

# **Az V. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferencia tanulmánykötete**

A Doktoranduszok Országos Szövetsége  
Filozófiatudományi és Hittudományi Osztályának  
tanulmánykötete

2024. március 1.  
Budapest - Vác

Főszerkesztő: NEMES MÁRK

Szerkesztők:

BALÁSSY PETRA ZSÓFIA, BIALKÓ LÁSZLÓ GERGŐ, DUDÁS RÓBERT  
GYULA, DR. FARKAS ZSUZSANNA, GLOVICZKY ZOLTÁN, KONDOROSI  
NOÉMI, MIKLOVICZ ATTILA, TEGZES NÓRA VALENTINA

Tördelte: NEMES MÁRK

Lektorálta: NEMES MÁRK

A borítóképet VÖRÖS CSABA LEVENTE tervezte

ISBN 978-615-6457-39-4 (Print)

ISBN 978-615-6457-40-0 (Online)

A kötet az Apor Vilmos Katolikus Főiskola támogatásával jelent meg.

© A kötet szerzői és szerkesztői, 2024

© Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2024

## Szerkesztői köszöntő

Az Olvasó az V. Interdiszciplináris Vallástudományi Hallgatói Konferencia tanulmánykötetet tartja a kezében. A kötet alapjául a 2023-ban ötödik alkalommal megszervezett „kisjubileumi” IVHK konferencián elhangzott előadások sokszínű anyaga szolgált. A konferenciára beérkezett közel 50 jelentkezés, az ebből kialakított 43 fős előadói paletta és a kötetben található 16 tanulmány nyilvánvaló jele annak, hogy a hazai fiatal vallástudósok körében kialakult az igény egy éves, nyitott tematikájú és interdiszciplináris szemléletű szakmai fórumra.

Ezen a ponton szeretnénk kifejezni hálánkat Dr. Gloviczki Zoltánnak, Apor Vilmos Katolikus Főiskola rektorának, aki befogadta rendezvényünket és lehetővé tette szakmai fórumunk sikeres megvalósítását. Ugyanitt köszönettel tartozunk a rektori hivatal jelenlegi és volt munkatársainak, Balássy Petra Zsófiának és Kondorosi Noéminek, akik időt és energiát nem kímélve támogatták a szervezői munkánkat. Külön köszönet illeti Miklovicz Attilát, a DOSZ Filozófiatudományi Osztályának elnökét és Farkas Zsuzsannát DOSZ Hittudományi Osztályának elnökhelyettesét, akik az elmúlt években felkarolták az IVHK-t. Szükséges továbbá a kötet első oldalán említenünk Dudás Róbert Gyulát, aki felvetette az AVKF felkeresését rendezvényünkkel. Továbbá köszönettel tartozom a DOSZFiTO önkénteseinek, Bialkó László Gergőnek és Tegzes Nóra Valentinának, akik a szekciószerzői feladatokat a legnagyobb lelkesedéssel vállalták.

Bízom benne, hogy a kézben tartott konferenciakötetet az elkövetkező években számos újabb kiadvány fogja követni és az IVHK a hazai vallástudományi oktatás sarokkövéként továbbra is szolgálhatja a fiatal vallástudósok és egyetemi hallgatók szakmai előrehaladását!

Nemes Márk  
Az V. IVHK főszerzője  
2024.01.25.

## Rektori köszöntő

A Doktoranduszok Országos Szövetségének Filozófiatudományi- és Hittudományi Osztálya Főiskolánkon rendezte meg soros interdiszciplináris vallástudományi konferenciáját. A jelenség összetettségét ez az egyszerű bevezető mondat is tükrözi. A vallás mint antropológiai, pszichológiai, szociológiai, filozófiai jelenség és annak megnyilvánulási formái, etikai, művészeti, gazdasági, kulturális, jogi, történeti hatásai a komplexitásnak olyan mértékét rajzolják ki, amely csak is egy ennyire emberi jelenség kapcsán tárulhat elénk.

A kötet tanulmányait bemutató konferencia, s a jelen összeállítás ugyanezt a sokszínűséget, a jelenségeknek és a lehetőségeknek ezeket a dimenzióit szólaltatta meg. Ókor, középkor, újkor, ma. Magaskultúra és népi vallásosság. Gazdaság, társadalom, egyéni elhivatottság és psziché. Mátéria és szublimitás. Nemzeti kultúra és egyetemesség. Általános emberi és egyházi meghatározottság. Vallás kívülről és belülről. Reflexió és önreflexió.

Hasonló tanulmánykötet első pillantásra könnyedén összeállítható, ha különböző tudományágak vagy éppen különböző iskolákat képviselő doktori műhelyek képviselőit kérjük fel a számukra kedves témákról szóló írások megalkotására. Ezek az előadások, tanulmányok azonban tudatosan és következetesen egy pontra fókuszáltak: az ember vallásosságára, és sokszínűségükben ugyanannak a – nem könnyen megfogható – képnek a kontúrájához tették hozzá apróbb-nagyobb ecsetvonásaikat. Mi több: egymásra is reflektálva, dinamikus párbeszédet folytatva, mely szinte e kötet néma lapjairól is visszaköszön az olvasónak.

Köszönet ezért az élményért a résztvevőknek, tanulmányíróknak – és köszönet azoknak a szervezőknek, szerkesztőknek, akik hittek és hisznek ebben a párbeszédben, ebben az egyfelé mutató sokszínűségben, annak gazdagságában, intellektuális és emberi ajándék voltában. Mert igazán ajándék.

Dr. Gloviczki Zoltán  
Az Apor Vilmos Katolikus Főiskola rektora  
2024.01.25.

## Tartalomjegyzék

NEMES MÁRK	
Szerkesztői köszöntő .....	3
DR. GLOVICZKI ZOLTÁN	
Rektori köszöntő .....	4
ENESEY DIÁNA DORISZ	
Hit és hallgatás: a kimondhatatlanság problémája Kierkegaard hitfogalmában .....	7
CZÉTÉNYI GELLÉRT	
Szent könyv-e a keresztény Biblia? .....	27
GÄRTNER PÉTER	
A vallás szerepe a gazdaságetikában.....	47
RETKES-KISS ANTAL FARKAS	
A kiscelli Breverl és a papír alapú amulettek a katolikus népi vallásosságban .....	72
KOVÁCSNÉ SMATARLA IBOLYA	
A Filadelfia diakonisszák szolgálatának nehézségei.....	95
BALÁZS ANDREA	
„Szent Ferenc magyar virágoskertje Amerikában”, Részletek a Kapisztrán Szent János magyar ferences kuztódia történetéből ....	112
KONDOROSI NOÉMI	
Történelmi személyek a túlvilágon — Svéd Szent Brigitta misztikus látomása Niccolò Acciaiuoli nápolyi főudvarmester halál utáni egyéni ítéletéről.....	134
JÁVOR JUDIT	
A széder este mint dramatikus forma a rabbinikus irodalomban ....	153
SZILÁGYI ERZSÉBET	
A Jáguri Hágádá, avagy az egyik legfontosabb kibuci hágádá jellemzői .....	168
BARTA PÉTER JÓZSEF	
Peter Serrarius és zsidó kapcsolatai .....	180

FARKAS VENDEL	
Szarvak a sisakon? Szakralizált hatalom a bronzkori és a koraközépkori Skandináviában .....	211
HOLLÓS JUDIT	
A tibeti bön vallás hatása a dongba képírás használatára.....	226
TUNA RITA	
Journeys of Abraham: The Holy Places of Ancient Israel .....	247
KALMÁR ÁKOS	
A názáreti Jézus büntetőperének elemzése a korabeli héber és római jog alapján .....	263
VINCZE NORBERT	
Hogyan segíthet a vallási közösség a szabadult elítélteknek?.....	283
NAGY KATALIN	
A gyógyulás helyes orvossága – Aktualizálás és jogharmonizáció a Katolikus Egyház megújult büntetőjog rendszerében .....	306

# Hit és hallgatás: a kimondhatatlanság problémája Kierkegaard hitfogalmában

Enesey Diána Dorisz

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar  
Filozófiatudományi Doktori Iskola

## *Absztrakt*

Írásom azt járja körül, hogy milyen szerepet tölthet be a hallgatás Kierkegaard gondolkodásában és hitfelfogásában. Elsősorban a Félelem és reszketés című, Johannes de silentio álnéven megjelent írása jelenti a vezérfonalat, de további Kierkegaard-köteteket is bevonunk a vizsgálódás körébe. Azt fürkésszük, hogy miben rejlik a hit kimondhatatlansága és vajon az Istennel személyes viszonyra lépő individuum, azaz a hit lovagja számára szükséges volna-e a hit közölhetősége. Ennek feltérképezéséhez először is azt kell kibontani, hogy mit jelent a hit lovagja, mint individuum számára a paradoxon: miként szembesülhet a hite paradox jellegével és hogyan képes felülemelkedni rajta, egyáltalán szükség van-e efféle túllépésre? A paradoxon vizsgálatához a Filozófiai morzsák című, Johannes Climacus álnéven publikált írást hívom segítségül. Miközben erre a kérdésre keresünk választ, óhatatlanul szembeke-rülünk a döntés és a választás problémájával, így nem térhetünk ki az elől a kérdés elől, hogy mennyiben tekinthető a hit döntésnek, választásnak. A döntés és a választás fogalmain keresztül pedig az individualitás kierkegaard-i koncepciójához is eljutunk. Miképp formálhat a hit és a hithez tapadó hallgatás individuumot? Mennyiben határozza meg és mennyire lehetetleníti el a – nevezzük most így a hit lovagját – „*hit individuumának*” interszjektív viszonyulási lehetőségeit az, hogy a számára legfontosabbat nem tudja kimondani? Egészében elszigeteli-e őt a többi individuumtól a hit közölhetetlensége és az ebből következő hallgatás? Továbbá arra is rá kell kérdeznünk, hogy szükségképpen hallgatás lesz-e a hit lovagjának osztályrésze, ha a hitben rejlő paradoxon nem irracionális, vagyis a hétköznapiétől eltérő, másfajta racionalitás révén megérthető. Azt vázolnám fel tehát, hogy miként hat a hitben – azaz a személyes Isten-viszonyban – rejlő kimondhatatlanság az individualitás formálódására és az individuum másokhoz való viszonyulására.

## 1. Bevezetés

Írásomban a kierkegaard-i hitfogalom egyik központi mozzanatát, a hallgatást igyekszem elemezni. Mindenekelőtt arra világítunk rá, hogy miért tulajdoníthatunk nagy jelentőséget a hallgatásnak Kierkegaard hitfelfogásában. Ezt a kérdést a hallgatás és a hit paradoxon-jellege közötti viszony feltérképezése révén próbáljuk megragadni,

vagyis arra kérdezünk rá, hogy mennyiben viseli magán a hallgatás a paradoxon sajátosságait. Ezzel egyúttal azt is fürkésszük, hogy milyen hermeneutikai kereten belül értelmezhető a paradoxon és a hallgatás. Az értelmezés problémájának kettős iránya, jelesül a hallgatáson keresztüli önértelmezés, valamint a hallgatás és a mások általi „megértettség” relációi elvezetnek az egzisztenciafilozófia perspektívájához és az interszubsztívitás fenomenológiájának horizontját is megnyitják előttünk. Vajon szükségképpen szolipszizmusra ítéli-e a hit individuumát a hit tárgyának kimondhatatlansága?

## **2. A hallgatás kontextusa a *Félelem és reszketés*ben**

Mindenekelőtt azt kell feltárni, hogy miért is tartja Kierkegaard a hit szerves részének a hallgatást. Ehhez pedig az is szükséges, hogy felmutassuk, miben nyilvánul meg a hallgatás jelentősége a kierkegaard-i hitfogalom vonatkozásában. Ennek legjellegzetesebb megmutatkozása a Johannes de silentio<sup>1</sup> álnéven közölt *Félelem és reszketés*ben található,<sup>2</sup> ahol is Ábrahám történetének értelmező feldolgozásán keresztül formálódik a „hit lovagjának” kierkegaard-i karaktere, akit a hit individuumának is nevezhetünk. Az elemzés tárgya itt Izsák feláldozása, mint próba, amely az etikum felől tekintve elfogadhatatlan, (gyermek)gyilkossági szándékként fogható fel (Kierkegaard 2014, 131-133), ám a hit szemszögéből próbatételt jelent, a hit szilárdságának próbáját (Kierkegaard 2014, 147). Ábrahám szándéka tehát erkölcsileg nem igazolható. Ám felmerül a kérdés, hogy mi a szándék igazolhatatlanságának oka, ha az etikum erkölcsi eszményképei, akikre Johannes de silentio tragikus hősként hivatkozik, úgyszintén meghoznak hasonló áldozatokat, s őket mégis tisztelet övezi.

Az igazolhatatlanság nem csupán Ábrahám szándékának erkölcsi megítélésében áll, hanem abban is, hogy ezt a szándékot a többi ember úgy tekinti, mintha Ábrahám saját megfontolásából eredő szándéka volna. Vagyis nem pusztán a fia feláldozására való készség miatt marasztalja el az erkölcsi megítélés Ábrahámot, hanem azért, mert nem világos a többiek számára, hogy szándékát magasabb erő vezérli. Itt húzódik a feszültség a tragikus hős(ök) és a hit lovagja (jelen kontextusban Ábrahám) között, amelynek forrása a közölhetőség problémájában keresendő. Vajon mi az a mozzanat, amely a közölhetőség szempontjából szakadékot állít az etikum igazolhatósága és a hit igazolhatatlansága



közé? Miért mondható ki az, ami az etikumhoz fűződik és miért ki-mondhatatlan az, ami a hithez kapcsolódik?

A közölhetőség kérdése döntő jelentőségű, ugyanis voltaképpen ez az alapzata annak, hogy a tragédiák hőseit hősként emlegethetjük. A tragikus hős az etikumot, az erkölcsiség területét képviseli, amelynek törvényei az általános kategóriájába tartoznak. Általánosságukat pedig az általánosan kifejezhető, vagyis a közlés révén mindenki számára érthető voltuk biztosítja. Az etikumot képviselő tragikus hős egyes emberként az általánost képviseli, az ő „*etikai feladata*” az, hogy „*rejtettségből kibontakozzék, és nyilvánvalóvá váljon az általánosban*” (Kierkegaard 2014, 151). Ebben segítségére van a nyelvi közlés is, mivel a nyelv az általános közegét jelenti. A tragikus hős a nyelv és az etikum általánossága révén képes elbeszélni a saját történetét és megértetni másokkal azt, hogy mi vezette őt a tragikumot jelentő döntésig. Sőt azt is mondhatnánk, hogy döntése nem is annyira egyedi döntés, amennyiben nem az individualitását juttatja kifejezésre, hanem az etikai törvényekből felépülő etikumot, mint merőben általánosat. Az etikum területén lényegi mozzanat a „*felismerés*” és az ezt szükségképp megelőző „*rejtőzködés*” (Kierkegaard 2014, 152-153). Ám a tragikum lényege abban áll, hogy a felismerés felülírja a rejtőzködést, mégpedig olyan módon, hogy a tragikus hőstől az etika megmutatkozást követel, s épp ez a követelmény bírja szóra a tragikus hőst. Az etikum hőse nem hallgathat, hiszen a hallgatásban a története individuális maradna, s egyes emberként kellene viselnie a felelősséget a döntéseiért, de ezzel megszűnne képviselni az általánost, és így tragikus hős sem lehetne többé (Kierkegaard 2014, 154-156). Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy mennyiben tartozik össze a hallgatás és az individualitás.

### **3. Hallgatás és individualitás**

A hallgatás a bensőségességre korlátozódik, vagyis amit az individuum nem mond ki, az benső marad, mivel a nyelvi általános közegén keresztül nem válik külsővé, azaz mások számára hozzáférhetővé. Így az egyes ember nem tudja képviselni az általánost, hanem csakis önmagát – egyesként. Ezáltal pedig szembeszáll az etikum követelményeivel. Az etikum felől szemlélve úgy látszódnak, hogy a hallgatásból hiányzik a magasabb rendű mozzanat, mintha a külsővé válás és az általánossal való azonosulás volna az individualitás beteljesülésének

záloga. Holott úgy tűnik, ez éppen felszámolja az individualitást a Johannes de silentio-nál ábrázolt etikafelfogásban, hiszen az individuum eggyé válik az általánossal, egyedisége helyett az általánost fejezi ki. Ugyanakkor a *Vagy-vagyban* „*B szerző*”, az etikai stádium alakja az etikai stádiumhoz kapcsol egy lényegi, egzisztenciális mozzanatot, az „*abszolút választást*”, vagyis azt az aktust, amellyel az egyes ember nem ezt vagy azt a véges dolgot választja, hanem önmagát (Kierkegaard 2019, 560-561). Feszültség húzódik az „*általános*” választása és az individuum önmagát választó aktusa között, hiszen az általánost választva – úgy tűnik – mintha felszámolódna az individualitás. Ám itt a tét egy sokkal mélyebb „*vagy-vagy*” -ban ragadható meg: egyáltalán nem választani vagy egy választás szerinti életet élni (Caputo 2007, 38). Az etikai hős pedig végső soron abszolút módon választ, amennyiben egy teljes életet az általános alá rendelni – döntés, egzisztenciális elköteleződés. A tragikus hős képes azonosulni az általánossal, bensővé, élete tartalmává teszi azt, így az általános választásával tulajdonképpen önmagát is választja – még ha az egyedisége össze is mosódik az általánossal –, döntése teljes egzisztenciáját meghatározza, és ennyiben abszolút választás. Vagyis itt nem az a lényeges, hogy mit választ az individuum, hanem az, hogy választ (Gyenge 2007, 175). Emellett azt is látnunk kell, hogy az általános az, ami igazán illeszkedik a közléshez, kifejezhetőséghez, ami pedig elengedhetetlen a mások általi megértettséghez, s így kulcsmozzanata az interszubjektív viszonyok létrejöttének. Ez egyúttal azt is jelentené, hogy az individualitás kifejezése mindig rászorul az általánosra, s mások sosem érthetik meg az egyes embert a maga egyességében? Ez volna a hiátus a hit lovagja esetében is?

