Mayer: Legende. 4.

Literatur

Die Eingliederung der Vertriebenen im Landkreis Ludwigsburg. Ein Rückblick auf die vier Jahrzehnte seit 1945. Hrsg. vom Landkreis Ludwigsburg. Ludwigsburg, Eigenverl. des Landkreises Ludwigsburg 1985.

GROMES, Gustl

1998 Die Kirche in St. Stephan. In: *50 Jahre St. Stephan 1948-1998. Dankbar zurückschauen – Miteinander in die Zukunft. Eine Dokumentation*, Hg. Magistrat der Stadt Griesheim, o.J. [1998], 24-27.

KARASEK-LANGER, Alfred

1955 Volkskundliche Erkenntnisse aus der Vertreibung. In: *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen* 1, 11-65.

SHELL, Csilla

2008 Das Fest des St. Stephan als überdachendes Identitätsangebot. Mythen, Fakten, Bilder zur Historie des Festes am 20. August. In: SHELL, Csilla / PROSSER, Michael: *Fest, Brauch, Identität – Ünnep, szokás, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder*. Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts Band 9, Freiburg. 15-86.

SCHREIBER, Georg

1938 *Stephan I. in der deutschen Sakralkultur*. Budapest

50 Jahre St. Stephan 1948-1998. Dankbar zurückschauen – Miteinander in die Zukunft. Eine Dokumentation, Hg. Magistrat der Stadt Griesheim, o.J., [1998]

Csilla SHELL

„DIE KLEINEN WUNDER VON POPPENWEILER“. WIE DIE VERTRIEBENEN BEI LUDWIGSBURG IHRE KIRCHE ZUM HEILIGEN STEPHAN VON UNGARN ERBAUTEN

Im Artikel geht es um die Frage, wie sich die Ungarndeutschen, die nach dem 2. Weltkrieg in Süddeutschland ihre neue Heimat fanden, an St. Stephan erinnern. Unsere Beispiele, unter anderem der Kult um den St. Stephansaltar in der Kirche von Stuttgart-Möhringen und vor allem das Erbauen zunächst einer provisorischen, dann einer großen, neuen St. Stephanskirche in der Neckar-Region, weisen nach, dass sich die Vertriebenen mit der Figur des heiligen ungarischen Königs auch in der neuen Heimat noch verbunden fühlten.



St. Stephans Holzstatue aus der Hedwigskirche.
Foto: Pfarrer H. Merkelbach



Die Barackenkirche. Foto: Archiv der Kirchengemeinde Hochberg



Bauarbeiten an der Holzkirche. Foto: Archiv der Kirchengemeinde Hochberg



Die Heilige Krone. Foto: Csilla Schell



Die neue St. Stephanskirche. Foto: Csilla Schell

PECULIARITIES OF RELIGIOUS BEHAVIOUR OF LITHUANIAN EXILES AND CONVICTS IN SIBERIA (1945-1960)

Introduction

After the occupation of Lithuania by the Soviet Union, the state, which in 1940 did not have 3 million inhabitants in total, lost about 850 thousand residents in 1940–1952 (STANAITIS, ADLYS 1973: 12-13). The part of these people appeared in exile in Siberia and Gulag concentration camps. The extent of the exile and imprisonment may be witnessed by the following numbers: over 111 thousand inhabitants were deported from Lithuania in 1946–1952, whereas in the periods of 1940-1941 and 1944-1952 over 143, 5 thousand citizens were confined in concentration camps (ANAŠAUSKAS 1996: 330; LIETUVA 2005: 302; 337). It was residents of provinces and towns mostly who found themselves in Siberia. These people differentiated in particular religiousness in their native country till the middle of the 20th century. However, religious behaviour of people has a direct connection with the environment surrounding them. Surely, people behave in one way when they find themselves in everyday situations, whereas their behaviour is different in extreme living conditions when religious activity may become one of the ways to survive and find out the meaning of existence. It is not surprising, though, that in exile and concentration camps Lithuanians used to support and even gave prominence to various forms of a religious activity performed in Lithuania. They existed till the end of the fifties of the 20th century when the majority of exiles and state prisoners returned to Lithuania after the changes in the political system in the Soviet Union (the majority of these people returned to Lithuania until 1960). Thus, religious behaviour in extreme conditions may be revealed via the analysis of the religious activity of Lithuanian countrymen who were exiled to Siberia and confined in concentration camps after World War II.

The *object* of the article is religious behaviour and its peculiarities of Lithuanian exiles and state prisoners in Siberia in 1945-1960. The *aim* is to determine the position of religion in extreme living conditions on the grounds of the ethnographical material of the field research and publicised reminiscences of the exiles. In particular, prayers, singing of the hymns and the role of religious songs during the exile, in exile and concentration camps will be discussed; moreover, communal rituals, the choice of the place for celebrations as well as the customs of rituals will be analysed; the relationship of religious behaviour with religious rituals and customs in Lithuania will also be revealed; furthermore, religious, social and political meaning of the rituals in exile and concentration camps will be determined.

The article has no aim to cover the entire behaviour of the exiles and state prisoners. Besides, it is not always possible to ascertain its contents and the forms of expression. The particularity of life in exile and concentration camps was different in time and space; it also depended on natural and geographical environment. Furthermore, the viewpoint of the representatives of local government to the exiles was different. The mode of a concentration camp differed in time too. Sometimes the exiles used to lead an isolated way of life, thus, their religious life distinguished in individuality. The tasks of the author are also complicated by the fact that there have not been thorough researches carried out in the issue topical not only by its ethnological approach. In general, an opportunity to examine the exiles and the life of deportees and prisoners as well appeared at the end of the eighties of the 20th century only, i.e. at the start of Perestroika (a term for restructuring of the Soviet political and economic system). After the revival of independence this topic was widely analysed in Lithuania. However, the main line combining all researches and reminiscences published in books is that of the analysis of the exile, daily life and working conditions in exile as well as the disclosure of the perpetual tragic destiny of the deportees. The same discourse is distinct in the publicized reminiscences of state prisoners. To be more precise, a broader analysis of social, cultural and religious life is missing. The works of historians do not reflect these life aspects of the exiles and state prisoners at all. Consequently, the works analysing calendar, family, etc. celebrations, rituals and customs in exile do not exist. The fact is that religious behaviour in the reminiscences of ex-deportees and state prisoners is revealed incidentally and only in a few books about the exile and concentration camps.

For this reason, ethnographical field research is a rather significant method which may be helpful in getting closer to the life of Lithuanians in Siberia. In fact, this work has been started too late. During the Soviet period of time, the life of "public enemies" (i.e. the way deportees, not to mention state prisoners, were treated) in Siberia was a secretive topic forbidden for researchers. After the revival of independence it was V. Milius who first tried to look at the topic of exile from an ethnological viewpoint. To be more precise, he formed a minor questionnaire for compiling ethnographical material about spiritual life of state prisoners and deportees (MILIUS 1999: 159-160). With the help of this questionnaire and students from the Lithuanian University of Educational Sciences the method of an interview was used to question ex-deportees and prisoners. Having recorded over thirty narrations of exiles and about ten narrations of state prisoners interesting and valuable factual material has been compiled. Part of these data became the basis for the first articles (MARDOSA 2009: 125-130; MARDOSA 2010: 151-160). The data of the ethnographical survey of Lithuania's inhabitants having lived in exile and concentration camps in Siberia have revealed people's religious behaviour in extreme conditions and its development in time. On the other hand, the work has been impeded by the fact that it was difficult to find people who could remember the life in Siberia in detail after several decades due to a venerable age of the respondents and the state of their health. As deportees and state prisoners were moved from one place to another, not to mention their life in concentration

camps, they sometimes indicated a more specific place in their narrations. In other cases they referred to administrative division of Siberia. Resulting from that, the address of the place mentioned will be indicated differently in the text.

Religious customs and rituals during the exile and at the places of deportees

During the exile and at the start of the life in exile individual and family type religious actions appeared to be of major importance. This was determined by the peculiarities of the conditions in exile as well as by the initial stage of life in Siberia. Exile usually started at night and an hour or less was given to prepare. It was allowed to take several necessary things, whereas families having small children and aged parents used to be deported. Sometimes men were separated from women, that is why people experienced a hard physical and emotional shock. While being transported in over-crowded, window-shut, unsanitary livestock boxcars people balanced between life and death which was often destined for babies born in the journey, small children and elderly people. The exile that started on January 14, 1941 was especially tragic because the journey to Siberia was accompanied by the news about the war between Nazi German and the Soviet Union. People who were exiled from the occupied territory were met with hostility because of their treatment as "public enemies" by the Soviet propaganda. The situation was also complicated by the objective reality of war conditions. A big part of state prisoners was shot. In general, people were carried not only by trains but also by sea and other transport for months till they reached the place of exile and imprisonment. Accordingly, an appeal to God for help was people's natural reaction to the situation. No doubt, it was typical of large groups of deportees.

Prayers and religious hymns during the exile

Future deportees used to pray individually or in groups both in the places of temporary meetings and inside boxcars. Hence, it is universally remarked that prayers were a natural feature of daily life during the exile. They were also constant in the places of exile, especially in the initial period of time spent in Siberia. However, it was not only a religious action, asking for God's help. No doubt, prayers were of a big psychological help to people who found themselves in uncertainty, who were uprooted and without any hope to return to their mother land. According to deportees, prayers helped them to calm down, inspired some hope to live and, also relieved the adaptation to extreme conditions during the deportation and in exile. This aspect of prayers is emphasized by the deportees themselves: "A prayer saved me many times - it quenched our hunger more than bread. We came to understand just how much faith means to a person" (an exile deported to Krasnoyarsk region in 1941). Prayers helped to endure inquiries and tortures in the basements of the Committee of State Security as well as in outrageous conditions in concentration camps.

According to the survey material of the exile, various forms of prayers were practised in echelons. People used to pray both individually and in families, and hymns were sung collectively. One informant recalled how deportees were detained in Kaunas: "We would approach a tall wooden fence and listen to the hymns. The guards would drive us away. We found out that those people were being taken to the train station. There they were squeezed into livestock boxcars and deported to Siberia. Today, when I hear the hymn "Maria, Maria" I remember those miserable people." The tragedy of the situation is visually rendered by the following description of the journey on a train: "...As if herrings pressed in a container and gasping for air we would sing sacred hymns, the mournful melody of which reminded the last offices" (MATULKAITĖ 1998: 25). People even managed to conform to liturgical calendar. We see, for example, that in autumn and spring, when special religious rituals were performed in native provinces, deportees used to sing ritual hymns of this period on the trains or, for instance, in autumn they would tell their rosary.

The relation with religion was upheld by religious symbols, such as sacred paintings, crosses. A citizen of Vilnius, born in 1940, has kept hold of her childhood sacred paintings even in Siberian exile. An important religious relic was scapulars that were still popular in the forties of the 20th century. Despite the fact that this symbol of individual religiousness in a sense of folk devotion was less significant, scapulars still witnessed subordination to the Catholic Church and nationality. Accordingly, a 66-year-old Jadvyga from Kaunas tells that in the war-time her mother made her Jewish friend a present of her own scapulars when she ran away from ghetto to hide in the village. "I remember how my mum dressed her in folk clothes of a dead grandma and told her to pretend being a deaf-mute, and if she saw a German, she had to show scapulars on her neck". These individual symbols were precious. Thus, almost every deportee and state prisoner possessed and preserved them. In case of the absence of a prayer-book brought from home, they were also made on the spot. An example may be a prayer-book written on the sheets of cement bags. It was made by prelate Stanislovas Kiškis, an ex-prisoner, spiritual father and patron of the exiles in Siberia in 1951. It is known that state prisoners would make rosaries from bread.

The atmosphere of religious acts

Due to the fact that extreme surroundings inspired to cherish various forms of religious activity, special atmosphere was created for this aim. The scheme of rituals and customs corresponded to religious rituals of Lithuanian province but it was adjusted by specific conditions of political and ideological exile. The major place for rituals was the living-space of deportees and religious corners fitted behind the table (Fig. 1). Such corners were present in Lithuania as well. However, in Lithuania sacred paintings and crosses on the shelf in the corner of a living-space, candles as well as sanctified attributes made an illusion of the altar only, whereas altars outfitted in Siberian barracks and dwellings became a symbol of a church altar or even a its substitute. Photographs, which have remained till present, prove that children were baptised, people wedded, etc. at such altars.

Crosses for altars were usually made by exiles themselves, even by those who did not take an active part in religious activities (Albina, born in 1933 and exiled to Kazakhstan, Kostaney province in 1952). Exiles that were skilled at woodwork would make sculptures of Saint Mary and Christ for altars (a woman exiled to Tomsk province, Kirov district).

Altars in Siberia became first of all a place of family prayers for Lithuanians, and on Sundays they served as a place for communal prayers. People used to tell their rosary at these altars in October, and sing litanies in May and June. On Saturdays during the Lent term deportees would get together in barracks to sing Stations of the Cross, on Sundays they used to sing the hymn "Let Us All Fall on Our Knees", "Maria Maria". Hence, the functions of altars varied. No doubt, one could carry out his or her daily obligations of a believer without altars; a cross or a sacred painting was enough for that. To be more precise, Elena, who was exiled to Krasnoyarsk region, claims that she would always sing the hymn "Hail, Though Long-expected Jesus" in the morning, before going to work. Moreover, prayers were combined with hymns. A woman living during the war states that "Yesterday I came to the barrack to visit our people. Everybody was on the knees telling their rosary and singing "Maria, Maria" (Yakutia, 1942) (ALKSININYTĖ-GRABŠTIENĖ 1993: 15). The woman who was exiled to Krasnoyarsk region tells that she would always sing the hymn "Hail, Though Long-expected Jesus" in the morning, before going to work.

Religious corners were especially important in those barracks where several Lithuanian families would get together. For instance, Lithuanians exiled to Abansk city, Krasnoyarsk region, in 1949 were distributed into different groups, the so called brigades. One of them consisted of Tartars, Russians and 13-14 Lithuanian families. During Advent period the latter used to meet secretly and sing the "Mountains" (i.e. a specific hymn of Žemaitija region, Western Lithuania, intended for visiting the chapels of the Route of Christ's suffering present there) and other hymns. On Sundays during the Lent period they would sing "The Routes of Christ" (Krasnoyarsk region, Mansk district). According to the deportee exiled to Krasnoyarsk region, Motigin district, in 1949, exiles would gather in the living-space of any deportee and tell their rosary at the fitted altar in October, sing the hymn "Let Us All Fall on Our Knees", „Maria Maria". This ritual was based on the tradition of devotion periods in Lithuania. It is interesting that deportees would relocate peculiarities of devotion in Lithuania to the place of exile, for instance, singing the "Mountains" mentioned above, other hymns of Advent period typical to south-eastern Lithuania.

Religion and various national and patriotic actions were important to the exiles of 1941, especially. Even during the war with little hope to return to their native country they used to commemorate festivals. For instance, in the Yakutia during the feast of Pentecost in 1943 several Lithuanian families commemorated the year period passed after the exile in the forest by singing, chanting, refreshing the motherland in their memory (ALKSININYTĖ-GRABŠTIENĖ 1993: 22; 144; 150). No doubt, communal meetings might also cause danger. It depended on the time of the exile, because a close watch was kept on the deportees at first. Gražina,

who was exiled from Rokiškis to Krasnoyarsk region, remembers that her father was arrested, impeached of anti-Soviet propaganda and imprisoned for singing the litany of Virgin Mary, etc. at home. Add to this, an exile from Zima town, Irkutsk district, was taken nowhere for the propagation of religion (ZAGURSKYTĖ-ŽUKAUSKIENĖ 1993: 123). Hence, religious hymns sung in a strange language at home were treated as anti-Soviet ones by Soviet agents though the hymns did not address the authorities directly. On the other hand, this policy was not targeted at the exiles only. The research of folk religion carried out in the Soviet Union proves that due to an aggressive atheistic state policy, religious activity did not exist there, in fact (SEDAKOVA 2001: 132)¹. Indeed, any religious manifestation was regarded as an action against the system in the state based on atheism. Folk songs seemed suspicious, which included patriotic ones, in fact. As a result, spies and exiles who collaborated with the Committee for State Security would inform the authorities about such songs. Even in 1954 an agent of the Committee for State Security informed that the song called “Lithuanian, aren’t you sorry for Lithuanian songs”, etc. was sung on the name-day of a deportee. The report was commented in the way that the couplets make it clear that “the songs, which are not sung by Soviet Lithuanians in Lithuania, are also preferable there” (ŠNIUKAS 2009: 757). On the other hand, religiousness and prayers helped to survive and improve the relationship with local Russians. For instance, a woman exiled to Irkutsk district in 1951 tells that “Lithuanians sang the hymn “Hail, Though Long-expected Jesus” on the train to work on Christmas morning. People of other nationalities, i.e. Polish, Ukrainians, also accompanied them. Watching the exiles sing Russians took off their hats and congratulated on the deportees”. Consequently, religiousness and spirituality of Lithuanians stopped the mistrust and the altitude towards the exiles changed since then.

Calendar events

Exiles used to celebrate calendar religious events, Christmas and Easter especially, in domestic surroundings. The way these festivals were celebrated was different from that in Lithuania. Apart from a family character, they also possessed a communal one. At first the exiles would pray only on Christmas Eve. Later on, some of them would get Christmas wafers and share with other Lithuanians (Fig. 2). The exiles aimed to cherish Lithuanian traditions on Christmas Eve, paying special attention to the meaning of symbols. In case of Christmas Eve any traditional dishes of Christmas Eve were symbolic, such as mushroom dishes, poppy seeds, herring, *kučiukai* (traditional Lithuanian dish served on Christmas Eve). Children were “visited” by Father Christmas at night (in the Soviet Union there was Santa Claus on New Year’s Day). However, people’s religious behaviour in Siberia was influenced by the Soviet priority to celebrate Soviet festivals only. “On Christmas Eve I kept watch in the hospital, so we had Christmas Eve dinner

¹ In fact, some narratives of the exiles reveal that local people of an older generation were devotional. However, they were not able to show their beliefs. Accordingly, after the destruction of Orthodox churches, they had nowhere to pray (Irkutsk district).

on Christmas Day. I did it for my children. I wanted them to remember Christmas Eve, and the date was not important to them" (ALKSININYTĖ-GRABŠTIENĖ 1993: 175). It is a very informative quotation. What this proves is that mother wished to provide joy to her children inherently and form their national feelings via Lithuanian traditions at the same time. These aims were reasonable, because children had a lot of contact with local youngsters and would gradually lose the skills of their native language, not to mention the influence of anti-religious philosophy at school.

Symbols were also important at Easter. However, at first Easter, the same as Christmas, was commemorated at home secretly. Sometimes Easter was allowed to celebrate in public (Fig. 3). Larger communities used to get together in school halls, taste the dishes brought and children would roll eggs. Moreover, Easter hymns and other devotional songs were sung (Irkutsk district). People prepared eggs dyed in the decoction of herbs or onion peels. However, it was not the dyed eggs that mattered (though people would whittle them from wood if they had none). Waiting for Christ's resurrection was of major importance. The concept of resurrection and belief in the defeat of evil as well as waiting for the recovery of independence was close to the exiles who had lost their motherland. For this reason Ona, who spent 9 years (1949-1958) in exile in Irkutsk district, Kostin city, having returned to Lithuania was very surprised to see that people were afraid to celebrate Easter and Christmas there, bearing in mind the fact that Catholic events were commemorated in extreme conditions of exile. This situation may be explained, first of all, by the fact that festivals and traditions, and religion in general, did not only indicate their viewpoint but also the expression of their altitude towards the Soviet Union.

Churches in exile

After the death of J. Stalin, some priests, who were released from prison, had no right to return to Lithuania, others voluntarily worked as missionaries among the exiles. However, there were no places suitable for rituals. Such a situation was formed not only due to vast destinations among settlements of deportees. Exclusively of this, Polish exiles got permission to build several churches in Yenisei province in the beginning of the 20th century. The settlement contained six churches, one more was build in Krasnojarsk, Achinsk and Kansk but anti-religious policy, which started in the twenties of the 20th century, was disastrous to churches, which were closed at first and the destroyed (ЛЕОНЧИК 2008: 338). Due to the fact that the need for religious service was quite big in the last few or even more years, exiles would search for a way out when the priest arrived. There was an altar fitted in the rooms, at the end of a barrack. People had already taken religious attributes, such as candles, sacred paintings at the time of the exile or their relatives would send them later on. This inventory was necessary for both individual and family type religious activities. Namely, a cross, candles, paintings or sculptures of the saints, herbs fitted the altars.

It goes without saying that at the start of the exile any religious act performed in public caused a negative reaction of the authorities. The situation started changing in 1953, however. The regime was becoming weaker and weaker, the

same as the attitude towards religious rituals and traditions of Lithuanians. To illustrate this, let us consider the following situation. When a priest arrived at the living place of Lithuanians in Abansk city, Krasnoyarsk region, they would fit an altar at the end of a barrack. Thus, children of the exiles would receive their First Holy Communion at such altars when a priest came (Fig. 4). In Igarka deportees used to pray outside too having outfitted the altar of Mother of God, whereas there was a "church" fitted in the street of Sovetsk. A chair with a curtain would suit as a confessional. In this "church" a priest held divine service, confess, and performed wedding rituals (JUCIÚTÉ 1983: 169; 173). In 1955, when priest Mykolas Buožinis arrived to Igarka from prison, he even outfitted a small church in a hut but this lasted for quite a short period of time as he had to leave the city in a year (MATULKAITÉ 1998: 118).

Lithuanians used to marry in exile but they performed rituals of civil marriage only. Religious rituals, however, were performed symbolically by a deportee who was slightly aware of liturgy. Sometimes families were formed in this way only (Zima town, Irkutsk district). However, if a priest came he provided the true Sacrament of Marriage. Such deep awareness of the meaning of the Sacrament, specific to the Lithuanian province of the first part of the 20th century firstly, displayed the position of deportees towards the formation of atheistic society.

The meaning of a church was provided to the cemetery by exiles and it became a site for religious ceremonies. First of all, a cemetery was a sacred place in exile (though not always). It was full of crosses, thus it became sacramental. Lithuanians' cemetery was near Polish one in Kvitok town, Irkutsk district. Men put a sacred painting high in a pine and on Sundays, if it was a day off, Lithuanians used to gather there to sing hymns, pray or even sing. There are data that at weekends in summer the cemetery was used as a place for praying (Fig. 5). For this reason, ex-deportees mention that "the cemetery substituted for the church". Visiting the graves of close people exiles used to organise public communal prayers in summer, and the glade at the fences of the cemetery became a place for singing hymns. It was the buried people who were honoured by prayers and hymns, first of all. However, deportees used to pray for partisans who died in the battle against invaders in the native country. On All Soul's Day they would light a candle in the cemetery and say a prayer. In case of no candle, people would light a spill (Krasnoyarsk region, Mansk district). If the weather was good and there was a possibility (as it was winter time then), people used to get together in the cemetery in the day time and tell their rosary.

May worship

The significance of worship in exile

Extreme living conditions encouraged deportees to cherish various forms of religious activity. Prayers on Sundays, even Mass next to the cemetery or in the cemetery, were not the only communal rituals. It is known that on Sundays in spring there

was May worship organised next to the cemetery or inside it². May worship was the most significant communal ritual in the life of deportees. An exile, who lived in Krasnoyarsk region, in Bolshoy Ungut, claims that May worship and Midsummer Day festivity were the biggest festivals in Siberia (RUMBUTYTĖ-MUCHLIA 2003: 27). In Siberia May worship lasted longer and were more varied than in Lithuania, though there were no proper conditions for a daily ritual during the exile. In the region of Tomsk, where there were nearly 200 Lithuanians living in the farm of foresting, rituals continued for the whole decade till the very end of the exile.

In Catholic liturgy May worship for Saint Mary have been present in Lithuania since the middle of the 19th century (MARDOSA 1999: 141). It is based on singing the litanies for the Virgin Mary. Due to spring works and distance to the church countrymen found it quite difficult to take part in church rituals. As a result, a tradition of litany singing started to be formed in provinces. Hence, singing of May liturgies in provinces progressed without the help of the Church since the very beginning. The liturgy determined the morning or evening singing of special devotional prayers all May only (ČIBIRAS 1942: 125). In the time being May worship became one of the most significant forms of communal religious life in the province. Consequently, it naturally appeared to be one of the most distinct religious events in exile. The significance of May Mass is proved by the fact that women would sing May liturgies even on the trains during the exile (NAVAKAUSKIENĖ 2001: 61).

The place, contents and meaning of rituals

Religiousness of deportees, as well as the significance of religion in exile, is demonstrated by the fact that exiles outfitted altars for rituals even in extreme living conditions. The altars described above were used for that purpose; religious rituals, however, required more space. Accordingly, the largest room in the largest barrack or a house was intended for the ritual so that adults and children, who also took an active part in the rituals, could be admitted. Thus, temporary altars were fitted for May worship with the help of crosses, candles, a painting or a sculpture of Saint Mary decorated in herbs (Fig. 6). Altars were outfitted in larger living rooms, even a small altar was fitted at the end of a barrack. In Igarka, as well as in Reshio in Krasnoyarsk region, deportees used to have rituals at one of the barracks (JUCIŪTĖ 1983: 169; 173; ISTORIJOŠ PAŽENKLINTI LIKIMAI 1999: 29) and sing the litanies near their dwellings (Fig. 7). If there was an altar in Krasnoyarsk region, the door had to be opened, because there was not enough space inside for everybody; if people gathered outside, they were not able to hear the hymns (ČERNIAUSKIENĖ 1997: 317). People of other nationalities would come as well. Accordingly, larger rooms had to be found and altars fitted there.

May litanies were sung in secret at first. Sometimes such rituals were dangerous for deportees as organisers might have been imprisoned for it. Singing

² In Krasnoyarsk region, Mansk district people not only sang hymns at the altar at home but also used to sing outside, in the glade next to the cemetery. The leader was an exile who used to be a sacristan in Lithuania. This type of a ritual is close to Lithuania where singing the litanies in the chapels of cemeteries was not occasional (MARDOSA 2010: 157).

of the hymns was persecuted by the commandants who took care of the living conditions and behaviour of exiles (MARDOSA 2010: 155). The situation started to change after the death of Stalin when deportees were allowed to celebrate in public. In Krasnoyarsk region, in Bolshoy Ungut, almost all the countrymen used to sing May litanies at the cross in the middle of the settlement. Exiles used to pray collectively at the cross on Sundays, sing May litanies, tell their rosary in October, and have rituals in June. May rituals at crosses were not widely spread, however, a place for singing hymns is also definite in Lithuania³. Such activities were quite common in Vilnius region in the 20th century where singing the hymns at the crosses of provinces was spread most widely (MARDOSA 1999: 141).

Despite the fact that the ritual signified the ideas of unity, contact with the motherland and nationality, religious motives still appeared to be of major importance. Alongside with other hymns, Litany of All Saints was also sung. Add to this, an interesting way to sing the "Litany of the Love of God" has been recorded. This hymn is known from the rituals of Cross Days, which were performed before the Ascension Day, when people used to come at crosses for three days and pray for God's help in bad weather or at risk of a disaster (MARDOSA 2002: 89-106). Having found themselves in extreme conditions in Siberia deportees also appealed to God in the following way:

*Lord King of Abraham,
Bestow us freedom and stave off the enemy, etc.* (Komi-Perm province, Verkuchi).

This chant was sung even when people were being taken to Siberia. To be more precise, a respondent remembers how she asked others to help to sing this hymn when the echelon stopped for three days on the way to Siberia in 1945. According to the narrator, the chant had to be sung three times, i.e. in the same way as people used to sing it three days in turn while visiting crosses in the village during the Cross Days. The deportees did not succeed in that as a guard came, interrupted the singing and made everyone stay in a livestock boxcar. The transfer of a hymn against disasters and evil to the horror of the exile moment and the exile itself signified that people treated the policy of the Soviet authorities as a disaster for our nation.

It was women who were the main singers and organizers of rituals in Siberia. They distinguished in deep consciousness of the meaning of religion and the need for rituals, conveyance of religious and national values to the youth in the same as in the Lithuanian province of the first part of the 20th century (MARDOSA 2011: 751-753). In general, women made about 70 percent of all the exiles (LIETUVA 2005: 302). Women would take their children to rituals. In Krasnoyarsk region (Biriusuk town) children even used to sing hymns (LIETUVAI PRIE MANOS UPĖS 2008: 133). The youth would take an active part in the rituals though communicative functions mattered more to them than the ritual ones. Moreover, men would also sing hymns and sometimes conducted them. Add to this, men cared for their family

³ The first information about May rituals in the province is the data about May worship celebrated at a cross in middle Lithuania (Kėdainiai district, Truskava province) (MILIUS 1997: 213).

members to take part in the ritual and helped to outfit the altar. By the way, the heads of families found themselves in bigger danger, whereas such an activity of women was treated in a more liberal way.

Monthly rituals in exile, though being irregular, united deportees on the basis of religion, helped to keep in touch and communicate in an informal way. The same as in Lithuania, exiles used to talk to each other in the evening, share the news and read letters from their motherland. No doubt, the effort put in had a lot of influence on the young. The following case may serve as a means of illustration. A 15-year-old girl, who was exiled to Krasnoyarsk at the age of 8 and finished school in Siberia, wrote to her exiled 35-year-old cousin in 1955 who worked as a miner in Karaganda region (Kazakhstan) after jail and felt very lonely: "We must not forget our identity, because if you forget your native country, its traditions and the language, you can't be part of the nation". They both returned to Lithuania, however the man came back only after the revival of independence in 1991. Hence, it may be stated that the ideas of the unity of deportees were supported with the help of religious rituals and customs. Moreover, religion became an efficient means to preserve national identity. For this reason the forms of religious life presented above were sustained by people themselves and stayed active during the entire period of the exile.

Religious activity in concentration camps

National symbols and various religious symbols were of great importance to state prisoners. Apart from religious aims, they helped to resist political regime; in addition, such symbols became arguments for ethnic and national identification (ČEPAITIENĖ 2001: 182). State prisoners used to sing patriotic songs in their free time, especially the ones of religious aspect, such as the popular hymn in Lithuania "Maria Maria". Sometimes even wardens did not forbid singing patriotic song in labour camps (RACIŪNAS 1993: 120). In the prison of Karlag (Kazakhstan) Orthodox Christians did the work of Catholics at Christmas and other religious events, so that the latter could only be present at work and rest. Catholics did the same to imprisoned Orthodox Christians in return. This was also practised by people exiled to coal mines after imprisonment where they had no days off.

Equally important was the aim to preserve the usage of symbols and its succession in concentration camps. Namely, reminiscences make it clear that in Magadan concentration camp (1946-1955) cakes for Christmas Eve were made out of bread. Once in Chukotka four Lithuanians together with a Hungarian priest Bush having a piece of Christmas cake, went to another Lithuanian, who worked as a stoker, to commemorate Christmas Eve. Sugar and bread were laid on the table. The stoker possessed half of the glass of seal fat. Indeed, the priest gave permission to consume the food inappropriate for fast because of an extreme situation. They were praying in Lithuanian, and the priest in Latin. Towards the end of the worship they were caught by guards on duty. The "guests" hid in the drying chamber. When there no danger anymore they went out of the chamber and it appeared that the priest lost his consciousness because of the heat in the

drying chamber. He was barely brought round. Hence, the sense of Christmas was witnessed by symbols, pointing up sacredness, whereas the birth of Christ was commemorated at the risk of life. A case is known when a priest who worked at a fire station and who was in good terms with the chief, on Sundays would hold divine service in Latin together with Lithuanian prisoners in the very fire station (1955-1956). However, convicts did not show their religious beliefs on purpose. Catholic rituals and customs might not be acceptable to prisoners of various beliefs and religions living in the same large space. For this reason priests would provide spiritual services for prisoners individually, such as confess, the last rites (viaticum).

Lastly, May worship was present in concentration camps as well. Namely, in Northern Ural women had a chapel with an altar fitted in a barrack of the labour camp where they used to pray not only during May events but also on Sundays. It is interesting to mention that this altar was ecumenical, because a statue of Saint Mary (made of papier-mâché) was put on the globe as a symbol of the unity of all believers in Christ in the world (Fig. 8). In the concentration camp women used to gather in the drying room in May and pray with a woman on guard (Arkhangelsk region, 1946-1958). Moreover, May hymns were also sung by women in the concentration camp every evening. Of course, it was complicated to fit an altar in the labour camp, thus a cross or a picture of Saint Mary nearby was enough. Surely, May worship and other religious acts were possible in concentration camps due to the weakening of the Soviet regime in the middle of the fifties in the 20th century.

Conclusions

The particularity of life in exile differentiated in time and place. It also depended on a season and geographical environment. The attitude of local authorities towards deportees differed as well. Resulting from that, religious behaviour of exiles conveyed a different meaning in different periods of life in Siberia. It was the religious life of convicts that mostly depended on regime conditions which were changing in the time being. In fact, such religious life had no distinct system in the concentration camps of Gulag. However, while trying to conform to a difficult life in exile and labour camps, people used to model their religious behaviour after the rituals and customs of religious life in the Lithuanian province. Religious acts were connected with the domestic environment of exiles and performed in public. According to the form, rituals and customs were of three types, i.e. individual, family like and communal.

It was prayers and hymns that were of major importance during the exile itself and in the initial period of exile. Despite the fact that religious actions were forbidden, prayers and hymns were possible in domestic environment individually or together with family members. Accordingly, temporary and permanent altars were outfitted in living rooms. Christmas and Easter were also celebrated at home, which differently from the ones in Lithuania, distinguished not only in a family like but also in a communal nature. The form of religious rituals altered

in the middle of the fifties after the changes in the political situation in the Soviet Union. Then conditions in exile and imprisonment improved, hence religious rituals were organised collectively and in public. Cemetery became a place for religious ceremonies in exile.

May worship played the most significant role in the religious life of exiles. Singing of the litanies took place at the altars fitted in people's living rooms, barracks or outside in May. The transfer of a tradition from the Lithuanian province to exile was not a religious action only. Deportees of different ages used to take part in rituals. Due to this, such ceremonies performed an important function of integration and communication. Namely, an idea of the unity of exiles is evident in communal singing of litanies. May worship helped to preserve spiritual connection with the lost native land and became one of the forms to resist Soviet atheism and regime. It is not a coincidence that prayers and various devotional songs were performed not only individually but also collective litanies of May worship were also sung by state prisoners under severe conditions in concentration camps.

Religious customs and rituals helped the exiles and state prisoners to preserve religiousness in Siberia. No doubt, religiousness became one of the conditions to survive and not to lose hope to return to their mother country. Apart from devotional aims, religious customs and rituals developed patriotic feelings among young people and were beneficial in the endurance of Siberian torment. For that reason, religious rituals and customs were appreciated and cherished. Moreover, the examination of the field proves an important influence of women upon religious and national identity of the exiles and children in Siberia, especially. Under those circumstances the forms of religious life presented above were supported by people themselves and stayed active during the whole period of the exile.

Literature

ALKSNINYTĖ-GRABŠTIENĖ, Onutė

1993 *Sibire...tremtinių žeme: dienoraštis. 1942-1956*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.

ANUŠAUSKAS, Arvydas

1996 *Lietuvių tautos sovietinis naikinimas 1940-1958 metais*. Vilnius: Mintis.

ČEPAITIENĖ, Auksuolė

2001 Atgaivinant etninį tapatumą: individas, simbolis, vieta. *Lietuvos etnologija. Socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*. 2001. Nr. 1(10), 167-198.

ČERNIAUSKIENĖ, Janina

1997 Švėsdavome ir Sibire. *Kaimų istorijos*, t. 2. Vilnius: 316-318.

ČIBIRAS, Kristupas

1942 *Liturgika*. Kaunas: Valstybinė leidykla Kaune.

JUCIŪTĖ, Elena

1983 *Igarkos naujamiestis : dokumentinis reportažas iš lietuvių tremtinių gyvenimo Sibire*. Putnam (Conn.): The Sisters of Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary.

ISTORIJOS PAŽENKLINTI LIKIMAI

1999 (1948 m. Švenčionių krašto tremtiniai). [parengė Giedrė Viščionytė]. Švenčionys : [Nalšios muz.].

LIETUVAI PRIE MANOS UPĖS

2008 Vilnius: Lietuvos nacionalinis muziejus.

LIETUVA 1940–1990

2005 *Okupuotos Lietuvos istorija*. Vilnius: Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos centras.

MARDOSA, Jonas

1999 Kaimo religinio gyvenimo formos ir funkcijos XX a. pirmojoje pusėje. *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška* [sud. Regina Irena Merkienė etc.]. Vilnius: Lietuvos istorijos institutas, 138–149.

2002 Kryžiaus dienos XX a.: krikščioniška ir žemdirbiška tradicija. *Lietuvių katalikų mokslų akademijos Metraštis, t. XXI*, 89–106.

2010 Lietuvių tremtinių Sibire gegužinės pamaldos (XX a. penkto dešimtmečio vidurys – šešto dešimtmečio pabaiga). *Florilegium Lithuanum* [sud. Grasilda Blažienė, etc.]. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 151–160.

2011 Vaikų religinio auklėjimo Lietuvos kaimo šeimoje ypatybės XX a. pirmojoje pusėje. *Inveniens quaero. Ieškoti, rasti, nenurimti* [sud. Grasilda Balžienė, etc.], Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 751–753

MATULKAITĖ, Aldona

1998 *Igarkos tremtiniai*. Vilnius: Atkula.

MILIUS, Vacys

1997 Kryžiai ir koplytėlės lietuvių liaudies papročiuose. *Lietuvių katalikų mokslų akademijos Metraštis, t. XI*, 207–216

1999 Sovietmečio politinių kalinių ir tremtinių etnologija. *Mūsų kraštas*, Nr. 11, 159–160.

RAČIŪNAS, Simas

1993 Uliūnai pro Rešotų karcerio langelį. *Uliūnai* [sud. Albertas Ulys]. Vilnius: Lietuvos kraštotyros draugija, 117–120.

RUMBUTYTĖ-MUCHLIA, Ramunė

2003 Gegužinės apeigos. *Tremtinys*, 2003.V. 29, 6.

NAVAKAUSKIENĖ, Marijona Birutė

2001 *Betygalos žemė*. Vilnius: Alka.

SEDAKOVA, Irina

2001 Politics and Folk Religion in the Period of Transition, Barna G. (ed.). *Politics and Folk Religion*: Szeged: Akadémiai Kiadó Budapest, 131–136.

STANAITIS, Algirdas; ADLYS, Petras

1973 Lietuvos TSR gyventojai. Vilnius: Mintis.

ŠNIUKAS, Domijonas

2009 Gruzdžių krašto lietuviai. *Gruzdžiai, I dalis*. Vilnius: Versmė, 743–777.

ZAGURSKYTĖ-ŽUKAUSKIENĖ, Aldona

1993 Tremtinių dalia. *Uliūnai* [sud. Albertas Ulys]. Vilnius: Lietuvos kraštotyros draugija, 122-127

ЛЕОНЧИК, С. В.

2008 Религиозная жизнь поляков-переселенцев юга Енисейской губурнии конца XIX – начала XX веков. Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Часть 1. Омск: Издательство Омского государственного аграрного университета, 386-389

МАРДОСА, Йонас

2009 Религиозные практики как средство адаптации в экстремальных условиях жизни: литовские ссыльные в Сибири (1945–1960 гг.). Социально-психологическая адаптация личности в изменяющемся обществе. *Материалы Международной научно-практической конференции (г. Балашиха, 19–20 марта 2009 г.)*. Балашиха: Балашиовский филиал, СГУ им. Н.Г. Чернышевского, 125–130.

Jonas MARDOSA

PECULIARITIES OF RELIGIOUS BEHAVIOUR OF LITHUANIAN EXILES AND CONVICTS IN SIBERIA (1945-1960)

The article analyses the models of religious behaviour of rural residents exiled to Siberia and Gulag concentration camps (in 1945-1960). Data collected during fieldwork revealed that religion and religious rituals occupied multidimensional place during different periods of exile in Siberia. The most important for the deportees were rituals and customs at home, and those that were public. They were practiced on an individual, family and collective level. The form of these rituals and customs often depended on the specificity of life in exile. In fact, such religious life had no distinct system in the concentration camps of Gulag. At the moment of deportation and initial settlement in exile, individual and collective prayers were of utmost importance. Besides, the graveyards established in the places of exile also used the place for performance of religious ceremonies. The most significant collective ritual among the Siberian exiles were the May worship. The altars for family and collective rituals with image of Blessed Virgin Mary were built in barracks or a residential house. Thus, the collective rituals at home and in public place were of utmost importance for the exiles, since they used to integrate the exiles on the basis of religion and became the means of preserving religious and national identity.



Fig. 1 An altar. Krasnoyarsk region, Village Maklakov, 1956.



Fig. 2 First Holy Communion. Siberia, 1956.



Fig. 3 Easter. Siberia, 1949.



Fig. 4 Christmas. Irkutsk district, Zima town. 1957.



Fig. 5 Mass in a cemetery with two priests present.
Irkutsk district, Zima town. The summer of 1953.



Fig 6 A cross embroidered by exiled women and taken to Lithuania from Siberia. It was intended for the altar of May worship. Lithuania, the museum of Ramygala school.

[Photo by J. Mardosa]



Fig. 7 May Mass. Irkutsk district, Zima town. 1956.



Fig. 8 Ecumenical altar in the hut of a concentration camp, Northern Ural, middle of the fifties

RELIGION ET RELIGIOSITÉ ENTRE L'OCCIDENT CHRÉTIEN ET L'ORIENT ARABE

0. La «Religion», un terme culturellement marqué

Le terme «religion» véhicule une signification aussi vaste que complexe ; ce terme est de plus culturellement marqué, en ce sens que les différentes civilisations lui confèrent des significations différentes propres à elles. C'est ainsi que:

0.1 Dans la société occidentale être un homme religieux signifie:

- avoir une conviction personnelle: avoir la foi chrétienne, juive, être athée ;
- se conformer à certaines exigences culturelles, pratiquer les rites d'une communauté religieuse;
- se soumettre à un ensemble de préceptes éthiques/moraux et de pratiques rituelles;
- et ceux-ci à leur tour sont l'expression d'un idéal moral lié à une foi religieuse.

Derrière cette pratique apparaissent les contours d'une conception cohérente de la religion:

- religion (dans la société occidentale) apparaît comme une chose qui concerne la personne en tant qu'individu engagé;
- aussi cet engagement personnel cessé «une fois la foi perdue», l'individu «non croyant» se met-il - de fait ou de droit - en dehors de sa communauté confessionnelle.

0.2 Dans la société arabo-islamique, la religion est pensée comme un corps de lois «الشريعة» qui a deux grandes formulations: «sunnah» et «shi'ah». Dans ce contexte, la

- religion apparaît comme une charte de l'administration politique publique garantie par Dieu, avant d'être une conviction personnelle librement assumée par la personne. Cette charte d'administration est prise en charge et mise en application par les pouvoirs publics, ce qui signifie qu'elle est imposée par la force contraignante de l'État plus ou moins musulman.
- Il s'en suit que les frontières politiques et les frontières confessionnelles de la société sont congruentes («تطابق»):
- l'identité socio-politique et l'identité confessionnelle des individus de la société, sont réunies dans la même identité qui a une couleur religieuse/confessionnelle prépondérante;

- ce qui a pour résultat que le changement de l'identité confessionnelle provoque le changement de l'identité socio-politique.

- Aussi dans la société arabe (et/ou arabo-islamique) :

- être un homme religieux chrétien, musulman (sunnite ou shi'ite) ou druze ou autre n'est pas de prime abord une question de foi personnelle et d'engagement personnel moral;

- mais être un homme religieux représente un phénomène socio-culturel qui comprend:

- L'appartenance à un milieu socio-culturel (et politique aussi),

- celui-ci est manifesté à travers un corps religieux/confessionnel qui est la «Täïfah» ;

- l'individu appartient à cette «Täïfah» par naissance, et son identité reste définie par elle, et cela ;

- Abstraction faite de sa foi personnelle, de sa pratique rituelle et de son comportement moral: car, l'appartenance au groupe prime sur les autres considérations ;

- l'individu ne quitte pas sa «Täïfah», et ne change pas d'identité confessionnelle.

Ainsi, être un homme religieux (chrétien, sunnite, shi'ite, druze, yézidi) est un phénomène socio-culturel, par conséquent politique :

- d'une part, c'est un complexe d'attitudes mentales non-réfléchies et de comportements culturels correspondants,

- de l'autre, une identité socio-politique,

- dernièrement, l'appartenance à un groupe socio-politique.

L'interpénétration des deux domaines socio-politique (et/ou civique) et confessionnel (et/ou communal) est l'un des traits caractéristiques fondamentaux de la constitution (et/ou l'édifice structurel) des sociétés du Proche-Orient arabo-islamique. En effet, ces deux dimensions de la vie socio-politique et culturelle de ces sociétés exercent, à travers leurs rapports complexes, une influence déterminante sur la formation de la conscience individuelle et collective de leurs membres.

Il s'en suit que le changement de l'identité confessionnelle produit un changement socio-politique conjoint: ce qui fait que l'appartenance socio-politique est en fonction de l'appartenance confessionnelle.

C'est pourquoi les problèmes complexes posés par les rapports des institutions civiques et confessionnelles, qui composent le tissu social des sociétés proche-orientales, constituent un domaine de choix pour l'étude de la socio-anthropologie des religions : elle peut contribuer à la compréhension des vastes processus qui agissent cette région à l'heure actuelle.

Ce problème sera abordé à travers l'étude de la célébration festive et sa contribution au fonctionnement de cette société arabe. Bien que la fête soit un moment extraordinaire dans la vie de la petite société locale, elle n'en constitue

pas moins un condensé de sa vie mentale et affective; ce qui rend possible d'en observer maints aspects dans ces situations qui, par ailleurs, sont périodiques.

1. Le rite religieux comme phénomène culturel

Les rites et les pratiques rituelles «Liturgie» constituent l'un des deux aspects de la religion, l'autre aspect étant l'expérience cognitive-spirituelle intime :

- celle-ci est la réalité cachée de la religion,
- qui est extériorisée à l'aide de comportements réglés, qui sont les rites, l'aspect publique de la religion.

Aussi les rites –et/ou la liturgie –mettent-ils d'explorer l'homme religieux et aident à découvrir et/ou à entrevoir certains aspects de son expérience cognitive-spirituelle intime.

Dans le cadre du cours intitulé «rituels religieux et la politique au Liban», nous nous proposons d'explorer cet homme religieux arabe –chrétien et musulman – à l'aide de l'observation de trois rites religieux qui accomplissent un rôle important dans la société libanaise: la liturgie du Vendredi Saint dans un village grec-melkite de la région du Liban-Sud, la fête de 'Āshūrā' dans trois localités shi'ites du Liban-Sud et la célébration du baptême dans un village multiconfessionnel de la région du 'Akkār. Ce choix a été motivé par l'importance de ces trois occasions festives pour la vie des sociétés locales étudiées. Pâques et 'Āshūrā' représentent les deux temps forts du calendrier religieux du christianisme et de l'islam shi'ite. Ces deux fêtes périodiques consistent dans la commémoration annuelle de l'événement fondateur de chacune des deux religions; aussi, en résumant leur contenu essentiel, suscitent-elles dans les célébrants des expériences cognitives-spirituelles intenses. La célébration du baptême, à son tour, est une manifestation religieuse familiale qui, toutefois, peut prendre des significations civiques peu communes. Dotées d'un caractère institutionnel clair, ces trois célébrations font partie intégrante de la vie des sociétés locales étudiées.

1.1 ÉTUDE DES RITES

Benedicty: Transformation 5-13 ; 23-11 بندكتي: الشّعائر

1.1.1 Il s'agit de l'étude de trois occasions festives respectivement dans la chrétienté (byzantine et maronite) et dans l'islam shi'ite:

- «l'enterrement du Christ» célébré le Vendredi Saint dans un village du Mont-Liban (maronite) ;

- la célébration du baptême dans un village pluriconfessionnel de la région du «'Akkār» ;

- les célébrations de 'Āshūrā' à Nabatiyeh.

Les trois occasions festives se présentent comme trois ensembles rituels: ceux-ci, à leur tour, sont autant de séquences ordonnées d'actions pieuses, d'une part,

et de paroles théologiques exprimant la signification des actions pieuses pour les célébrants, d'autre part. Les actions et les paroles sont marquées par la participation affective profonde chez les célébrants. C'est ainsi que les trois occasions festives représentent trois rites. Qu'est-ce que c'est un rite?

1.1.2 un rite est l'ensemble des cérémonies culturelles qui se présente sous trois aspects interpénétrant:

-A- d'une part, une séquence ordonnée d'activités religieuses (pieuses) : celles-ci mettent en scène une idée (et/ou signification) théologique qui exprime un aspect de la doctrine/foi d'une communauté.

La manifestation officielle d'une communauté religieuse de la société dans laquelle elle est impliquée.

P.e.

La Messe de Dimanche ou le culte/service dominical protestant, ou encore le baptême;

La prière de vendredi dans l'Islam ou les «séances de consolation» en shiisme.

-B- Le second aspect de cet ensemble liturgique est représenté par une séquence ordonnée de paroles représentant différents genres littéraires :

Prières	Celles-ci exprimant une idée ou un point de vue de la doctrine dans un style pédagogique et sous forme d'adoration.
Litanies	
Invocations	Exprimant la foi en la toute-puissance divine.
Implorations, supplications	

Ce sont des différentes formes langagières et genres destinés pour exprimer la relation de l'homme croyant avec dieu.

-C- Comme d'habitude, ces séquences de paroles sont accompagnées de musique destinée à mettre en relief l'aspect affectif du contenu intellectuel des paroles rituelles et des activités cérémonielles : voilà le troisième aspect du rite.

Ces trois aspects interpénétrant constituent un ensemble rituel aussi complexe que cohérent, qui est porteur d'une charge affective plus ou moins forte.

Ce sont les célébrants qui mettent en action cet ensemble.

1.1.3 Ces activités renferment une charge affective plus ou moins forte, qui se manifeste de différentes manières : telles sont les positions corporelles, la voix, les déplacements, etc.

Cette charge affective peut – dans certaines circonstances – prendre des allures violentes pour se manifester.

1.2 Problématique [cf. Transfiguration pp. 5 sqq.]

Une étude des rites – et/ou des occasions festives – peut avoir différentes visées :

- soit (1) l'étude descriptive précise et détaillée d'un rite peu connu, voire inconnu, dans le but de la présenter comme matière à étudier et à explorer;
- soit (2) l'étude d'un rite, d'une liturgie en tant qu'élément d'un ensemble culturel plus vaste : c'est l'herméneutique sociologique du rite ;
- et cela (3) dans le but d'explorer un des aspects ou une des dimensions d'une culture, tel que le rôle de la religion dans une société, ou la vie religieuse dans un milieu socio-culturel, ou encore les rapports entre les deux dimensions profane [civile] et sacrée (religieuse) dans un milieu socio-culturel ou dans un régime socio-politique.

1.2.1 La problématique qui oriente notre investigation (dans le cadre de ce cours), peut être formulée de la manière suivante: il s'agit d'explorer le problème des rapports du profane et du religieux dans l'expérience culturelle de la société arabe contemporaine, tels qu'ils peuvent être observés au niveau de la petite société locale (libanaise, dans le département du Shûf et la région du 'Akkâr). En effet, le rituel festif est un moment exceptionnel dans la vie d'une société –locale ou totale –, et ce en dépit de sa répétition cyclique. Cependant, la fête renferme des significations existentielles pour les membres de la société (locale), aussi exprime-t-elle l'expérience cognitive-spirituelle de ses membres d'une façon exemplaire.

Le choix de cette problématique est justifié par le fait que l'un des traits distinctifs des sociétés proche-orientales contemporaines est la pénétration réciproque [«Ineinander greifen»] des deux dimensions profane et sacrée – ou encore civile et confessionnelle (mondaine/religieuse) – dans l'édifice de ces sociétés. Il s'agit d'une propriété structurelle de ces sociétés, laquelle est – à mon avis – un des facteurs principaux qui expliquent certains événements qui agitent, à l'heure actuelle, les sociétés proche-orientales contemporaines

1.2.2 Nous avons choisi d'étudier trois occasions festives, deux chrétiennes et une musulmane shi'ite:

- les célébrations du Vendredi Saint – Karfreitag – dans un village gréco-melkite du Shûf ;
- la célébration du baptême dans un village pluriconfessionnel du 'Akkâr (en Syrie);
- la fête de 'Āshūrā' dans trois localités shi'ites au Liban du Sud. Ce choix a été motivé par l'importance de ces trois occasions festives pour la vie des sociétés locales étudiées. Pâques et 'Āshūrā' représentent les deux temps forts du calendrier religieux du christianisme et de l'islam shi'ite. Ces deux fêtes périodiques consistent dans la commémoration annuelle de l'événement fondateur de chacune des deux religions ; aussi, en résumant leur contenu essentiel, suscitent-elles dans les célébrants des expériences cognitives-spirituelles intenses. La célébration du baptême, à son tour, est une manifestation religieuse familiale qui, toutefois, peut prendre des significations civiques peu communes en tant que manifestation officielle de l'appartenance de l'individu à la communauté confessionnelle :

l'identité. Dotées d'un caractère institutionnel clair, ces trois célébrations font partie intégrante de la vie des sociétés locales étudiées.