Johannes de silentio a rejtőzködést sem zárja ki teljességgel a megértés és a megérthetőség terepéről. A rejtőzködést az esztétika körébe sorolja, és termékenynek is tartja, mi több, meg is követeli a hallgatást, amennyiben a hallgatás másokat megmenthet, akár áldozatok árán is (Kierkegaard 2014, 155, 177), bár ez többnyire önfeláldozást jelent. A rejtőzködés tehát kimondottan az interszubjektív viszonyok szolgálatában áll. A másik ember érdekét tartja szem előtt, s ennyiben akár egyfajta erkölcsi mozzanatot is felfedezhetünk benne, vagyis itt tekintethetnénk a másik megmentését egyfajta általánosnak, amely csakis a hallgatás, a rejtőzködés révén érvényesülhet, persze nem artikulálódik olyan módon, mint a tragikus hősök tetteinek és döntéseinek

előzményei. Azonban úgy tűnik, hogy még az esztétikai rejtőzködés is jobban igazolható, mint Ábrahám hallgatása. Miben áll a különbség a kétféle hallgatás között, s miért könnyebb megérteni az esztétikai rejtőzködést, mint a hit lovagjának hallgatását?

#### 4. A hallgatás kényszerítő ereje

Az esztétikai rejtőzködés és a hit lovagjának hallgatása között az igazolhatóság szempontjából abban áll a különbség, hogy Ábrahám (aki a hit lovagja) szándéka nem tartalmazza a másik megmentésére irányuló mozzanatot, így hallgatása öncélúnak tűnik, amit az esztétika sem tud befogadni. Vagyis a hallgatás individuális jellege nélkülözi azt a mozzanatot, amely mások által megérthető, s mint ilyen, általánosnak tekinthető. Ebből fakad a kimondhatóság és a kimondhatatlanság közötti feszültség is. Ahol jelen van egy általánosnak tekinthető mozzanat, ott a szándékok és a tettek háttérében álló megfontolások kimondhatóak, még akkor is, ha történetesen nem mondja ki ezeket az individuum, mint a rejtőzködést választó esztétikai hős: „*Az esztétikai hős tehát tud beszélni, de nem akar.*” (Kierkegaard 2014, 178.)

Az esztétikai hős annyiban is kötődik az általánoshoz, hogy hallgatásával szembeszegül az etikum általánosságával, ám ebben az is benne rejlik, hogy ez számára az etikumban rejlő „*általános*” tájékozódási pontot jelent (Malantschuk 2003, 62).<sup>3</sup>

Azonban van az individualitásnak és az individuális döntéseknek egy olyan válfaja, amely – úgy tűnik – nem közölhető, kimondhatatlan, és ezt láthatjuk a hit lovagja esetében is:

*„Ábrahám hallgat – képtelen beszélni, éppen ebben rejlik a szükség és a szorongás. Ha ugyanis beszédemmel nem tudom megértetni magam, akkor nem beszélek, még ha éjjel-nappal szakadatlanul jártatom is a számat. Ez történik Ábrahám esetében. Mindent elmondhat; egyet azonban nem, s ha ezt nem mondhatja, azaz nem úgy, hogy a másik megértse, akkor nem beszél. A beszéd enyhítő hatása itt abból fakad, hogy lefordít az általánosban.”* (Kierkegaard 2014, 178.)

A fenti idézetből kiderül, hogy míg az esztétikai hős esetében pusztán döntés kérdése volt a rejtőzködés és az ezt biztosító hallgatás, addig Ábrahám hallgatása szükségszerű, mégpedig abban az értelemben, hogy azt, amit ki kellene mondania, jelesül, hogy Isten kérte tőle egyetlen fia, Izsák feláldozását, nem képes kimondani. Ezzel azonban még nem világítottuk meg teljesen Ábrahám hallgatásának mibenlétét, tovább kell fürkésznünk, hogy feltárhassuk e hallgatás lényegi mozzanatait és azt, hogy hogyan is hatja át ez Ábrahám egész életét. Vajon itt az individualitás kimondhatatlanságával állunk szemben? Vagy a kimondhatatlanság valami egészen másra vonatkozik? Mi is az, ami Ábrahám esetében meghiúsítja a kimondást?

Ha valamit nem lehet „*lefordítani*” az általános nyelvére, vagyis nem lehet úgy közölni, hogy azt mások értsék, akkor kimondhatatlan. Ez a kimondhatatlanság jelenik meg Ábrahám esetében is, ahol az egyes ember nem az általánossal, hanem az abszolúttal került „*abszolút viszonyba*”. (Kierkegaard 2014, 178.) Vagyis itt az individualitás az abszolúttal való abszolút viszonyon keresztül mutatkozik meg. Ez alapján úgy tűnhet, hogy az abszolúttal való abszolút viszony is közölhetetlen, ahogyan az abszolúttal való abszolút viszony nyomán születő individualitás is, amelyen mindig átszüremkedik mindaz, ami az abszolúttal való abszolút viszonyban fogant. Ábrahám esetében Izsák feláldozásának szándéka. De vajon mi teszi az Isten-viszonyban születő individualitást kimondhatatlanná? Egyáltalán megfeleltethető-e egy ilyen individualitás a végesség keretei között használt individualitás-fogalomnak?

## **5. A hit paradoxonai és az individualitás hallgatása**

Johannes de silentio az egyes ember és az abszolútum közötti abszolút viszonyt, amely voltaképpen a hit, paradoxonként, „*a létezés paradoxona*” -ként írja le (Kierkegaard 2014, 120). Mindenekelőtt azt kell megvilágítanunk, hogy mit értünk itt paradoxonon. A hit több Kierkegaard-írásban is paradoxonként jelenik meg. A Johannes Climacus álnéven megjelentetett *Filozófiai morzsákban* a keresztény hit és az Istenemberhez fűződő viszony áll a paradoxon-elemzés fókuszában, állandó tekintettel az időiségre. Itt a paradoxon az örökkévalóság és az időiség találkozásában rejlik, vagyis abban, ahogy az örökkévaló belépett a végesség terepére, ez pedig a pillanatban

összpontosul, amely a végtelen és a véges érintkezési pontjaként „*az idők teljessége*” (Kierkegaard 1997, 27). Jóllehet itt Krisztusról, az emberré lett Istenről van szó, a hitben, amely Kierkegaard-nál a személyes Isten-viszonyt jelenti, mindig érvényes a végtelen és a véges találkozása és e kettő között húzódó feszültség. Igaz ez Ábrahám esetében is, és a kimondhatatlanság ebből is fakad. A véges, emberi perspektíva felől felfoghatatlan az az isteni kérés, amely Izsák feláldozására vonatkozik. Ám Ábrahám, akihez az isteni hívás szólt, és aki a hívásra a hit perspektívájából tekint, nem a hétköznapi értelmezési horizonton ragadja ezt meg, vagyis nem gyerekgyilkosként, hanem próbatételként, amely révén Isten iránti szeretetét és hűségét bizonyíthatja. Ez a tapasztalat pedig felülírja benne az általános iránti elköteleződést és az etikum törvényszerűségeit, hiszen a végesség tapasztalati terét kitérítve ez az élmény (Horváth 2022, 15). Vajon ez a sajátos, hit általi szemléletmód a véges és általános perspektíva teljes elvesztését implikálja?

A fent felvázolt Isten-tapasztalat az individualitásra is hatással van, ez pedig elsősorban az „*egyes*” és az „*általános*” viszonyában tükröződik, ugyanis amint az individuum a hit területére lép, az „*általános*” jelentőségét felülmúlja az „*egyes*”, ami jelen vonatkozásban az Istennel való személyes viszonyban bontakozik ki. Azonban ahhoz, hogy megérthessük az individualitás felülkerekedését, meg kell értenünk, hogy miképp alakul a hit révén az egyes ember individualitása. Mint láthattuk, az etikum területén az általánosban oldódott fel az individualitás, mégpedig a mások általi megértettségéből fakadó részvét révén. Az esztétika terepén pedig a rejtőzködésben az individualitás az általánossal való éles szembenállásban határozható meg. Ám a hitben az egyes ember nem szembehelyezkedik az általánossal, hanem felülkerekedik azon. Kérdés, hogy mi által lehetséges ez a felülkerekedés. A transzcendenshez fűződő élmény önmagában az általános meghaladását jelentené?

Bár az etikai és az esztétikai megközelítés egymással ellentétesek, annyi mégis közös bennük, hogy egyik nézőpont sem téveszti szem elől az általánost és mindkettőben a lemondás mozzanata dominál. A tragikus hős ezt a lemondást közlés formájában artikulálja is, míg az esztétikai hős a lemondás okát hallgatásával rejtve hagyja. Ezt a lemondást Johannes de silentio a rezignáció mozzanataként jelöli meg, ez egy racionális benső „*mozdulat*”, amelyet az individuum akkor tesz meg, miután „*megbizonyosodott vágya lehetetlenségéről*” (Kierkegaard 2014,

120), és úgy dönt, nem hagyja, hogy a beteljesülhetetlen vágyak hiábavalóan nyugtalanítsák, hiszen véges individuumként nem tudja megváltoztatni a lehetetlent. A rezignáció ennyiben nem csak az etika szférájának keretét jelenti (Czakó 2001, 56), hanem a végesség és az emberi erő határát is. Amire a rezignáció vonatkozik, az az általánosan, a közölhetőség határán belül van, ahogy maga a rezignáció is megérthető olyasvalamiként, amihez a végesség ereje elégséges. Azonban Ábrahám – mint a hit lovagja – épp ezen a határpontra lép túl. Ő is megteszi a rezignáció mozdulatát, de nem lel rá a rezignációban honos békére és nyugalomra (Kierkegaard 2014, 119), hanem rögtön újabb mozdulatot tesz: a hit ugrását, az „*abszurd erejénél fogva*” (Kierkegaard 2014, 110). Az ugrás mozdulata jelenti az általánostól való elrugaszkodást, azonban ez nem egyszeri mozdulat, ugyanis „*újra meg újra meg kell tenni*” (Kierkegaard 2014, 112). A hit ugrása annyiban rugaszkodik el az általánostól, amennyiben felülkerekedik a rezignáción. A hit lovagja is belátja a lehetetlent, vagyis azt, hogy saját ereje korlátozott, ezért rezignál, azaz eljut a racionalitás határához. Ám itt nem áll meg, hiszen a hit mozdulatával újból megragadja mindazt, amit a végesség keretein belül lehetetlenként értékelt, s immáron nem a saját, hanem az abszurd erejére bízta. Ezzel a mozdulattal haladja meg az általánost és a kifejezhetőség szféráját.

Azonban itt nem a végesség elhagyásáról van szó, hanem éppen a szigorú értelemben vett megtartásáról: épp azt őrzi meg a hit, ami a végesség terepén eredetileg lehetetlennek bizonyult, mégpedig abban a reményben, hogy Istennél talán mégis lehetséges. Ezzel szemben a rezignációban a lehetetlenség lesz a hangsúlyos mozzanat, az rögzül. Az általánosan való felülkerekedés mozzanata tehát a végesség folytonos alakulására vonatkozó lehetőségek megőrzésében, vagyis a végesség elnyerésének reményében áll, amely csakis akkor lehetséges, ha az individuum folytonosan a hit mozdulatát végzi (Kierkegaard 2014, 112). A hit lovagja ezzel a mozdulattal reflektál újra és újra a végességben adott körülményekre, elismerve a végesség szabta határokat.

A fentiek alapján a hitben formálódó individualitás nem a lemondásra, hanem a reményre épül. Ám amire a remény vonatkozik, az a véges perspektívából a lehetetlent jelenti, amelyre a rezignáció volna az adekvát válasz. Ábrahám kétszeresen is eltér a véges szemlélettől, ugyanis az Isten-tapasztalatot átélve meghozza egyéni döntését, szemben az etikum elveivel, s Izsák feláldozása mellett dönt, majd

ahelyett, hogy a bekövetkező veszteség fájdalmába belenyugodna, elmerülve a rezignációban, hisz abban, hogy fia mégiscsak megmenekülhet. Ábrahám kétszeresen is elszakadt az általános nézőponttól, hiszen individuális döntése etikailag igazolhatatlan, az Isten-élményben átéltek pedig mások számára nem hozzáférhetőek, hiszen az isteni felhívás csakis Ábrahámhoz szólt, tehát a személyesség okán igazolhatatlan. Itt is a hit paradoxonjával állunk szemben: „*A hit paradoxonja, hogy létezik egy olyan bensőségesség, mely a külsővel össze mérhetetlen [...]*” (Kierkegaard 2014, 140.) Ugyanakkor az továbbra is kérdéses marad, hogy mit is kell értenünk itt a bensőségességen, miért bukkan fel az individualitás alakjában és egyáltalán mennyiben valósul meg a véges értelemben vett individualitás a hit individuuma esetében, hiszen úgy tűnik, hogy mégiscsak lemond a végesség egy lényeges aspektusáról, jelesül az általánosról, és így a kifejezhetőségről is, amelyek pedig az etika terepét és az interszubsjektivitás lehetőségét is megnyitják. Ahhoz, hogy ezt megvilágítsuk, rá kell kérdeznünk arra, hogy miként függ össze az individualitás és a hit, valamint arra is, hogy mennyiben tekinthető döntésnek a hit.

### **5.1. A hit döntése és a paradoxon meghaladása**

Ábrahám hallgatása tehát az általánostól való elszakadásnak, a rezignáción történő felülkerekedésnek és az Isten-tapasztalat személyes voltának tudható be. Mindezek háttérében pedig a hit sokrétű paradoxon jellege áll, amellyel Ábrahám is – a hit lovagjaként – szükségképpen szembeesül, hiszen abban az Isten-tapasztalatban is megjelenik a paradoxon, amelyből Izsák feláldozásának szándéka ered. A paradoxon pedig kétséget szül, amint az értelem felismeri, ám Ábrahám történetéből hiányzik a kételkedés mozzanata az isteni szavakat illetően, az ő esetében a szilárd hit mutatkozik meg, s ezt méltatja és csodálja Johannes de silentio is (Kierkegaard 2014, 177). De hogyan lehetséges túllépni a paradoxonon, miközben az emberi értelem számára oly zavaróan hat?

A hit paradoxonjai a véges értelemből erős kételyt váltanak ki, mit több, a megbotránkozásig is eljuttathatják az egyes embert. A paradoxonnal tehát minden individuum találkozik, s paradoxonként is ismeri fel, hiszen a véges értelem beleütközik. Ám a paradoxontól kétfelé ágazik el az individuum útja. Az egyik útirány a hité, a másik a megbotránkozásé. A megbotránkozás az értelem és a paradoxon

összeütközéseként ábrázolható, mégpedig úgy, hogy az értelem passzív marad, amikor beleütközik a paradoxon, ennyiben „*a botránkozás mindenkor elszenved*” (Kierkegaard 1997, 68). Az értelem bénultságát pedig az okozza, hogy a paradoxont nem sikerül az általános nyelvére lefordítani, közölhetetlen, hiszen az megérthetetlen, pontosabban csak annyi érthető meg belőle az individuum számára, hogy paradoxonnal áll szemben (Kierkegaard 1997, 80). Ezért mondhatja a *Filozófiai morzsák* szerzője, Johannes Climacus, hogy „*a hit nem megismerés*” (Kierkegaard 1997, 84), vagyis nem hatolhat közelebb a tárgyához, ugyanis „*kívülről marad a paradoxonnak*”, amennyiben azt „*abszurdum*”-ként tartja számon (Kierkegaard 1997, 71), s mint kifejezhetetlen, túllendül rajta. Ugyanakkor a botránkozás esetében mégis „*a paradoxon az, ami visszhangot ver benne*” (Kierkegaard 1997, 69), mivel a paradoxon megértésére képtelen a véges értelem, az általános nyelvére átfordítani nem tudja, csak az abszurdum jellege hagy nyomot a véges individuumban, az értelem tehetetlensége nyilvánul meg a paradoxonnal szemben. Vagyis végső soron az individuumon felülkerekedik a paradoxon. De megtörténhet-e ez fordítva is? Túl tud-e lépni az individuum a paradoxonon, vagy ha túllépni nem is tud, miképp képes elkerülni azt, hogy a botránkozásban legyőzze őt a paradoxon?

Mint láttuk a botránkozásból hiányzik az individualitás lényegi mozzanata, vagyis a döntés. Az egyes ember nem tud dönteni, jobban mondva úgy véli, hogy a paradoxonnal szembeni ellenállás döntés, de valójában a paradoxon által a döntés lehetősége is legyőzött. A nehézséget az adja, hogy az individuum az értelmével igyekszik megragadni a paradoxont, az pedig ellenáll az értelemnek, sőt szembe is megy vele. Vagyis a paradoxon meghaladhatatlannak tűnik. Akkor tehát az individuum mindenképp alulmarad a paradoxonnal szemben?