Les trois célébrations sont été étudiées et présentées à la base des informations recueillies au cours des enquêtes ethnographiques effectuées par le chercheur dans trois sociétés locales en Syrie et au Liban : c'étaient des enquêtes de terrain de longue haleine. En effet, le chercheur a passé trois à quatre jours par semaine dans chacune des deux sociétés locales chrétiennes, et cela durant cinq à six ans, dans le cadre d'un engagement professionnel, qui lui donnait un statut reconnu lui permettant de faire des observations du terrain aussi étendues qu'approfondies, d'une manière détendue. L'engagement professionnel lui a permis de participer pleinement dans la vie des communes chrétiennes du Mont Liban où l'observation directe s'est transformée en observation participante. Pour ce qui est de 'Āshūrā, il a participé – pendant trois saisons festives consécutives (2002-2005) – aux célébrations qui se déroulaient à Nabatiyeh.

يرمي البحث الرَّاهن إلى مقارنة العلاقات المعقّدة بين المقدّس والدّهريّ – وروافدهما من أوروبيّ ودينويّ في المجال الاجتماعي-الثقافيّ، ومذهبيّ ومدنيّ في ميدان تنظيم الحكم والدولة، في إطار المجتمع المحليّ العربيّ، حيث تنظرُق إلى الموضوع من منظورٍ خاصّ يتمثّل في دراسة الشّعائر الاحتفاليّة التي تقام بمناسبة الأعياد الدنيويّة. لا يخفى أن العيد لحظة ممتازة واستثنائيّة في حياة هذه التشكيلات الاجتماعية، وذلك على الرّغم من كونه مناسبة تتكرّر وتعود دورياً. إلا أنّ هذه الحفلة الاستثنائيّة تحوي معاني مصيريّة لدى المجتمع المحليّ، ممّا يجعلها تعبيراً معيّناً ومكثفاً ومطيّاً عن خبرة أعضائه المعرفيّة-الرؤويّة. إذ حينها يتفعلّ بنيران المجتمع المحليّ برمّته، ممّا يتيح للباحث الميدانيّ رصدته من زاويتيّ الممارسة الاجتماعية-الثقافيّة والبنى الذهنيّة العميقة الفاعلة في الممارسة.

لقد تمّ اختيار ثلاث مناسبات احتفاليّة أقامهما أعضاء جماعتين مذهبيّين في ثلاث بلدات لبنانيّة: شعائر جنازة المسيح في قرية مسيحيّة واقعة في محافظة جبل لبنان، ورتبة المعموديّة في بلدة مارونيّة، وشعائر عاشوراء في مدينة النبطيّة، وهي حاضرة منطقة جبل لبنان. لا يخفى أنّ تلك المناسبات الاحتفاليّة تتّصف بأهميّة قصوى لدى الجماعتين الدينيتين في البلدين على حدّ سواء. في الواقع، يمثّل كلّ من عيد الفصح وعاشوراء موسماً روحياً واجتماعياً مهماً في حياة كلّ من الكنيسة المسيحيّة والطائفة الإسلاميّة الشيعيّة، إذ فيها يجري إحياء ذكرى الحدث التأسيسيّ لكننا الجماعتين الدينيتين. أمّا المعموديّة، فهي ظهور الهوية الطائفيّة لدى المولود، وحيث يُلخّص الاحتفال لبّ الحدث التأسيسيّ ويبعث المحتفلين على أن يعيشوا خبرة وجدانيّة جامحة وعميقة. ثمّ بقدر ما تنطبع الشّعائر والاحتفالات بطابع مؤسّساتيّ، تشكّل جزءاً لا يتجزأ من بنیان المجتمعين المحليّين موضوع البحث.

لقد فطن الباحثون المتخصّصون في دراسة الأديان منذ فترة غير قصيرة إلى أهميّة الاحتفالات والشّعائر في حياة المجتمعات، ممّا جعلهم ينصرفون إلى استطلاعها من وجهات نظر مختلفة. في خضمّ الأبحاث المتنوّعة جرت بلورة مذاهب فكريّة ومدارس نظريّة تحاول فهم ظاهرة الاحتفالات والشّعائر الرّويّة في الثقافات المختلفة. وعليه من الملائم أن نُقدّم على عرض أهمّ تلك المذاهب والمدارس عرضاً وجيزاً كي نستطيع تحديد منزلة بحثنا الرَّاهن في سياقها.

لا تلبث مسألة الشّعائر أن تطرح مجموعة من الأسئلة النظريّة الدفيقة على بساط البحث في مجال العلوم الإنسانيّة، لعلّ أهمّها التّالية: ما منزلة الأفعال الطقسيّة في حياة الجماعات المذهبيّة من حيث أنّها مجموعة مرجعيّة من جهة، وفي حياة أعضائها كأشخاص متديّنين، من جهة أخرى؟ وما العلاقة القائمة بين النّشاط الشعائريّ والمحيط الاجتماعيّ الذي يكتنف الجماعة؟ وما العلاقات القائمة بين الجماعات المذهبيّة التي تقوم بالنّشاطات الشعائريّة، والمحيط الاجتماعيّ الذي يشكّل السّياق المؤسّساتيّ لديها؟

لقد تطرّقت الدّراسات العلميّة في مجال الأبحاث الإنسانيّة إلى مقارنة هذه الظّاهرة في فرعين علميين متميّزين ومتربطين، هما البحث التّاريخيّ في نشوء المؤسّسات الدّينيّة، بما فيها النّشاطات الشعائريّة من جهة، والأبحاث الأنثروبولوجيّة-السّوسولوجيّة التي تقارب الظّاهرة الشعائريّة من ناحية أدائها الحاليّ، عن طريق رصد الاحتفالات بالمشاركة، من جهة أخرى.

S'attelant à l'exploration des significations existentielles vécues par les acteurs, qui sont les célébrants des liturgies festives, notre étude s'inscrit dans

l'orientation cognitive-structurale de l'anthropologie culturelle. L'expérience est, en effet, la relation qu'instaurent les hommes avec leurs semblables et avec les objets ambiants dans les situations d'interaction. L'expérience est cognitive-spirituelle dans la mesure où les protagonistes prennent position par rapport aux situations vécues en y projetant un sens. Ainsi l'expérience cognitive-spirituelle se vit-elle par/dans l'instauration d'une relation herméneutique avec l'univers ambiant. L'expérience est, d'autre part, culturelle, puisque le processus cognitif-spirituel de la projection du sens s'effectue dans un espace spatio-temporel défini, la petite société villageoise, qui est porteuse d'une tradition culturelle à multiples facettes : arabe, chrétienne, shi'ite, rurale/agricole, etc. Assimilée par les membres de la société locale dans leur personnalité, cette tradition culturelle informe leur manière d'exécuter l'acte de donner du sens à leur milieu.

L'exploration des significations vécues par les acteurs dans les situations d'interaction est au centre d'intérêt d'une vénérable tradition des sciences humaines qui, prenant ses origines dans les travaux de Max Weber, ne cesse d'être active dans ceux de l'école de phénoménologie sociologique (notamment les travaux d'Alfred Schütz) et Kardiner-Linton: culture et personnalité. Cette orientation n'est pas étrangère aux recherches de la socio-anthropologie française des religions qui, depuis Cl. Lévi-Strauss, se comprend comme une science sémiologique. Les travaux de D. Hervieu-Léger s'orientent vers l'exploration des phénomènes religieux et de leur signification pour l'homme contemporain. Les recherches de C. Geertz, à leur tour, montrent la présence de cette orientation dans l'anthropologie américaine.

Un projet d'anthropologie sociale se décline en trois axes:

1. Sémiotique du symbolisme rituel: significations existentielles.
2. Analyse de contenus du discours.
3. Observation du comportement des acteurs dans les situations étudiées : trois démarches et aspects de l'expérience cognitive-spirituelle.

Étudiant des manifestations religieuses, nous nous proposons d'explorer des situations qui ont pour les participants, une profonde signification existentielle: telle est l'orientation cognitive-structurale de ce projet d'anthropologie culturelle. L'observation – participante ou à distance – des situations a fourni trois séries d'informations qui rendent possible d'effectuer trois approches convergentes. L'analyse portera, d'abord sur la sémiotique du symbolisme rituel afin d'en découvrir les significations existentielles pour les participants. Les commentaires énoncés par les protagonistes permettront, d'autre part, de préciser d'avantage les résultats de l'analyse sémiotique. Ces deux approches sémantiques aboutiront à élaborer les structures mentales actives à l'arrière-fond de ces situations. Enfin, l'observation du comportement des participants des situations étudiées permettra d'apercevoir certains aspects de leur expérience cognitive-spirituelle.

À la lumière de ces remarques il est possible de constater que notre projet combine trois démarches dans un processus de recherche intégré : l'observation

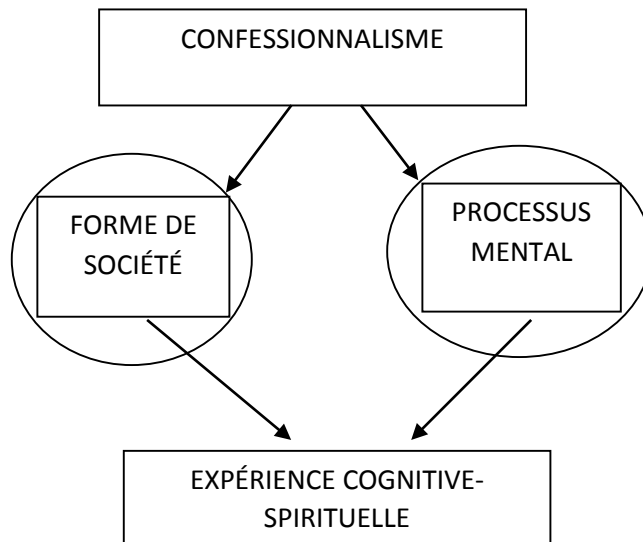
participante de l'anthropologie dans le but de comprendre la société locale du dedans, l'analyse sémiologique de type structural des situations d'interaction significatives et l'étude de l'expérience cognitive-spirituelle. L'objectif de la présente étude consiste à explorer la signification et la fonction de ces célébrations dans la vie de la petite société paysanne.

Entretenant l'étude comparée de ces trois manifestations communautaires, nous concentrerons nos efforts analytiques sur l'élaboration de certaines propriétés formelles communes à toutes trois, dans le but d'élaborer des homologies structurelles lesquelles renvoient à la structure mentale [de base] qui les génère. Et cette structure mentale [de base] génère/produit le phénomène socio-religieux qu'il est convenu de désigner du terme de «confessionnalisme».

Dans cette étude nous proposons de questionner ce phénomène du confessionnalisme sous deux aspects: en tant que forme de société et en tant que processus mental. Nous pensons, en effet, qu'une des tâches de l'anthropologie consiste à mettre en discours les faits humains qui, à force d'être devenus des évidences, ne nous posent plus de problème.

Au début de sa deuxième conférence sur *la langue et l'esprit*, Noam Chomsky insiste sur la nécessité, pour les sciences de l'homme, d'acquérir la distance psychique par rapport aux faits mentaux étudiés. En effet, les phénomènes étudiés par ces sciences peuvent devenir si familiers que le chercheur doit dépenser un effort intellectuel continu pour les apercevoir et les questionner. Le phénomène du confessionnalisme en est un. Ce fait mental à la fois individuel et collectif risque de devenir une évidence telle que la majorité des gens n'y font attention que lorsque quelque circonstance le met en question en proposant des solutions de rechange.

Il est possible de présenter cette conception de la manière suivante:



Excursus: La religion et les anthropologues du proche-orient: l'état des recherches sur les rites dans la socio-anthropologie proche-orientale.

Les problèmes que posaient la religion et les communautés confessionnelles dans les sociétés arabes contemporaines, ont été, d'une part, négligés par les sociologues et anthropologues du fait de leurs orientations théoriques dans l'interprétation des événements survenus dans ces sociétés ; il a été, d'autre part, délibérément occulté par les intellectuels arabes du fait de leurs préoccupations idéologiques. Les intellectuels islamistes ont, en effet, considéré que l'appartenance religieuse ne constituait point de difficulté dans la société islamique; dans l'optique des nationalistes arabes et syriens, elle devait être reléguée dans la sphère privée, afin qu'elle ne constituât pas d'obstacle à l'unité nationale; selon le point de vue marxiste, la superstructure religieuse était condamnée à la disparition. Depuis la décennie 70, on assiste à un renouveau des études de sociologie et d'anthropologie religieuse sur/dans le monde arabe. Les récents développements survenus dans les pays arabes – comme la recrudescence du «réveil islamiste», la guerre civile au Liban et au Soudan, les troubles confessionnels en Syrie (1980/82) et en Algérie, la guerre irako-iranienne et la révolution islamique en Iran – ne sont certainement pas étrangers à cette réorientation de l'intérêt scientifique.

Les recherches s'articulent sur trois thèmes principaux. Le premier de ces thèmes est la problématique socio-politique des «minorités dans le monde arabe». Bien que cette problématique eût été, après la 2^{ème} guerre mondiale, clairement posée et formulée par Albert Hourani, elle n'a été systématiquement explorée que depuis le milieu de la décennie 60 ; les deux ouvrages collectifs édités par Leonard Binder sur la «révolution idéologique au Moyen-Orient» et sur la «politique au Liban» ont marqué la prise de conscience, auprès des chercheurs, de l'importance du rôle que jouent les minorités religieuses dans la vie sociale et politique des sociétés arabes contemporaines. Depuis la fin de la décennie 70, le thème des minorités, notamment des minorités religieuses, est devenu un des axes directeurs de la recherche.

L'échantillon suivant de quelques ouvrages significatifs peut illustrer ce regain d'intérêt: B. Ghalyun: *La question du confessionnalisme et le problème des minorités*; R. D. McLaurin (ed.): *The Political Role of Minority Groups*; H. Batatu: *Iraq's Underground Shi'a Movements*; H. Batatu: *Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling Military Group*; le dossier de la revue «*Al-Mustaqbalu-l-'Arabi*» sur le thème «Les Chrétiens arabes et le nationalisme arabe»; S. Bahr: *Introduction à l'étude des minorités*; J. Piscatori (ed.): *Islam in the Political Process*; L. Chabry - A. Chabry: *Politique et minorités au Proche-Orient*; M. J. Esmam-I. Rabinovich (ed.): *Ethnicity, Pluralism and State in the Middle-East*; N. A.-M. Mus'ad: *Les minorités et la stabilité politique dans la Patrie Arabe* ; M. al-Sammak: *Les minorités entre l'arabité et l'islam*; S.-D. Ibrahim: *Considérations sur le problème des minorités*.

Ces ouvrages représentent deux orientations de la recherche. La plupart des chercheurs s'attellent à explorer le rôle socio-politique que jouent les minorités dans les sociétés arabes. C'est ainsi que le volume de Piscatori étudie la résistance sunnite et sh'ite opposée aux régimes syrien et irakien, ainsi que le conflit à la fois confessionnel et ethnique au Soudan ; les deux études de H. Batatu explorent les dessous confessionnels de la politique syrienne et irakienne ; les études réunies dans les volumes de McLaurin, de Chabry-Chabry et d'Esman-Rabinovich s'articulent autour du rôle politique des minorités tantôt au pouvoir (comme en Iraq, en Syrie et au Liban), tantôt opprimés (comme les kurdes et les arabes d'Israël et des Territoires Occupés), ou encore exerçant une influence socio-politique dans la société (comme les druzes en Syrie, au Liban et en Israël); les recherches d'A. Masarrah et de N. Mus'ad se concentrent sur le rôle politique des minorités au Liban et en Égypte.

Les chercheurs arabes, à leur tour, s'appliquent à présenter une image générale du problème des minorités (S. Bahr) ou entreprennent l'étude exhaustive des minorités qui résident dans les pays arabes (S.-D. Ibrahim 1992) et analysent leur rôle dans la vie politique des États arabes (Mus'ad 1988; Masarrah 1989; al-Sammâk 1991). Le fait que le problème des minorités ait été posé et formulé par des chercheurs arabes est significatif, dans la mesure où il indique un changement certain dans la perception du problème socio-politique posé par l'appartenance confessionnelle. Ce changement se manifeste aussi dans les quelques douze colloques qu'ont organisés, dans le laps de temps 1980-1992, les différents centres arabes de recherche en sciences sociales sur le problème des minorités confessionnelles. Encore faut-il noter que ce problème se trouve être posé dans l'optique politique du conflit entre la «Nation arabe et islamique» cherchant à réaliser son unité et l'Occident qui veut l'empêcher en se servant des minorités: le traitement du problème s'en trouve biaisé.

Ces recherches indiquent déjà la seconde problématique qui a émergé dans les années 1980 et ne cesse de préoccuper nombre de chercheurs, tant arabes qu'occidentaux: il s'agit de la problématique relative aux rapports de la religion et de la politique dans les sociétés arabo-islamiques. La littérature qui traite de cette problématique est immense; elle a été envisagée dans plusieurs optiques, telles que l'Islam politique, les radicalismes religieux, l'Islam dans le conflit des civilisations et l'Islam face au nationalisme arabe. Il convient de noter que les deux dernières optiques dépassent le champ des recherches de sociologie et d'anthropologie vers la science politique.

Cette dernière remarque est vraie aussi en ce qui concerne le troisième axe thématique de la recherche représenté par la «sociologie islamique». Se proposant de décrire et d'analyser les contenus sociaux, politiques et économiques de la pensée islamique, la «sociologie islamique» constitue un enseignement social islamique plutôt qu'une science sociale. Le caractère idéologique et/ou dogmatique de la «sociologie islamique» se manifeste clairement dans ses positions

unilatéralement restrictives à l'égard des communautés confessionnelles non islamiques, voire non-sunnites.

Les remarques bibliographiques précédentes font, d'une part, ressortir deux traits significatifs des récentes recherches d'anthropologie et de sociologie effectuées sur le Proche-Orient. Ces études, à quelques exceptions près, concentrent leur effort scientifique sur l'exploration des aspects immédiatement observables du phénomène religieux à l'échelle macrosociologique, alors que la dimension de l'expérience cognitive-spirituelle reste en marge de leur intérêt. L'exploration de cette expérience exige, en effet, l'étude des cadres conceptuels qui conditionnent l'appartenance civique et confessionnelle des membres des sociétés étudiées et façonnent leur conscience d'identité face à leur milieu socio-culturel. Mais dire cela, c'est aussi se tourner vers l'autre trait caractéristique des recherches d'anthropologie et de sociologie proche-orientales: le caractère théorique prépondérant des recherches entreprises sur l'aspect religieux et/ou confessionnel de la vie des sociétés arabes contemporaines.

Ces indications bibliographiques présentent, d'autre part, quelques repères d'orientation qui nous aideront à situer le présent projet de recherche dans le contexte de cette tradition scientifique. Dans ce cours, nous nous proposons d'aborder le problème des rapports du communel et du civique dans l'expérience culturelle de la petite société locale arabe, et ce sous un angle particulier : la célébration festive et sa contribution au fonctionnement de cette formation sociale. Bien que la fête soit un moment extraordinaire dans la vie de la petite société locale, elle n'en constitue pas moins un condensée de sa vie mentale et affective, ce qui rend possible d'en observer maints aspects dans ces situations qui, par ailleurs, sont périodiques.

A HIT CSELEKVŐ MEGÉLÉSE
A JUDAIZMUS IRÁNYZATAINÁL

ZSIDÓSÁG – JÓTÉKONYSÁG- ALAPÍTVÁNYOK Karitatív tevékenység a Szegedi Zsidó Hitközség történetében¹

„... A zsidó szív áldozatkészsége, a zsidó lélek nemessége nem pihen még a nélkülözések és nincstelenségek óráiban sem. Sőt talán még fokozódik, mert az, aki saját háztartásában is látja a helyzet nyomasztó voltát, sokkal szívesebben megosztja kicsiny falatját is azzal, akiről tudja, hogy még a mindennapi kenyere is hiányzik.”²

Előadásomban a zsidóság karitatív tevékenységének néhány fejezetét a Szegedi Zsidó Hitközségre koncentrálni kívánom vizsgálni. A téma kifejtését a hitközség történetébe való rövid betekintéssel kezdem.

II. József uralkodása alatt a zsidók városokba irányuló, addig érvényben lévő letelepedésének tilalma megváltozott, ugyanis nem tiltották a szabad királyi városok többségében a letelepedésüket. Bár már 1723 körül vásárok idején rövidebb-hosszabb ideig tevékenykedtek zsidó kereskedők a városban,³ azonban konkrét beköltözésük 1784-től kezdődött.⁴

Tudnivaló, hogy Szeged gazdasági és kulturális életének fellendítésében és működésében számottevő részük volt a zsidó vállalkozóknak. Vagyonukból egyaránt fordítottak városuk és felekezetük javára.⁵ A holocaust következményeként azonban a nagy családok eltűntek, értékeik szétszóródtak. A hajdani pezsgő zsidó polgári-, és vallási élet szinte semmivé vált. Megállapítható, hogy a történetek nemcsak egyedi tragédiák voltak, hanem a város gazdasági-, kulturális-, és társadalmi életére hosszútávon, máig kihatóan mértek csapást.

A közösség korai időszakát vizsgálva a Szegedi Zsidó Hitközség 1785-ben alakult meg, nyilvántartásában ekkor 118 személy volt.⁶ A közösség az évek során folyamatosan gyarapodott és aktualizált alapszabályzat szerint működött. A felekezet történetében egymást követték a nagy főrabbi,⁷ munkájukat segéd rabbi, tisztségviselők és a mindenkori elöljáróság segítette. Tevékenykedett kántor,

¹ A szerző a Bálint Sándor Valláskutató Műhely tagja.

² A Szegedi Zsidó Hitközség 1931. évi jelenése. Szeged, 1932. pp. 15-16.

³ LÖW - KULINYI 1885. 1. Az összeírásukból tudható, hogy Pollák Mihály volt Szeged első zsidó lakosa

⁴ LÖW - KULINYI 1885. XXVI.1-18.

⁵ Kiss Dávid egyik a sok gazdag polgár közül. Például ő a Szegedet sújtó 1897. évi árvíz utáni újjáépítést is támogatta.

⁶ LÖW - KULINYI 1885.

⁷ Bak Hirsch, Pillitz Dániel, Löw Lipót, Löw Immánuel, hogy a legjelentősebb személyiségeket emeljem ki!

előimádkozó, kórus. A szertartások szerinti aktív hitélet zajlott, kóser vágással, rituális fürdővel.

A hitközség fönntartását, intézményeinek finanszírozását a szigorúan megkövetelt adók, és különböző felajánlások tették lehetővé.

A Szegedi Hitközség elsőként létrehozott legjelentősebb intézménye egyben önálló gazdálkodású szervezete az 1787-ben alapított Chevra Kadisa (Szent Egylet) volt. 1790-től a Makói Chevra mintájára működött, 1791-ben szervezte újjá Bak Hirsh főrabbi és 11 alapító tag.⁸ Saját szabályzata 1800-tól datálódik. Érdekesként említem, hogy a vezetőség már 1790-ben jótékonykodott az idegen koldusok ügyében, akik előzőnlötték a várost. A vállalt kötelezettségről így szól: „Szegény vándor idegeneknek ebédjegy adatik a házigazdához. Mindenki tartozik évenként minden fél forint adója után egy ilyen plettet elvállalni.”⁹ Az egyletnek gyarapódása során lehetősége volt kórházat, menházat, árvaházat is működtetni. Tagjainak nevét és a rendtartást az aktuális törzskönyvben rögzítették.¹⁰ Löw Immanuel és Klein Salamon az egylet száz éves munkájának összefoglalására kötetet állítottak össze, mely dokumentum segít a téma részletes megismerésében.¹¹

Maga a chevra ősi intézmény. Funkciója az idők folyamán nem változott. Feladata a szükségét szenvedők, betegek, haldoklók, halottak és családjaik körüli segítségnyújtás. Tulajdonukban volt a temető. Bevételek, melyből fönntartásukat és a segélyezéseket bonyolították, tagdíjakból, adományokból, ingatlanokból, bankbetétekből származott. Az Egylet tagjává lenni mindig kitüntetést, egzisztenciális előrelépést jelentett. A társaság mindenkori vezetői posztjaira megbecsült férfiakat választottak.

A különböző alapítványok, a Chevra, és Hitközség szoros működési összefüggésben álltak egymással. Löw Lipót 1863-ban nagy körültekintéssel kidolgozott első hitközségi rendtartásába foglalta az erre vonatkozó szabályokat is.¹² A karitatív célból végzett tevékenység támogatásáról a rendtartás így szól: „A hitközség feladata fennálló s hitközség rendeltetéséből kifolyólag jövőben létesítendő felekezeti, vallásos, szertartásos, nevelő, tanító, és emberbaráti intézeteit és intézményeit fenntartani, fejleszteni és vezetésüket, működésüket tisztviselői illetve hivatalnokai által eszközölni, továbbá a védnöksége alatt álló vagy jövőben az alá helyezendő hasonló intézetekre vagy intézményekre felügyelni.”¹³

Az önzetlenségnek a zsidóság életében különös jelentősége és a bibliai időkig visszanyúló tradíciója van. A nomád-pásztor korban a jövedelmet Isten adományaként fogták föl, amit meg kell osztani a szegényekkel. A legrégebbi időkben a zsidóság a Tórát, mint egyedüli törvénykönyvet használta, kiadott parancsolatai alapján gyakorolta vallását, élte az életét melynek fontos része volt a jótékonykodás. Erre is világos előírás vonatkozik: „Adnod kell a szegényeknek és szívednek

⁸ Löw - Klein 1887. 20

⁹ Löw - Kulinyi 1885. 21. 49.

¹⁰ Aranykönyvnek is nevezik.

¹¹ Löw - Klein 1887.

¹² A hitközséget irányító testület élén az elnök állt, mellette tevékenykedett 5 előljáró. Továbbá vezetőséget alkotta a 31 tagú képviselőtestület és a 9 tagú választmány. A 31 tagú választmányból választották ki az 5 templomgyűlést vezetőket.

¹³ Löw - Kulinyi 1885. 70-71.

nem szabad bosszankodni, amikor adsz neki, s az isten meg fog téged áldani minden munkádban, mindenütt ahová kezded teszed.”¹⁴ Még számos szakasz foglalja szigorú parancsba az irgalmasságot. A hitvallás szerint ez azonban önmagában nem érdem, hanem köteleességteljesítés, mert ezzel csupán a cödokónak (igazságosság) tesz eleget az adakozó. Löw Immánuel szavai így szólnak a témáról: „A zsidó felekezet általában nem csak a hitközségi intézmények fönntartásának anyagi terheit viseli, hanem e mellett tekintélyes mérvben igénybe vétetik a jótekonysági cselekedetek által, melyek zsidó vallásos felfogás szerint elmaradhatatlan kellékét képezik a hitközségi életnek”.¹⁵

Az adakozásra a zsidóság speciális kifejezéseket használ. Az együttérzésből és igazságosságból fakadó adományozás a cödokó.¹⁶ A micvó jelentése jócselekedet. Önként vállalhatja, vagy ajánlhatja fel valaki, de fölkérésre is zajlik. Slahmonesz speciális ajándék, leginkább élelem, apró sütemény Purim ünnepe alkalmából.¹⁷ Snóderolásnak azt az adományt nevezik, melyet a Tórához felhívott zsidó férfi meghatározott célra ajánl föl.

A karitatív segélyezés több módon realizálódott. Lehetett alapítvány által kezelt és magánszemélyektől származó pénzalapú támogatás, melyet takarékkönyvben, értékpapírban őriztek, vagy érvényesülhetett tárgyakban, (pl. élelmiszer, ruházat, rituális tárgyak, stb.) és nem anyagi síkon, mint például a szívességi tevékenység. Méltán aktivizálhatták magukat a közösség tagjai, mivel közöttük jelentős számú vagyonos ember élt, akik felekezetük támogatását fontos feladatnak tekintették. A segélynyújtás szándéka mellett nem ritkán az egyesületeken keresztül szándékoztak önmaguk nevét vagy szeretett hozzátartozóik emlékét megörökíteni.¹⁸

Az adományokat sokféle célra fordították, ezek közül néhány: iskola-, zsinagóga-, kórházépítés majd ezek fönntartása. Továbbá könyvtártámogatás, szegény és szorgalmas diákok ösztöndíjazása, gyermekek étkeztetése, szegények temetési költsége, gyógyszer, tűzifasegély, átutazok támogatása, szemérmes szegények számára peszachi¹⁹ segély, árvák felruházása stb. Juttattak a népiskola fönntartására, sőt 1918-ban a menekülőkről is gondoskodtak.

A jótekonysági tevékenység a létszám emelkedésével vált gyakoribbá, bár 1885-ben Löw főrabbi panaszkodott, hogy milyen kevés alapítvány van. Ebben az évben négy, magánszemélyek által létrehozott mellett²⁰ több perselyes alap is működött. Néhány közülük: Betegeskedő izraelita mesterlegények segélyezésére (1841), Betegápoló Egylet (1821). Az Anije Irénu-egylet (1865), ugyanazon évben létesült a Hachnónasz Kalloh mely a szegény sorsú lányok kiházását támogatta. A Persely Alapítvány az árvíz emlékére jött létre (1880). A Házi szegények segélyezésére (1837) létesített alap érdekessége, hogy az ehhez rendszeresített

¹⁴ Deut. 12. 10,11.

¹⁵ LÖW - KULINYI 1885. 259.

¹⁶ LXX. Példabeszédek 21,21. A cádik (igaz) szóval függ össze.

¹⁷ A sorsvetés ünnepe.

¹⁸ Elnevezés.

¹⁹ „Zsidó húsvét” zarándok-, kovásztalan kenyér-, az elkerülés ünnepe.

²⁰ Bamberger Sámuel, dr. Cajus Gábor és neje, Buziási Eisenstädter Ernő féle, Kiss Dávid alapítványok.

perselyeket a heti vásárok alkalmával hordozták körbe, az árusátrakban is elhelyezték, sőt a zsinagógában szintén alkalmazták.

1830-ban már nyomai vannak a vidéki, sőt külföldi hitsorsosok számára indított gyűjtéseknek. Pl. palánkai tűzkárosultak (1830), perzsa ínséges hitsorsosok (1872), miskolci árvízkarosultak (1878).²¹

Fontos megemlíteni a közösség hölgytagjainak jótékony munkáját, melyet a Nőegylet koncentrált. A társaságot 1835-ben hozták létre, megalkották az alapszabályát, megválasztották vezetőségét. Célul tűzték ki a takarékos pénzkezeléssel végzett áldozatkész segítségnyújtást. Tagjaik a gyűjtések mellett heti díjat fizettek. Közösségi rendezvények szervezésében elől jártak, a népiskolára gondot fordítottak, akár tanítói helyettesítésről, akár szegény diákok segélyezéséről volt szó. Kisdédóvót nyitottak, szegény nők kiképzését fizették. Báljaik közkedveltek voltak, a befolyt összegeket olyan célra is fordították, mint egy leánytanoda alapítása, vagy ifjúsági egyesület életre hívása. Néhány további céljuk: szegény családok-, özvegyek-, árvák segítése, virrasztások, halottak körüli kegyes szolgálatra női szolgák alkalmazása, szegény menyasszonyok támogatása.

Folytatva a pártfogás jellegét, létezett olyan nem pénzbeli támogatás, mely jócselekedetekben valósult meg. Ilyen micvó például idős ember gondozása, látogatása, valamint minden segítség, amely nem váltható pénzre. Ilyen szívességi jótétemény továbbá menyasszonyt hüpe²² alá kísérni, azon kívül temetési menetben részt venni, hiszen ez utóbbi nem kér, és nem kap viszonzást.

A tárgyi adományokra kitérve, – melyek szintén nem pénzbeli juttatások – néhány példa következik. Ebbe a körbe tartoznak a templomnak szánt ajándékok, többnyire értékes darabok. 1883-ban Neubauer József pergamenre írt Megilát bádóg tokkal, Várhelyi dr. Rósa Izsó pergamentekercsre írt Tórárt arany fölírású violaszín bársony köpennyel ugyanolyan szalaggal és ezüstláncon függő ezüst mutatóval, özv. Löw Lipótné fehér kasmír bima terítőt ajándékozott. 1885-ben özv. Kohen Johanna ezüst mosdókészletet, 1886-ban Prosznitz Genovéva egy díszes eskető mennyezetet²³ juttatott a közösségnek. 1910-ben Klein Adolf tetszetős kivitelű műkövel burkoltatta a tornacsarnok lábazatát.

A zsinagógai adományokon kívül az egyes emberek hétköznapi életének könnyítésére szolgáló holmikról is essen szó! Ezek sem tartoznak a pénzbeli támogatásokhoz. Mint például iskolásoknak kézimunkaanyag, ruházat, a szegényeknek élelmiszer, tűzifa került kiosztásra. 1886-ban 112 szegény család számára 819 kg pászka jutott Pesachra. Megjegyzem a kolera idején (1886) egyesek magánszemélyek is „csatorba álltak” és a járvány egész időtartama alatt minden jelentkező szegényt elláttak étellel. Még egy évet kiragadva, 1918-ban az előljáróság a szegény családoknak 4090 kg kenyeret, ugyanannyi burgonyát, valamint több kg-nyi babot, húst, zsírt adott. Mindezek mellett magánemberek, cégek alkalmilag kisebb nagyobb pénzüsszeggel is gyarapították a szétosztandó pénzt. A hitközségi éves jelentéseiben olvasható a nevük.

²¹ LÖW - KULINYI 1885. 273.

²² Négy lábon álló felső részén fakertre díszes textilt feszítenek ki, mely alkalmatlanság alatt áll a házasulandó pár.

²³ Ez az ún. hüpe teteje. Ez a selyem alapú hímzett textil igen rossz állapotban, de még megvan.

Fönnállása alatt a Hitközségben a Szent Egyletet is beleértve mintegy másfél-száz alapítvány, persely és alap működött. Itt jegyzem meg, hogy a chevra irattára és az alapítványokra vonatkozó dokumentáció hiányos, ezért az alapításukra, tőkájükre vonatkozóan gyakran csak megközelítő adatok állnak rendelkezésre. Némelyik alapítólevél az aktuális éves jelentésekben, ill. a hitközségi archívum iratai között részben megtalálhatóak. Ugyanúgy megtekinthető néhány kérvény is.²⁴ A szükségét szenvedők kérvény formájában fordultak a vezetőséghez és rászorultságuk jellege szerint született meg a döntés.

Az alapítványok gondozója a hitközség, vagy különböző intézményei. Az összegeket felhasználási céljuknak megfelelően különítették el, ill. kezelték. Elosztásukról a létrehozók rendelkezése alapján a vezetőség gondoskodott, és ezt a munkát a pénzügyi bizottság ellenőrizte. Felhasználásukról az éves jelentésekben zárszámadást tettek közzé.²⁵

Befejezésül egy idézettel zárom a mondanivalómat: „Ha a zsidók azt mondják: a mi szegényeink, ezzel korántsem zárkóznak el az általános emberi nyomor elől: ebben a megkülönböztetésben az mondatik ki csupán, hogy a mi szegényeinkről valóban nem gondoskodik rajtunk kívül senki”²⁶

Irodalom

Források

A Szegedi Zsidó Hitközség éves jelentései. Szeged, Traub és Társa Kő- és Könyvnyomdája valamint Engel Adolf könyvnyomdája, 1883-tól 1941-ig.

A Szegedi Zsidó Hitközség pénztárának szegények gyámolítására 1896-ban fordított kiadásai: Szegedi Zsidó Hitközség Archívuma, 1896. évi doboz.

A Szegedi Zsidó Népiskola Értésítői. Közli a Tantestület. Szeged, Szeged, Traub és Társa Kő- és Könyvnyomdája valamint Engel Adolf könyvnyomdája. 1880-tól 1940-ig

A Szegedi Zsidó Hitközség alapítványai 1937. évben. Szegedi Zsidó Hitközség Archívuma, 1937. 9/a doboz.

Reiter Izsó és neje alapítványa, alapító levél: Szegedi Zsidó Hitközség Archívuma 54/1933. 3/a. doboz 17-84.

ÁBRAHÁM Vera

2007 *Szakraális emlékek. Zsidóság jótékony-ság. Karitatív tevékenység a szegedi zsidó közösségben.* Szeged. 47 p. Kézirat. A Móra Ferenc Múzeum honismereti pályázatának különdíjas munkája.

Dr. LÖWINGER Adolf

1914 *A Szegedi Zsidó Hitközség története.* Szegedi szám. Múlt és Jövő, Budapest.

LÖW Immánuel - KULINYI Zsigmond:

1887 *A Szegedi Chevra 1787-1887-ig.* A Szegedi Chevra Kiadása, Szeged.

²⁴ Két bemutató irat a függelékben van!

²⁵ Hitközség-, Chevra-, Nőegylet, Iskola éves jelentései.

²⁶ Löw - KULINYI 1885. 259.

LÖW Immánuel - KULINYI Zsigmond:

1885 *A szegedi zsidók 1785-1885-ig*. Szegedi Zsidó Hitközség, Szeged.

Magyar értelmező kéziszótár./szerk. Juhász József, et.al. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2000.

Magyar Zsidó Lexikon. Budapest, Makkabi, 2000.

ÁBRAHÁM, Vera

JEWRY- CHARITY- FOUNDATIONS

Charity in the History of the Szeged Jewish Community

After the summary of the origin and history of Jewish charity, the topic of my essay here is about the charitable activities and -agencies of the Szeged Jewish Community, among these, most of all, that of the short history and activities of the Chevra Kadisha.

The leaders of the religion took crucial part, not only in the religious life, but also in the field of organising charity. Surviving documents prove a very keen and active pursuit of these. One of these surviving documents is the beautifully designed Chevra Golden Book. This represents a hugely important intellectual wealth, gives invaluable data regarding the life of the Chevra Kadisha, it's members, and of the events surrounding the death of Chief Rabbi Lipot Löw.

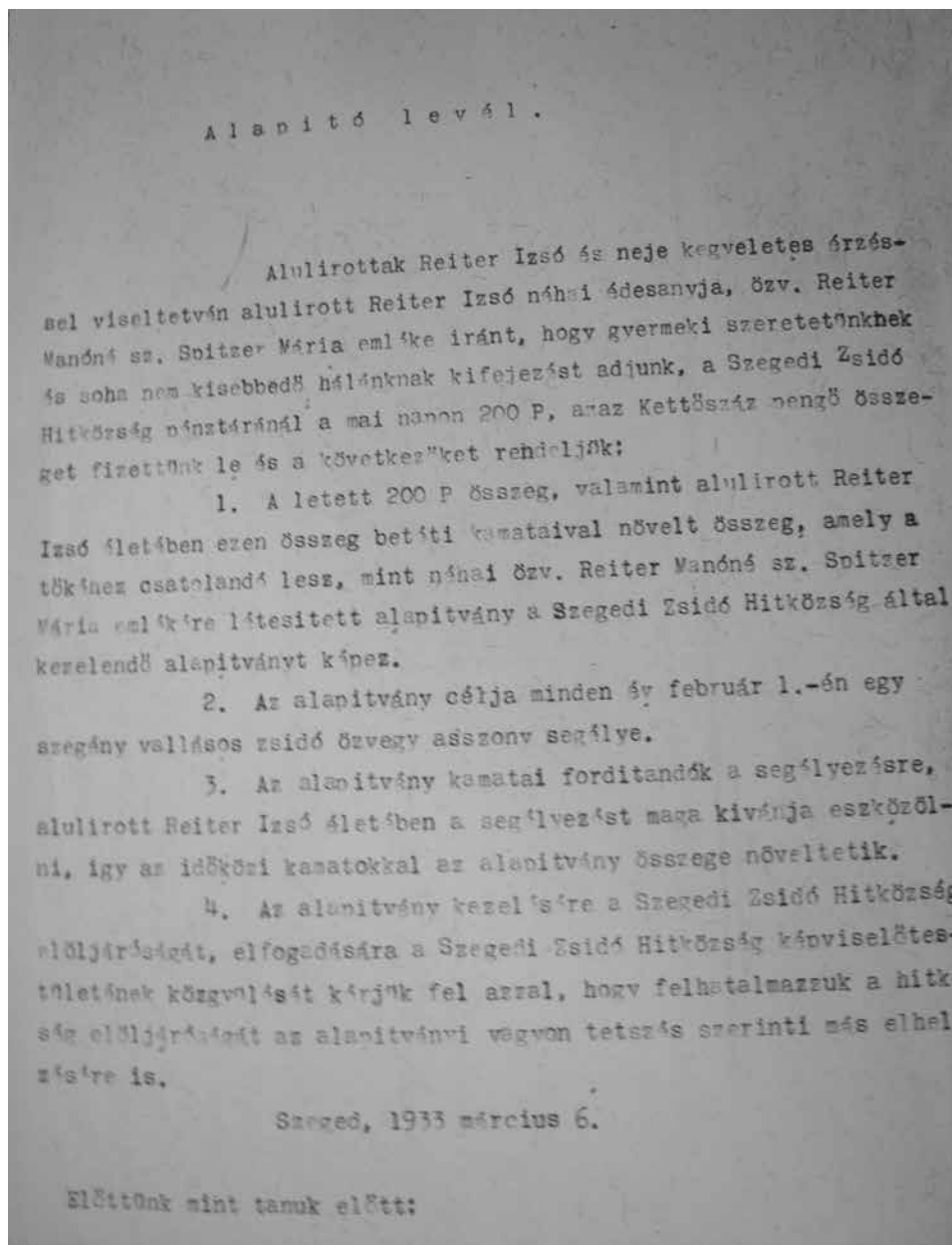
Throughout the history of the Community, in the beginning not so much, then increasingly more and more foundations were established for the aid of the poor and needy. After the Holocaust these numbers were diminished to a minimum. (Altogether 150). There were institutions established for aid, eg. hospitals, pensioners' homes and orphanages.

Apart from establishing of the above mentioned institutions the poor had been helped by other means too. That is, gifts of money, -food- clothing items had been donated to refugees, to schools, and to the Synagogue, also mitzvo-s had been done that were simply acts of kindness. The following quite illustrates this:

"When Jews talk about 'our poor' they are not meaning to block themselves from the universal poverty: This differentiation only means that apart from us nobody else looks after our poor."

Függelék

A függelékben a tárgyalt téma illusztrációi szerepelnek. A dokumentumok a Szegedi Zsidó Hitközség Archívumának iratai.



Meghívó.

A Szegedi Izraelita Hitközség képviselőtestülete Szegeden, 1943. évi november hó 28.-án, vasárnap délelőtt 1/2 11 órakor a közgyűlés helyiségében (Margit-utca 20. fsz.) tartja

rendes közgyűlését,

lyre a képviselőtestület tagjait tisztelettel meghívja az

ELNÖK.

T á r g y s o r o z a t:

1. Grünér Géza jótékony alapítványa alapítólevelének elfogadása.
2. Néhai dr. Reitzer László kaddisalapítvány alapítólevelének elfogadása.
3. Három alapítvány-ellenőrző bizottsági tag választása.
4. Az 1944. évi költségelőirányzat.
5. Adójavaslatot készítő előjárósági 30-as bizottság tagjainak bejelentése. Adókiivető bizottság választása. Felszólamlási bizottság kisorsolt tagjainak bejelentése.
6. Azon indítványok tárgyalása, amelyek a közgyűlés előtt legalább 24 órával írásban beadattak, amennyiben a közgyűlés azok sürgősségét megállapítja.

CHEVRA KADDISA פת שזגד

1933. sz. 33.

A Szegei Zsidó Hitközség tekintetes Előjáróságának,

H E L Y B E N.

A Központi Segélyező Bizottság 1933. június 23.-án tartott ülésében Bruok Artur gyermekel részére 22 P beiratasi segélyt javasolt a hitközség, chevra és noekylet hozzájárulásával.

Miután ez a segélyt most esetiékes, kérjük a hitközségre eső résznek kiutalását.
Szegei, 1933. szeptember 15.

Teljes tisztelettel:

Farsag
2. nok.

A hitközség részéről B. P. L.
szegedi elnök.

[Handwritten signature]
elnök

REITER ISZO
SZEGER
EXPORT
Szigetesen - Telegramm Address:
REITER ISZO SZEGER.
TELEFON 11-18.
Magyar postacím: szám 29.243.
Csehszlovák Postai. Kód 145.824.
Postfach-Donaue. Kód 145.824.
Festschreib. Post. Kód 17.084.
S. N. S. Post. Kód 41.084.

Szegei, 1933. március 16.
Tisztelt
Zsidó Hitközség Előjárósága
Köszönöm

Énnap délután befizetését felvételükkel
200 pengő.

Tisztelettel köszönöm Reiter Önkéntes Gondai Összeget
Reiter Károly neje alapítványaként kezeltetni,
intézkedéssel, édes anyám Önkéntes Reiter Annamé,
Édesanyám Mária emlékére.

Gondai Összeg Kamatai évenként a 1. hóhoz
lesz csatolva, viszont a Kamatokat mind
addig Kassában kérem amíg az időm
nem áll, utána a Zsidó Előjáróságnak kérem
azt gondoskodni, hogy a mindenkor esetiékes
törvényes Kamatokat, minden év február

A szegedi zsidó hitközség tekintetes Előjárósá-
ságának.

Szegeden.

Alulírott aláíratosan kérem a tekintetes Előjáróságot ke-
gyeskedjék a "Szegényleányok kiházasítási alapból" Mariska leányon
kiházasításához segélyt nyújtani.

A nőleány Máramaros-Szigeti, neve Stem Henrik, rövidára ke-
reskedő segéd.

Az esküvő megtartása 1895 február 24-ére lett kitűzve.

Mint dologképtelen oly csekély keresetem van hogy esa-
ládom fentartására sem elég, ez oknál fogva eszederem a tekintetes
Előjárósághoz méltóztatásik gyámoltalanságomban nagyfelküen
segélyemre lenni hogy szeretett leányomat kiházasíthassam.

Aláíratos kéresem javamra leendő kegyes elintézéséért eszem
és magamat kegyes jóindulatába ajánlván a tekintetes Előjáróságnak
maradtam

Aláíratos szolgája

Szegeden 1895 január 25-én.

Weisz Bertalan

a Cheora Hadászka egyletnek, perely-
lyel járója.

Szeged Jan 22 1879

Alulírott, azony alázatos kérésvel járulok a tek. Előjárásához, hogy mint igen szegény szülő, gyermeke szülőimnek, moltyában nem áll, az, hogy tanításomhoz és ruházatomhoz hozzájárulhassanak. Vagyok bátor alázattal kérni a tek. Előjárásigot, hogy részemre valami segélyt nyújtani méltóztatassanak, annál is inkább miután atyám egy beteg ember, ki a mindennapi kenyérünket is a legnehezebben keresi.

Alázatos tisztelettel
Kunitzes Jevadar.
gymnasium III. a. oszt. tanulója.

Lakás: Margit utca 32.

ix. sz. sz. sz.

A MUSZAR MOZGALOM

A *muszar* mozgalom mibenléte – reményeim szerint – az előadás egészéből kibontakozik majd, de az elnevezés héber szavához egy értelmező megjegyzést előrebocsájtanék. A *muszar* szó jelentése a biblia héberben: intés, fenyítés, figyelmeztetés, feddés; kicsit módosult modern jelentése pedig: etika, morál.

„Mert lámpás a parancs (*micva*), világosság a tanítás (*tóra*), az élet útja a figyelmeztető intés (*muszar*). (Példabeszédek 6,23)

Ismerd meg a bölcsességet (*hokhma*) és az intést (*muszar*), értsd meg az értelmes mondásokat!” (Példabeszédek 1,2)¹

A két szöveghely a Példabeszédek könyvéből, melyet a bibliai használat szemléltetésére bemutatok, a továbbiakban is fontos lesz, ugyanis a Tóra-tanulás, a hagyományos értelemben vett tudomány és a *muszar*, vagyis az erkölcsi tanítás egymást kiegészítő, támogató jellegét hangsúlyozzák.

Előadásom a 19. századi, orosz uralom alatt álló litván területekre kalauzolja az olvasót. A haszidizmus igen gyors terjedése Kelet-Európában a 18–19. század fordulóján arra készítette a térség rabbinikus tekintélyeit, hogy a kezdetben alkalmazott pusztá elutasításnál és tiltásnál (*herem* kimondásánál) hatékonyabb módot találjanak közösségeik, és legfőképpen a felnövekvő nemzedék megőrzésére, védelmére. A *mitnagdím* irányzat – ahogy a neve is sugallja (jelentése: ‘ellenzők’) – a haszidizmus ellenében fogalmazta meg önmagát, és főképp a hagyományosan *Litá*-nak nevezett területen, vagyis a mai Litvánia, Észak-Beloruszlia és Északkelet-Lengyelország területén voltak támogatói. A küzdelem egyik hatásos eszközét a jesivák megújításában találták meg, így kinevelve az orthodoxia értékeihez tudatosan ragaszkodó, érzelmileg elkötelezett fiatalok utánpótlását. Ezek a jesivák nem a középkori – koraújkori lengyelországi jesivák folytatásai voltak, és nem is kortárs modellekre támaszkodtak, hanem a Tóra-tanulás új modelljét hozták létre. Az első modern litván jesiva az 1803-ban R. Hajim (1749–1821) által alapított volozsini jesiva volt.² Meghatározó újdonsága, hogy független, nem a helyi zsidó községhez tartozó intézmény volt, a vezetője sem volt a község alkalmazottja, és a diákok felett sem gyakorolhatott kontrollt a község. Az elkülönülés erősítette a belső összetartozást, a diákok önszerveződését és a vezető tekintélyét. Mivel a vezetőnek (*ros jesiva*) kizárólagos feladata volt a diákokkal való foglalkozás nagyobb teret kapott a személyes kapcsolat, biztatás, felügyelet. Ennek jelentőségét akkor tudjuk igazán felmérni, ha figyelembe vesszük, hogy a 17. század végén – 18. században ezen a területen a magasabb szintű Tóra-tanulás intézményeként csak úgynevezett tanházak (*bét midrás*-ok) működtek. Ezekben a diákok szinte teljesen magukra voltak hagyva, az önálló tanulásban, ami egyébként a jesivákban is

¹ A revideált új fordítás alapján: Kálvin Kiadó, 2000. A zárójelekben a héber eredeti kifejezések állnak, hogy a központi fogalmakat világosabban lássuk.

² Lásd erről STAMPFER 2012. 15–47.

jelentős részt tesz ki, legfeljebb egymástól kérhettek segítséget. Vizsgák, számonkérések nem voltak, kontrollt vagy motivációt csak az jelentett, hogy a község tagjai kiket hívtak meg rendszeresen egy-egy ebédre. A volozsini jesiva mintájára később több nagy, szintén akár több száz fiatal befogadó jesiva alapult pl. Mirben 1815-ben. A sikeres modell tanítványok útján terjedt, ebben nagyon is hasonlítva a haszid udvarok terjeszkedéséhez.

A 19. század közepén – második felében azonban új kihívással kellett szembenéznie a *mitnagdīm* mozgalomnak, miközben a haszidizmus elleni harc sem szűnt meg. A kihívást a különféle árnyalatú újító eszmék jelentették: a század közepén a német területek felől érkező *haszkala* (zsidó felvilágosodás), vallásreform, neo-orthodoxia, majd a század végén a cionizmus és a szocializmus megjelenése. Ezen tudatos, saját ideológiával rendelkező újító mozgalmak mellett egyfajta nem ideológiák által irányított fellazulást tapasztaltak a kortársak az új nemzedékek életmódjában. Az 1860-as 1870-es években változás kezdődött a zsidóság helyzetében az orosz birodalmon belül, új gazdasági területek nyíltak meg előttük (bankok, ipar, szellemi szabadfoglalkozások), az urbanizáció folyamata pedig felerősítette, felgyorsította a társadalmi változásokat, gyengítette a hagyományos tekintélyek erejét. Ennek az átmenetnek, az új lehetőségek kinyílásának, a választási lehetőségek megjelenésének jól ismert irodalmi megörökítését adja Sólem Aléhem *Tóbiás, a tejesember* című regénye.³

Jelentős átalakulást figyelhetünk meg az oktatás terén is ezekben az évtizedekben: egyfelől a *bét midrás* (tanház) rendszer leépülését, másfelől a világi, vagyis orosz közép- és felsőoktatásban tanuló zsidó fiatalok számának többszörösére növekedését.⁴ A szám még így sem hatalmas, de kitapintható a hatása, amellyel a zsidó szellemi és gazdasági elit hagyományos összefonódását bontotta meg. Az 1880-as évekre az orosz egyetemeken tanuló zsidó diákok száma már elérte az emblematikusnak számító nagy jesivák (Volozsín, Mir, Telz, Szlobodka) diákjainak összlétszámát. Továbbá a jesivákból kikerülő fiatalok egy jelentős része is, noha a megfelelő Tóra-tudása megvolt, nem élt szigorúan a vallási törvények által irányított életet. Két kortársat idézek:

„Számos bűnünk miatt, képtelenség felbecsülni az eretnenség mértékét, amely kitört országunkban a 'felvilágosultak', lányok és fiúk között egyaránt. Minden nap látunk lányokat és fiúkat, akik tegnap még félték az Urat és az ő Tóráját, de most minden korlátot felrúgnak, az ég óvjon meg minket. Míg az én fiaim és lányaim – hála Istennek a Tóra útját járják és félik az Örökkévalót, ki tudja megmondani, hogy mi lesz velük – Isten ments – néhány év múlva.”⁵

„Az Istenfélelem rettenetesen megromlott... a bűn elszaporodott. Ahol egykor a Tóra és az Istenfélés együtt járt a zsidók között, most – számos bűnünk miatt – ez az egység felbomlott, a kapcsolat megszűnt. Végül, Istenfélés nélkül – Isten mentsen ettől – a Tóra tudás is el fog tűnni.”⁶

³ Sólem Aléhem (1859–1916) regénye eredetileg jiddisül jelent meg 1894-ben. Magyar fordításban először 1958-ban jelent meg.