Az individuum számára a paradoxon elutasításán kívül adódik egy másik lehetőség is, amely feladatként is tekinthető – kiváltképp, ha a hit individuumának szemszögéből nézzük –, jelesül az, hogy bár magát a paradoxont megérteni nem tudja, azt a tényt meg kellene értenie, hogy paradoxonnal áll szemben. Ebből a megközelítési módból eredhet az értelem és a paradoxon ama „*szerecsés*” találkozása, amelynek során „*az értelem feladja, a paradoxon pedig átadja önmagát*” (Kierkegaard 1997, 80). A paradoxon pedig csupán úgy tudja igazán átadni önmagát, ha az individuum részéről az elbocsátott értelem helyére a hit, mint „*boldogságos szenvedély*” lép (Kierkegaard 1997, 80).



Vagyis a hit sem képes feloldani a paradoxont, ám más megvilágításba helyezi. Azonban itt még mindig úgy tűnik, hogy a paradoxon mozgatja az individuumot, vagy az értelmet pártoló vagy az értelmet elbocsátó álláspont felé, de nem látszik, hol nyílna tér az individuum döntésére. Az értelem elbocsátása döntés vagy a paradoxon kényszerítő ereje, amely a hitben is legyőzi az individuumot, akár csak a botránkozásban? És egyáltalán, hogyan hagyhatja hátra az individuum a véges, emberi perspektívát, anélkül, hogy hátrahagyná az individualitását is?

Az bizonyos, hogy a paradoxon az emberi értelem szemszögéből nézve megszüntethetetlenül paradoxon is marad. Ahogyan az is látszik, hogy a paradoxon hatást gyakorol az individuumra. Ám ez még nem jelenti azt, hogy a paradoxon egészében uralkodna fölötte, ugyanis a végesség terepén is számos egyéb szituáció és tényező hatással van az egyéni életre, mégsem hatálytalanítják az individualitást. Ugyanakkor a paradoxon felülírja a végesség korábbi, megszokott logikáját, ugyanis ahol felbukkan, ott az értelem szerepe elhalványul. Ezt úgy is megfogalmazhatnánk, hogy mindaz, ami az értelem territóriumába esik, az az általános körén belül van, a paradoxon pedig felülemelkedik az általánoson. Ha pedig az individuum képes követni a paradoxon mozgását, és nem ütközik meg rajta, azaz túllép a botránkozás lehetőségén, akkor maga is felülemelkedik az általánoson. Ám ezzel a felülemelkedéssel a kimondhatóság határán is túljut. Aki a paradoxonról próbál beszélni, ahogy ezt Ábrahám is tette, nem hazudik, nem valótlant állít, de nem is a valósat. Lehet-e egyáltalán bármit is mondani erről a paradoxonról? Ez azért is lényeges kérdés, mert Ábrahám hallgatása is a paradoxonból ered.

## 5.2. A paradoxon és a hallgatás

Johannes de silentio leírásának számos pontja afelé mutat, hogy a paradoxon kifejezhetetlen, s ezért a hit lovagja, akinek élete és döntései a paradoxon (vagyis a hit) köré szerveződnek, „*mindig tökéletes elszigeteltségben él*”, „*minden kapcsolat és köteték nélkül*” marad (Kierkegaard 2014, 149). Ez egyértelműen a hit, mint paradoxon közölhetetlensége felé mutat, ami a hit lovagját elszigeteltségbe taszítja. Ugyanakkor állíthatjuk-e, hogy a hit, mint az Istennel való bensőséges viszony, szolipszizmusba sodorja az individuumot?

A *Félelem és reszketés*ben sem teljes magányosságban találjuk a hit lovagját, hanem társas viszonyok közepette. Vagyis a paradoxon kimondhatatlansága sem szakítja ki őt az interszjektív viszonyok szövődékéből. Ezt mutatja az a meglepő hasonlat is, melyben Johannes de silentio az adóvégrehajtóval állítja párhuzamba a hit lovagját:

*„[...] minden porcikájával ehhez a világhoz tartozik [...] Semmit sem lehet felfedezni abból az idegen, előkelő természetből, amelyről a végtelesség lovagja megismerszik. [...] Egyetlen égre emelt tekintet vagy az összehasonlíthatatlan bármilyen jele nem árulja el; ha nem ismer-nénk, lehetetlen volna megkülönböztetni a tö-megtől...”* (Kierkegaard 2014, 113.)

A hit lovagja tehát egészen hétköznapi ember, aki „*élvezi az emberek nyüzsgését*”, szóba elegyedik az emberekkel, a mindennapjai tele vannak az élet felett érzett örömmel, reménnyel és lelkesedéssel, mert ő az, aki „*mindent a létezés nyugalmával szemlél*” és „*a legcsekélyebb apróságot is az abszurd erejénél fogva teszi*” (Kierkegaard 2014, 114). Reményteljes derűje kiemelhetné őt a tömegből, de épp ez az, ami kapcsolódási pontot teremt, ezáltal lesz nyitott és vesz részt a mindennapi életben, örömételve az apróságokban is. Nem fordít hátat a végességnek, ahogy a többi embernek sem. Ami azt is jelenti, hogy a megértés és az interszjektív létezés iránti igény megvan benne. Sőt, a hétköznapiság perspektíváját sem veszítette el a paradoxonnal való, hithez vezető találkozására révén, így ő közelít a hétköznapiság felé, mivel tudja, hogy az ő hit felőli perspektívája nem érthető mások számára, akik nem úgy találkoztak a paradoxonnal, ahogy ő. Vagyis a hit lovagjában élő nyitottság egy módot jelent arra, hogy ne szakadjon ki az egyes ember az interszjektív viszonyokból. Ugyanakkor itt az individualitásából csak a hit táplálta remény és derű bontakozik ki, ám ez megmarad a felszínes-ség szintjén, nem alakít mélyebb köteléket, s mint ilyet, nehéz is individu-umok közti viszonyként értékelni. Épp a paradoxon gátolja azt, hogy individu-umok közötti és ennyiben ténylegesen interszjektív vi- szony(ok)ról beszélhessünk, hiszen a hit, mint paradoxon egy merőben újfajta individualitást alkot, de közölhetetlensége révén csak felszínes kapcsolódást enged másokhoz. Vajon tényleg nem értheti senki az

individualitást formáló paradoxont, még egy másik hit lovagja sem?

Johannes de silentio végkövetkeztetése az, hogy Ábrahám és az ő kettős mozgása, amelyben a rezignáció mozdulatához rögtön társul a hit ugrása is, megérthető (Kierkegaard 2014, 184), vagyis a hite, hogy talán Isten mégsem kívánja tőle Izsák feláldozását, úgyszintén megérthető, így tehát a paradoxon is, amelyben a lehetetlen lehetségesként tűnik fel. Vagyis a paradoxon és a hit nem irracionális, jóllehet szembemegy az értelemmel, mégsem számolja fel azt (Czakó 2016, 179). A hit nem a tudás egy fajtája, hanem az egzisztálás egyik módja, amely lehetőségként áll az individuum előtt (Czakó 2016, 173). A paradoxon tehát egy újfajta racionalitást is magával hoz, sőt a megértés merőben új lehetőségeit is. Ábrahám, vagyis a hit lovagja csak úgy érthető meg, ahogy a paradoxon, ő „*idegen nyelven*” beszél, vagyis az általánostól idegen nyelv az, amin Ábrahám megszólal: nem mondja ki a valóságot, de valótlant sem állít (Kierkegaard 2014, 183-184), a hit nyelvén szól. A paradoxon megértésére nyíló lehetőség pedig feltételezi a „*másikat*” is, aki talán úgyszintén megértheti azt, amit a hit lovagja „*idegen nyelven*”, a hit nyelvén mond, s e mögött még azt, ami kimondhatatlan és csakis a hit perspektívájából fedezhető fel. A paradoxon megértésének lehetősége volna hát a közösségteremtő erő?

Johannes de silentio zárógondolataiból ez is kiolvasható, ahogyan – Horváth Orsolyát idézve – „*egy új hermeneutika lehetőségét*” is láthatjuk benne (Horváth 2022, 35). Emellett szól az is, hogy Kierkegaard a hit lovagját többször is tanúnak nevezi – és nem tanítónak – (Kierkegaard 2014, 149), amely szerep – bár nem interakción alapul – vitathatatlanul közösségkovácsoló erőt hordozhat, a „*paradoxont értők közösségét*” hozhatja létre (Horváth 2022, 35). Azonban úgy látszik, hogy egy ilyesfajta közösség kialakítása csupán elvi lehetőség marad, és nem pusztán azért, mert Johannes de silentio kiemeli, hogy Ábrahámnak, mint a hit lovagjának „*nincs szüksége könnyekre vagy csodálatra*” (Kierkegaard 2014, 184), hanem azért is, mert a hit lovagjai Johannes de silentio leírása szerint nem segíthetnek egymásnak:

*„A hit egyik lovagja egyáltalán nem tud segíteni a másíknak. Az egyesnek vagy sikerül a hit lovagjává válni azáltal, hogy vállalja a paradoxont, vagy sosem lesz az. Közösséget vállalni ezekben a régiókban teljességgel elképzelhetetlen.” (Kierkegaard 2014, 142.)*

Az idézet tágabb kontextusa a hit, mint paradoxon másokkal való megértetése, amely által a hitben lakozó paradoxon mintegy igazolást nyerhetne. Viszont azt kell gondolnunk, hogy a paradoxon egyes megnyilvánulásai úgyszintén a hit bensőségességéhez tartoznak, s mint ilyenek, nem megoszthatóak. A paradoxont megérteni tehát annyi, mint a paradoxon jelenlétét és annak közölhetetlenségét megérteni. Ha a megértés révén nem, akkor hogyan léphet kapcsolatba másokkal a hit individuum? Vagy a hit-paradoxon megértetésének kudarca egyúttal az interszubbjektívitás lehetetlenségét jelenti?

## **6. Bensőségesség és az interszubbjektívitás lehetősége**

Ahhoz, hogy a fenti kérdésekre választ kapjunk és feltárjuk, hogy a hit lovagjának nyílik-e lehetősége valós interszubbjektív viszonyok kialakítására, mindenekelőtt az Isten-viszony értelmében vett hit felé kell fordulnunk, valamint afelé, hogy miképp valósul meg az individualitás és a szubbjektívitás a hit terepén. Hiszen interszubbjektívitásról akkor beszélhetünk, ha valamilyen értelemben szubbjektívitásról is szó lehet. Az etikum hőse esetében az individualitás és a szubbjektívitás feloldódását láthattuk, így az ő esetében nem az individuumok közötti személyes viszonyok dominálnak, hanem az „általános” szervezőereje. Vajon a hit individuum esetében mit jelent az individualitás és teret nyerhet-e a transzcendenssel való viszonyban?

Az individualitás Kierkegaard gondolkodásában az ember önmagát választó aktusa révén születik, amelyet a *Vagy-vagy* szerzője „abszolút választás” -ként határoz meg, vagyis olyasmiként, ami nem egy bizonyos, véges dologra irányul, hanem az önmagává válás lehetőségét ragadja meg (Kierkegaard 2019, 560-561). Először arra a kérdésre kell választ adni, hogy beszélhetünk-e egyáltalán az individuum önmagát meghatározó, „abszolút választás” -ról a hit területén. Ugyanis a *Vagy-vagy* etikai stádiumot képviselő „B” szerzőjének fejtegetéseiből

úgy tűnik, hogy az „*abszolút választás*” az etikai mellett elköteleződők privilégiuma: „[...] azzal, hogy a személyiség önmagát választja, etikailag választja önmagát” (Kierkegaard 2019, 561). Tulajdoníthatunk-e választást a hit individuumának, ha a választás etikai kategória? Egyáltalán mennyiben tekinthető a hit individuumot formáló, abszolút választás tárgyává tehető lehetőségként?

Jóllehet az abszolút választás kapcsán a *Vagy-vagy* szerzője, Victor Eremita is hangsúlyozza, hogy nem valamiféle külsődlegest választ az egyes ember, hanem önmagát, abszolút módon (Kierkegaard 2019, 561), az etikum tragikus hőse valamiképp mégis a külsődlegeshez folyamodik, amely az általános, az etikai törvények alakját ölti, amelyek univerzális érvényességük miatt bensővé tehetők – sőt bensővé tételük az egzisztenciális döntések szituációit is jelentős mértékben meghatározza –, de az individualitás az „*általános*” formájában kerül felszínre az etikum hősének önmagát választó aktusában.

A hit azonban nem a külsődlegeshez, nem valamiféle általánoshoz méri a bensőt, hanem a bensőségességben fogan, mégpedig a szenvedély által, ami merőben szubjektív, objektíve egyáltalán nem is létezik (Kierkegaard 2009, 109). Johannes de silentio szavai szerint pedig „*a hit az ember legmagasabb rendű szenvedélye*” (Kierkegaard 2014, 186). A szenvedély azt az erőt fejezi ki, amellyel az individuum az önmagává válás egzisztenciális feladatát megvalósítja, benső, szellemi mozgás formájában, ez a szenvedély pedig teljességgel individuális, tanulhatatlan és nem öröklődik egyik generációról a másikra (Carlisle 2005, 95, 97). Ez pedig azt jelenti, hogy a hitben az egyes ember a legszigorúbb értelemben vett individualitásában, bensőséges viszonyulás révén lép kapcsolatba Istennel. A hit bensőségesség forrása egyfelől az Isten-élmény hatásában keresendő, másfelől pedig egyfajta öneszmélésnek is tekinthető, amennyiben az individuum ráébred és reflektál önnön teremtettségére és a végesség korlátozottságára, azaz arra, hogy önmagává válásában nem támaszkodhat egyedül a saját erejére. Mindezek alapján a hit, mint legmagasabb rendű szenvedély, maga is az egész egzisztenciát átható választás. Ám az továbbra is kérdéses, hogy magán viselheti-e az „*abszolút választás*” etikához tapadó jegyeit.

A hit, valamint az Isten-viszony bensőségessége és az etika különös összefonódásával találkozhatunk a *Lezáró tudománytalan utóirat* című, Johannes Climacus álnéven megjelent írás szubjektivitásról szóló szakaszában, ahol egy újfajta etika-értelmezés is felfedezhető a

kierkegaard-i koncepcióban. Itt az etikát az Isten-viszony körén belül értelmezi, leválasztva a világtörténeti perspektíváról (Kierkegaard 2009, 117-121). Johannes Climacus az Isten-viszonyban egy újfajta, Isten-viszonyra építő etikát vázol fel (Watkin 2010, 75-76), amely kontrasztot mutat a kierkegaard-i etikafelfogással. Ennek középpontjában az egyessé válás bátorsága áll:

*„[...] a merészség, a bátor kockázatvállalás nem vad tette hívás, hanem csendes elköteleződés, amely semmiféle előleget nem kap, de mindent kockára tesz. Tehát merj, mondja az etikai, merj mindent feladni, beleértve a fölöttébb kizárólagos, mégis csalfa kereskedést a világtörténelmi megfigyeléssel; merj egyáltalán semmivé lenni, olyan egyes individuummá, akitől Isten etikailag kér mindent.”* (Kierkegaard 2009, 124)<sup>4</sup>

Az etikai értelmű „abszolút választás” az egyessé válásban áll, abban, hogy az individuum hajlandó mindent feladni, lemond a mások általi megbecsültségről is, s az Istennel való bensőséges kapcsolat, valamint az ehhez kötődő etika lesz az iránytűje minden további viszonyulásának. De mit is érthetünk ez alapján a bensőséges etikáján?

A hit révén alakuló individualitás nem azt jelenti, hogy az individuum a hit által vakon követi Isten kérését. Nagyon is reflektál önmön végességére is, mindarra, ami a saját életében történik. Ha viszont így van, akkor felmerül a kérdés, hogy miért tarthatja az új etika keretein belül helyénvalónak Izsák feláldozását és az arról való hallgatást. A hit bázisán álló etika tétje az, hogy az Isten-viszonyban megtapasztaltakat bensővé tegye az individuum, és benső meggyőződésből, szilárd hittel tegye, amit tesz, s minthogy mindent „etikailag kér” tőle Isten, s az etika terepe a másokhoz való viszonyulás terepe is, az újfajta etika újfajta interszubsztitívumot is implikál. Ezt igyekszünk feltérképezni, leszögezve, hogy itt is megmutatkoznak a végesség korlátai, hiszen az individuum Istenre támaszkodik. Először azt kell látnunk, miben áll a véges erő korlátozottsága, ezért röviden kitérünk az „önmagaság” kierkegaard-i koncepciójára.