⁴ Középiskolába járók 1863-ban 574, 1880-ban 7999 fő. Egyetemen tanulók: 1864-ben 129, 1880-ban 566, 1886-ban 1858 fő. (Lásd STAMPFER 2012. 257.)

⁵ R. Eliezer Gordon, a telzi jesiva vezetője, idézi: STAMPFER 2012. 259.

⁶ Jichak Blaser, Salanter tanítványának és munkatársának szavai, az *Or Jisrael* bevezetőjében. Idézi BEN-SASSON 2003. 621.

Joggal vehető közbe, hogy ilyen jellegű panaszt szinte minden újabb nemzedékről fogalmaz meg az előtte járó, azonban mégis ezek a tapasztalatok voltak az elindítói annak a megújulási folyamatnak, amely megértést tanúsítva a fiatal nemzedék elutasítása, illetve az abban rejlő kritika iránt, széles körben átformálta a Tóra-tanulás rendjét, a jesivák működését – visszahódítva, újból elkötelezetté téve ezáltal számos fiatalt.

A muszar mozgalom szellemi megalapozója, R. Jiszrael Lipkin (1810–1883) Zsagaréban (a mai litván–lett határ közelében) született, és tanulóhelyéről, Salantról kapta azt a nevet, amin leggyakrabban emlegetik.⁷ Ottani tanítómestere, R. Joszef Zundel (1786–1866) karizmatikus személyisége nagy hatással volt rá, tőle vette át azt a meggyőződést, hogy az erkölcsi tisztaság azonos fontosságú a Tóra-tanulással. Az 1840-es, 1850-es években Vilnában és Kovnában működött, jesivát vezetett, *darsanként*, vagyis prédikátorként alkalmazták, és mindenütt az erkölcsi tökéletesedés jelentőségét igyekezett terjeszteni, ha nem is mindig nagy sikerrel.

A kudarc oka, hogy ezekben az évtizedekben közvetlen a közösségeket, azok anyagi és erkölcsi tartóoszlopait, a középosztálybeli családfőket kívánta megszólítani. Ezt a réteget elég műveltnek tartotta az eszmék befogadására, és befolyásuknál fogva a magasabb erkölcsi standard lehetséges terjesztőit látta bennük a gazdasági és társadalmi életben. Az életmódjukhoz, elfoglaltságaikhoz igazodva javasolta úgynevezett *muszar stibl* vagyis erkölcsi tanház, tanulókör létrehozását, ahol szombatoként a délutáni (*minha*) és az esti (*maariv*) ima között közös tanulással, majd közös imával törekednének a morális tökéletesedés felé. Ahogy a vilnai közösséghez intézett levelében (1849) Salanter megfogalmazta:

„Az elfoglalt ember bűnösen cselekszik bármerre fordul. Az elfoglaltsága viszi rosszra, mert szelleme és ereje összezavarodott, a gondok és összevisszaság béklyójában van. Ezért tűzettek ki egy időpontot Szent Szombaton, összegyűjteni egy meghatározott időpontban a város előkelőit, akiket sokan fognak követni az erkölcsi kérdések tanulmányozásában. Nyugodtan beszéljete, gúnyolódás és irónia nélkül, számításba véve az ember jó tulajdonságait és hibáit, hogy hogyan kellene őt fenýíteni, hogy elforduljon az utóbbiaktól és erősödjön az előbbieken. Ne ítélezzetek első pillantásra, osszátok meg a feladatokat egymás között, nem terhelve túlságosan sokat egyre. Apránként sokakat össze lehet gyűjteni. Az elmélkedés csendjében, a bölcs megfontolásban mindenki erősíteni fogja a másikat, gyógyítani szíve balgaságait és kiűzni káros szokásait.”⁸

A középosztálybeli családfőknél különösen is hangsúlyosnak tartotta a pénzügyek, az üzleti élet tisztaságát, amit – az ételek kóserságához hasonlóan – csak folyamatos odafigyelés, tudatos gondosság biztosíthat.

A másfél évtizedes munka nyomán is legfeljebb tíz „muszarnyik” tanulókör jött létre, a középosztály középkorú tagjai nem váltak tömegesen a mozgalom hívévé. Valódi áttörés csak akkor következett be, amikor Salanter néhány elkötelezett tanítványa a fiatalok nevelése, a jesivák világa felé fordult, és ott honosította meg – az addigra már Königsbergben élő – mesterük módszereit. A

⁷ Lipkin rövid életrajzát lásd ETIKES 2010.

⁸ Idézi: BEN-SASSON 2003. 621.

megkésített sikerhez bizonyosan az is hozzájárult, hogy míg a század közepén még nem volt széles körű konszenzus a kelet-európai zsidóságban az új megközelítések szükségességéről, addig a század második felében a válság-érzet növekedésével a hagyományos körök is nyitottá váltak bizonyos újításokra, főként az oktatás terén.

Salanter az erkölcsi fejlődést, tökéletesedést pszichológiai kérdésként fogta fel, nem teológiai problémaként. A kabbalista szemlélettől eltérően az emberi lelket autonóm egységnek tekintette, működését racionális magyarázatokkal megérthetőnek, nem pedig metafizikai erők által befolyásoltnak tartotta. Hangsúlyoznunk kell, hogy ezek a mai olvasónak magától értetődő elvek, a maga korában, az orthodox zsidó közösségben nagyon is újszerűek voltak. Azt tanította, hogy az erkölcsi fejlődés gátja a belső motiváció hiánya. A parancsolatok ismerete és érvényességük elismerése még nem garancia betartásuk sikerére, ugyanis az emberi viselkedést nem az intellektuális ismeretek, hanem érzelmek vezérlik. A *muszar* módszer célja épp a hídépítés a vallásjogi normák és azok alkalmazásának emocionális képessége között, olyan nevelési eszközök alkalmazása, amelyek lehetővé teszik az érzelmi – spirituális élet kontrolállását, végső soron az önkontrollt.

A morális kudarchoz, a parancsolatok megszegéséhez vezető belső folyamat kulcsfogalma Salanternél a *taava*, vagyis a vágy. A vágyra minden – a kabbala által rárakott – metafizikai felhang nélkül tekintett, születésünktől természetes törekvésünknek tekintve az örömet adó és élvezetes dolgokhoz való vonzódást, illetve a fájdalmas, szomorú dolgoktól való távolságtartást. Nem ítélte el kategorikusan a vágyat, de veszélyes dolognak tartotta, mivel sokszor arra viszi rá az illetőt, hogy a vallási parancsokkal ellentétesen cselekedjen, sőt arra, hogy a normától eltérő viselkedésére még öngazolást is találjon. Ez utóbbit tekinti Salanter a rosszra való hajlamnak.

Elsődleges visszatartó erő szerinte a büntetéstől való félelem lehet. Mivel a vágyat erős érzelmek mozgatják, hasonlóan intenzív érzelmek szükségesek a legyőzéséhez is. Ilyen érzelmek belsővé tételéhez egy az extázissal határos tanulási módszert írt elő. Az általa használt héber terminológia erre *hitpaalut*, vagyis elragadtatás. Az éppen tanulmányozott etikai traktátus egy-egy passzusát, vagy egy Bibliából, midrásból, Talmudból vett mondatot kell újra és újra felolvasni a könyvből hangosan, egy melankolikus dallammal kísérvé. Az olvasás fokozatosan egyre izgatottabbá válik, majd az átélt mély érzelmek hatására kiáltások, könnyek törnek elő. Az így elsajátított szöveg, pontosabban annak tartalma, tanítása mélyen meggyökereszik a lélekben, nemcsak intellektuális ismeret, hanem mélyen megélt érzelmek szintjén is.

A tanuláshoz alkalmazott etikai irodalmat klasszikus és szinte kortárs szövegekből, korban és műfajban is elég eklektikusan válogatta össze. Néhány cím a listáról:

Bahja ibn Pakuda, *Hovot ha-levavot* (A szív kötelességei) – 11. századi judeo-arab filozófiai munka az Ibériai félszigetről

Slomo ibn Gavriol, *Tikkun middot ha-nefes* (A lélek erényeinek megjavítása) – 11. század Andalúzia

Jona ben Abraham Gerondi, *Saaré tesuva* (Megtérés kapui) – 13. sz. Katalónia
Mose Hajim Luzzatto, *Meszilat jesarim* (Igazak ösvénye) – 18. sz. Itália
Menahem Mendel Lefin, *Hesbon nefes* (A lélek számvetése) – 19. sz. Galícia

A felsorolásban a címek magukért beszélnek. Az első három szerző a középkori (11-13. századi) Ibériai félszigeten alkotott, műveik a rabbinikus hagyományban is elismert művek, bár az előbb ismertetett tanulási mód korábban természetesen elképzelhetetlen lett volna. Luzatto műve azonban egy 18. sz. moralitás dráma, a héber drámairodalom egyik legkorábbi darabja, Lefin írása pedig a zsidó felvilágosodás szellemiségéhez nagyon közel álló szöveg, ami ráadásul Benjamin Franklin írásain alapult, bár ennek Salanter valószínűleg nem volt tudatában. Ibn Gavriol, Luzatto és Lefin munkáinak vilnai újrakiadását ő maga szorgalmazta. A muszar mozgalom abban az értelemben sem követte a hagyományos szövegértelmezés, tanulmányozás útját, hogy nem írtak kommentárokat ezekről a sokat forgatott szövegekről. Egyszerűen másra használták őket

A vágyakkal való szembeszállás másik, Salanter által javasolt, módszere egy kontemplatív módszer volt, melynek során az illető mélyen magába tekintve törekszik a bűnök elkövetéséhez vezető hajlamokat felfedezni, illetve azokat az életkörülményeket és társadalmi közeget azonosítani, melyek az elbukáshoz vezetnek, hogy ezeket elkerülhesse. A módszer ellenzői leginkább azt kifogásolták, hogy mindez elveszi az időt a Tóra-tanulástól. Erre a kritikára válaszul javasolta Salanter további technikaként a halakha praktikus szempontú tanulmányozását, vagyis azzal a területtel kapcsolatos vallási parancsok intenzív tanulását, amiben botladozik az illető. Ha a tanulást a gyakorlati szempontokra maximális figyelemmel végzik, akkor minden bizonnyal ez is meggyökerezi a lélekben a parancsok betartására való hajlamot.⁹

Mint már említettem Jisrael Salanter közvetlen tanítványai, Jichak Blaser (1836–1907) és Szimha Zissel Broida (1824–1898) kezdték az elveit és módszereit fiatalok oktatásában használni: Szimha Zissel például a kurlandi Grobinában alapított iskolát. Az első igazán jelentős, és később másoknak példaként szolgáló muszar-jesivát azonban már Szimha Zissel tanítványa R. Natan Cvi Finkel (1849–1927) alapította Slobodkában (Kovno egy elővárosában) 1881-ben.

A Slobodka jesivában, és később a modellt átvevő más jesivákban a diákok legalább napi fél órát szenteltek az előbb említett szövegek valamelyikének tanulmányozására, egy fájdalmat, szomorúságot kifejező dallammal kísérve. A dallam egységes volt valamennyi diáknál, de a szöveget, az olvasott könyvet mindenki maga választhatta meg. Ezekben a jesivákban egy *masgiah* (felügyelő) volt megbízva a növendékek lelki – erkölcsi fejlődésének felügyeletével. A *masgiah* szerepe legalább azonos súlyú volt, mint a ros jesiváé, de esetenként fölé is nőtt az eredeti szellemi vezetőnek. Natan Cvi Finkel maga is a *masgiah* szerepet választotta a Slobodka jesivában a gyakran váltakozó ros jesiva mellett. Ez a felügyelő tartott hagyományos előadásokat, továbbá legalább hetente egyszer minden jesiva-növendékekkel elbeszélgetett. Ezek a *muszar smúz*-nak nevezett alkalmak vagy valami általános erkölcsi, etikai témát jártak körül, vagy a jesiva életének

⁹ Salanter tanulási, önevelési módszereinek részletes leírását lásd GOLDBERG 1982. part II-III.

egy konkrét eseményét, konfliktusát dolgozták fel. Az elhivatott diákok gyakran kis köröket (*vaad* – tanács, bizottság) alkottak, akik közös recitálásra gyűltek össze, együtt érték el a kívánatos lelkiállapotot, és éltek meg a lelki közösséget.

Sokszor megfogalmazott, és nem is minden alapot nélkülöző kritika, hogy az érzelmi életre fektetett nagy hangsúly, a muszar-tanulás módszerei által teremtett légkör a Talmud-tanulást időben és súlyában is másodlagossá tette ezekben a jesivákban. Épp emiatt, ahogy a muszar mozgalom elkezdett behatolni a jesivák világába, az ellenzők hangja is megerősödött a jesivák hagyományos vezetői rétege részéről. Ennek ellenére a 20 század elejére a muszar tanulás a litván jesivákban uralkodó trenddé vált, és ezáltal Salanter eredeti célkitűzése – ha kerülő úton is – de megvalósult. A jesivákban fiatal kortól a tudatos erkölcsi önfejlesztésre nevelt fiataloknál el lehetett érni azt, ami az idősebbeknél már túl nehéznek bizonyult. A jesivákból a polgári életbe kikerülő, a muszar által kialakított szigorú lélekkel telített, és az összetartozás erejét mélyen megélő „muszarnyikok” valós társadalmi súlyt tudtak képviselni a vallási előírásokhoz elkötelezetten, a kor kihívásai ellenében is ragaszkodók oldalán.

Végezetül szeretném megemlíteni, hogy kifejlődött a muszar jesiváknak egy maximalista vagy szélsőséges, mindig kisebbségben maradó irányzata is, amelyet Nowardok stílusnak nevezünk, szintén a modellt adó intézményről. Ennek alapító vezetőjéről Joseph Josel Horovitzról (c.1850-1919) *Bét Joszef* (József háza)-ként is szokták emlegetni ezeket az intézményeket. Joseph Josel egy mélyebb pszichológiai megközelítést alkalmazott, ami a muszar-irodalom szövegeinek már ismertetett módon való tanulására szánt sok-sok órán túl a diákok önuralmának sajátos módszerekkel való fejlesztését jelentette. Ennek célja az volt, hogy a fiatalok képesek legyenek legyőzni, elfojtani természetes hajlamukat a hiúságra vagy az anyagi biztonsághoz, tárgyi javakhoz való ragaszkodásra. Az eszköze pedig az, hogy különféle megalázó helyzeteket kellett elviselniük, pl. rongyos ruhában jól öltözött emberek közé menni, vonatra szállni pénz nélkül, kitéve magukat a megalázó következményeknek. Ma már talán csak polgárpukkasztásnak látnánk mindezt, de akiknek ezt át kellett élniük másképp vélekedtek. Egyes visszaemlékezők szerint mindez olyan mélységekbe is vezethetett, hogy az innen kikerülők már sosem tudták élvezni az életet, lelkileg egész életükre megnyomorodtak.

Irodalom

BEN-SASSON, Haim Hillel

2003 Musar Movement. in: Skolnik, Fred ed., *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, 2nd ed., Vol. 14, 621-623.

ETKES, Immanuel

1993 *Rabbi Israel Salanter and the Mussar Movement. Seeking the Torah of Truth*. Jewish Publication Society. Philadelphia.

2010 Lipkin, Yisrael ben Zeev Volf. in: Hundert, Gershon David ed. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*.
(http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Lipkin_Yisrael_ben_Zeev_Volf)

GOLDBERG, Hillel

1982 *Israel Salanter: Text, Structure, Idea; The Ethics and Theology of an Early Psychologist of the Unconscious*. KTAV Publishing House. New York

STAMPFER, Shaul

2012 *Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth Century. Creating a Tradition of Learning*. The Littman Library of Jewish Civilization. Oxford – Portland.

BÁNYAI, Viktória

THE MUSAR MOVEMENT

The paper summarizes the history of the Musar movement, an educational movement and ethical program designed to promote and develop the teachings and practices introduced by Yisrael Lipkin (Salanter; 1810–1883). The purpose of Musar in Salanter’s teaching is to serve as a bridge between the normative contents of *halakha* and the emotional ability to actualize them. This requires a psychological theory that explains the components and behavior of the emotional-spiritual mechanism. On the basis of such a theory, educational means must be developed that will allow one to control emotional-spiritual life and, as a result, one’s conduct.

A „MACHZIKÉ HADOSZ” INTÓ SZAVA¹ Hitbuzgalmi sajtóviták mint túlélési stratégiák a fővárosi orthodox zsidóság körében (1925–1944)

A tanulmány az orthodox zsidó hitbuzgalom sajtóreceptiójával foglalkozik az Orthodox Központi Irodához közel álló magyar nyelvű felekezeti, irányzati hitilap példáján. A lap fennállását (1925–1944), a bethleni konszolidáció és a német bevonulás közötti időszakot több válsághullám is jellemezte, amelyben eltérő problémák kerültek megvitatásra. Ezeket gyakran csupán a közösségi válaszadás módjai kötötték össze. Írásomban nem kívánok a zsidótörvényekre adott jogi, közösségi válaszok részletes elemzésével foglalkozni, ahogyan az egyes intézményi szerveződések történetének áttekintését sem vállalhatom. A tanulmányban a problémamegoldó mechanizmusok, a korábbi modellek aktualizálása válik vizsgálandó kérdéssé. Milyen területekre terjed ki a válságkezelés? Milyen előképekből építkeznek ennek során? Milyen értelmezési síkokon nyújt válságkezelési stratégiát a hitbuzgalom? Milyen jövőképek rajzolódnak ki a sajtóvitákban? Mi a vallási autoritások és laikusok viszonya a sajtódiskurzusok keretén belül?

A modernitás új fóruma

A budapesti orthodox zsidó sajtót a szerkesztőség és az Orthodox Központi Iroda, a két világháború között magyar nyelven a hitbuzgalom fórumává kívánta tenni. A sajtóra itt Sara Abrevaya Stein nyomán a modernitás új fórumaként tekinthetünk, ami maga is modern jelenség, modern problémák megtárgyalásához nyújt keretet, és az átalakulást szolgálja. Abrevaya Stein megállapításait a jiddis és ladino cionista sajtóra vonatkozóan tette.² Ez ugyanakkor általánosabb kijelentésként is elmondható, ahogyan arra Laura Stark kutatásai rámutattak a gazdasági sajtó és a vidéki finn nők esetében.³ A magyar nyelvű orthodox sajtó nagyjából egy időben indult el a Monarchia más nemzeti nyelvű zsidó felekezeti, irányzati sajtóval.⁴ A nemzeti nyelvre váltás mellett másik fontos jelenség a kései konfesszionalizálódás által életre hívott intézményi struktúra, aminek véleménynyilvánítási csatornájává és érdekvédelmi eszközévé ezek a fővárosi réteglapok váltak. A sajtó szerkesztői elitje részleges átfedésben volt az Orthodox Iroda vezetőségével, akik elvben a rabbinikus autoritások szellemében jártak el. Ez a szerkesztői elit

¹ A szerző az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport (03 217) ösztöndíjas munkatársa.

² ABREVAYA STEIN 2004. 5, 7-9, 16, 213.

³ SARK 2011.

⁴ KIEVAL 2000. 30-34. LIPTÁK 2002. 34-36.

azonban egy polgárosult, hivatalosan pozsonyi orthodox, nem hivatalosan német neo-orthodoxiához közelítő középosztálybeli zsidóság része volt.⁵ Az elemzés tárgyát a Zsidó Újság, majd annak folytatása, az Orthodox Zsidó Újság képezi. Szerkesztője Groszberg Lipót volt, majd fia, Groszberg Jenő vitte tovább a lapot. A mindenkori szerkesztő a vidéki orthodoxiával eleven kapcsolatot tartott fenn vallási szocializációja és családi kapcsolatai okán.

Machziké Hadosz

A magyarországi orthodox zsidó hitbuzgalom előzményei a 19. század végére nyúlnak vissza, és kelet-európai hatásra jöttek létre. *'Machzike Hadosz'* hitbuzgalmi egyesületek elindítója a 19. század második felében a krakkói rabbi Schreiber Simonnal együtt a második belzi rebbe: Josua Rokeach, azaz Reb Jesijele, valamint a sinever cádik: Jecheszkel Halberstam volt. Mind a belzi, mind a szánci chászid udvar jelentős szerepet töltött be a magyarországi chászidok körében. Schreiber Simon pedig a pozsonyi orthodoxiát alapító rabbidinasztia tagja volt. A hitbuzgalom a hitközségi önszerveződések fogta össze, és regionális szinten intézményi keretet biztosított a helyi kezdeményezéseknek.

A dualizmus idején működő hitbuzgalmi egyesületek magyar nyelvű sajtónyilvánossága sokkal kisebb volt, mint a két világháború közötti vallási újjáéledés idején. Legjelentősebb teljesítménye a hadba vonuló első világháborús orthodox zsidó katonák kóser ételmezésének megszervezése volt. Az első világháború alatt – Ábrahám Áron Katz nyitrai orthodox dáján szerkesztésében – néhány évig *'Machzike Hadosz'* címen Magyarországon is jelent meg hitbuzgalmi lap. Ennek előképe a belzi hitbuzgalmi lap volt.⁶ A Magyarországon működő *'Machzike Hadosz'* egyesületek az első világháborúval megszűntek. A régi *'Machzike Hadosz'* jelentőségét tükrözi, hogy az *orthodoxia* tömeges hadba vonulásával a csornai *'Machzike Hadosz'* és Paskusz Károly kezdeményezésére, a katonák *orthodox* kóser ételmezését meg tudta szervezni.⁷ 1925-

⁵ GLÄSSER 2012b.

⁶ Vö. RUBINSTEIN, A. 1971; *Zsidó Újság* 1927. okt. 28./ 7-8. A jesivák bajairól

⁷ *Zsidó Újság* 1931. szept. 25./ 7. Az orthodox vallásosság védelmében – Gestetner Antal (Ujpest); Az északi fronton szintén a helyi hitközségek oldották meg az orthodox izraelita katonák ételmezését. „Kásrút és egyéb rituálék a fronton A tábori rabbi egyik legfontosabb kötelessége volt, hogy amennyire az lehetséges, igyekezék biztosítani a katonák számára a kóser ellátást, annak ellenére, hogy több rabbi által is kihirdetésre került: a bevonult katonák számára, harci körülmények között a pikúach nefes, a »lélek megmentése« esete értelmében a harcok közepette a szombati munkavégzés tilalma, illetve a kásrút szabályai felfüggesztésre kerülnek – az emberi élet mindennél fontosabb. (...) A kóser étkezés folyamatos biztosítása rendkívüli nehézségekbe került a harcok közepette, így a gyakorlat az volt, hogy valóban kóser étel eleinte csak Pészachkor, később pedig minden nagyünnepen járt a katonáknak, szolgálatmentességgel együtt. A felduzzasztott haderő egyes alakulatai azonban olyan nagy zsidó többséggel rendelkeztek, hogy már-már a harcképességet veszélyeztette a nem kóser étel fogyasztását megtagadó vallásos katonák folyamatos koplalása. Az igényeknek megfelelően, először a máramaroszi 12. honvéd gyalogezred katonái kaptak külön saktert, vagyis kóser hentest, de a legtöbbször az maradt a gyakorlat, hogy az alakulat települési körletéhez legközelebbi hitközség útján biztosították a kóser étkezést”. Bárá Alexander von Krobotin tábornagyhoz, cs. és kir. hadügyminiszterhez 1916 októberében érkezett „egy magyar zsidó

re a sajtó csupán a csornai, a miskolci és az újpesti egyesület meglétéről tudott hírt adni.⁸

Új helyzetek „régii” válaszok

A 'Machzike Hadosz' újjáélesztésének és országos szervezetté alakításának igénye az 1920-as évek Magyarországnak bethleni konszolidációját követően jelent meg ismét. Az orthodox sajtóban – az állam iránti lojalitás jegyében – ugyan egyértelmű utalást nem találunk, de feltételezhető, hogy a hitbuzgalmi egyleti keretek újjáélesztése az első világháború utáni világban a vallásilag problémás vagy párhuzamos önszerveződési mintákat nyújtó egyéb egyleteknek, mint például a levante-, a cserkész- és a cionistamozgalom alternatívája is kívánt lenni. A perifériáról fővonalba kerülő keresztényszocialista, hivatásrendi alapon szerveződő, széles társadalmat átölelő ifjúsági és gazdasági jellegű egyletek, mint kortárs társadalmi intézményi formák, szintén ösztönző párhuzamként szolgálhattak a kereteiken kívül álló orthodox zsidóság vallási és társadalmi életének megszervezéséhez, önszervezéséhez.

Schlesinger Adolf budapesti kezdeményezésével ellentétben, az újjáéledő egyesület nem vált a Központi Irodához hasonlatos fővárosi központú országos, bürokratikus hálózattá.⁹ Magyarországon és a határon túlra került közösségeknél az újjáéledő egyesületek több megyét felölelő szervezetekként jöttek létre egymástól független kezdeményezéseként.¹⁰ A szervező eszméket az orthodoxiá-

küldöttség, a budai orthodoxia elismert vezetői, Reich Koppel rabbi és Schreiber Akiba vezetésével, akik a következőket kérelmezték: A kóser étkeztetést lehetőleg kóser táborig konyhák felállításával, vagy a megszállt területeken található zsidó közösségek segítségével oldják meg, illetve ha egyik sem lehetséges, akkor fizessék ki minden azt igénylő katonának az étkezési pénzt. von Krobotin báró az első két kérést elfogadta, de mivel az utolsó kérés végrehajtása a kevéssel azelőtt kiadott rendeletbe ütközött, a deputáció nem érte el minden célját. A Chevra Kádísák által berendezett és fenntartott hadikórházakban volt egyedül folyamatosan biztosított a kóser ellátás, és bevett szokás volt a nagyobb helyőrségekkel rendelkező városokban, hogy a hitközség zsidó népkonyhákat hozott létre, ahol a katonák csekély térítésért étkezhetek.” BIRÓ 2013. 79.