Az önmagaság fogalma leginkább az Anti-Climacus álnéven írt, *A halálos betegségben* körvonalazódik. Az Én, vagyis az „önmagaság” itt „önmagához viszonyuló”, azaz reflektált viszonyként jelenik meg. Ennek bázisa a szintézisként ábrázolt viszony, vagyis az ember maga, aki „*a végtelenség és végesség, a múlandó és az örök, a szabadság és a szükségszerűség szintézise*” (Kierkegaard 1993, 19). Ehhez a viszonyhoz, vagyis a szintézishez viszonyul az individuum, ha valóban önmagaként létezik, s ha a viszonyulás helyesen történik, akkor nem csak önmagához viszonyul, hanem az őt létrehozó „*radikálisan máshoz*” is (Hidas 2016, 136), vagyis „*a Máshoz*”, olyannyira, hogy viszonyulásait benne alapozza meg (Kierkegaard 1993, 20). A hit individuuma belátja véges erejének határait, és Istenhez fordul, ennyiben pedig a hit „*a végesség hajlíthatatlan elismerése*” (Krishek, 2015, 107). Ugyanakkor arra is rájön az egyes ember, hogy a végességen kívül, amely az egész létezésének keretet ad, a végtelenségből is jutott neki, mégpedig épp az Isten-viszony lehetősége által. Ugyanis az egyes ember számára az Isten általi teremtettség adottság, azonban az Istenhez való viszonyulás sokkal inkább lehetőség. Ha viszont lehetőség, akkor az individuum számára adódó lehetőségként az ő választásának tárgya, s így énjének formálódásában is szerepet játszik, ami azt is jelenti, hogy az individualitás szerves része. A hitben a végesség él tovább: „*[m]inden az evilági élet és a végesség körül forog.*” (Kierkegaard 2014, 122). A hit a véges vágyak meghosszabbítása, amely túlmutat mindazon, ami csak a végesség határain belül lehetséges. Vagyis úgy tűnik, ahhoz, hogy a véges individualitás megnyilvánulhasson, a végtelenre is szükség van, a hitben pedig az individuum a végtelenhez viszonyul,<sup>5</sup> végtelen módon, újra és újra megtéve a hit mozdulatát. De mi lesz a véges viszonyokkal? Ha egyszer azt láttuk, hogy a hitben is a végességé a főszerep, akkor mégsem tarthatjuk úgy, hogy a hit individuuma lemond a véges viszonyokról, vagyis az interszubszektivitásról, hiszen a hitből táplálkozó remény épp ezekre a viszonyokra irányul.

Amikor Johannes de silentio a hit vonatkozásában is a végességre irányultságot hangsúlyozza, akkor nem arra kell gondolnunk, hogy az individuum az időbeliséghez ragaszkodik, hanem ahhoz, amire rátalált az időiség terepén és amihez kötődni kezdett véges életének egy bizonyos pontján. Ezek leginkább érzésekben és viszonyokban ragadhatók meg, gondoljunk Ábrahám esetében Izsák iránti ragaszkodására vagy

éppen a hit lovagjának általános leírásában a lovag hercegnő iránt érzett szerelmére (Kierkegaard 2014, 115–119). De hogyan születhet interszubjektív viszony, ha a közölhetőség és a megértettség mozzanatai, mint láthattuk, nem játszhatnak szerepet?

Az interszubjektivitás lehetőségeit fürkésszük, és most azt vesszük szemügyre, hogy miképp nyílhat meg e lehetőségek tere. A *Vagy-vagy* „*Ultimátum*” című szakasza jelentős támaszt nyújt ebben. A szakasz a véges és a végtelen viszonyok közötti különbséget tematizálja, utóbbi viszonytípust az alcím a következőképp foglalja össze: „*az épületes, mely abban a gondolatban van, hogy Istennel szemben sosincs igazunk*” (Kierkegaard 2019, 703–714). Ebben tételben egyrészt megfogalmazódik az, hogy az egyes ember nem szállhat perbe Istennel, hiszen Isten nem követhet el vele szemben igazságtalanságot, másképp szólva: nem lehet igaza Istennel szemben. Másrészt a „*végtelen viszony*” lényegét is magában foglalja, amelyben az individuum nem a saját felülkerekedését kívánja, hanem azt, hogy a viszony és a szeretet megmaradhasson, ehhez pedig feltételeznie szükséges, hogy Isten nem követ el vele szemben igazságtalanságot. Azonban ahhoz, hogy a viszony valóban végtelen lehessen, az egyes embernek akarnia kell azt, hogy ne legyen igaza, hiszen ez a szeretet megnyilvánulása, ha szeretné beismerni azt, hogy nincs igaza, s nem csupán rákényszerül (Kierkegaard 2019, 709).

Ez a végtelen viszony pedig nem csupán Istennel, de a másik individuummal is megvalósulhat, ám ekkor is az Isten-viszonyból táplálkozik. Ha tehát a hit individuum – belátva véges erejének korlátait – Istenhez fordul, hogy a hit és a remény erejével ragadhassa meg újból azt, ami véges viszonyaiban lehetetlennek tűnt, akkor azt akarja, hogy ne legyen igaza Istennel szemben és azt is, hogy a végességgel szemben se legyen igaza: vagyis ne igazolódjon be a lehetetlen voltuk és ne veszítse el a véges viszonyait.

A végtelen viszony tehát megnyitja a teret arra, hogy az interszubjektív viszonyok ne legyenek az időbeliség perpektívájából tekintett lehetetlenség martalékává. A hit lovagja a hit révén éppen a másokhoz fűződő viszonyok megtartásáért is folyamodik, nem akar egymaga felülkerekedni, individualitásának az interszubjektív viszonyok is részét képezik. A viszonyok megmaradásáért folyamodó hitben és az abból eredő reményben benne rejlik a végességhez való kötődés és a mások felé forduló nyitottság is, amely épp annak köszönhető, hogy az



individuum nem saját diadalát áhítja. Jóllehet a hit és a remény közölhetetlen, a viszonyulási mód, amellyel nem saját felülkerekedését kívánja az individuum, hanem a viszony megtartását és a szeretet megőrzését, lehetővé teszi az interszjektív létezés – még a verbális közölhetőség híján is.

## 7. Bibliográfia

- Kierkegaard, Søren (1993): A halálos betegség. Ford. Rácz Péter. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Kierkegaard, Søren (2009): Concluding Unscientific Postscript. Trans. Alastair Hanay. New York: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Søren (2014): Félelem és reszketés. Ford. Soós Anita. In Søren Kierkegaard művei 5. Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Ford. Soós Anita és Gyenge Zoltán. Pécs: Jelenkor, 83–187.
- Kierkegaard, Søren (1997): Filozófiai morzsák. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Kierkegaard, Søren (2019): Vagy-vagy. Ford. Dani Tivadar. Budapest: Osiris Kiadó.
- Bartha Judit (2008): „Inkognitó.” In: Bartha Judit, A szerző árnyképe. Romantikus költőmítosz Kierkegaard és E. T. A. Hoffmann alkotásesztétikájában. Budapest: L’Harmattan, 19-48.
- Caputo, John D. (2007): How to Read Kierkegaard. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Carlisle, Clare (2005): Kierkegaard’s Philosophy of Becoming. Movements and Positions. State University of New York Press.
- Czakó István (2016): „Philosophy of Religion: Rethinking Religion Existentially”, In: Paradoxes of Existence. Contributions to Kierkegaard Research. Budapest – Paris: L’Harmattan, 169-183.
- Czakó István (2001): Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról, Budapest: L’Harmattan.
- Garff, Joakim (2004): Søren Aabye Kierkegaard. Életrajz. Ford. Bogdán Ágnes és Soós Anita. Pécs: Jelenkor.
- Gyenge Zoltán (2007): Kierkegaard élete és filozófiája, Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor, 2007.
- Hidas Zoltán (2016): „Az önmagához viszonyuló viszony és viszonyai. Søren Kierkegaard identitásfogalmáról. Magyar Filozófiai Szemle, Vol. 60., no 1, 135-151.
- Horváth Orsolya (2022): Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között. Budapest: L’Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
- Krishek, Sharon (2015): ‘The existential dimension of faith.’ In Daniel Conway ed. Kierkegaard’s Fear and Trembling. a Critical Guide. Cambridge University Press.
- Malantschuk, Gregor (2003): Kierkegaard’s Concept of Existence. Trans., ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Marquette University Press.
- Watkin, Julia (2010): The A to Z of Kierkegaard’s Philosophy. Lanham – Toronto – Plymouth. The Scarecrow Press

---

<sup>1</sup> Beszédes név, akárcsak a többi álneves írás szerzői neve. Joakim Garff értelmezésében ez a szerzőnév azt hivatott jelezni, hogy az egész írás maga is „*a nyelvi tehetetlenségről, a non-verbális kommunikációról, a jelekről és a néma jelek széleskörű jelentéséről szóljon*”. (Garff 2004, 190.)

<sup>2</sup> Kierkegaard írásaira a továbbiakban szerzői álneveivel fogok hivatkozni, a nagyobb, több írásban is felfedezhető gondolatok esetében pedig Kierkegaard nevét használom. Az álnevek nem csupán esztétikai, de hermeneutikai funkciót is betöltenek, ezért nem hagyhatók figyelmen kívül. (A szerzői álnevek értelmezési rétegeiről ld. Bartha 2008, 19-48.)

<sup>3</sup> Gregor Malantschuk is hasonló megállapítást tesz, miszerint az etikum az általánosságának követelményei idézik elő az esztétikai hős hallgatását.

<sup>4</sup> Saját fordítás, az Alastair Hannay fordításában megjelent angol nyelvű kiadás alapján.

<sup>5</sup> Ahhoz, hogy az individuum elnyerje azt, amit a végesség terepén áhít, sokszor nem elég saját, véges ereje, hanem az abszurd, az Istenbe vetett hit erejére van szüksége. A hercegnő szerelmét elnyerni vágyó hit lovagja és az Izsákot visszakapni kívánó Ábrahám reményei is egyaránt a végesség területéhez kötődtek, nem eszkatologikus remények.

# Szent könyv-e a keresztény Biblia?

Czétényi Gellért

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar  
Filozófiatudományi Doktori Iskola

## *Absztrakt*

Szent könyvekről már mindenki hallott, ebbe a kategóriába soroljuk (többek között) a Koránt, a Gurú Granth Száhibot, a Héber és természetesen a keresztény Bibliát is. Az előadás címében feltett kérdést tehát egyszerűen meg is válaszolhatjuk: természetesen igen! A dolog persze nem ilyen egyszerű, hiszen a keresztény tradíció(ka)t más, szent könyvvel rendelkező vallásokkal összevetve azt tapasztaljuk, hogy a Biblia egészen más szerepet tölt be a kereszténység életében, mint a többi szent könyv a maguk vallási hagyományában. Ebben az előadásban azt mutatom be, milyen hagyományok kapcsolódnak a szent könyvekhez a zsidó, a keresztény, a muszlim és a szikh hagyományban, különös hangsúllyal a hivatalos istentiszteleti rítusokra. Hogyan hozzák létre a különböző felekezetek a maguk szent könyveit, miként használják és tisztelik meg, kik és kik nem olvashatnak belőlük, illetve mit tesznek velük, ha valami miatt alkalmatlanná válnak a rituális használatra. Előadásomban röviden kitérek arra is, hogy mely, szent könyvekhez szorosan kapcsolódó rítusok töltenek be fontos szerepet egy másik hagyományban az adott szent könyvtől függetlenül, de a szentséghez mégis szorosan kapcsolódva. Ez az előadás tehát a könyvre, mint tárgyra fókuszál, nem a teológiai, filozófiai, történeti háttérére, hanem egyfajta praxiográfiként arra, hogy mit tesznek és nem tesznek a különböző vallási hagyományokban a szent könyvvel, illetve, hogy milyen következtetést lehet levonni ezekből a rítusokból egy könyv szent státuszára vonatkozóan.

## **1. A szent könyvek jelentősége a különböző vallási hagyományokban**

A tanulmány címében feltett kérdés – *Szent könyv-e a keresztény Biblia?* – megválaszolásához mindenképp tisztáznom kell, mit értek szent könyv alatt. A „szent könyv” kifejezést sokféleképpen lehet definiálni, én James C. Livingston meghatározását átvéve „normaadó, isteni forrásból származtatott írott szöveg” (Livingston 2021, 137) jelentésben használom. Ugyanakkor egy fontos szűkítéssel is élek, hiszen számos vallás rendelkezik ilyen szövegekkel, én mégis csak azokat vizsgálom, melyeknek szent irodalma könyvkötészetileg is belefér egyetlen könyvbe.

A világ számos vallása – köztük a Föld lakosságának mintegy 80%-át magukba foglaló világvallások – rendelkezik az adott kultúra vallási irodalmán belül is kiemelt fontosságú szent szövegekkel. Ezeket az adott vallási közösségek normatívnak tekintik az imádság, a tanítás, az elfogadott tanok, a rítusok elvégzésének módjai, de még a mindennapi élet szabályaival kapcsolatban is.<sup>1</sup> A szövegeket sokszor használták az oktatásban, vallási meditáció, illetve áhítat céljaira, vagy az imádság eszközeként.

Bár jelentős különbségek is megfigyelhetők a szent könyvekkel kapcsolatos különböző vallási tradíciók között, sok közös vonás is van az eltérő hagyományokban. Minden vallás úgy tekint a maga szent szövegére, mint ami transzcendens erővel rendelkezik, így képes megváltoztatni olvasóját/hallgatóját. Vannak vallások, melyekben éppen ezért a szent iratokat különleges kultikus tiszteletben részesítik, hódolnak előttük, áldozatot mutatnak be nekik, és spirituális, sőt mágikus erőt tulajdonítanak nekik. Léteznek kultúrák, ahol ezeket a szövegeket gyógyításra, vagy éppen rontásra, különféle jó vagy rossz szellemi erők manipulálására is használják.

## **2. A tanulmány témája**

Ebben a tanulmányban azt vizsgálom, hogy a különböző vallásokban, és azok különféle felekezeteiben mit csinálnak a szent könyvvel, könyvekkel. Szándékosan használom a 'csinálni' igét, mert ennek a dolgozatnak középpontjában nem a könyvek esetleges filozófiai megközelítése (vö.: a Tóra vagy a Korán preegzisztenciája a zsidó, illetve a muszlim hagyományban), de nem is létrejöttük mikéntje (pl.: bibliakritikai módszerek) áll, hanem a konkrét cselekedetek: hogyan hozzák létre a szent iratokat, milyen megszeghetetlen szabályoknak kell megfelelnie a szövegek fizikai hordozójának, elkészültük után miként olvasnak belőlük, hogyan tisztelik meg őket, milyen rítusok kapcsolódnak hozzájuk és végül mit csinálnak velük, ha rituálisan már használhatatlanná váltak.

Érdeklődésem középpontjában tehát a konkrét tárgy áll, azok a szöveghordozók, melyek több százmillió példányban vannak jelen az egész világban, és melyek alapvetően határozzák meg az egyes vallások követőinek mindennapjait, így ez a tanulmány egyfajta praxiográfia-ként is felfogható.

Elsődleges célom a könyvekhez kötődő rítusok, szabályok, viselkedésmódok vizsgálatának segítségével rávilágítani arra, milyen szerepet tölt be a szent könyv egy adott vallási közösség életében. Éppen ezért a szent könyvek kultikus használatban lévő fajtáit vizsgáltam, így a Biblia (illetve annak az egyes felekezetekben használt válogatása, az Evangéliumos könyv<sup>2</sup>), a Korán és a Guru Granth Száhib esetében a nyomtatott, a Tóra esetében pedig a kézzel írt változatokat.

A különböző vallások szent könyveihez kapcsolódó hagyományok összehasonlítását különösen is érdekessé teszi a tény, hogy számos rítus megegyezik a különböző tradíciókban, sokszor ugyanaz a liturgikus mozzanat megy végbe a templomokban, mecsetekben, zsinagógákban. De még ezeknél a pillanatoknál is izgalmasabbak azok a rítusok, melyek bár jelen vannak a különböző vallásokban, de míg az egyikben a szent könyvhöz kapcsolódnak, addig a másokban valami máshoz. Erre több példát is fogok hozni a későbbiekben.

Fontos azt is látni, hogy ezek a vallási tradíciók idővel nagy változásokon mentek keresztül. Az ószövetségi zsidóságban például – bár igen fontos szerepet töltött be a Tóra – a kultusz központja nem a zsinagógákban, hanem a jeruzsálemi templomban volt. Csak a második templom lerombolása után lett egyedüli és megkerülhetetlen szerepe a tóratekerseknek. Én alapvetően a különböző vallások ma megfigyelhető gyakorlataiból indulok ki, ezek diakrón vizsgálata további kutatást igényel.

### **3. A rítusok fontossága**

A készülő doktori dolgozatomban hosszú oldalakon keresztül mutatom be, hogyan definiálták a különböző vallástudományi iskolák a „szent”, a „profán” és a „vallás” fogalmakat. Erre itt nincs lehetőségem, ezért csak nagyon röviden térek ki arra, miért és hogyan vonhatunk le fontos következtetéseket a rítusokból.

A szenttel való találkozás legfontosabb területei minden vallásban a rítusok. Ezek jelölik ki a szentség határait, ezáltal felismerhetővé téve azt. A rítusok teszik átörökíthetővé a numinózusban megélt szentéltapasztalatot.

Amennyiben igaza van Rappaportnak, és a szentség, mint minőség valóban a rítus „terméke”,<sup>3</sup> akkor a szent iratokra is csak a különböző vallási közösségek rítusainak keretében tekinthetünk. Ezekben viszont

– mint ahogyan azt látni fogjuk, óriási különbségek vannak az egyes vallási hagyományok között. Mert míg az egyes vallások rítusok tucatjaival bástyázzák körbe szent irataikat, gondosan megszabva, hogy hogyan kell megalkotni őket, ki érintheti, olvashatja, hordozhatja őket, mit kell velük tenni „*haláluk*” után, addig más vallások ügyet sem vetnek erre – legalábbis nem a szent könyv vonatkozásában dolgozták ki a hasonlóan szigorú előírásaikat.

Ami nyomon követhető a különböző iratok szentségének eredetében, az valójában a vallásgyakorláshoz, a rítushoz kötődik. Egy hagyományon kívül állónak a különböző szent könyvek, mint kultúrtörténeti emlékek nem szentek. Az, aki a Bibliát, a Koránt vagy a Gurú Granth Száhibot szentnek elfogadó közösségeken kívül találkozik velük, nem képes felismerni a szövegekben megjelenő szent minőséget.

Az egyes szövegeket nem tulajdonságaik teszik szentté, hanem éppen liturgikus használatuk adja szentségüket, és legfőljebb a kultikus élethelyzetben átértelmeződő nyelvi jegyeik válnak képessé arra, hogy az őket azonos élethelyzetekhez társító közeg tudatában egy szent nyelv jelölőivé váljanak. (Földváry 2004/2005, 294)

A szent iratok elsődleges közege tehát a rítus, de nem csak az írás olvasott, recitált, énekelt, tehát hangzó formája; hanem a szent könyvekhez szorosán kapcsolódó rítusok mennyisége és milyensége is. Éppen ezért Rappaport megállapítása – miszerint a szent iratok nyelve oly mértékben idegen a hétköznapi nyelvhasználattól, hogy a „*beavatás*” során a hétköznapi elfelejtve, újra kell tanulni a nyelvet, elsősorban nem is a szókészlet addig nem ismert elemeit, hanem a szent nyelv idegen logikáját – nem csak a nyelvi minőségre, hanem a könyveket, mint tárgyakat körülvevő rítusokra is igaz: ugyanúgy el kell sajátítani a belső logikát, mint a nyelv esetében. Ehhez viszont elengedhetetlen a vallási tradíciók mélyreható ismerete.

#### **4. Szent könyvekhez kapcsolódó tabuk**

Ha a könyvekhez kötődő rítusokat vizsgáljuk, első sorban rengeteg tabuval találkozunk: mit szabad, illetve mit tilos tenni a szent tárggyal? Mivel én könyveket vizsgálok, ehhez igazodnak a tiltások is: 1) a szent könyv elkészítéséhez kötődő tabuk (készítő személye, alapanyagok, szent szöveg), 2) a könyv őrzésének helye, 3) a könyv érintésének tilalma, 4) a felolvasó személyéhez kötődő tabuk, illetve 5) mit kell tenni a rituálisan használhatatlanná vált szent könyvekkel?

#### **4.1. A szent könyv elkészítéséhez kötődő tabuk**

A különböző vallásokat vizsgálva óriási különbségeket fedezhetünk fel ezen a téren. A legrészletesebb szabályrendszert a zsidóság dolgozta ki: itt szigorúan meg van kötve mind a tóratekerccset készítő személy, mind az általa használt alapanyagok, mind a szent szöveg mibenléte. Tóratekerccset csak az úgynevezett sofer (írnok) készíthet,<sup>4</sup> akinek vallásos zsidónak kell lennie, jó hírnek kell örvendenie, és ismernie kell az írnokokra vonatkozó törvényeket.<sup>5</sup>

A sofer által használt alapanyagok is nagyon szigorúan meg vannak határozva: tóratekerccset csak kézzel szabad írni, kóser állat bőréből készített pergamenre. Míg a Talmud idején nádat használtak tollként, ma már a madártollat részesítik előnyben, azok közül is elsősorban a pulykatollat. A tintának feketének és tartósnak kell lennie, hogy a tekerccs használata során ne peregjen le a pergamenről, de nem lehet letörölhető az esetleges hibák javításának érdekében. A tóráírók legtöbbje szigorúan őrzött recept alapján maga készíti el a tintát, amellyel később dolgozik, de természetesen csak kóser alapanyagok felhasználásával (Vö.: De Vires 2015, 19).

A szöveg külalakja is szigorúan kötött: csak pontozatlan héber írást tartalmazhat egy tóratekerccs. Bár nincs törvény, amely szabályozná, hogy egy Tórának hány oldalt vagy oszlopot kell tartalmaznia, a XIX. század elejétől kezdve kialakult a 248, egyenként 42 soros oszlopokból álló szabvány. Minden oszlop körülbelül öt hüvelyk széles, mivel a hagyomány szerint elég szélesnek kell lennie ahhoz, hogy a Tóra leghosszabb szavát háromszor is ki lehessen írni. A szöveg képekkel való illusztrálása elképzelhetetlen a zsidó hagyományban.

A Korán esetében, bár nincsenek ilyen szigorú szabályok, valamiféle megkötésekkel mégis találkozunk. Manapság a legtöbb Korán nyomtatott formában kerül használatba, mégsem teljesen tetszőleges, hogy ki nyomtathat Koránt. Egyiptomban<sup>6</sup> például csak olyan Korán kerülhet használatba – akár az országban, akár a határokon kívül nyomtatták –, melyet a Kairóban található legrégebbi közel-keleti iszlám teológiai egyetem, az al-Azhar jóvá hagyott (Vö.: Kasprzak 2014, xiii). (Ez ellen az üzletet rontó szabályozás ellen a könyvértékesítéssel foglalkozó cégek és egyéb érdekeltségek rendre szót emelnek.)

Mivel nyomtatják a Koránt, az alapanyagokat sem határozzák meg olyan szigorúan, mint a zsidók. Ennek persze hagyományban gyökeredző

oka is van. a Koránnak kezdetben nem volt írott változata, a Próféta recitálta a Korán verseit, a hívők pedig megjegyezték. Sőt, Mohamed próféta eleinte kifejezetten tiltotta a Korán leírását, ehelyett a memorizálást és a fejből recitálást részesítette előnyben.<sup>7</sup> A Ridda-háborúk alatt viszont kevés idő alatt sok olyan ember halt meg, aki fejből tudta a Koránt, így – a szöveg feledésbe merülésétől való félelmében – Abu Bakr, az első kalifa elhatározta, hogy elkészíteti az első muşhafot.<sup>8</sup>

Mivel a Koránnak soha nem volt állandó szöveghordozója, ez később sem alakult ki.

Az írástudók mindent lejegyeztek, ami egy adott pillanatban megtörtént. Így mindent felhasználtak írásra, ami a kezük ügyébe került, legyen az kő, pálmalevél, teve lapockacsontja, szarvasbőr belső hártyája, pergamen vagy papirusz. Ezeket az írásokat később a Próféta szobájának sarkában tárolták, majd egy külön szobában, ami irodaként szolgált, közel a Próféta lakhelyéhez. (Shafi 2017, 27)

Bár a Korán elkészítéséhez használt alapanyagokat nem olyan körültekintően választják ki, mint a tóratekeres esetében, azok sok esetben szakralizálódnak. Erre jó példa a Korán-víz elfogyasztása. Ez az elsősorban Észak-Afrikában megfigyelhető hagyomány szent erőt tulajdonít a Korán írásához használt tintának, melyet ezért előszeretettel isznak meg betegek a gyógyulás érdekében. Afrika egyes területein a diákok is lelkesen fogyasztják a tananyag könnyebb memorizálásának érdekében (Vö.: Ware 2014).

A Korán szövege csak arabul olvasható, mindenfajta fordítás csak értelmezésként használható. A különböző Korán-kötetek külszíne meglehetősen különböző lehet, de azok képekkel való illusztrálása teljesen elképzelhetetlen.

A Koránéhoz hasonló megkötést látunk a szikhek szent könyvének esetében is. A Gurú Granth Száhíbnak létezik nyomtatott verziója is, melynek kiadását az Amritszárban székelő Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC) felügyeli.<sup>9</sup> Az SGPC az egyetlen nyomtatási jogokkal és engedélyekkel bíró szerv az egész világon, a Gurú Granth Száhíb összes nyomtatott példánya az ő kezeik közül kerül ki. A XX. század elején terjedtek el a nyomtatott verziók, melyek minden esetben pontosan 1430 oldalból állnak. A XIX. század végéig csak kézzel írt kötetek voltak használatban, holott az első nyomtatott verzió már 1864-ben elkészült. Ami az alapanyagokat illeti, a Guru Granth Szahib esetében nem találunk konkrét megkötéseket, az általános



elvárás azonban az, hogy a könyv készüljön a lehető legjobb minőségű papírból.

Mivel nem egy szerző tollából kerültek ki a himnuszok, természetes, hogy a Gurú Granth Száhib nyelvezetében igen nagy változatoságot mutat. Bár a legtöbb himnusz a korabeli pandzsábi nyelven íródott, de találhatunk a könyvben perzsa, középkori prákrit, hindí, maráthi, szanszkrit és arab szavakat és szakaszokat is. Az írásmód, mellyel lejegyezték a speciálisan kifejlesztett gurmukhí írás volt. Mára Nyugaton elterjedt a Guru Granth Szahib angol fordításának használata, de még ilyenkor is az eredeti nyelvű szöveg áll a rituális cselekvések középpontjában.<sup>10</sup> Ami a könyv külalakját illeti, az minden esetben 1430 angból (oldal) és 5894 shabadból (sor) áll, amelyek ritmikusan és gyakran rímekben követik egymást, ezért az ősi, észak-indiai klasszikus zenei formákban énekelhető. A könyv képekkel való illusztrálása elképzelhetetlen.

A kereszténység esetében sem a Biblia, sem az Evangéliumos könyv esetében nem találkozunk semmiféle megkötéssel.<sup>11</sup> Se a készítő személyét (intézményét) illetőleg, se a felhasznált alapanyagokat vizsgálva, de még csak a szöveget tekintve sem.

A könyv fizikai valóságához kötődő szentség a kereszténység jelentős részén meglehetősen alacsony. Összefirkálható, kidobható, megválasztható (a nyelv, a fordítás, a kivitel minősége, a szín, a méret stb.), használata racionális és egyéb szempontoknak alárendelhető (idő, kedv stb.), az olvasás rendje is sokaknak „ízlés kérdése”. (Hanula 2015, 27)

És valóban, a kereszténység több ágában a Biblia elkészítésének, napjainkban nyomtatásának tulajdonképpen semmiféle megkötése nincs. Léteznek képes bibliák, zsebbibliák, Poket könyvként is olvashatóak az evangéliumok, semmi akadálya a fordításának, illetve az újabb és újabb fordítások elkészítésének. Sőt, létezik újrahasznosított papírra nyomtatott Biblia is

#### ***4.2. A szent könyv őrzésének a helye***

A szent könyvek őrzésének hagyományai is jelentősen eltérnek a különböző vallásokban. A zsidóság már az ókortól kezdve külön tóraszekerényekben őrizte a tóratekerceket, melyek rendszerint a zsinagóga keleti falán kaptak helyet.<sup>12</sup>

A muszlim tradícióban igen nagy hangsúlyt kap a precedens alapú

érvélés. Ha a próféta sátrában nem volt külön polc a Korán őrzésére, nem szükséges a muszlimok házában sem. Ugyanakkor a Koránnak mindig meg kell adni a legnagyobb tiszteletet, így minden körülmények között tiszta és méltó helyen kell tárolni. A mecsetekben általában külön polc vagy szekrény szolgál a Koránok őrzésére, de ezek díszítettsége nem vetekszik a zsinagógai frigyszekrényel.

A szikh vallás összes gurdvárájában<sup>13</sup> megtalálható a Gurú Granth Száhib egy díszes példánya, melyet baldachinos emelvényen, arannyal hímzett selyemleplek közt őriznek. A Gurúnak külön éjszakai szálláshelye is van, mely szintén nagyon díszes, gondosan őrzött hely. A könyv mind a két helyen egy emelvényen fekszik, melynek mindig magasabban kell elhelyezkednie, mint a könyvet tisztelő híveknek.

Ezzel szemben a keresztény hagyomány meglehetősen diverzitást mutat, de sehol nem találkozunk a zsidókra, vagy a szikhekre jellemző gondos őrzéssel. A keleti egyházak az Evangéliumos könyvet a templom oltárán őrzik, mintegy az jeleníti meg Krisztust a liturgikus térben. A protestáns egyházak ehhez hasonlóan az oltárasztalon őrzik, csak nem az Evangéliumoskönyvet, hanem a teljes Bibliát. A katolikusok nem fordítanak a könyvekre ekkora figyelmet, azok általában a sekrestyében kapnak helyet, innen viszik be őket a különböző liturgikus eseményekre, valamint ide hozzák vissza őket utánuk.

### 4.3. Az érintés tilalma

A zsidóságban a tóratekercs megérintésére a legszigorúbb szabályok vonatkoznak. A csupasz pergament nem szabad kézzel megérinteni. Ez alól nincs kivétel. A rabbik annyira ragaszkodtak ehhez, hogy kijelentették: „*Aki meztelen Sefer Tórához nyúl, meztelenül temetik el*”.<sup>14</sup> Ezért használják a jád-ot („mutató”) az olvasáshoz, és a szefárdok ugyanezen okból selyemmel borítják be a pergamen külsejét (Vö.: Encyclopaedia Judaica, Volume 18. 243).

A muszlim vallástudósok túlnyomó többsége által elismert alapelv, hogy egy Koránt csakis rituálisan tiszta állapotban lehet megérinteni.<sup>15</sup> Ez a szabály magának a Koránnak a szövegére megy vissza, hiszen az ötvenhatodik szúrában (56:77–79) ezt olvassuk: „*Bizony, ez nemes Korán, [amelynek az eredetije] egy jól őrzött Írásban van, amit csupán a megtisztítottak érinthetnek*”.<sup>16</sup> A muszlim vallástudósok szinte valamennyien úgy értelmezik ezt a sort, hogy ez a Korán kézzelfogható

példányaira (legyen az kéziratos vagy nyomtatott) vonatkozik.<sup>17</sup> Magyarán nem szabad tisztátalan állapotban hozzáérni a szent szöveghez.<sup>18</sup>

Persze, ahogy más esetekben sem, itt sem tökéletes az egyetértés a jogtudósok között. Vannak, akik szerint a muszlimok mind a megtisztítottak közé tartoznak, hiszen Isten megtisztította őket hitetlenségüktől, így az éppen aktuális rituális tisztaságuktól függetlenül megérinthetik a Koránt. Mások úgy gondolják, hogy a megtisztítottak kifejezés az angyalokra utal, akik láthatják a Korán eredetijét, a „*jól őrzött írást*”. Ugyanakkor kijelenthető, hogy az első értelmezés az elterjedtebb, és mindig is az volt az uralkodó nézet (Vö.: Szombathy 2018, 178).

Általánosan elterjedt gyakorlat az is, hogy ha egy rituálisan nem tiszta muszlimnak mindenképpen meg kell érintenie a Korán egy példányát, akkor ezt nem közvetlenül teszi, hanem kesztyűt, vagy más erre alkalmas ruhát vesz fel, hogy magát a szent szöveget ne érintse.

A Gurú Granth Szahibot soha nem szabad mosatlan kézzel megérinteni, illetve a földre sem szabad soha letenni, mindig a híveknél magasabban kell elhelyezkednie (Vö.: Fowler 1997, 354-357). A könyvet minden reggel külön szertartás keretében hozzák elő éjszakai nyughelyéről, majd miután kibontották a selyemtakarókból, a közösség egy igen megbecsült és tekintélyes tagja a fején hordozva viszi át a szentélybe. A nagyobb és gazdagabb templomokban szokás egy virágokkal díszített, selyempárnás hordágyra helyezni a könyvet, és úgy vinni át a templomba.

A keresztény hagyományban se a Bibliával, se az Evangéliumos könyvvel kapcsolatban nem találkozunk ilyen megkötéssel. Ezeket bárki bármikor megérintheti, a birtoklása nem tiltott senkinek, és semmiféle előírt hordozási mód nem alakult ki az évszázadok során.<sup>19</sup>

#### ***4.4 A felolvasó személyéhez kapcsolódó tabuk***

A zsidó hagyományban a Tórából felolvasni hatalmas megtiszteltetés, ezért ezt nem is szabad akárkinek. A Tórából a hagyományosabb közösségekben csak férfiak (Vö.: Scharfstein 2008, 26), egyes neológ közösségekben nők is olvashatnak fel.<sup>20</sup> A felolvasónak természetesen nagyon jól kell tudnia héberül, de ez önmagában nem elég, az adott szakaszból fel is kell készülnie előre, hiszen még a héberül jól tudóknak sem egyszerű a pontozatlan szöveg olvasása.<sup>21</sup> Egy személyt<sup>22</sup> a héber nevével és az apja nevével hívnak fel az olvasmányhoz. Sok

helyen a közösség tagjai már nem tudnak annyira héberül, hogy hibátlanul felolvashassanak a Tórából, ilyenkor – ha megtisztelni akarván felhívták őket – felmennek, áldást mondanak a tóraolvasásra, de nem ők maguk olvasnak, hanem ezt egy, az olvasásért felelős és abban jártas személy teszi meg.<sup>23</sup>

Mint már láttuk, a muszlim hagyomány jelentős részében csak rituálisan tiszta állapotban lehet megérinteni a Koránt, ebből következik, hogy felolvasni is csak így lehet belőle.<sup>24</sup> A Koránból felolvasni értelemszerűen szintén csak az tud, aki folyékonyan olvas arabul. Mivel a muszlimok többsége nem arab anyanyelvű, ez akár sok év kemény tanulást előfeltételez. Rituális körülmények között a napi öt imát vezető imám szokott koránverseket előimádkozni, ő ezt rendszerint fejből teszi, bár általában ilyenkor is magánál tart egy Koránt.