⁸ *Zsidó Ujság* 1925. okt. 30./ 10. Hírek – Az újpesti Machziké Hadosz egyesület., *Zsidó Ujság* 1926. maj. 1./ 10. Hírek – A Machziké Hadosz Egyesületek feltámasztása.

⁹ *Zsidó Ujság* 1925. okt. 23./ 10. Hírek – Machziké-Hadosz Budapesten.

¹⁰ A budapesti 'Machzike Hadosz' 1925. december 23-án chanuka 4. napján a Budapesti Autonóm Orthodox Izraelita Hitközség dísztermében tartotta alakuló közgyűlését Pest, Szolnok, Nógrád, Hont, Komárom, Tolna, Somogy, Veszprém, Békés és Bihar megyéire kiterjedően. *Zsidó Ujság* 1925. nov. 20./ 11. Hírek – Budapesti Machziké Hadosz., *Zsidó Ujság* 1925. dec. 18./ 1. Az orth. reneszánsz jegyében. – A budapesti Machziké Hadosz feltámasztása., *Zsidó Ujság* 1926. jan. 1./ 3-4. A budapesti Machziké Hadosz egyesület alakuló közgyűlése. A szlovénzkői 'Machzike Hadosz' 1928. július havának elején alapították meg a galántai nagygyűlésen. *Zsidó Ujság* 1928. ápr. 4./ 11. A szlovénzkői „Machziké Hadosz”, *Zsidó Ujság* 1926. júl. 12./ 2. A szlovénzkői Machziké Hadosz alakuló nagygyűlése – Galántára kiküldött tudósítónktól. Abauj, Zemplén, Borsod, Szabolcs és Gömör megyét felölelő 'Machzike Hadosz' Egyesületet 1931. május 13-án, a szerencsi alakuló közgyűléssel hozták létre. *Zsidó Ujság* 1931. máj. 8./ 3. Megalakul a „Machziké Hadosz” - Szerdán lesz az alakuló közgyűlés Szerencsen., *Zsidó Ujság* 1931. máj. 21./ 4-5. A Tóraszeretet impozáns megnyilatkozása volt, múlt hét szerdán, az Abauj, Zemplén, Borsod, Szabolcs és Gömör vármegyék „Machziké Hadosz” egyesületének megalakulása. Az 1920-30-as évek fordulóján létrejött a tíz megyére kiterje-

ban azonban szigorúan vallási keretek között a Tóra-hűség, és a Tóra következő generációnak történő átadása képezte. A hitbuzgalom mögé kezdeményezőként az orthodoxia közismert rabbitekintélyei álltak. Sokuk egyúttal az orthodox sajtó gyakori cikkírója is volt.

A két világháború között újjáélesztett mozgalom feladata a kegyszerek rituális alkalmasságának ellenőrzésén túl kiterjedt az ifjúság nevelésének, a családi életnek, a vallási keretek közösségi betartatásának és a szombattartók gazdasági érdekképviseletének területére is.¹¹ A hitbuzgalom a közösségi vallásgyakorlás általános kereteit érintette. A regionális egyletek gyakorlati feladatköre a rituálék (sz'forim), azaz az Istennevet is tartalmazó kegyszerek vallási alkalmasságának ellenőrzésére, a Talmudtóra-oktatás megszervezésére, a jesivabócherek (Talmud-iskolai növendékek) támogatására, a jesivából kikerülő szegény sorsú ifjak családalapításának és elhelyezkedésének támogatására, a leánynevelésre, a nőkre vonatkozó vallástörvényi irodalom népszerűsítő kiadványok formájában történő terjesztésére, a szombattartás előmozdítására, a tagoknak vallási életükben való kölcsönös támogatására és a hitközségi viszályok elsimítására terjedt ki.¹² *'Machzike Hadosz'*-ből nőtt ki az *Orthodox Szombattartók Országos Szövetsége*, amely aktívan együttműködött a Talmud-iskolákat segélyező *'Országos Tomché Jesivósz'*-szal.¹³

A bethleni konszolidációt követően újjászerveződött hitbuzgalmi egyletrendszer számos olyan közösségi kérdést is érintett, ami az új rendszer megváltozott társadalmi környezetéből eredt. A hitbuzgalom egyaránt válaszokat keresett a gazdasági válságok, a társadalomból való kiszorulás, az antiszemitizmus, a valláshagyás, a szekularizálódás, a munkanélküliség és a korábbi vallási szocializációs minták fenntarthatóságának kérdésére. Ennek során a sajtó tolmácsolásában a jogi, gazdasági és történeti racionális érvelési módok a vallási, olykor eszkatológus, értelmezésekkel fonódtak össze. A hitbuzgalom, a megélt, megcselekedett hit egyik formájaként, így konkrét értelmezési és cselekvési modelleket kínált fel a válságos időszakok orthodox és chászid zsidóinak Magyarországon.

Válságból a jövő felé

A *'Machzike Hadosz'* mind felhívásaiban, mind megvalósítandó törekvéseiben a jövő generációknak nyújtott példa tükrében szemlélte az orthodoxia helyzetét.

„Hívjuk ismét életre a régi Machziké Hadosz egyesületet – ugymond – hogy gyermekeink, a jövő nemzedék, büszkén tartsa kezében és szívében a zászlót, melyre הוא ואורייתא¹⁴ I-ten¹⁵ és Tóra van felírva.”¹⁶

dó erdélyi *'Machzike Hadosz'* szervezet is. *Zsidó Ujság* 1931. szept. 11./ 7. Az erdélyi orthodoxia köréből. A „Machziké Hadosz” nagygyűlése.

¹¹ GLESZER 2008.; GLÄSSER 2012a.

¹² GLESZER 2010.

¹³ שבת Szombat-almanach az 5866. évre (1927/28) I. évf. – Magyarország szombattartó kereskedőinek, iparosainak, gyárosainak címjegyzékével és héber naptárral. Kiadja Somré Sabosz Bizottság, Budapest.

¹⁴ Kudsá bri hu v' orájtá = A Szent – áldassék- és a Tóra.

¹⁵ Az orthodox gyakorlatnak megfelelően az istennév fordítását sem írták ki a felekezeti sajtóban.

¹⁶ *Zsidó Ujság* 1931. máj. 21./ 4-5. A Tóraszeretet impozáns megnyilatkozása volt, múlt hét szerdán, az

Az egyleti tagsággal és törekvéseinek támogatásával járó anyagi teher szintén a következő generáció vonatkozásában nyerte el értelmét: „épen úgy, mint a multban, drága őseink וְיָרֵךְ¹⁷ I-tenünkért, vallásunkért, szent Tóránkért *mindenüket* képesek voltak feláldozni, hozzunk mi is anyagi áldozatokat, ha nehezünkre is esik, hiszen I-tenről, vallásunkról, gyermekeink vallásos jövőjéről van szó!”¹⁸ Az egyesület általános törekvései között szerepelt „harcolni a régi zsidó értékek megőrzéséért, a *mult kincseinek a jövő számára való átmentéséért*, a vallásosságnak a zsidó élet minden megnyilvánulásában való döntő voltáért.”¹⁹

A konkrét – többnyire olvasóktól érkező – javaslatok mellett a bűnbánatra, a közösségi vallási élet elmélyítésére ösztönözték az olvasókat a cikkek. A bűnbánat és megtérés gondolata a hithű életvitel megerősítését szorgalmazta. A veszteség-büntetés-bűnbánat vallási modellje tekinthető annak a burkolt érték-megerősítésnek, amely a vallásosság orthodox modelljének gyakorlati elmélyítését mind helyi, mind országos szinten szorgalmazta. Mindez a zsidóság romló társadalmi és gazdasági helyzetében az orthodox visszavonulás programjába ágyazódott.

„Az orthodoxiának egész életprogramját fejezi ki a régi ige: „Baj bachado-rechó, chavi chim’at regá... – vonulj be szobáidba, várd be, amíg elvonul a vihar.”²⁰ Éppen ezért igen nagy szükségünk van a mai időben az olyan egyesülésre (...) amely célul tűzte ki a belső orthodox élet intenzivitását és a valástörvénynek érvényre juttatását olyan területen, ahol esetleg mellőznék.”²¹

A modernitás szekuláris világa és kibontakozó tömegtársadalmja a „külvilág árvízveszedelmének sodra”-ként jelent meg. „A kiméletlen pénzhajsza, a romboló élvezetvágy, a tagadásra, kételkedésre és léhaságra beállított életfelfogás, a materializmus a zsidóság ősi falait egyre ostromolja. Szükség van a gátak megerősítésére.²² – utal a sajtó a családon belüli vallási szocializáció kereteinek módosuló tartalmára és a hitbuzgalmi mozgalom feladatára. A közösségi és családi kereteket érintő törekvések is a jövő generáció orthodoxia számára történő megtartásában nyerték el értelmüket.

„Igen fontos a *chizük hadosz* ma, midőn sajnos igen sokan – elveszítve lelki egyensúlyukat – abba a tévhitbe esnek, hogy a vallás törvényei mellőzésével könnyebben tudják magukat felszínen tartani és a végén oly útra térnek, ahonnan azután ritka eset a visszatérés. (...) A *Machziké Hadosz* van hivatva apák és fiuk, öregek és fiatalok között orthodox értelemben vett összhangot létesíteni.”²³

Abauj, Zemplén, Borsod, Szabolcs és Gömör vármegyék „Machziké Hadosz” egyesületének megalakulása.

¹⁷ Z’huto jágén álenu = Az érdeme védelmezzen minket!

¹⁸ *Zsidó Ujság* 1931. máj. 21./ 4-5. A Tóraszeretet impozáns megnyilatkozása volt, mult hét szerdán, az Abauj, Zemplén, Borsod, Szabolcs és Gömör vármegyék „Machziké Hadosz” egyesületének megalakulása.

¹⁹ *Zsidó Ujság* 1926. jan. 1./ 1. Árvízvédelem és gátépítés – Reflexiók a budapesti „Machzike Hádász” felélesztéséhez

²⁰ A Talmudi idézet helye *bSzanhedrin* 105b.

²¹ *Zsidó Ujság* 1934. márc. 19./ 3. A „Machziké Hadosz” ügyében.

²² *Zsidó Ujság* 1926. jan. 1./ 1. Árvízvédelem és gátépítés – Reflexiók a budapesti „Machzike Hádász” felélesztéséhez

²³ *Zsidó Ujság* 1934. ápr. 20./ 6. A „Machziké Hadosz” ügyében.

Új keretek

A vallási életben megbomlott összhang helyreállítását a modern intézményektől várta a sajtó. A piac és gazdaság terén a vallásgyakorlás lehetőségét ért csorbák esetében az érdekképviselőket a *Szombattartók Országos Szövetsége* végezte. Fel szólalt a vallástörvény betartóit hátrányosan érintő nyitvatartási és vásártartási rendeletek ellen, valamint országos jegyzéket adott ki a szombattartó kisiparosokról és kereskedőkről.²⁴ A Talmud-iskolákat segélyező '*Országos Tomché Jesivósz*' szintén modern intézménynek számított, ami a korábbi közösségi, önszerveződő egyéni jótékonyosság, lokális formáit terelte a nehéz gazdasági helyzetben hivatalos intézményi keretek közé. A tagessen – a bocherek családokhoz történő ebédmeghívásai – helyett jesiva-menzák felállítását szorgalmazta, a tanulók közvetlen – kéregetéssel együtt járó – támogatása helyett pedig felruházási akciókat indított.²⁵ Külön foglalkoztak a megváltozott mobilitás okán és városi közösségi keretek között megvalósítható kóser élelmiszeripar kérdéseivel. Az orthodox kóser élelmiszeripar vitáiban ugyanúgy megjelentek a nem-rabbinikus vélemények, mint a hagyományos oktatás új helyzetbe alakításának kérdésében az iparos jesivák esetében.²⁶ A család funkcióját hitbuzgalmi kezdeményezésére bizonyos mértékben szintén az egyletek vették át. A hitbuzgalom keretében a vallási szocializáció családi szinten megfogalmazott elvárásai és törekvései két nagyobb problémakört érintettek: a fiatalokat kibocsátó családok vallásosság terén nyújtott modelljeit, valamint a fiatalok családalapításának kérdéskörét, amelyben elsősorban a következő nemzedék elé állított orthodox/chászid emberideált rajzolták meg.²⁷

A hitbuzgalmi mozgalomnak támogatói a sajtó esetében az a neo-orthodox irányultságú, hivatalosan a pozsonyi orthodoxiához tartozó fővárosi polgárosult orthodox elit volt, amely intenzív kapcsolatokat tartott fenn a vidékkel. A főszerkesztőt, Groszberg Jenőt például személyes diákélményei kötötték Hunfalvához, és a hunfalvi rebbe tanítványi köréhez.²⁸ Központosítási törekvései okán fentebb említett Schlesinger Adolf, más orthodox polgárokhoz hasonlóan 1926-ban abban a kezdeményezésben tűnt fel, amely a rokon és üzleti kapcsolatok ápolását állította a hitbuzgalom adománygyűjtésének szolgálatába. A dualizmus idején elterjedt polgári szokás, az újévi képeslapküldés zsidó adaptációját váltották fel a lap hasábjain küldött üdvözlések kísérletével, amelynek bevételét a vallási képzés javára fordították.

„Szent Tóránk nevében fordulunk minden zsidóhoz. Legyen mindenki tekintettel a jelenlegi súlyos időkre és váltsa meg a Ros Hasono és Jomkippur üd-

²⁴ *Zsidó Ujság* 1929. jan. 18./3. Gaonjaink a szombattartás szervezéséért; שנה Szombat-almanach az 5866. évre (1927/28) I. évf. – Magyarország szombattartó kereskedőinek, iparosainak, gyárosainak címjegyzékével és héber naptárral. Kiadja Somré Sabosz Bizottság, Budapest.

²⁵ *Zsidó Ujság* 1925. október 16./ 4-6. A jesivák problémái; *Zsidó Ujság* 1925. december 4./ 8-9. A 'Tomché Jesivósz' gyűlése; *Zsidó Ujság* 1926. jan. 22./ 4-5. A Tomché Jesivósz mozgalom.; 1926. jan. 29./ 3-4. A Tomché Jesivósz-mozgalom; *Zsidó Ujság* 1926. febr. 19./ 6. Tomché Jesivósz; *Orthodox Zsidó Ujság* 1941. máj 20./ 6. „Hirek – Érsekújvárott...”; *Orthodox Zsidó Ujság* 1943. június 3./2. A Tóra jövőéért – Sabosz Bamidbor alkalmából

²⁶ GLESZER 2008.

²⁷ GLÄSSER 2012a.

²⁸ Domán István főrabbi szíves szóbeli közlése.

vözleteket Jesiváink javára. A Zsidó Újság Ros-Hasono és Jom-kippur számában külön rovat lesz névjegyalaku kockákkal, melynek útján mindenki (...) üdvözlétét küldheti rokonainak, barátainak, vevőinek, vendégeinek és ismerőseinek és tetszés szerint megváltási összeget juttat egyesületünknek (...)”²⁹ – szöveg a *‘Tomché Jesivosz’* győri központjának felhívása.

Az egyesület propaganda felhívásait, egysoros hirdetéseit mindvégig közzölte a sajtó. Ezek részben az ünnepek jótékonyasági gyakorlatára alapoztak. „A terített purim asztalnál, gondoljunk éhező bocherjainkra!” „Sabosz Bamidbor Tomché Jesivosz nap. Svüosz hete Tomché-jesivosz hét.”³⁰ Másrészt mozgalmi szövegekké váltak. „AKARJÁTOK Tórának fenntartását? ERŐSÍTSETEK a Tomche jesivosz-t!” „Minden zsidó kötelessége Tomché Jesivosz sorsjegyet vásárolni!” „Alakítsunk mindenhol Tomché Jesivosz helyicsoportot!”

A válság eszkatologikus értelmezései

A *‘Machzike Hadosz’* a hitélet elmélyítése és megerősítése címén az ortodox közösségek számos olyan kérdésével foglalkozott, amely a vallásosság korábbi formáinak modernkori továbbvitelét érintette. Az erkölcsi és vallási hanyatlásként megélt új időkre a hitbuzgalom vallási válaszokat adott a hitközösségek és a családok megerősítését szorgalmazva. Értelmezésében a zsidóság helyzetének orvoslása csak megtéréssel, a vallásgyakorlás elmélyítésével érhető el. „»Im rajje ódom sejiszürin bóin ólov jefaspés bemáaszov«³¹, ha látod, hogy szenvedések közelednek feléd, nézz körül, vajjon nem vétkeztél-e I’ tened és vallásod ellen.”³² – szöveg a szerencsi *‘Machzike Hadosz’* intése. Ebben a törekvésben fontos szerepet vállaltak az orthodoxia kiemelkedő rabbijai is. Annak ellenére, hogy a sajtó tekintetében megoszlott az orthodoxia véleménye, a magyarországi és az elcsatolt területek újjáalakuló egyesületeinél, valamint az ezekből kinövő egyleteknél egyaránt megjelent a sajtó, mint új fórum iránti igény. Az újjáalakuló egyesületek vezetésének egyes tagjai a propagandatevékenységben jelentős szerepet szántak a sajtónak. „A mai kor megmértelyező szelleme ellen; csak is a mai kor fegyvereivel lehet küzdeni.”³³ „A kor követelte új propaganda eszközök legfontosabbika az orthodox sajtó.”³⁴ – írta az általa szerkesztett orthodox lap jelenőségét hangsúlyozva és szolgálatait felajánlva Groszberg Jenő. A sajtó átvette a mozgalom értelmezési modelljeit. Ez összhangban állt azon szándékával, hogy a vallástól eltávolodó migráló orthodox rétegeket, a városi orthodox népesség szekularizálódó részét és a háború utáni új nemzedéket visszavezesse a vallásgyakorlás hitközösségi keretei közé és ellenőrzése alá. Az Orthodox Iroda részéről is megfigyelhető a misztika

²⁹ *Zsidó Újság* 1926. aug. 27./ 8. Mindenkihez!

³⁰ A liturgia keretében a Tóra-olvasáskor tett felajánlások illették a szervezetet.

³¹ Szó szerint: „Ha az ember látja, hogy szenvedések sújtják, vizsgálja meg tetteit.” *bBrachot* 5a.

³² *Zsidó Újság* 1932. aug. 9./ 8. A „Machziké Hadosz” intő szava

³³ *Zsidó Újság* 1927. jan. 14: 4. A budapesti „Machziké Hadosz” beszámolója

³⁴ *Zsidó Újság* 1926. jan. 1./ 1. Árvizveszedelem és gátépítés. – Reflexiók a budapesti „Machzike Hadosz” felélesztéséhez.

és világi út ötvözése. A háború utáni helyzetet óbudai Freudiger Ábrahám, a budapesti autonóm *orthodox izraelita* hitközség elnöke 1927-ben a zürichi Jüdische Presszentrale tudósítójának a következőképpen értelmezte:

„Magyarországon a háboru és az utána következő események nyomán a zsidóságon belül ujjaszületési mozgalom észlelhető. (...) Ami az orthodoxiát illeti, minden háboru után a lélek misztikum felé hajlik és azért a konzervatív zsidóságon belül az egyre erősödő chaszidikus vonás tapasztalható. Hogy a vallási kedély mellett a vallási szellem is bensőséggé legyen, a konzervatív zsidóság vezérei a főnyomatékot a Talmudtóra iskolák és a jesivák erősítésére helyezik.”³⁵

A szekuláris jelenségeként leírható antiszemitizmust is a „hithűség” elhagyásáért kirótt büntetésnek tekintette az orthodox sajtó. Ezért a lap a megtérésre, a bűnbánatra és a hagyományos – mai szemszögből premodern – modellekhez való mind tökéletesebb visszatérésre intett. Így értelmezhető a borsodi 'Machzike Hadosz' szülőkhöz intézett felhívása is a dekoltázzsal és a strandfürdővel kapcsolatban, amelyet neves chászid rebbék és orthodox rabbik láttak el kézjegyükkel.

„Ki nem érzi ma a megélhetés súlyos nehézségeit, az egzisztenciákat össze-roppantó súlyos gazdasági válságot. Meg van írva, hogy az a kor, amely a valláserkölcstörvényeit figyelmen kívül hagyja, az Ég áldására nem számíthat, tehát a jól felfogott anyagi érdekünk is megköveteli, hogy ezt az erkölcsi eltévelyedést megszüntessük. (...) Szülők! igen súlyos felelősség hárul rátok, rajtatok múlik a zsidóság jövője; hogy gyermekeitek el ne vesszenek a zsidóság számára! Vigyázzatok!”³⁶ – szölt a héber-magyar kétnyelvű felhívás.

Tanulságok

A misztika és világi út ötvözése során a sajtó tolmácsolásában a jogi, gazdasági és történeti racionális érvelési módok a vallási, eszkatológikus értelmezésekkel fonódtak össze, annak szándékával, hogy konkrét értelmezési és cselekvési modelleket kínáljanak fel a válságos időszakok orthodox és chászid zsidóinak Magyarországon. A társadalmi válság általános erkölcsi válságként tűnt fel a hitbuzgalmi mozgalom cikkíróinak értelmezésében. A közösségi vallási minták megerősítését a büntetős/jutalmazó Isten képe határozta meg, ami általános modellnek tekinthető a premodern judaizmus „történelemértelmezésében”.³⁷ Az erkölcsi válságot – a társadalom egészének szintjén – a válsághelyzet elsődleges forrásaként értelmezték. A probléma kezelésében ebből eredően hangsúlyosan jelentek meg a krízisrítusok elemei. A válság megoldását a cikkírók és az intések közreadói a közösségi normák megerősítésében, a közösségi szolidaritás fokozásában és a vallásgyakorlás elmélyítésében látták. Más korabeli mozgalmakhoz hasonlóan tevékenységük a következő nemzedékre irányult, ami a sajtó-

³⁵ *Zsidó Újság* 1927. jan. 7./ 6. Az orthodoxia Magyarországon – Óbudai Freudiger Ábrahám nyilatkozata

³⁶ *Zsidó Újság* 1931. aug. 4./ 7. A strandolás ellen

³⁷ RAVITZKY 2011.

propaganda meghatározó diskurzuselemévé vált. A válsághelyzet ugyanakkor nagyobb teret engedett a sajtónyilvánosság szintjén az orthodox rabbik mellett megnyilatkozó „laikus” véleményeknek, még ha ezek időnként nem is találtak támogató visszhangra.

Irodalom

ABREVAYA STEIN, Sarah

2004 *Making Jews Modern. The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*. Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis.

BÍRÓ Ákos

2013 *Kétfejű sas Dávid pajzsán. Tábori rabbinátus az Osztrák - Magyar Monarchia haderejében, 1914-1918*. Gabbiano Print, Budapest.

GLÄSSER Norbert

2012a Ateresz z'kénim A vallási szocializáció családképe a két világháború közötti budapesti orthodox zsidó sajtó diskurzusaiban. in: Csipak Árpád (szerk.): *Pléróma. 1947-2012*. Lux Color Printing – Szulik Alapítvány, Óbecse, 77-108.

2012b „Találkozás a Szent Igazzal” A magyar nyelvű orthodox zsidó sajtó cádik-képe 1891-1944. OR-ZSE, Budapest.

<http://www.doktori.hu/index.php?menuid=193&vid=10169>

GLESZER Norbert

2008 Orthodox Kosher Mass Culture? Food Industry, Hospitality Industry, Children's Holidays and Open-air Baths in the Weekly Paper of Orthodox Jewry in Hungary. 1925-1944. *Acta Ethnographica Hungarica* 53 (2), 217-244.

2010 Tórájának fele... A rabbiné és a zsidó nő imagológiája a magyar nyelvű budapesti orthodox zsidó sajtóban a 19. század végén és 20. század elején, in Filkó Veronika - Kőhalmy Nóra - Smid Bernadett (szerk.): Voigtloristica Tanulmányok a 70 éves Voigt Vilmos tiszteletére. *Folcloristica* 11. ELTE - BTK Folklore Tanszék, Budapest, 281-300.

KIEVAL, Hillel J.

2000 *Languages of Community. The Jewish Experience in the Czech Lands*. University of California Press. Berkely – Los Angeles – London.

LIPTÁK Dorottya

2002 *Újságok és újságolvasók Ferenc József korában*. Bécs – Budapest Prága. L'Harmattan, Budapest.

RAVITZKY, Aviézer

2011 *A kinyilatkoztatott vég és a zsidó állam. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben*. Kalligram, Pozsony.

RUBINSTEIN, Avraham

1971 Machzike Hadas, in: *Encyclopedia Judaica*. Vol. 11. Jerusalem, Keter (Macmillan), 730-731.

STARK, Laura

2011 *The limits of patriarchy How female networks of pilfering and gossip sparked the first debates on rural gender rights in the 19th-century Finnish-language press*. Finnish Literature Society, Helsinki.

GLÄSSER, Norbert

THE CAUTIONARY WORDS OF MACHZIKE HADAT (UPHOLDERS OF THE FAITH)

A critical analysis of press discourses over strategies for surviving in orthodox Jewish denominational press in Budapest (1925-1944)

In my research I examined Orthodox Jewish community values and the responses given to modernity in the Hungarian-language Budapest Orthodox weekly papers between 1925 and 1944. These are the responses of a journalism elite of an urbanising religious community to the trends towards individualisation as well as to changing attitudes towards the past and community traditions. The press is both an instrument and a mechanism of the changes of modernity. Modernity brought unprecedented new challenges and the communities were constantly forced to respond. The Hungarian-language Orthodox papers formulated these responses in the mirror of the chain of tradition. The papers had differing functions, they adapted to the given social circumstances and were influenced by the political and economic changes. The papers themselves also adapted to the modernity for the discussion of which they provided a forum.

The jüdisch-deutsch *Allgemeine Jüdische Zeitung* became an Orthodox daily outside the Central Office. This publication was banned during the 1919 Republic of Soviets and its relaunching was prevented by the loss of its reading public following the Trianon peace dictate. Switching its language to Hungarian, it was launched again as *Zsidó Újság / Orthodox Zsidó Újság* [Jewish Paper / Orthodox Jewish Paper] after the economic and political consolidation in 1925 and existed until the German occupation.