A Gurú Granth Száhibból nem olvashat fel akárki. Bár a szikh valóságban nincsenek papok, de a szent szövegek nyilvános felolvasására csak olyan ember vállalkozhat, akit erre hosszú időn keresztül és alaposan felkészítettek, hiszen nagy hangsúlyt fektetnek arra, hogy minden szót a megfelelő intonációval és pontosan ejtsenek ki. A prózai szövegeket és az egyszerűbb imákat az úgynevezett granthík<sup>25</sup> olvasják fel, míg a himnuszokat a rágók éneklik. A közösség bármely tagja alkalmas lehet mindkét tisztségre, de hosszas tanuláshoz kell alávetnie magát, mielőtt felolvashatna.

A keresztény tradícióban hagyományosan nem olvashatott fel mindenki a liturgián, a misekönyvből csak a pap (és esetenként a diakónus), az olvasmányos könyvből pedig a papon és a diakónuson kívül csak az erre kijelölt és avatott lektorok.<sup>26</sup> Ez a nyugati kereszténységben mára elhalványult, a lektorok avatása háttérbe szorult, és minden olvasni tudó hívő jelentkezhethet olvasásra, tekintet nélkül a nemére és avatottságára.

Az egyetlen megkötés, hogy a katolikus, illetve keleti keresztény liturgiákon Evangéliumos könyvből továbbra is csak felszentelt személy olvashat fel. A protestánsoknál ugyanez vonatkozik az Evangélium felolvasására a Bibliából, ez hagyományosan a lelkész feladata. A neoprotestáns felekezetekben még ennyi kötöttséget sem tapasztalunk.

#### ***4.5. A rituális értelemben vett használhatatlanná válás után***

A rituális értelemben vett használhatatlanná válás esetében is azt figyelhetjük meg, hogy a keresztény hagyomány jelentősen eltér a

többi háromtól, melyek kifejezetten előírják, hogy a könyvet, mint egy nagyon tisztelt, szent embert kell eltemetni.

Egy tóratekerceszt szigorúan tilos megsemmisíteni, hiszen Isten nevét tartalmazza. Éppen ezért az elhasznált, javíthatatlanul megrongálódott tóratekerceszeknek is meg kell adni az illő tiszteletet, és a halottakhoz hasonlóan el kell temetni őket.<sup>27</sup> Ebből a célból úgynevezett genizákat hoztak létre a liturgikus használatra már alkalmatlan<sup>28</sup> kéziratok elhelyezésére.

A Tórát lehetőleg egy tóratudós sírjának közelében, vagy a temető szélén kell eltemetni, külön sírban (Vö.: Feinhandler 2002). A sírt jelezni kell, nehogy később véletlenül felássák, és ezzel megszentéségtelenítsék.

A Tórák eltemetéséről Grünwald Eliezer Dávid (1867–1928) szatmárnémeti rabbi azt írja, hogy úgy kell lebonyolítani, mintha egy igen híres és szentéletű rabbi temetése volna (Keren löDávid responsum 44. fejezet, 60a). Ha a tekercs szándékos megrongálás miatt vált használhatatlanná, még gyászbeszédet is kell mondani.

A muszlim hagyományban is komoly gondot fordítanak arra, hogy mi legyen azokkal a Koránokkal, melyek valamilyen okból kifolyólag használhatatlanok lettek.<sup>29</sup> Maguknak a régi kéziratoknak, illetve nyomtatványoknak az őrzése és ápolása minden muszlim szent feladata.<sup>30</sup>

Bevett gyakorlat például a régi, már nem használt Koránok szegény országokba való elküldése, ahol még jó hasznát tudják venni ezeknek a példányoknak is. Ugyanakkor – ha nincs semmi mód arra, hogy méltóképpen lehessen használni a Koránt – létezik néhány módja a tiszteletteljes megsemmisítésnek. A muszlim hagyomány három fő módszert ismer a Korán tiszteletteljes megsemmisítésére.

Az első ilyen módszer az égetés. Ilyenkor külön gondot kell fordítani arra, hogy a Koránt tiszta és méltó helyen égessék el úgy, hogy minden lapot elemésszenek a lángok, tehát egyetlen szó se maradjon a hamu között. A Koránt mindig magában kell elégetni, tilos más tárgyakkal együtt a tűzbe vetni. De még ezután is tisztelettel kell bánni a hamuval, melyet a legtöbb muszlim jogtudós szerint el kell temetni, vagy folyó vízbe kell szórni.

A második bevett módszer az elhasználódott Korán-példányok eltemetése. Ehhez egy tiszta és érintetlen földterületet kell választani,<sup>31</sup> ahol a lehető legkisebb az esélye, hogy bárki háborgatni fogja az ide eltemetett Koránt. A sírhoz nagyon mély gödröt kell ásni, amiben

biztosítva van, hogy feltehetőleg soha nem kerül felszínre az eltemetett Korán, majd úgy kell eltemetni, ahogy az a hívő embereknek is kijár. A Koránt szövettakaróba kell csomagolni, hogy ne érintkezzen a földdel, majd úgy kell sírba helyezni. A legtöbb jogtudós szerint ez az előnyben részesített módszer.

A harmadik elterjedt módszer a Korán folyóvízbe való helyezése. A víz ilyenkor lassan lemossa a tintát, és ezzel együtt Allah szavait is a lapokról, melyek maguk is szétesnek és feloldódnak a vízben. A legtöbb jogtudós ezt a módszert tartja a legkétségesebbnek, inkább óvnak tőle, semmint ajánlják. Akik elfogadhatónak tartják, azok is azt tanácsolják, hogy a Korán legyen egy nagy kőhöz gondosan odakötve, hogy felszínre ne hozzák véletlenül a hullámok, és csak tiszta vízben lehet ezt megtenni, olyanban nem, melybe például szennyvíz ömlik.<sup>32</sup>

További, és egyre elterjedtebb módszer az aprítás – akár iratmegsemmisítő géppel is. Ilyenkor csak arra kell figyelni, hogy a gép olyan kicsire aprítsa a szöveget, hogy a lapokon többé ne lehessen felismerni a szavakat, tehát, hogy ne lehessen felismerni, hogy ez egyszer egy Korán volt. Egyes jogtudósok még ilyenkor is azt tanácsolják, hogy az aprítás utáni papírdarabokat ássák el, vagy tegyék tiszta folyóvízbe.

A Gurú Granth Szahibot – rituális használtára való alkalmatlanná válása esetén – a legnagyobb körültekintéssel, és egy nagyon mélyen tisztelt személyt megillető módon kell elégetni. Az égetést kísérő szertartások pontosan megegyeznek egy szent ember temetésén lévő rítusokkal. A könyv elégetése utáni hamvakat gondosan olyan helyre kell helyezni, ahol többé soha senki nem háborgathatja őket.

A Bibliával kapcsolatban semmiféle megkötés, vagy tradíció nem általánosult. Bár jóézésű ember nem dob ki a szemébe Bibliát, sajnos erre is van példa (Vö.: Kiss 2021). Ugyanez igaz az Evangéliumos könyvre: miután használhatatlanná vált, bekerül a plébánia/parókia könyvtárába, ahol várja az előbb-utóbb elkerülhetetlenül bekövetkező selejtezését.

## 5. Összegzés

Az tanulmány elején feltett kérdés – *Szent könyv-e a keresztény Biblia?* – továbbra is megválaszolatlan. Az mindenesetre kijelenthető, hogy sokkal kevesebb és megengedőbb szabályozás kötődik a keresztény szent könyvhöz, mint a másik három vizsgált vallás szent könyveihez. A kérdés joggal merülhet fel bárkiben: vajon miért? Egy táblázatba összefoglalva így néznek ki a könyvekhez kötődő tabuk:

	<b>Tóra</b>	<b>Biblia (Evangélium)</b>	<b>Korán</b>	<b>Gurú Granth Szahib</b>
A könyv „készítője”	X	-	X	X
Alapanyagok	X	-	X	X
Szent szöveg	X	-	X	X
Őrzés helye	X	x <sup>33</sup>	X	X
Az érintés tilalma	X	-	X	X
Felolvasó személye	X	x	X	X
Megsemmisítés	X	-	X	X

1. táblázat

De vajon miért van egy így? Véleményem szerint azért, mert a kereszténységben már nagyon korán, az első századokban valami más vette át azt a szerepet, melyet a többi könyvvallásban a szent könyv tölt be. A kereszténységnek is van olyan valósága, melyre megközelítőleg ugyanezek a megkötések érvényesek: nem mindegy, ki „készíti”, sem az, hogy milyen alapanyagokból. Nem mindegy, milyen szöveg hangzik el a „készítés” közben, szigorú őrzési szabályok vonatkoznak rá, nem mindenki érintheti, nem mindenki részesülhet benne, és nagyon körültekintően kell vele bánni a rituálisan használhatatlanná válása után. Ez a valóság pedig nem más, mint az Eucharisztia.<sup>34</sup>

## 6. Az Eucharisztia

Eucharisztikus áldozatot mind a katolikus, mind a keleti egyházak hite szerint csak érvényesen felszentelt pap mutathat be, melyben az áldozati adományok (kenyér és bor) alapanyaga szigorúan kötött:<sup>35</sup> vízzel kevert szőlőbor, és búzakenyér.<sup>36</sup> Ugyanígy szigorúan meghatározott az átváltoztatás szövege: ha nem érvényes kánont (anaforát) mond a pap, az áldozatbemutatás érvénytelen.

Az átváltoztatott Eucharisziát a legnagyobb gonddal kell őrizni, erre a katolikus<sup>37</sup> templomokban külön tabernákulum (CIC 938. kánon, 2. §.) készült, mely hagyományosan – a párhuzamokat tovább erősítve, a zsinagógai frigyszekrényhez hasonlóan – a templom keleti oldalán kap helyett. Előtte rendszerint örökmécses ég.

További hasonlóság a többi vallás könyveihez kötődő rítusokkal, hogy a kereszténységben szigorúan szabályozva van, hogy ki járulhat szentáldozáshoz.<sup>38</sup> Csak azok, akik nincsenek súlyos bűn állapotában, és megfelelően felkészültek a szentáldozásra.

Az Eucharisztia megérintésének módja nagyon kötött, keleten mind a mai napig csak az úgynevezett szájba áldoztatás van gyakorlatban, tehát az áldozó nem érinti meg az Eucharisziát, hanem rögtön a szájába fogadja és lenyeli. Nyugaton a II. Vatikáni zsinatot követő liturgikus reform lehetővé tette a kézbe áldozást,<sup>39</sup> de ilyenkor is oda kell figyelni a legnagyobb, imádatot biztosító gesztusokra.

Végül nagyon hasonlít a rituális értelemben vett használhatatlanná válás utáni bánásmód is.<sup>40</sup> (Túl azon, hogy míg a zsidó, muszlim és szikh hagyomány „*mélyen tisztelt, szent ember*” temetéséhez hasonlított a maguk szent könyvének sorsát, úgy a szentségekkel rendelkező egyházak is valóságos személynek vallják az Eucharisziát.)

Ha a szent vér a földre vagy az oltár keretére (de nem az oltárköre) cseppen, a papnak – amint észreveszi –, nyelvével föl kell nyalnia, és a helyet meg kell jelölnie. Mise után késsel vagy más szerszámmal azt a helyet föl kell kaparnia, majd az így fölvakart forgácsot el kell égetnie, ennek hamuját pedig a sacrariumba kell dobnia; a kést, melyet használt, vízzel kell leöblítenie, és ezt a vizet is a sacrariumba kell öntenie. Ha a szent vér az oltárköre cseppent, a vércseppet föl kell nyalni, később pedig az oltárkövet meg kell mosni, majd a vizet a sacrariumba önteni.<sup>41</sup> Ugyanígy jár el a pap, ha a szent vér a kehely lábára vagy a patenára cseppent: ez esetben a vizet, mellyel a patenát vagy a kehely



lábát megmossa, magához is veheti.

Ha a szent vér valamely ruhára<sup>42</sup> cseppen, föl kell azt nyalni (ha ez lehetséges és undort nem kelt); az illető ruhát pedig háromszor kell egy kehely fölött megmosni, majd a vizet a sacrariumba önteni. Ha a szentostya a földre esik, a helyet, ahová esett, föl kell mosni vagy vakarni és a vizet vagy forgácsot a sacrariumba dobni. Éppígy meg kell mosni az oltárterítőt, szőnyeget, ruhát stb., amire a szentostya esett és a vizet a sacrariumba önteni.

Ha a megszentelt kenyér vagy annak bármely részecskéje a földre esik, tisztelettel fel kell venni, és a helyet, ahová esett, fel kell mosni és kissé meg kell kapargatni, a foltocskát vagy a kaparékot pedig a szakrariumba kell tenni.

## 7. További rítusok

Számos további rítus is van, melyek tovább erősítik az Eucharisztia, valamint más vallások szent könyvei közti hasonlóságot. A katolikus egyházban szokás, hogy a legszentebb Eucharisztia iránti tisztelet nyilvános tanúságaként, különösen Krisztus testének és vérének ünnepeén, az utcákon tartanak nyilvános körmenetet. Ezek a körmenetek sokban hasonlítanak arra, amikor a Gurú Granth Száhibot viszik át az éjszakai nyughelyéről a gurdvárájába, de még inkább hasonlít a tóratekercekkkel végzett körmenetre a zsinagóga körül Szimchát Tóra ünnepeén. (A hasonlóságot fokozza, hogy mindhárom esetben külön erre a célra készített balchadin alatt hordozzák körbe az Eucharisziát, vagy a könyvet.) Szintén nagy hasonlóságot mutat a himnuszköltészet, csak a tárgya más: az Oltáriszentség vagy a szent könyv.

Ennél is jelentősebb hasonlóság az, ami a Korán-víz (melyről már volt szó) és az Eucharisztia között húzódik. Hiszen a Korán-víz esetében nem egyszerűen az Isten szava iránti tisztelet mutatkozik meg a tinta elfogyasztásával, sokkal inkább Isten ígéjének a testbe való bejuttatásáról, és így valamiféleképpen a vele való egyesülésről van szó. Az elterjedt nézet szerint ugyanis ezek az írások, ha magukba szívják őket, alkalmassá teszik az emberi testet az isteni tanítás befogadására. Ráadásul a Korán-víz megivása nem csak az azt befogadó személyre korlátozódik, hanem az egész közösséget is érinti (Vö.: Ware 2014, 62). Éppen ezért a Korán „*elfogyasztása*” ezekben az esetekben valamiféleképpen közösségi áldozattá is válik. Ez a felfogás nagyon

emlékeztet a keresztény áldozás teológiájára.

További hasonlóság, hogy míg a szikhek jakfarkakból készült legyezőkkel legyezik a szent könyvüket, hogy ne szálljon rá a légy, addig a bizánci rítusú papok ugyanezt teszik a hitvallás alatt a kehellyel: egy kendőt (arheion) lebegtetnek felette, hogy bele ne szálljon a légy. (Ennek a mozzanatnak később számos allegorikus értelmezése kialakult, de az eredeti funkciója minden bizonnyal ez volt.) A katolikus liturgiában ugyanerre a célra, azaz a legyek távoltartására fejlődött ki a palla.

De akár ugyanazon vallás két különböző hagyománya között is vannak olyan rítusok, melyek tovább erősítik az Eucharisztia és a szent könyv közötti párhuzamot. A bizánci templomokban mindig az oltáron kell lennie az Evangéliumos könyvnek, hiszen ez jelzi Krisztus jelenlétét. Nagypéntektől húsvétig azonban – hiszen Krisztus halott – nem az oltáron kap helyet a könyv, hanem a szent sírnál. Csak úgy, mint a katolikus hagyományban az Oltáriszentség: az év minden napján a tabernákulumban őrzik, kivéve nagypéntektől húsvétig: ekkor másol, általában egy oldalkápolnában.

## 8. Összefoglalás

Szent könyv-e a keresztény Biblia? A válasz részben egyértelmű, részben nem az. Hiszen míg minden keresztény hívő (több, mint egymilliárd ember a Földön) egyértelmű igennel felelne, addig azt láttuk, hogy meglehetősen szerény számú rítus kötődik hozzá, illetve azok sem olyan szigorúak, mint a többi vallás szent könyvének esetében. Azt kijelenteni, hogy a keresztény Biblia nem szent könyv, mégsem lehet. Ugyanakkor az biztos, hogy egy egészen más szentségfogalom kerül előtérbe, mint amit Durkheim, és az ő nyomában Rapaport megfogalmazott. A Bibliát, illetve az Evangéliumos könyvet nem a rítusok teszik szentté, hanem a teológia: megtanuljuk, hogy szent könyv.

Ezzel szemben a keresztény hagyománynak is van egy rítusokkal és tabukkal erősen körülbástyázott, a legnagyobb tisztelettel körülvett valósága, az Eucharisztia. Ez nagyjából – ha teológiai értelemben nem is, a rítusok terén annál inkább – azt a helyet tölti be a kereszténység életében, mint a szent könyv a zsidóságban, az iszlámban és a szikhizmusban.

Érdekes helyzetet teremt ugyanakkor a protestáns egyházak helyzete, melyek egy része teljesen elvetette az Eucharisztia szentségi

voltát, más része bizonyos keretek között hisz az átváltozásban, de semmiképp nem úgy, mint a katolikus, illetve keleti egyházak. Ők sokkal nagyobb hangsúlyt fektetnek a Bibliára – sola Scriptura elv –, de ugyanabba a központi helyzetbe az ő hitéletükben sem tudott (visz-sza?)kerülni, mint a másik három vallásában.

## Bibliográfia

- A római miscskönyv általános rendelkezései. Budapest Szent István társulat, 2009.
- Al-Bayhaqí, Abū Bakr (1424/2003): *al-Sunan al-kubrā. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya*, Bejrút.: I.
- Codex Iuris Canonici. Az egyházi Törvénykönyv. 924-927. kánon.: <https://torveny-konyv.katolikus.hu/www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/>
- Hozzáférés: 2024. 02. 12.
- De Defectibus in Celebratione Missarum Occurrentibus. Vatican, 1708.
- de Vries, Simon Philip (2015): *Zsidó rítusok és jelképek*. Gabo kiadó, Budapest.
- Encyclopaedia Judaica. Volume 15 (1971) The Macmillan Company, Jerusalem.
- Feinhandler, Yechezkel (2002): *Ginzé hákodes*, Jeruzsálem.
- Fowler, Jeaneane (1997): *World Religions: An Introduction for Students*. Sussex Academic Press.
- Földváry Miklós István (2004/2005): „Szent nyelv vagy szent nyelvek? A római rítus szövegi összetételéről”, *Magyar Egyházzene* XII. 293–300.
- Grünwald Eliezer Dávid: Keren IóDávid responsum.
- Hanula Gergely (2016): A »szent nyelvek« fordítása mint nyelvészeti kérdés, különös tekintettel az Újszövetségre. Argumentum kiadó, Budapest.
- Livingston, James C. (2021): *Bevezetés a vallástudományba*. Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.
- Pallath, Paul (2013): The Vicissitudes of the Anaphora of Addai and Mari among the St Thomas Christians of the Syro-Malabar Church. In: Giarudo (ed.): *The Anaphoral Genesis*. Valore Italiano Róma.
- Rappaport, Roy A. (1999): *Ritual and religion in the making of humanity*. (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110) Cambridge University Press.
- Scharfstein, Sol (2017): *Torah and Commentary: The Five Books of Moses: Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary*, KTAV Publishing House.
- Schememann, Alexander: *Az Eucharisztia*. Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza.
- Suit, Natalia Kasprzak (2014): *Quranic Matters: Media and Materiality*. Ph.D. dissertation at the University of North Carolina at Chapel Hill.
- Szombathy Zoltán (2018): *A Korán szövege és a rituális tisztaság*. In: *Purum et immundum. Vallási képzetek tisztaságról és tisztátalanságról*. AΓION Könyvek 4. szerk.: Kósa Gábor —Vér Ádám. Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, Budapest.

Ware, Rudolph T. (2014): *The Walking Qur'an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa.* The University of North Carolina Press Chapel Hill.

### ***Online források és szakirodalom***

<https://islamqa.info/en/answers/10012/who-wrote-the-quran>

Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<https://islamqa.info/en/answers/114932/ancient-copies-of-the-quraan>

Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<https://sgpc.net/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<https://www.learnreligions.com/disposal-of-quran-2004546> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<https://www.youtube.com/watch?v=f9m5ZRanzrw&t=132s> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<https://www.youtube.com/watch?v=e6q5WLbBBro> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

[https://www.sikhiwiki.org/index.php/Guru\\_Granth\\_Sahib](https://www.sikhiwiki.org/index.php/Guru_Granth_Sahib) Hozzáférés: 2024. 02. 02.

---

<sup>1</sup> A hívők számos vallásban tekintenek úgy a szent szövegekre, mint amelyek ma is aktuális válaszokat adnak az élet legkülönbözőbb területén felmerülő kérdésekre.

<sup>2</sup> A legtöbb keresztény felekezet (a protestáns irányzatokat leszámítva az összes) nem a teljes Bibliát használja az istentiszteleteken, hanem a Biblia szövegét különböző kötetekbe bontva: ilyen az olvasmányoskönyv, Evangéliumoskönyv, misekönyv stb. Ennek megfelelően ezekben a közösségekben csak a legszentebb szövegnek számító Evangéliumnak jár ki megkülönböztetett tisztelet, így a rítusok is az Evangéliumoskönyvhöz kötődnek. A szent irodalomból ilyenfajta kiemelés a többi vallástól sem idegen: a zsidóság is csak a Héber Biblia első öt könyvét, a Tórát részesíti megkülönböztetett tiszteletben, ahogyan a Koránnak is vannak többet imádkozott, gyakrabban recitált részei.

<sup>3</sup> „... *defining sanctity as the quality of unquestionableness imputed by congregations*”, és „*Insofar as the quality of unquestionableness is the essence of the sacred, the sacred itself is a product of the very form which is ritual,*” ld. RAPPAPORT, Roy A.: *Ritual and religion in the making of humanity.* 281. és 286. oldalak

<sup>4</sup> A készítés folyamata rendkívül bonyolult, hiszen egyetlen egy hiba is rituálisan használhatatlanná teszi a tekercseket. Éppen ezért egy darab tekercs elkészítése megközelítőleg egy év.

<sup>5</sup> Hagyományosan csak férfiak lehetnek soferek, de nem orthodox zsidók körében a 2000-es évektől működnek női írkokok is; 2003-ban Aviel Barclay lett a világ első ismert, hagyományosan kiképzett soferettje. 2007-ben Jen Taylor Friedman brit nő volt az első nő, aki írt egy sefer Tórát. 2014-ben a becslések szerint 50 női sofer volt a világon.

<sup>6</sup> Más muszlim országokban is találkozunk hasonló megkötésekkel.

<sup>7</sup> Részben épp a szent szöveg fizikai hordozóinak sérülékenysége, illetve védtelensége miatt. Vö.: <https://islamqa.info/en/answers/10012/who-wrote-the-quran> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<sup>8</sup> A Korán fizikai hordozója.

---

<sup>9</sup> A szervezetről többet meg lehet tudni a honlapjukon: <https://sgpc.net/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<sup>10</sup> Az angol fordítás csak a megértést könnyítendő hangzik el Vö.: [https://www.sikhi-wiki.org/index.php/Guru\\_Granth\\_Sahib](https://www.sikhi-wiki.org/index.php/Guru_Granth_Sahib) Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<sup>11</sup> Ezt a feltételezésemet megerősítette a magyarországi Biblia-kiadással foglalkozó társaságokkal és nyomdákkal folytatott levelezésem.

<sup>12</sup> Eredetileg mindig a Jeruzsálem felé eső falon voltak, de a keletelés annyira elterjedt, hogy olyan helyeken is átvették, ahol Jeruzsálem nem keletre esik.

<sup>13</sup> szikh „*templom*”

<sup>14</sup> Későbbi értelmezés szerint „*meztelenül a jócselekedetektől*”, vagyis az azokért kapható jutalom nélkül. (Sáb. 14a)

<sup>15</sup> Ebből persze következik, hogy ezen irányzatok szerint nem muszlim hívők nem is érhetnek hozzá a könyvhöz, hiszen – a vallásjog előírta rituális tisztálkodást nélkülözvén – értelemszerűen soha nincsenek a rituális tisztaság állapotában.

<sup>16</sup> A Korán-részleteket Simon Róbert fordításában közlöm.

<sup>17</sup> Számos Mohamed prófétáról szóló hadisz is ránk maradt, melyek ugyanezt az előírást hangsúlyozzák. Vö.: AL-BAYHAQÍ, Abū Bakr 1424/2003. *al-Sunan al-kubrā. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya*, Bejrút.: I, 141–142.

<sup>18</sup> Éppen ezért a legtöbb ma forgalomban lévő Koránon jól látható helyen olvasható is a fenti idézet, mintegy figyelmeztetve a könyvet kézbe venni szándékozókat.

<sup>19</sup> Persze a legtöbb pap és lelkész hozzátenné, hogy tisztelettel kell bánni a Bibliával, de hogy ez pontosan mit jelent, arra vonatkozólag már nehezen tudnának eligazítást adni.

<sup>20</sup> Erről egy nagyon szép videó: <https://www.youtube.com/watch?v=f9m5ZRanzrw&t=132s> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<sup>21</sup> Éppen ezért mindig két ember áll az olvasó mellett, és ellenőrzi, nehogy hibát vétsen az olvasás közben.

<sup>22</sup> Külön szabályok vonatkoznak a rabbikra, kohannitákra és a levitákra.

<sup>23</sup> Ez jól látszik az alábbi videón: <https://www.youtube.com/watch?v=e6q5WLbBBro> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<sup>24</sup> Ez nem vonatkozik a belőle való idézésre, lásd: Szombathy 2018.

<sup>25</sup> A granthí egyben az adott templom gondnoka is.

<sup>26</sup> Erről rendelkezik A római misekönyv általános rendelkezései, de a gyakorlat mást mutat. lásd: A római misekönyv általános rendelkezései, 46. oldal

<sup>27</sup> A háláchá különbséget tesz a különböző tárgyak eltemetése között. A szent könyveket bármilyen zsákba csomagolva el lehet temetni, a Tórára, tfilinre és a mezuzára külön szabályok vonatkoznak: ezeket agyagedénybe kell tenni, és úgy kell eltemetni. (Vö. Jer 32,14)

<sup>28</sup> Abban az esetben, ha egy tóratekercs teljesen elég, még a hamuját is el kell temetni.

<sup>29</sup> Érdekes hasonlóság a zsidó hagyománnyal, hogy ide tartoznak a nyomdai hibás, vagy elrontott koránpéldányok is, amennyiben a hibák javíthatatlanok.

<sup>30</sup> Ez az Iszlám összes irányzatában így van, vö.: <https://islamqa.info/en/answers/114932/ancient-copies-of-the-quraan> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

- 
- <sup>31</sup> Legtöbbször egy mecset közelében, vagy egy temetőben.
- <sup>32</sup> A részletes szabályokat lásd: <https://www.learnreligions.com/disposal-of-quran-2004546> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- <sup>33</sup> Kis x-el jelöltem, ahol az adott vallás egyes irányzataiban van erre vonatkozó megkötés, de nem mindenhol.
- <sup>34</sup> Bár nem minden protestáns irányzat hisz a valós transzszubsztanciációban, de az Úrvacsora tisztelete – még ha visszafogottabb formában is – náluk is megfigyelhető.
- <sup>35</sup> A Katolikus Egyházban az Egyházi Törvénykönyv szabályozza ezeket az előírásokat. Vö.: Codex Iuris Canonici. Az egyházi Törvénykönyv. 924-927. kánon. (Továbbiakban: CIC) Online elérhető: <https://torvenykonyv.katolikus.hu/www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- <sup>36</sup> Az indiai, úgynevezett tamás-keresztényeknél egy ideig megfigyelhető volt a rizsíz használata, mely gyakorlat mára teljesen kihalt. (Vö.: Pallath 2013, 189)
- <sup>37</sup> A keleti egyházak nem, vagy nem mindig szokták őrizni az Eucharisziát, ott – ha csak valami nem indokolja külön a megőrzését – a liturgia végeztével a pap elfogyasztja a konsekrált kenyeret és bort.
- <sup>38</sup> Alexander Schmemmann orthodox pap és teológus Az Eucharisztia című könyvében kárhoztatja ezt a gyakorlatot, de ezzel elismeri meglétét. Vö.: Schmemmann, 2017.
- <sup>39</sup> Ezzel számos kritikát kiváltva.
- <sup>40</sup> Az előírt szabályok egész biztos, a gyakorlat ettől némi eltérést mutat.
- <sup>41</sup> Erről az eljárásról részletesen: De Defectibus in Celebratione Missarum Occurrentibus. X. 12.
- <sup>42</sup> Például: corporaléra, oltárterítőre, a miseruhára vagy az oltárszőnyegre.

## A vallás szerepe a gazdaságetikában

Gärtner Péter

Pécsi Tudományegyetem, Kultúratudományi, Pedagógiai és Vidékfejlesztési Kar  
Filozófia Doktori Iskola

### *Absztrakt*

Jelen századunkra a gazdaság a társadalom egyik legmeghatározóbb kulturális alrendszerévé vált. Azonban a gazdaság nem képes megbirkózni számos helyzettel, ami miatt például az az éles kritika éri az újkori kapitalizmus közgazdaságtanát, hogy teljesen figyelmen kívül hagyja a morális szempontokat, és a standard ökonomia napjainkra elérkezett az etika null fokára. A filozófiatudományon belül leginkább az etika és a morálfilozófia fókuszál erre a kérdésre. Felmerül a kérdés, hogy a vallások milyen hatást képesek gyakorolni a gazdaság eme hiányzó elemére, illetve ezek a hatások szignifikáns befolyást jelentenek-e a gazdasági szisztémákra? Jelen vizsgálatom azt az ívet kívánja bemutatni, hogy egy, a Katolikus Egyház kezdeményezésére több mint három évtizeddel ezelőtt létrejött közgazdasági tanulmány megállapításai hogyan érvényesek még ma is, továbbá ezt hogyan támassza alá a modern közgazdaságtan kovácsának tekintett Adam Smith újra felfedezett erkölcsfilozófiája és miként jelenik ez meg napjainkban egy új vallási mozgalom etikai alkalmazásával az individuumok erkölcsös gazdasági viselkedésében. Kiindulópontom tehát a II. János Pál Pápa kezdeményezésére az *Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa* keretében 1990-ben megtartott találkozó megállapításai lesznek, amelyre a világ akkori legnevesebb közgazdászainak egy csoportja volt meginvitálva, mivel a Szentatya hangsúlyozta az egyház társadalmi tanításainak interdiszciplináris vetületét és azt, hogy szükség van „*az emberrel foglalkozó különböző tudománysszakokkal való párbeszédre*”. Az ennek keretében elkészült tanulmányok döntő többsége megerősíti az egyik résztvevő, a Nobel-díjas Kenneth J. Arrow megállapítását, amely szerint „*az etikai és vallási elkötelezettségek fontos szerepet játszanak abban, hogy az emberek miként viselkednek a gazdaságban*”. Közel három évtizeddel később a gazdaságetika egyik legújabb – talán legnagyobb vihart kavart –, a szintén közgazdasági Nobel-díjas Vernon L. Smith és Bart J. Wilson *A közgazdaságtan humanizálása - Az erkölcsi érzelmek és A nemzetek gazdasága a 21.században* című könyve azt állítja, hogy a közgazdászok manapság szem elől tévesztették az emberi érzelmek, gondolkodásmódok, a legjellemzőbb motivációk teljes skáláját és a közgazdaságtan megalapozójának tekintett Adam Smith erkölcsfilozófiai intelmeit. Végezetül az új vallási mozgalmak egyikének, a szcientológia egyik etikai hittétele gazdasági alkalmazásának esettanulmányát vázoló fel, annak bemutatására, hogyan igyekszik egy fiatal vallás a gazdasági viselkedést abba az irányba elmozdítani, ahol a jelen gazdasági rendszerek etikai paradoxonai feloldódhatnak.

## 1. Bevezető

*„Világunk alapjaiban rendült meg. Válságban a világgazdaság, a világökológia, a világpolitika. Emberek százmilliói szenvednek a Földön egyre növekvő munkanélküliségtől, a nyomortól, az éhínségtől...” (Világetosz 1997, 13)*

Ezek a Világetosz, a Világvallások Parlamentjének Nyilatkozatának kezdő gondolatai 1993-ban. Ezen gondolatok ma is aktuálisak hiszen napjaink háborúi kapcsán felvetődik, hogy akik finanszírozzák a háborúzáshoz a fegyvereket ez számukra *pusztán* gazdasági érdek?

Látható tehát hogy az etika a gazdaságban, azaz a gazdaságetika mára kiemelt fontosságúvá vált. A korábbi gazdasági modellek ugyanis olyan kiterjedt és megoldatlan problémák forrásai, ami miatt a világ *valódi* paradigma váltás után szomjazik. Így ma a *gazdaság és vallás kapcsolata* igencsak aktuális téma.

Jelen írásban egy ívet húzok a témában történt *vallási kinyilatkozások, közgazdasági megközelítések* és *morálfilozófiai* vonatkozások között, mely során a teljesség igénye nélküli átfogó és holisztikus kép bemutatására törekszem.

A vallási hittételeket, téma-megközelítést, és a többi gondolkodó témához való hozzáállását önkényesen ragadtam ki, céloom a három terület közös gondolatainak a bemutatása.

A vallások tekintetében először is az ábrahामी hagyomány jegyében a *keresztény*, a *zsidó*, majd az *iszlám* vallás hozzáállásait vizsgálom, de kitérek a *buddhizmusra* is, mely mára behatolt a nyugati kultúrába is. Végezetül pedig egy *új vallási mozgalomhoz* tartozó vallást választottam, ami nem az ábrahामी hagyományokat követi, ugyanakkor nyugati vallás, köthető a nyugati filozófiához, és ez a *szcientológia*.

A Corvinus Egyetem szárnyai alatt 2022-ben megrendezett *Gazdaság és Vallás, A gazdasági spiritualitás innovatív modelljei* konferencia indító gondolata az alábbi volt:

*„a jelenkori ökológiai, társadalmi és etikai válság olyan megoldásokat követel, amelyek túlmutatnak az uralkodó materialista és individualista világszemléleten, és az egyén, valamint a*



*létezés jóval tágasabb, holisztikus megközelítésén alapulnak.” (Zsolnai-Kovács-Ócsai 2022, 5)*

## **2. II. János Pál pápa és az Igazság és Béke Pápai Tanácsa 33 évvel ezelőtti kezdeményezése a gazdaság etikusabbá válása érdekében**

Vizsgálatom kiindulási pontjaként a Római Katolikus Egyház az *Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa* által kezdeményezett, a Szent Atya által meghívott kiemelkedő közgazdászainak részvételével 1990. őszén, több mint három évtizede, a Vatikánban lezajlott Szemináriumuma szolgál.