The questions of modernity were formulated at different levels of life and, depending on the social context, resulted in different religious responses aspiring to traditionalism. In the new social and political environment of the interwar years, saving the Talmudic schools became identified with the cause of saving the Jews. On the one hand this meant passing on the Torah to the next generation in a chain that should not be broken even in situations of crisis, and on the other hand the pressure on the Jews was regarded as God's punishment for departure from the path of Orthodoxy that could only be corrected by repentance, greater religious devotion and withdrawal into the frames of the religious community. The press called for the return of all Jews within the protective barriers of Orthodoxy.

PIRKÉ IMAHOT²

Kézimunka a feminizmus és a vallás szolgálatában

Bevezető

A hagyomány és az ember kapcsolata olyan ellentmondásos, mint maga az ember. A soá utáni nemzedékek tagjaiból csak kevesen mondhatják el, hogy zökkenőmentesen „nőttek össze” a zsidó származásukkal. Az első zsidó tapasztalat mégis közel mindenkinél a családi élethez és az egyszerű emberi környezethez kötődik. Egyeseknek a sábáti kalács és annak szép fehér takarója, másoknak az ágy felett függő, zsolttáros idézetekkel hímzett falikép jelentette az első tudatos találkozást a zsidó gyökerekkel. A kézimunka egy névhez, egy nagyon közeli emberi alakhoz és egy kézhez kötődik, amely életünk kitörölhetetlen részét alkotja. A hagyomány formális elemei (a vallási szertartások és az előírások például) némelykor lemorzsolódnak. Az „Anyák hímzett fejezetei” gyermekkori emléke informális hagyományláncként köti az embert az eredete forrásához.

A hímzés egy szöveggént is vizsgálható, amelynek értelmezése egy bizonyos kommunikációs folyamatot létesít a munka elkészítője (a jel kibocsátója) és a címzett (a jel felfogója) között.³ A kommunikációs folyamatban a hímzés anyagi része egy közvetítő csatornaként, illetve egy nyelvi kódot tartalmazó formaként működik.

A kód kibocsátója feltételezi, hogy a címzett az információt nemcsak megőrzi, de továbbítja is. A szöveg értelmezése során a címzett a közlést saját eszközkészletének (repertoárjának)⁴ felhasználásával dolgozza fel, és így az eredeti információból a címzettnél egy hasonló, ám mégis megváltoztatott közlés jön létre.⁵ Ez az új közlés ugyan „torzított”, de az általános kulturális perspektívában mégis hasznos, sőt szükséges. Az ilyen torzítások alapján fogalmazhatjuk meg a későbbi diskurzus szabályait. De az új eszmék is a korábbi közlések értelmezéséből fakadnak. Ezért a hagyomány kialakulásában, amely a folyamatos szabályozás mellett a folyamatos változást is tételezi fel, a szövegek nemcsak textusként, hanem kontextusként is működnek.

Jelen dolgozatomban a hímzést a zsidó valláséleti hagyomány részeként vizsgálom.

¹ A szerző a Bálint Sándor Valláskutató Műhely tagja.

² Héb: Az Anyák (hímzett) fejezetei. Utalás egy külön talmudi traktátusra: *Misná Ávot*.

³ A kommunikációs folyamat ismert ábrázolását ld. pl. Jakobson-nál: JAKOBSON 1964. 353.

⁴ BENSE 1969. 9-30.

⁵ ЛОТМАН 1992. 34.

A hímzés történetéből

A hímzés legkorábbi nyomait Kínában SÁNG dinasztia (i.e. 1600-1027) leleteként azonosították be. Akkoriban valószínűleg csak a ruhaanyagokon alkalmazták, hogy ez által láthatóvá váljon a ruha viselőjének társadalmi rangja-tekintélye. Han dinasztia korában (206. i. e. – i.sz. 220) a hímzés egy önálló művészi ággá fejlődött. Az úgynevezett „tűfestmények” – selyemre hímzett kínai képek – hamarosan már az egyiptomiak és az asszírok házait díszítették. Tőlük a görögök és a rómaiak vették át a tűművészetet, amely egész Európát hódította meg.

A zsidó hímzés eredetét a T'nachban találjuk meg. Az egyik lelet a *Softim* (Bírák Könyve) Debóra énekének nevezett 5. fejezete 30. versében található. A hímzést jelző szó itt kétszer egymás után ismétlődik egyes és többes számban: *rikma, rikmatim* ריקמתים, ריקמה.

A másik lelőhely a 45. zsoltár 15. verse. Ez a szöveg is a női ruházat díszítését írja le. A keresett héber szó itt לרקמות (*lirkamot*), ami ebben az esetben a *feldíszített* ruhára vonatkozik. Nem minden bibliai kiadás „tarka hímzésnek, vagy „tarka hímzett ruhának” fordította a *rikma* szót, ugyanis némely helyen ezzel más dolgokat is (például a színes madártollat, vagy a tarka köveket) jelöltek. A fenti értelmezés megtalálható Wilhelm Gesenius szótárában⁶ is. Gesenius arra utalt, hogy a szó gyöke az arab és az etióp nyelvben is a tarka szövést, illetve hímzést jelenti. Az olasz *ricamare* szó is a fenti gyökből származik. Pollák Kaim is a tarka, hímzett ruhának fordítja le a T'nachból idézett kifejezéseket.⁷

Az orosz-héber kétnyelvű, Angliában kiadott Szentírás a Debóra énekében szereplő kifejezéseket egyszer tarka ruhának, másodszer pedig *mindkét oldalon hímzett ruhának* fordítja.⁸ Az utóbbi elárulja, hogy a fordító ismerte a zsidó kézimunkára jellemző sűrű sima öltés technikáját, amely a szövet mindkét oldalán hímzésként jelenik meg. A kínai hímzés szucszojai fajtáját is kétoldalasnak nevezik. Ez a selyemhímzés állítólag 2500 évvel ezelőtt keletkezett, és jellegzetessége, hogy egyetlen, különböző színű szálakból összekötött fonállal és speciális rövid tűvel készül.⁹

A *Debóra éneke* még az óvatosabb becslések szerint is időszámításunk előtti 8-7. századból származott. Vagyis a zsidók abban az időben már alkalmazták a hímzést, amely elsősorban az alkalmi (például esküvői) női ruhát díszítette.

A történeti források nem említik, kik voltak az őskori hímzők. Han dinasztia legendái a hímzést női istenséggel és a császári udvar hölgyeivel hozzák kapcsolatba. Sámuel Krauss talmudi kutatásának köszönhetően tudjuk, hogy a gyapjúfonás kimondottan női kézimunka volt.¹⁰ Erre Talmud *Kiddusin* traktátusa 3b-4a oldalán találunk utalást. A szöveg arról szól, hogy a leány kezei munkája (*maaszé jadéa*) apja tulajdona. *Ketubot* traktátus misnája (65b, perek 6) szerint a feleség

⁶ GESENIUS 1921. 774.

⁷ POLLÁK 1881. 356.

⁸ Священные писания 452.

⁹ www.hnh.ru/culture, 2011. január 4.

¹⁰ KRAUSS 1910. 44.

minden talált tárgya és kézimunkája férjét illeti meg, de szégyenét és hírnévének romlását az asszony magának megtarthatja!¹¹

Európában a hímzés mai napig a „nőiesség” kelléke, holott ez nem mindig így volt. Angliában, amely elsőként fogadta a hímzést, először a királyi udvar ismerkedett meg vele. Ránk maradt a férfihímzők névsora, akik az udvar megbízásából dolgoztak.¹² Angliában a kézimunka lassan átkerült a laikus használatba, noha eredetileg a vallási tárgyak díszítését és megkülönböztetését szolgálta. A hímzés történetével foglalkozó Rozsika Parker angol kutatónő szerint a hímzett tárgyak és díszítések eleinte a főapátságok és királyok megbízásából készültek ajándékozás és társadalmi kitüntetés céljából. Ajándék funkcióját a hímzés máig megőrizte. A kézimunkák bőséges kínálatában böngészve meggyőződhettem, hogy a hímzés bővítette a *reszponzum* irodalom témakörét is.

Egy ügyes kézimunkázó hölgy napjainkban megkérdezte a rebét, illik-e a keresztöltéses hímzés egy vallásos zsidó nő lakásába. Reb Eljahu így felelt:

A zsidó hagyomány tiltja az olyan tárgyak használatát a zsidó otthonban, amelyek nem Ő. való imáadására utalhatnak. Ez vonatkozik ikonokra, keresztekre és egyéb hasonló tárgyakra. Vannak zsidó emberek, akik fel sem vesznek olyan ruhát, amelynek kellékein (nyakkendőn, kezelőgombon stb.) kereszt sejtethető.

Úgy gondolom – folytatta rabbi – hogy a keresztöltéses hímzés ajándékozása alapján véve nem tiltott, de komolyan eltanácsolom, hogy az öltés „x” formájú legyen. Arra is kell ügyelni, hogy a hímzett kép ne ábrázoljon idegen vallási tárgyat, mint például templomot, vagy mecsetet. Egy ilyen hímzés függetlenül a stílustól nem lenne illő – fejezte be válaszát a rabbi.

A középkori Angliában tehát a hímzés nem volt kizárólag női munka. De a hímzés európai védőszentjének mégis az assisi Szent Klárát (és nem Ferencet) választották. Létezik az úgy nevezett assisi hímzés is, amely keresztöltés egyik technikáját képezi. Ennél csak a munka háttérét hímzik ki, üresen hagyva a mintát.

A reneszánsz a szimbolikus hímzett faliképek kora volt, amelyeket gyakorta tévesen gobelinnek neveznek. A hímzések témáját sokszor a T'nácból kölcsönözték. Az ósatyák, Mózes, Dávid és Salamon történeteit túvel és színes fonalakkal is megörökítették. Viktória és Albert királyi házaspárról elnevezett Londoni Múzeumban őrzik a *The Story of Abraham and Hagar* című, 35, 6 x 25, 4 cm-es faliképet a 17. századból. A téma feldolgozásának módja arra enged következtetni, hogy a művész fantáziáját „az első nő” és a „feleség”, vagyis a nő és a férfi viszonya mozgatta meg. A központi férfi és női alakok körüli kisebb képek – Ádám és Éva, Sára és Hágár, angyalok és állatok – egészítik ki a fő motívumot. A reneszánsz kori ábrázolásra jellemzően a művész nem sokat törődött a téma korhű kivitelezésével. Különbözik hogy kerültek volna Ábrahám és Hágár környezetébe a kép háttérében látható középkori keleti város tornyai!

Számos korabeli faliképen bibliai hősnők is jelennek meg, ilyen módon ezek a „proto-feminista” művek is sürgették a nők hátrányos társadalmi helyzetének javítását.

¹¹ BT (Babiloni Talmud)

¹² PARKER 1984. 45.

Magyarországi zsidó kézimunkáról

Magyarországon a hímzés mindig női elfoglaltságnak számított. Művészi, és ezzel együtt kiállítási tárgy rangjára a kézimunka az iparművészet önállósodásával emelkedett. A hímzés sokáig egy banális, ötletelen és nem igazán figyelemre méltó elfoglaltságnak, esetleg kimondottan kiegészítő dekoratív tevékenységnek számított. A szakma véleménye az volt, hogy csak a férfiak képesek a teljes mű (így például egy ruha) megtervezésére és megvalósítására. A női kéz és tehetség az egyes részletek készítéséig ugyan eljuthat, de ezek mit sem adhatnak a mű teljességéhez. Ilyen hangnemben nyilatkozott a magyar hímzés múltjáról Nádai Pál az 1920. évi iparművészeti kiállításról készült könyvében.¹³

Nádai Pál szerint a nők csak „dekoratív” gondolkodnak: „Pszichéjük inkább a részletekre utalja őket, mint az egyetemesre, inkább a díszítésre, mint a felépítésre, érzékenységük nagyobb, mint logikájuk.”¹⁴

A zsidó hímzésről vagy egyéb kézi munkáról Nádai nem ejtett szót. Pedig ez akkoriban már régen ismert volt. A pesti zsidó adófizetői összeírásban a kézimunkát már a 19. század első felében pénzkereső foglalkozásként jegyezték be. Az 1826. évi „Conscriptio”-ban két személy található, aki szakszerűen kézimunkázott.¹⁵ Az egyik Terézia Ber volt, aki Nikolsburgból származott, de 1826-ban már 36 éve Pest lakosai közé tartozott. Úgy látszik, hogy munkája nem volt jövedelmező, mert a vagyoni helyzet értékelése alapján *szegénynek* minősült. Nála is szegényebb volt Eleonóra Deutsch, aki ugyancsak özvegyként élt Pesten és kézimunkából tartotta fenn magát és gyermekeit.

A 20. század első felének legnevesebb zsidó kézimunka-készítője kétségtelenül Stern Samuné, a MINOSZ örökös díszelnőknője volt. A magyar izraelita nőegyletek országos szövetsége (MINOSZ) fennállásának 15. évfordulója emlékére készült 1937-1938 (5698.) évi Évkönyv 10. oldalán ez állt: „1937. május 5-én kihullott egy finomujjú karcsú női kézből a horgolótű. ... Lehanyatlott az a kar, amely sokrétű szorgalomban eltöltött évtizedek után munkájának betetőzéséül Isten háza ékesítését választotta.”¹⁶

Az *Almanach* cikkét dr. Baracs Marcelné írta, aki költői szimbólumok segítségével mutatta be Stern Samuné horgolt munkáit. A tevékenységet ábrázoló igealakok – például „bogoza a... szálakat, vitte a... sorokat, (a munka) remekbe formálódott” – utalnak a munka hosszadalmas, sőt készítője türelmét próbára tevő monoton folyamatra. Az elkészült munkát „a pókháló finomságú szálakhoz, faragott oszlopokhoz, leheletszerű csipkékhöz” hasonlította.¹⁷ A „faragott oszlopok” hasonlata egy női szerzőtől kissé váratlan. De elfogadom, hogy a csipkehorgolás és a kőminták faragása közel áll egymáshoz, hiszen a finom kőfaragást gyakran hasonlítják csipkéhez.

Baracs Marcelné szerint a kézimunka nemcsak díszít, de jó lelki hatást is gyakorol szemlélőjére, hiszen „az égszínű bélésű patyolat csipkék megnyugtató

¹³ NÁDAI 1920.

¹⁴ NÁDAI 1920. 24.

¹⁵ Magyar Zsidó Levéltár PIH I-7. 1/1826.

¹⁶ BARACS 1937-1938. 10.

¹⁷ BARACS 1937-1938. 10.

derút” árasztanak. Majd korának szellemében hozzáteszi: „a függönyök és csipkék hirdetik az emberi akaraterőt, a hithű kitartás és az asszonyi alázat hármasságát.” Be kell ismernem, hogy a női alázat és a kézimunka szerves egységének gondolata a férfiakat diszkriminálja és megfosztja attól az örömtől, hogy egy függönnyt horgoljanak alázatosan a tóraszekrény számára. Még ha volna is hozzá tehetségük, amiben teljesen biztos vagyok!

Az említett Évkönyv 10-11. oldalán megtalálható Stern Samuné posztumusz rövid írása *A női kézimunkáról*. A fenti költői soroktól eltérően ez a cikk a munka dinamizmusáról és a horgolásról, mint az érvényesülés lehetőségéről szól. Stern Samu *m. kir. udvari tanácsos*, a Magyarországi Izraeliták Országos Irodája és a Pesti Izraelita Hitközség elnöke révén Stern Samuné társadalmi pozíciója magas volt, de személyes érvényesülését a fehér csipke terítőinek valamint a Dohány utcai zsinagógában megőrzött *parochet*-nak¹⁸ és tóraköpenynek köszönhetette.

A hímzések leírásának végén visszatérek ahhoz a faliképhez, amellyel ez a történet kezdődött. A zsinagógai takarókra emlékeztető kép valóban létezik. A kivitelezésének technikája a zsidó hímzésre jellemző sűrű sima öltés. Ezzel szemben a sváb hagyományt őrző Vecsésen például többnyire keresztöltéses kézimunkát láttam.

A zsidó faliképünk alsó felirata: „*Im eskach Jerusalam, tiskach jamini*” („Ha elfelejtetek Jeruzsálem, száradjon le a jobbom!”). *Jerusalaim* helyett a feliraton „Jerusalam” látható. Talán így mondták ki a város nevét a hímző környezetében, vagy nem ismerte a név írását. A felső felirat: „*Zahor et jom haSabat lekadso*” – „Emlékezz meg Sábátról, hogy megszenteld azt!” Ezt a feliratot valaki naponta nézhette lefekvéskor és ébredéskor, hogy el ne felejtse, honnan jött és hova megy.

Kézimunka a zsinagógai liturgikus térben

A zsinagóga liturgikus terének kialakítására szolgáló hímzés valójában egy külön értékezés témáját képezi, mert egyrészt nem minden ilyen munka kizárólag női kéztől származik, másrészt a zsinagógai takarók most már többnyire gépi munkával készülnek. Ezen a helyen a korai 20. század két különleges munkáját mutatjuk be.

A gyönyörű *parochet* készítésében, amelyet Löw Immánuel a Szegedi Új Zsinagóga részére tervezett, bizonyára több ember vett részt. Ám nem csak a kivitelezés, hanem a kommunikáció szempontjából is ez a *parochet* figyelemre méltó. A vallási kommunikáció csatornáján a közlés továbbítása ugyanis nem a jelek, hanem a szimbólumok segítségével történik.¹⁹ A *parochet* formája a szöveget (a közlést), a kivitelezés a szimbólumot (a közlés kódját) hozza létre, tekintettel a tárgy vallási rendeltetésére.

A szimbólum több kulturális réteg információját foglal magában, beleértve az „ősi” kultúra emlékét is.²⁰ A jelen kontextusában a szimbólum saját magára és az

¹⁸ *Parochet* – a tóraszekrény ajtaját takaró függöny

¹⁹ Успенский 1996. 27-28.

²⁰ Успенский 1996. 27-28.

előző kultúrákra hívja fel a vizsgáló figyelmét, ezért a hagyomány elválaszthatatlan részét képezi. Ugyanakkor éppen azért, mert mindig egy másik kontextusban jelenik meg, a szimbólum a hagyomány változását is előidézi.

A „Löw-*parochet*” olyan, mint egy építészeti remekmű, és ez nem véletlen. Ugyanis a takaró ugyanazt a gondolatot közvetítette, mint az új zsinagóga épülete, amelyben az építők elsősorban egy monumentális szakrális teret kívántak létrehozni. A függöny anyaga – az aranyozott kétoldalas sima hímzést beleértve – súlyával is építő anyagot utánoz.

A másik munka egy leheletkönnyű női kézimunka, amelyen a készítő neve és az elkészítés éve is látható: *Bokor Jánosné Olga 5663*. A munka anyaga fehér vászon, amely mögött egy világos barna selyem bélés látható. A liturgiai használatát a kőtáblák szimbolikus ábrázolása igazolja. A tábla szövegét a hímző ötletesen a csipkeszerű sorokkal kivitelezte. Elképzelhető, hogy a hímző a héber betűk formai megjelenésének esztétikai hatását rögzítette ilyen módon.

Záró sorok

A zsidó nők aktív részvételét a zsinagógai liturgiában az újkori rabbinikus hagyomány kb. 12. század óta erősen korlátozta. A nők kapcsolata a valláshoz az évek során változott és új formákban jelent meg, például a női könyörgésekben (*Techines*) és a női kézimunkában. A női kézimunka az otthoni „szakrális tér” kialakulását is lehetővé tette, ami a zsidó vallásosságnak egészen bensőséges vonásokat kölcsönöz. Azt is láthatjuk, hogy a nők a kézi munka formai sokaságában szívesen fejezték ki egyéniségüket, miközben a férfi liturgiát inkább az egységes szabályok szigorú megtartása jellemzi.

Ha a zsidó kézimunkát a kommunikációs folyamat szemszögéből vizsgáljuk, akkor ezt a kommunikációt vallásosnak kell tekinteni. Még az otthoni sábiti kalácstakaró valódi címzettje is a zsidó ház mindenható Védelmesője, akitől a készítő nem vár semmi észlelhető viszonzást. A kettőjük közötti viszony nem ekvivalens, mivel kizárja a csere pszichológiáját. A kommunikáció kezdeményezője nem szabhatja meg az ajándékozás feltételeit. Ez nem egy szerződés, hanem a feltétlen odaadás aktusa.²¹A női zsidó kézimunka mintegy láthatóvá teszi a zsidó hétköznapi és ünnepi imák szavaiban rejtett odaadás és hűség spiritualitását.

Irodalom

BARACS Marcellné

1938 *A magyar izraelita nőegyletek országos szövetsége (MINOSZ) fennállásának 15. évfordulója emlékére* in: Almanach. 1937-1938 (5698) évi Évkönyv. MINOSZ, Budapest.

²¹ Лотман 1993. 345-355

- BENSE, M.
1969 *Einführung in die informationstheoretische Ästhetik*, Hamburg.
- GESENIUS, W.
1921 *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, Verlag von F. C. W. Vogel, Leipzig.
- JAKOBSON, Roman
1964 *Linguistics and Poetics. Style in Language* Paris.
- KRAUSS, Samuel
1910 *Talmudische Archäologie*, Kaufmann Verlag, Leipzig.
- ЛОТМАН, Ю. М.
1992 Феномен культуры in: *Избранные статьи Т. I Статьи по семиотике и топологии культуры – Таллин, "Александра"*.
- ЛОТМАН, Ю. М.
1993 «Договор» и «вручение себя» как архитипические модели культуры in: *Избранные статьи Т. 3, "Александра," Таллин.*
- NÁDAI Pál
1920 *Az iparművészet Magyarországon. Bíró Miklós kiállítása*, Budapest.
- PARKER, Rozsika
1984 *The Subversive Stitch, Embroidery and the Making of the Feminine*, London, The Women's Press Ltd.
- POLLÁK, H.
1881 *Héber-magyar szótár*. Budapest (nyomtatott Pozsonyban).
- УСПЕНСКИЙ, Б. А.
1996 *Семиотика истории: семиотика культуры*, Москва.
- Magyar Zsidó Levéltár PIH I-7. 1/1826 – Összeírás [Conscription] 1826
www.hnh.ru/culture, 2011. január 4-i cikk: Двухсторонняя китайская вышивка
in: Human Native Home, Народная культура

HROTÓ, Larissza

PIRKÉ IMAHOT

Handcrafting in the service of religion and feminism

In this short study I consider women's physical work to be theological. In the intimate atmosphere of the home it is already in childhood when one sees the typical symbols of their religion, which mediate the basic idea of religious knowledge as a communication code. This this means being unconditionally true to the Almighty and the Jewish peoples. Embroidery came to Europe from China and was firstly accepted in England. At the beginning of the 20th Century embroidery was not acknowledged as art in Hungary because of this very reason as it was considered to be a female job. At the same time the most beautiful pieces of work decorate the synagogue's liturgical area.



1. kép Bokor Jánosné Olga munkája.
A Szegedi Új Zsinagóga gyűjteménye



2. kép Löw Immánuel rajza alapján
készült parochet.
A Szegedi Új Zsinagóga gyűjteménye



3. kép Faliszőnyeg zsoldtáros felirattal. Egy zsidó család tulajdona

„BUZGÓLKODOM NÉPEMÉRT, A SZENTÉLYÉRT”. Vallási rítusok a nemzetvallás szolgálatában a 20. század első felének budapesti cionista sajtójában¹

A judaizmus a hit megélésére fekteti a hangsúlyt. A cselekedetek révén fejeződik ki a közösség tagjaként megjelenő zsidó egyén vallásossága. A vallási parancsolatok megcselekvése átszövi és keretbe foglalja a mindennapokat és az ünnepeket. A modernizálódó, szekularizálódó világ keretei között a közösségi keretek közül kikerült vagy meglazult közösségi kontroll alatt álló individuumok esetében a parancsolatok megcselekvése értelmeződött át, esett át a privatizálódott vallásosság szűrőjén vagy maradt el a felekezeti hovatarтоzás leértékelődésével. Ezt a folyamatot a modern nemzeteszmék fogalmi kereteit alkalmazva a kibontakozó cionizmus az asszimiláció fogalmával ragadta meg. Mivel maga is többnyire az „asszimiláltak” köréből indult ki, a folyamatot kudarcként megélők új útkereséseként, a vallási rítusok, liturgikus gyakorlatok és vallási szövegek új értelmét kereste. A cionizmus is összetett, több irányzatra bontható mozgalom volt, eltérő viszonyulásokkal a múlthoz, különböző jövőképekkel és emberideálokkal. Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy a vallási gyakorlatok, a liturgikus szövegek és a vallási irodalom alapvető szövegei milyen átértelmezési folyamaton mentek keresztül a modern zsidó nemzeti fogalomkészlet kialakítása során. Forrásanyagomat a budapesti magyar nyelvű a 20. század első felében megjelent cionista sajtó nyújtja, amely a cionista szervezethez közeli mozgalmi elit diskurzusainak fóruma volt.

Tanulmányom kulcsfogalma a nemzetvallás, amely Hankiss Elemér révén az amerikai szakirodalom *civil religion* fogalmának közép-európai adaptációjának tekinthető.² Robert N. Bellah a civil vallás fogalmát Rousseau-tól származtatja, miszerint a modern társadalmaknak is szüksége van egy tisztán civil hitre. Bellah-nál a civil vallás nem más, mint a vallás helyébe lépő modern alternatíva, amelyet a modern, szekuláris alapokra épülő társadalom tölt meg tartalommal. A civil vallás lényegében vallásos hitek, jelképek és rítusok összessége és történelmi tapasztalatban gyökereznek. A nemzetvallást Gerő András a szimbolikus politika keretében értelmezi. A 19. században megjelenő nemzeteszme és a nemzeti hagyományok keretében a szimbolikus politika részeként feltűnő nemzetvallás – az adott népcsoport saját történetét teszi a hit tárgyává, ami által az evilágit szakralizálja, s ily módon hozza létre a vallási strukturális mintákat követő szekuláris vallást.³

A cionizmust, legfőképpen a korai cionista mozgalmat többen többféleképpen próbálták és próbálják ma is magyarázni, értelmezni. A cionizmust definiáló-

¹ A szerző a Bálint Sándor Valláskutató Műhely tagja.

² HANKISS 1991. 65.

³ GERŐ 2004. 7.

kat két nagyobb táborra lehet osztani. Az első ételmező csoport felfogása szerint a zsidó nemzeti mozgalom a zsidó hagyományból következik, amelyhez felhasználták a modern európai romantikus nacionalizmus eszköztárát, a másik irányzat úgy vélte, hogy a cionizmus nem egyéb, mint az európai nemzeti gondolat zsidó adaptációja, amely előzmények nélküli és nem eredeztethető a zsidó hagyományból. Az első felfogás képviselői úgy gondolták, hogy az eszme benne rejlett a zsidó tradícióban, végeláthatatlanul viaskodva a hagyomány két alapfogalmával a száműzetéssel és a megváltással. A szétszóratásban élő zsidók mindig is lenyűgöző kapcsolatban álltak Cionnal, mely Izrael Földjét szimbolizálja, és amely állandó megkülönböztető jegye volt a judaizmusnak. Mindezek mellett a zsidó történelemben korábban is számos olyan eszme volt, amely a Cionba való visszatéréssel volt összefüggésbe hozható.⁴ Gershom Sholem értelmezésében például a cionizmussal a zsidók visszatértek saját történelmükbe. Ezt a szekuláris történelemben való visszatérést Scholem egy történeti, egzisztencialista tettként magyarázta.⁵ Ezen túlmenően Gideon Shimoni szerint viszont a leglényegesebb mozzanat, amely a mozgalom későbbi sikeréhez leginkább hozzájárult, nem az Örökkévaló kozmikus rendelése volt, hanem a zsidók aktuális problémái. Shimoni szerint a cionizmus modern jellege ellenére sem lehet állítani, hogy a zsidó nacionalizmus teljes egészében nélkülözi az eszkatológikus motívumokat.⁶

Tanulmányom témájának szempontjából Charles Liebman kategorizálási kísérlete a legérdekesebb. Liebman a korai cionista mozgalmat a hagyomány viszonyrendszerében három irányzatra osztotta: radikális szekuláris cionistákra, konzervatív szekuláris cionistákra és vallásos cionistákra. Radikális szekuláris cionistáknak tekintette önmagukat a tradícióval tudatosan szembehelyezők csoportját. Szerintük a hagyományt le kell rombolni, a rabbinikus múlttal le kell számolni az új „héber” megalkotásának folyamatában. Alapvetően új értékeket, új ideákat kell létrehozni egy gyökeresen új, nemzeti akarat mentén. Legfontosabb képviselőjüknek a 19-20. század folyamán Micha Joseph Berdyczewski (1865-1921) számított. Berdyczewski felfogásában a judaizmus irányzatok, hitek és vélemények összessége, nem pedig egy rögzített értékrendszer. Individuális alapoktól kiindulva szerinte bármi, amit egy zsidó tesz, vagy gondol, a zsidóságot alkotja. A radikális szekuláris cionisták egy olyan új archetípust, egy olyan zsidóságot akartak létrehozni, „akiknek nincsenek szülei”. Liebman hagyomány mentén történő felosztásában a második csoportot a konzervatív szekuláris cionisták alkották. Ennek az irányzatnak Ahad Ha'Am (Asher Zvi Hirsch Ginsberg, 1856-1927) volt a legfontosabb képviselője. Szerintük ki kell venni a hagyományt korábbi felügyelőiknek, a rabbiknak a kezéből, újra kell azt értelmezni, főbb jellemvonásait a nemzeti terminológia szerint átírni, és át kell adni a vezetést a zsidó tudósoknak, illetve a kulturális és politikai élet fontosabb személyiségeinek. Ezáltal a hagyományt modern értelemben vett kultúrává alakították át.⁷ A Liebman által konzervatív szekulárisnak nevezett irányzatot Berkowitz, Dieckhoff vagy Shimo-

⁴ SHIMONI 1980. 3.

⁵ SHAPIRA 1998. 217.

⁶ SHIMONI 1980. 4.

⁷ LIEBMAN 1992. 413-415.

ni kultúrcionistaaként mutatja be. A Liebman által leírtakhoz hasonlóan Berkowitz szerint a kultúrcionista diskurzusnak leginkább az volt a lényege, hogy meg kell alkotni egy zsidó nemzeti mitológiát, a teológiai és rituális gyakorlat leértékelésével. Felépíteni újra a zsidóságot, mintha a hagyomány a zsidókról, mint népről, nemzetéről szólna, a történelem keretei között hús-vér emberekkel és a Szentfölddel. Azt remélték, hogy így megszületik egy konszolidált szekuláris ideája a zsidó embernek.⁸ Liebman a hagyomány viszonyrendszerében harmadik – modellként elkülöníthető – stratégiának a vallásos cionistákat tekintette. A cionista mozgalomban a 20. század első felében a legkisebb befolyással bíró irányzatnak számított. A vallásos cionisták kísérletet tettek a rabbinikus hagyomány modern nemzeti ideológiába történő integrálására, speciális szentséget tulajdonítottak a közösségeiknek, amikor „szent forradalomnak” nevezték aktív erőfeszítéseiket a cionista mozgalomban. Meg voltak győződve arról, hogy az a speciális karizma, amivel bírnak, biztosítja hűségüket az Örökkévaló előírásaihoz.⁹ A vallásos cionista gondolkodók hagyománnyal kapcsolatos attitűdjeit befolyásolta, hogy a rabbinikus világ többsége ekkor még szembehelyezkedett a cionizmussal. Ravitzky a cionizmussal szembeni orthodox álláspont legfontosabb elemének tekintette, hogy a cionizmus a Cionba való visszatérést, a száműzött zsidók Szentföldre való egybegyűjtését akarta megvalósítani olyan hagyományos metafizikai fogalmak mellőzésével, mint a megjutalmazás és büntetés, a száműzés és megváltás, a szövetség és ígélet, illetve a bűn és az engesztelés. Ravitzky szerint az orthodox felfogással összeegyeztethetetlen volt az a cionista törekvés, hogy a zsidó népnek emberi, evilági megváltást biztosítsanak, és az a cionista cél, hogy az „örök népet” történelmi néppé tegyék, a „kiválasztott népet” pedig a többi néphez hasonló „normális néppé”.¹⁰

Robert K. Merton szerint a sajtó is propaganda eszközként tekinthető. Minden olyan jelképrendszert, amely a közönség által vitatottnak tekintett problémák kapcsán befolyásolja a véleményeket, hiedelmeket vagy cselekedeteket Merton propagandának tekint. Ezek a jelképek lehetnek írottak, nyomtatottak, kimondottak, képiak vagy zeneiek. Úgy vélte, amikor a véleményformáló valamilyen gondolatot szeretne közölni, vagy benyomást akar kelteni, ezt szavak, illusztrációk, vagy más szimbólumok segítségével kell tennie.¹¹ Munkám diskurzuselemzés. A cionista lapok mögött álló intézményi elit stratégiáit elemzem sajtóforrások alapján. A sajtódiskurzusokból azonban csak az lapok mögött álló szerkesztői illetve intézményi elitek szándékaira tudunk következtetni, mert mihelyt a kiadvány kikerül a külvilágba, a közönség már tetszése szerint értelmezi azt. Tartalom és válaszelemzés nélkül nem következtetünk a visszacsatolásra, az olvasóközönség attitűdjeire.

Tanulmányom forrásbázisát a Magyarországi Cionista Szervezethez szócsövének tekinthető Zsidó Szemle szolgáltatta. A Cionista Szervezet lapját 1910-től indította még Magyarországi Cionista Szervezet néven, amelyet Bató

⁸ BERKOWITZ 1996. 77., DIECKHOFF 1998. 11.

⁹ LIEBMAN 1992. 417.

¹⁰ RAVITZKY 2011. 31.

¹¹ MERTON 2002. 592.

Lajos, Beregi Benjámin, Hammerschlag Oszkár, Lukács Leo, Richtmann Mózes és Schönfeld József szerkesztett 1911-től már Zsidó Szemle címmel. 1919-ben a Tanácsköztársaság idején Jövők – Zsidó társadalmi hetilap néven, 1920 és 1938 között pedig ismét Zsidó Szemle – Zsidó hetilapként jelent meg. A Zsidó Szemle mellett forrásként Patai József köréhez tartozó fiatal neológok által alapított 1911 és 1944 között megjelenő kultúrcionista *Múlt és Jövő* – Irodalmi, művészeti, társadalmi és kritikai folyóiratot használtam.

A vallási gyakorlat illetve szövegek nemzeti fogalomkészlet szerinti átértelmezését és felhasználását legjobban a zsidó vallási ünnepekről írt cikkeken keresztül lehet a legegyszerűbben bemutatni. A legdidaktikusabb írásokat a hanuka, pészach és savuot ünnepeinek alkalmából írt cikkek jelentik.

A cionista stratégiában a hanukának kiemelt szerepe volt, modern nemzeti szabadságharcként mutatták be az amúgy tisztán vallási, liturgikus eseményt, hőseit modern tulajdonságokkal ruházták fel, és a hanukai eseménysor jelenkori fontosságát hangsúlyozták.

„A nemzeti, kulturális, társadalmi, gazdasági és vallási elnyomatás elleni küzdelem fegyverbe szólított mindenkit, ki még zsidó volt, kit még nem örlött meg a hellenizmus a hellenizmus izraelita vallású göröggé, csak felekezetére nézve zsidóvá...ez a maroknyi kis csapat meg tudtak verekedni tízszeres, húszszoros erejű ellenséggel, ártalmatlanná tudták tenni az ennél veszedelmesebb belső szűt, a zsidó népiséget tagadó és nemzeti harakirit hirdető hellenizmust és – újból zsidó lett a zsidó, zsidó a nyelve, kultúrája és hazája, érzelme, gondolkodása és vallása, zsidóvá lett az ifjúság és ezzel biztosítva lőn népünk fennmaradása.” – írta a Zsidó Szemle 1914-ben.¹²

Hasonló módon lett fontos része a cionista stratégiának a pészach, az Egyiptomból való kivonulás ünnepe is. Ebben a keretben pl. Mózes nem az Örökkévaló utasításait végrehajtó jámbor zsidó, hanem egy modern tulajdonságokkal felruházott szabadsághős. Ugyanígy értelmezték át az ünnep liturgikus szövegeit, és használták fel a cionista céloknak megfelelően, és természetesen a pészachi célok jelenbeli megvalósítása mellett álltak ki, azonosítva a pészachi Egyiptomot a 20. századi szétszóratás helyszínével.

„Évezredekkel ezelőtt ugyan is a zsidó nyomorúság megszűnésére nem az volt a remedium, ha továbbra is Egyiptomban marad Izrael, rettenetes emlékek helyén, hanem megmentésének céltudatos eszköze az volt: 'hogy elvigyem őt ezen országból jó és tágas országba, tejjel, mézzel folyó országba... a nyert oltalom veszendőbe ment volna, a megváltás meddőnek bizonyult volna, a népül való elismerés papíros jog maradt volna, ha keresztül vitelre nem kerül Izrael megvédésének, későbbi szabadságának legfőbb biztosítéka: 'én elviszlek benneteket abba az országba, mely felől felemeltem a kezemet, hogy Ábrahámnak, Izsáknak, Jákobnak adom azt és nektek adom letelepedési birtokul, én vagyok az Örökkévaló.' – írta a cionista lap.¹³

¹² Zsidó Szemle 1914. december 15./ 1. A Makkabeusok ünnepén

¹³ Zsidó Szemle 1915. március 29./ 1-2. –r r: Kérdés és válasz

A zsidó nép egyediségének, különleges hivatásának, a megmaradás fontosságának hangsúlyozására nyújtott kiváló alkalmat a Tóraadás, ünnepe a savuot. Szerintük a különleges zsidó néplelek tette alkalmassá zsidókat a Tóra elfogadására Természetesen a vallási emlékezetnek ezt az eseményét is a jelen cionista céljainak megfelelően értelmezték.

„Csupán a zsidóság szívében volt meg a fogékonyság a kinyilatkoztatás megértésére. (...) A tóra elidegeníthetetlen tulajdona a zsidó népnek, mert egy részét képezte mindenkor a lelkének, mert lelkéből lelkedzett. Ezért volt képes nemcsak elnyerni, de meg is tartani a tórát. (...) Szóljon hozzánk megint az 'Onauchi', szóljon hozzánk zsidó kötelességtudásról, a zsidóság elpusztíthatatlanságáról, a mai események kinyilatkoztatása indítson szent fogadalomra, hogy értelmünk és tetteink, hogy eszünk, szívünk és kezünk szentelve lesznek népünknek, hogy képessé tegyük egy új világ pillérjeinek megszilárdítását.”¹⁴

Az ünnepek megülvése mellett, zsidó népiség megőrzése szempontjából a Zsidó Szemle a mindennapi imádkozás fontosságát is kiemelte. A lap szerint az akkori viszonyok között a hagyományos héber nyelven folyó szertartásszerű templomi közösségi imádkozás az, mely a normális kerékvágásból kizökkent modern zsidóságot visszaterelheti az igaz zsidóságához.

„Visszatérés a zsidósághoz, ha nem is a zsidó országba – ez a cionizmus egyik válfajának programja. Ennek az egyik programpontja, sőt a mai viszonyok között talán az egyetlen archimedesi pontja, amelyből a kerékvágásából kizökkent zsidóság visszaterelhető az ősi igazi zsidósághoz: az imádkozás. Mert, amit megkímélt a zsidó vallási hagyományokból az időnek mindent mállasztó hatása, ami még élő valóság csaknem minden zsidóra, nem pedig malaszt: az imádkozás.”¹⁵

A napi rendszeres imádkozáson túl a cionista lap egy 1917-ben megjelent cikkben összefoglalta a vallás különleges szerepét a zsidó nép életében. A Zsidó Szemle szerkesztője szerint a vallásos gyakorlat őrzi meg minden zsidóban azt a tudást (nyelv) mely a nép megmaradását garantálja.

„A nacionalis, azaz a szent nyelv szépségének mély megértése, a tórával és a talmuddal és az egész zsidó tudománnyal való folytonos foglalkozás, a szent földön megnyilvánult nemzeti élet megszűnése fölötti tisabeovi fájdalom, éppúgy a léleknek jomkippurkor történő felemelkedése és csodálatos ájtatossága, azon kívül a zsidó nép közös élete – mindezt magában foglalja a tórahú zsidóság fogalma. Azt a büszke kötelező biztonságot, hogy külön népet alkotunk, népet, amelynek kohaniták birodalmának, szentnek kell lennie, és egyszersmind azt a tudatot, hogy dolgoznunk kell közös munkában, hogy elérjük azt a kort amikor a föld megtelik Isten ismeretével.”¹⁶

A cionisták szerint azonban a judaizmusban járatlan modern zsidó család már képtelen a zsidó vallásos tudás átörökítésére ezért ezt a cionisták ezt a szerepet az iskolai vallástanárokra hárította volna.

„... erősítse meg a növendék világszemléletét abban az értelemben, hogy egész erkölcsi habitusa átérezze a zsidó vallás erkölcsi védelmét és ellenőrzését, bármit

¹⁴ Zsidó Szemle 1915. május 18./ 1. Onuachi

¹⁵ Zsidó Szemle 1915. október 5./ 1-2. Jekusziél Ben Nuri: Bajok a liturgiai gyakorlat körül

¹⁶ Zsidó Szemle 1917. április 20./ 2-3. Cionizmus és zsidó vallásosság

cselekedjen, gondoljon vagy érezzen. Azután a rendelkezésre álló anyagból ki kell hámozni azon részeket, melyek a legalkalmasabbak arra, hogy a tanuló maga is átélje azokat az érzéseket, melyek a zsidó érzésnek is életet adtak.”¹⁷

De a vallásoktatás mellett, azt természetesen nem helyettesítve, a kollektív nemzeti emlékezet megalapozására alkalmasabb zsidó történelem oktatását is szorgalmazták.

„Nemcsak tanítást, hanem minden lelki energia felhasználásával mindent felkaroló nevelést nyújtson, hogy jó, derék és boldog embereket neveljen...(..) Ha megvan a cél: a zsidó akarat s a legmagasabb ethikai értelemben vett boldogságra való nevelés, akkor majd a módszer alárendeli magát az elvnek.” Írta a Zsidó Szemle.¹⁸

A magyarországi modernizáló zsidó elit így a cionista is a németországi Wissenschaft des Judentums modern zsidó tudós generációinak történeti korszakolását adaptálta. A Wiessenschaft pedig a felvilágosult keresztény Európa történelemszemléletét adaptálva megalkotta a keresztény világ antikképéhez hasonló idillikus bibliai kort. A cionista stratégiában az előbb említett ünnepek túl különleges szerepe volt egyéb bibliai, eseményeknek, hősöknek. Úgy lehetett emlékezni erre a korszakra, mint egy idillikus korra, amikor még volt zsidó állam. Ezeket az eseményeket azután szintén aktualizálták, illetve hőseiket modern tulajdonságokkal látták el.

„A régi zsidó államban annyira szabad volt a véleménynyilvánítás, hogy ugyanabból az időből, mikor bálványimádó, pogány erkölcsű királyok uralkodtak, maradt reánk prófétáinknak legfenségesebb, Izrael egyedüli hitét hirdető és pogányerkölcsöket ostromozó beszédei”.¹⁹

A kultúrcionista Múlt és Jövő illusztrációi között számos idealizált, romantikus, bibliai eseményeket bemutató képzőművészeti alkotást találunk.

A cionista nemzetvallás is alkotott magának kultikus hősokeket, kiket bibliai tulajdonságokkal ruházott fel, tehát így az evilágit szakralizálta, ilyen kultikus hős volt Herzl, Wolffsohn vagy Nordau. Herzlt a Zsidó Szemle egyenesen Amosz prófétához hasonlította.

„Minden nagy eszmének prófétákra és vértanukra van szüksége. És próféta és vértanú volt egy személyben Herzl Tivadar a cionista szervezet megalapítója és a cionizmus gondolatának nagy megőrzője. Úgy volt, mint Ámosz prófétánál. Békésen őrizte juhait, gondozta fügefáit 'de akkor kiragadta őt az Isten keze a juhok mellől s mondta neki: menj légy próféta Izrael felett (..) Nemcsak próféta volt, de vértanú is.”²⁰

A Múlt és Jövő kísérletet arra, hogy a modernkor vallástól távolodó kihívására adott válaszokat összhangba hozza a hagyománnyal, úgy, hogy a hagyomány alapjai ne sérüljenek.

„Mindig szem előtt tartva azt a tényt, hogy a hosszú és beláthatatlan időkre való határt csak életmód teremthet, és hogy a zsidóság egy percig sem mondhat le arról, hogy a régi szertartásai és szertartásos intézményei ápolását és fejlődését

¹⁷ Zsidó Szemle 1917. május 18./ 6. Fleischer Lipót: Néhány szó a vallástanításról

¹⁸ Zsidó Szemle 1915. október 20. /6-7. A zsidó nevelés cionisztikus célja.

¹⁹ Zsidó Szemle 1920. április 2./1-3. Bisseliches Mózes: Történelemhamisítás

²⁰ Zsidó Szemle 1916. július 14./ 1. Herzl szellemében

elsőrangú teendői közé sorolja. Mégis hangsúlyozzuk, hogy a zsidóság jelenleg legelőször azzal tartozik magának, hogy a köztudatba bevigye azoknak a gondolatoknak az ismeretét, melyek minden egyes intézményének életet adtak. A zsidóságnak meg kell mutatni, hogy a mi vallásos alapelveink, a mi világszemléletünk nem kerül összetűzésbe semmiféle társadalmi alapelvvel és semmiféle tudományos világszemlélettel, és ha igazak is volnának a vallásos gondolkodásnak hitt eszmék elleni vádak, minket ez az averzió nem érint.”²¹

Munkám diskurzuselemzés, így nem törekedtem az „objektív valóság” rekonstruálására. Írásom leginkább kulturális fordításnak²² tekinthető, egy gyökeresen megváltozott környezetben. Jelenünktől távol eső, sok esetben a családi és közösségi emlékezettel össze nem kötött életvilágok tagjainak stratégiáit értelmeztem és kíséreltem meg érthetővé tenni.

Irodalom

ASAD, Talal

1986 The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: James CLIFFORD, George E. MARCUS szerk. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography [experiments in Contemporary Anthropology]*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 141-164.

BERKOWITZ, Michael

1996 *Zionist culture and West European Jewry Before the First World War*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

DIECKHOFF, Alain

1998 *The Invention of a Nation. Zionist Thought and the Making of Modern Israel*. Translated from the French by Jonathan Derick. Hurst&Company, London.

GERŐ András

2004 *Képzelt történelem. Fejezetek a magyar szimbolikus politika XIX-XX. századi történetéből*. Eötvös Kiadó – PolgART Kiadó, Budapest.

HANKISS Elemér

1991 Nemzetvallás. In: KOVÁCS Ákos szerk. *Monumentumok az első világháborúból*. [Első kiadás, Budapest, Népművelési Intézet és a Múcsarnok közös kiadványa] Corvina, Budapest, 64-90.

LIEBMAN, Charles

1992 Tradition, Judaism, and Jewish Religion in Contemporary Israeli Society. In: Jack WERHEIMER szerk. *The Uses of Tradition. Jewish Continuity in the Modern Era*. The Jewish Theological Seminary of America, New York, Jerusalem 411-427.

MERTON, Robert K.

2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Osiris Kiadó, Budapest.

²¹ *Múlt és Jövő* 1912. október/ 389. Frisch Ármin: Kultusz vagy szellem

²² ASAD 1986. 160.

RAVITZKY, Aviezer

2011 *A kinyilatkoztatott vég. Messianizmus, cionizmus és vallási radikalizmus Izraelben.* Kalligram Pozsony.

SHAPIRA, Anita

1998 Zionism in the Age of Revolution. *Modern Judaism* 18.3 (1998) 217-226

SHIMONI, Gideon

1980 Ideological Perspectives. Moshe DAVIS szerk. *Ideological Perspectives. Zionism in Transition.* The Herzl Press, New York. 3-42.

ZIMA, András

JEWISH RITUALS IN THE SERVICE OF THE CIVIL RELIGION IN THE ZIONIST PRESS AT THE FIRST HALF OF THE 20TH THE CENTURY

At the turn of the 19th-20th century the different Jewish groups in Hungary had to face many challenges. They had to reconcile the demands made by modernity and the majority society with their own group interests. The changing environment endangered the survival of the group and questioned its basic values. Religion, as the primary determinant of value, shifted from the community sphere to the private sphere and lost some of its importance. Zionists thought that the guarantee for the survival of the Jews was the creation of a Jewish national character and Jewish national memory. They reinterpret religious traditions as a function of modern categories. The press, the most important attitude-shaping communication media of the period, played a major role in preserving and strengthening collective national consciousness.

KOLLÁNYI Irén

KÓSERSÁG KEZDŐKNEK A vallástörvény visszatánulásának gondjai

A kóser étkezés életforma, ami nem csak receptek elsajátításából áll. Ez okozza a gondot azoknak, akik felnőttként akarják felvenni vallást, illetve visszatérni ahhoz, és ehhez a kóser háztartást megtanulni. A könyv DVD-mellékletét képező film erről a visszatánulási folyamatról szól. Készítője az 1990-es években maga is végigjárta ezt az utat. A rabbinikus szabályok a tórai törvény pontos megtartását segítik. Több zsidó szakácskönyv részletesen leírja az alapanyagok és az étel kezelésének módját. A kóser konyha ismeretei azonban a működő közösségi életben a családi szocializáció részét képezik. A családok nőtagjai belenevelődésük során a szülői ház gyakorlatából sajátítják el azt. A visszatánulási folyamatot az 1990-es években az outreach-kézikönyvek hiánya, az ezredfordulót viszont már azok bősége jellemezte. Ezek a családi példákban elsajátított rutinokat ugyanakkor nem pótolhatják.

A film az ezredfordulós Budapesti zsidóság kóser kulisszái mögé enged betekintést. A vallástörvény szigora az izraelita felekezet irányzatai szerint eltérhet. Az összeállítás a különböző gyakorlatokat követő zsidó háztartások konyhái mellett felmutatja a kóser élelmiszerek beszerzési helyeit, a nyári ifjúsági táborok tömegélelmezését, hitközségi konyhák közös rituális étkezéseit, valamint ezzel párhuzamosan felvillantja a szentföldi gyakorlatot is. A visszatérés/betérés új helyzeteket teremthet, eltérő étkezési gyakorlatokat eredményezve, a tágabb családban és a rokonok összejöveteleknél, amiről a megkérdezettek mesélnek.

A film a tórai parancsolatok mentén veszi számba a fogyasztható növényeket és állatokat. Olyan dolgokat mutat be, ami a kóserságban élőknek természetesen hat, a kásrut iránt érdeklődőknek viszont újszerű lehet.

A film adatai

Cím: *Kóserság*

Típus: oktatófilm

Készült: 2005

Időtartam: 23 perc

Rendező - operatőr: Kollányi Irén

Vágó: Kollányi Judit

Ötven évvel korábban, 1962-ben nyílt meg a II. Vatikáni Zsinat, 2012-2013 pedig a Hit éve volt a Katolikus Egyházban. Ez alkalmat nyújtott arra, hogy történetileg és napjainkra vonatkoztatva is megvizsgáljuk a hit megnyilvánulási formáit a vallási élet, a vallási kultúra területén. A zsinat számos újítást hozott a vallási életben. Legszembetűnőbb az anyanyelvi liturgia bevezetése és a liturgikus év reformja volt. Az újítások hatására számos új vallási közösség és mozgalom indult útjára. Legszembetűnőbb az ökumenikus mozgalom megerősödése. A kor új ideálokat, példaképeket keresett.

A hit másként nyilvánul meg az egyes történeti korokban, a különböző társadalmi rétegeknél, más az eltérő korcsoportoknál, akár foglalkozási és lakóhelyi csoportoknál is, férfiaknál, nőknél, gyerekeknél és felnőtteknél, a nyelvi/etnikus (vagy annak tulajdonított) jegyek is felfedezhetők. És természetesen másként és másként nyilvánul meg a fenti összefüggésekben a különböző keresztény és nem-keresztény felekezetek esetében. Ezekre a változásokra is reflektálnak a kötet tanulmányai.

The Szeged Conference on Religion in 2012 was dealing with spirituality and spiritual movements. The very actual reason for choosing this topic is that on October 11, the Holy Father Benedict XVI has opened the "Year of Faith" for promoting new evangelization. It gives us a good opportunity to survey religious practices in our days and in the past. The other reason of the thematic choice is that the second Vatican Council which brought radical changes in many fields not only in the Roman Catholic Church but in the Christian life in general, was opened 50 years ago. Perhaps the most striking change was the possibility of introduction of different national languages in the liturgy and the reform of the liturgical year. The ecumenical movement and the dialogue between the different churches and denominations are important too. Many new communities, movements were launched in the last decades.

The papers of this volume reflect on all changes in religious life and practice not only in Christianity but in other denominations, too.

Gábor BARNÁ

ISBN 978 963 306 260 9



SZEGEDI VALLÁSI NÉPRAJZI KÖNYVTÁR 42.
BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS
A VALLÁSI KULTÚRAKUTATÁS KÖNYVEI 10.