Az eseményt a Katolikus Egyház a készülő *Centesimus annus* felkészüléseként szervezte, hogy közvetlenül megismerje a téma tudósainak álláspontját.

A szeminárium alapján elkészült tanulmány olvasása során nyilvánvalóvá válik, hogy a résztvevők, bár a felvetett kérdésekhez különböző témákban, különböző módokon közelítenek, mindannyian egyetértenek az etikai dimenzióknak a gazdasági rendszer szerveződésében betöltött jelentős szerepével.

5 fő kérdéskört érintően 12 kérdést küldtek ki a szervezők a tudósoknak felkészülésképpen, ezekből idézek néhány témába vágót:

*„Igaz-e és ha igen, akkor milyen mértékig, hogy az uralkodó közgazdasági paradigma racionalitás-felfogása korlátozza az erkölcsi megfontolások és az együttműködési készség befolyását a gazdasági magatartásra?”*

*A kapitalizmust kritikusai időnként olyan gazdasági rendszernek írják le, amely megrontja az erkölcsöket. Másrészt viszont a konzervatív filozófiai új iskolája a kapitalizmus felsőbbrendű moralitását hirdeti valamennyi gazdasági rendszer felett, míg más gondolkodók fenntartják, hogy a kapitalizmus és az erkölcs között nincs kapcsolat.*

*Mennyire fogadható el erkölcsileg az a felfogás, miszerint a végeredmény gazdaságilag hatékony volta felmentheti a közgazdászt annak megválaszolása alól, hogy milyen módon érték el az adott eredményt? Más szóval: etikai szempontból tekintve el lehet-e egymástól választani a hatékonyságról - mint értékről - és az adott hatékonyság elérésének módjáról folytatott diskurzusokat?”* (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 1993, 19-20)

## **2.1. A Szeminárium néhány közgazdász tudósának főbb gondolatai**

*Ignazio Musu és Stefano Zamagani*

A két professzor a Bevezetőben azonnal behangolja a témának a vallással szoros kapcsolatát és azon belül is kiemelik a Vatikán kiemelt szerepét.

*„A szeminárium célja az volt, hogy a világ kiemelkedő közgazdászai nyílt és kötetlen beszélgetést folytassanak az erkölcsi értékek és a gazdasági realitások közötti összefüggésekről, amelyek az egyház társadalmi tanításai szempontjából különösen fontosak.”* (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 1993, 11)

*Kenneth J. Arrow<sup>1</sup>*

A világhírű, szociális érzékenységről ismert Nobel-díjas professzor azt vizsgálta meg, hogy az etikai megfontolások és elkötelezettségek milyen szerepet játszanak a gazdasági tranzakciók területén és szintén kiemeli a vallás fontos szerepét a gazdaságetika területén.

*„Jóllehet a gazdasági jelenségek nem az emberi lét magasabbrendű etikai és kulturális dimenziójának kifejeződései, mégis azok anyagi alapját alkotják. Az etika és vallási elkötelezettségek fontos szerepet játszanak abban, hogy az emberek miként viselkednek a piacokon.”* (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 1993, 23)

Ő a tökéletes piacból kezdi a vizsgálatát és úgy látja, hogy a tökéletes piac esetében minden csereaktus tisztességes és így szerinte nincs szerepe az etikai elkövetettségeknek.

Mivel azonban a „*valóságos gyakorlat mindig megsérti a tökéletes piac előfeltevéseit, ezek a sértések etikai kötezettségeket hívnak életre, amelyek egyéni szinten működnek, de leginkább társadalmi normák formáját öltik.*” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 1993, 25)

Arrow kiemeli, hogy a nem tökéletes piac egyik jellegzetessége a méretnövelés, melynek előnye piaci erőfölényként jelenik meg (tipikusan ilyen az energia szektor és a telekommunikáció), ahol az állami szabályozás igyekszik a morális szempontokat érvényre juttatni, és megemlíti a *hatalommal való visszaélés erkölcsi tilalmát*, mint társadalmi normát.

Jacques H. Drèze<sup>2</sup>

*Az etikai hatékonyság és az egyház társadalmi tanítása* előadásában kiemelten foglalkozik az individualista erkölcsi elvek és a gazdasági rendszerek kapcsolatával.

Felveti, hogy mit várnak a közgazdászok - ha egyáltalán számítanak valamire - az erkölcsi és szellemi vezetőktől az etika és a közgazdaságtan tekintetében?

Válasza elgondolkodtató: „*hívő katolikusként azt várom a katolikus egyháztól, beleértve a Szentszékét is, hogy kérlelhetetlenül emlékeztessen arra a különleges figyelemre, amelyet Jézus Krisztus mindennapi élete során a tanításaiban a legszegényebbekre, a legelesettebbekre, a legkivettebbekre fordított.*” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 1993, 56)

Amartya Sen<sup>3</sup>

Híres kijelentése, hogy „*Aki ma belép a közgazdaságtan területére, jobb, ha felhagy az etika minden reményével.*” Rámutat arra, hogy „*a piaci mechanizmusok problémái a bizonytalanságból fakadnak, valamint abból, hogy a piac érzékelten az elosztási egyenlőtlenségekre.*” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 1993, 128)

Az a tény, hogy a kapitalizmus sikeres működéséhez szüksége van az etikára, nem jelenti azt, hogy a kapitalizmus etikája megfelelő válasz azokra a kérdésekre, amelyek nem centrálisak számára. Olyan problémákkal, mint az *elosztás igazságossága, az egyenlőség, a szegénység felszámolása, a közegészségügy fejlesztése, a városi életminőség javítása, vagy a környezetvédelem*, nem nagyon foglalkozik a hagyományos kapitalista etika. A kapitalizmus morális hiányosságai

tehát megmaradnak, de nem a kapitalista etika hiányából, hanem annak korlátoltságából adódóan.

*Hirofumi Uzawa*<sup>4</sup>

A Tokyo Egyetem professzor emeritusa az Egyház egy évszázaddal korábbi, idevágó törekvésére való emlékezéssel kezdi mondandóját:

*„az 1891-es történelmi jelentőségű enciklikájában a Rerum novárrumban XIII. Leó pápa korának legégetőbb problémáival foglalkozott: a kapitalizmus visszaélésével és a szocializmus keltette illúzióval...*

*Pontosan 100 évvel a Rerum novarum után a világot gyötrő fő problémák a szocializmus visszasságai és a kapitalizmus illúziói.” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 1993, 161)*

Kitér a társadalom intézményrendszerének, a fenntartási tőkéjének, a gazdasági növekedésnek és a környezet károsodásának, a szegénység-gazdasági jólétnek, és a társadalmi együttműködésnek a paradoxonaira etikai szempontból, és megállapítja:

*„Most tehát olyan gazdasági rendszert kell kitalálnunk, amely az egyéni szabadság maximális foka mellett az emberi méltóság és a szakmai etika tiszteletben tartásával képes stabil, harmonikus gazdasági fejlődést megvalósítani.” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 1993, 162)*

## **2.2. II. János Pál Pápa Centesimus annus<sup>5</sup> enciklikája és Az Egyház Társadalmi tanításának kompendiuma<sup>6</sup> gazdaságra vonatkozó kijelentései**

*Centesimus annus*

A fent említett Szemináriumot követően nem sokkal megjelenő pápai körlevél a Centesimus annus 59.pontjában II. János Pál pápa így fogalmaz:

*„Az egyház társadalmi tanításának a különböző tudományszakokat összekötő jellege is van. Azért, hogy az emberre vonatkozó egyetlen igazság mintegy jobban beágyazódjék az eltérő és folyton változó társadalmi, gazdasági és politikai környezetbe, ez a tanítás párbeszédre lép a különböző tudományszakokkal, melyek az emberrel foglalkoznak.” (II. János Pál 2004, 580)*

A gazdasággal kapcsolatban az enciklika azt az álláspontot képviseli, amit számos más vallás és morálfilozófus, sőt az elmúlt időkben néhány morális beállítottságú közgazdász is megfogalmaz, mégpedig, hogy a gazdaság önmagában véve nem képviseli azt, amire az embernek valójában szüksége van és ki kell terjeszteni a látókört ahhoz, hogy megszűnjenek a gazdaság zárt és korlátozott vizsgálatából eredő problémák és ellenmondások.

*„Végezetül a fejlődést nem lehet kizárólag gazdasági értelemben venni, hanem a teljes embert kell szem előtt tartani. Nemcsak arról van szó, hogy minden népet olyan szintre kell emelni, mint amilyen ma a gazdagabb nemzetek élnek, hanem arról is, hogy közös munkával emberhez méltóbb életet teremtsünk, hogy valóban növekedjék minden ember méltósága és kreativitása, valamint az a képessége, hogy megfeleljen hivatásának, következésképpen az abban megnyilvánuló isteni hívásnak.” (II. János Pál 2004, 556)*

#### *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*

Az átfogó írás a bevezetésében arra irányítja a figyelmet, hogy az Egyháznak mi a felelőssége a ma társadalmában jelenlévő problémák megoldásával kapcsolatban és rámutat arra, hogy mely területek érintettek – és nevesíti a gazdaságot.

*„A keresztény szeretet arra sűrget bennünket, hogy a visszasságokat felmutatva javaslatokat terjesszünk elő, és kötelezzük el magunkat egy olyan kulturális és társadalmi fejlődés mellett, amely hatékony munkára sarkall mindenkit, aki a szívéen viseli az emberiség sorsának alakulását, és késztetést érez arra, hogy saját maga is hozzájáruljon ezen fejlődéshez. Az emberek egyre világosabban ismerik fel, hogy valamenynyien ugyanabban a közös sorsban osztoznak, és ezért az átfogó és szolidáris humanizmusból kiindulva közös felelősséget is kell vállalniuk. Látják, hogy ez a közös sors gyakran a technikától és a gazdaságtól függ, sőt azok által rájuk kényszerített. Az emberek szükségét érzik az erősebb erkölcsi tudatosságnak, amely a közös úton irányt mutat.” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 2004, 13)*

A munka kötelességéről szóló részben ráirányítja a figyelmünket a munka nemes jellegére, mely egyben a szükségét szenvedők hasznára is van és az elesettek és szegények sorsával törődésre, ami az Egyház és a tagok kötelessége - mely szintén része több morálfilozófiai és a gazdaságetikai írásnak –, így fogalmazza meg:

*„A keresztény ember nemcsak azért hivatott a munkára, hogy megkeresse a maga kenyerét, hanem azért is, hogy szegényebb embertársának gondját viselje, akinek az Úr parancsa szerint enni és inni kell adnia, akit fel kell ruháznia és be kell fogadnia, gondoznia és vigyáznia kell (vö. Mt 25,35–36). Szent Ambrus szerint minden dolgozó ember Krisztus keze, az ő teremtő és jötevő munkáját folytatja.” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 2004, 68)*

Majd a munka méltóságáról így nyilatkozik, a fentiek szellemében:

*„Az emberi munkának továbbá van egy belső lényegéből fakadó társadalmi vetülete is. Egy ember munkája ugyanis természeténél fogva összekapcsolódik másokéval: „Dolgozni, ma sokkal inkább, mint valaha, annyit jelent, mint másokkal együtt és másokért dolgozni, azaz valakiért valamit tenni...” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 2004, 70)*

A *Társadalmi tanítás* alapelvei között megfogalmazott igazságosság témájában kihangsúlyozza az írás a gazdaságetika egyik legsarkalatosabb pontját a mai gazdaságelméletek önérdék-érvényesítő elveivel szemben, méghozzá azt, hogy haszon és a birtoklás, vagyon megszerzés fókuszát át kell helyezni az emberi lét átfogóbb és magasabb szintű értelmezésére.

*„A jelenlegi helyzetben különlegesen fontosá vált az igazságosság kérdése, mivel a személynek, a személy méltóságának és jogainak értékét – a szándéknyilatkozatokon túl – komolyan fenyegetik azok az elterjedt irányzatok, amelyek az igazságosságot kizárólag a hasznosság és a birtoklás szempontjaira vezetik vissza. Ilyen szempontok alapján az igazságosságot is egyfajta leszűkített szemlélet szerint értelmezik, míg a fogalom a keresztény antropológiában egyre teljesebb és hitelesebb értelmet nyer. Az igazságosság ugyanis eredendően nem valamilyen emberi megállapodás kérdése, mert hogy mi 'igazságos', azt nem a törvény határozza meg, hanem az ember legmélyebb lényege.” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 2004, 55)*

A gazdaságnak a mai társadalomban elfoglalt szerepét és súlyát jól bizonyítja az, hogy egy egész fejezet foglalkozik a gazdasági étellel. Ezen belül kiemelten kezeli az írás az ember, a szegények, a gazdagság

helyét és feladatát az életben Krisztus tanítása nyomán. Egy komplett alfejezet szól az erkölcs és a gazdaság kapcsolatáról, ennek elsődleges szempontját is kiemeli:

*„Az erkölcs és a gazdaság közötti viszony szükségszerű és lényegi: a gazdasági aktivitás és az erkölcsi magatartás a legmélyebben áthatja egymást. Az erkölcs és a gazdaság közötti szükségszerű különbségnek egyik területen sem az elválasztottság, hanem éppen ellenkezőleg a jelentőségteljes kölcsönösség a következménye. Amiképpen tehát morális vonatkozásban tekintetbe kell venni a gazdasági alapokat és követelményeket, szükséges az is, hogy aki gazdasági területen tevékenykedik, nyitott legyen az erkölcsi értékekkel szemben: [...] A gazdasági életben is tiszteletben kell tartani és követelni kell az emberi személy méltóságát és csorbíthatlan hivatását, csakúgy, mint az egész társadalom boldogulását, mert hiszen az ember az egész társadalmi és gazdasági élet eredendő alkotója, középpontja és célja.” (Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa 2004, 82)*

A tanítás továbbá részletesen kitér a gazdasági intézményekre, a szabadpiacra, a vállalkozókra és menedzserekre csakúgy, mint a házasság céljára, az állam szerepére a gazdaságban, vagy a globalizáció kérdésére – mindezzel az erkölcsösség vonatkozásban.

### **3. Néhány filozófus és közgazdász gondolkodó meglátása a témáról**

Bár méltatlanul röviden, de most folytassuk, néhány filozófus mit gondol a témáról.

*John Rawls*<sup>7</sup>

Rawls olyan paradigma váltást hajtott végre a filozófia etika témakörében, ami nemcsak a filozófia világát változtatta meg, hanem a társadalomtudományokra is jótékony hatással volt. Az igazságosság elméletével gyakorlatilag is átjárhatóvá tette a hidat az individuum és



társadalom sokszor látszólag antagonisztikus morális felvetései között, elmélete szerint minden etika és demokrácia további alaptétele, mely szerint a társadalmat az egyén, mint felelős személy felől kell értelmezni, és nem az egyént a közösség felől. Az igazságosság elveit Rawls szerint az egyenlő szabadság hipotetikus állapotában lévő racionális emberek választása határozza meg.

*Peter Koslowski*<sup>8</sup>

*Az etika a piacgazdaságban, avagy magánbűnökökből nem lesz közjó* című írásában Koslowski azt mondja:

*„Első állításom, hogy a gazdasági etika a gazdaságban viselt etikai felelősség iránti érdeklődés azért fokozódott, mert az emberi tevékenység hatókörének bővülésével nőnek a gazdasági cselekvés, a műszaki létesítmények nem szándékolt mellékhatásai...”* (Kindler-Zsolnai 1993, 84)

Továbbá kijelenti, hogy a piac nem etikailag semleges zóna, amely létezhet a gazdasági cselekvés morálfilozófiája nélkül. Az etika gazdasági és gazdasági erkölcsi mellékhatásai megmutatják, hogy a gazdaság és az erkölcs merev szétválasztása megvalósíthatatlan. Minden fontos döntést, mind gazdasági, mind erkölcsi nézőpontból meg kell ítélnünk. A gazdasági etika igazi feladata az erre vonatkozó tudásnak a felhalmozása.

*Scitowsky Tibor*<sup>9</sup>

Scitowsky azt állítja, hogy figyelmen kívül maradt vagy feledésbe merült Smith-nek az a figyelmeztetése, hogy nem elegendő az önző önérdék racionális követése, hanem szükség van az erkölcsre is, egyrészt, mint az egyéni magatartást irányító motiváló erőre, másrészt mint olyan kritériumra, amelynek segítségével a közgazdász ítéletet tud alkotni a gazdaságról. (Kindler-Zsolnai 1993, 99)

*Kenneth E. Boulding*

Az amerikai közgazdaságtan egyik nagy legendája épp úgy arra hívta fel a figyelmet, hogy a ma közgazdaságtana nem azonos azzal, amit Adam Smith annak idején állított.

*„Ha valakit a szisztematikus közgazdaságtan Ádámnak és kovácsnak lehetne tekinteni az Adam Smith, hiszen az ő kovácsműhelyében formálódott ki a közgazdaságtan. Közismert, hogy Adam Smith, az erkölcsfilozófia professzora volt, és a közgazdaságtan még az én időmben is a Cambridge-i egyetem erkölcsstan vizsgái közé tartozott. Bár a közgazdaságtan eredeténél fogva is igényt formálhat arra, hogy erkölcsstan legyen, sok közgazdász számára az erkölcsstan terminus mégis ellentmondásnak tűnhet. Manapság ugyanis az az elképzelés uralkodik, hogy a tudománynak értékmentesnek kell lennie, és azt hisszük, hogy a tudomány éppen azért aratott dicsőséget, mert kinőtte a moralitás bölcsőjét... Valóban ki szeretné felcserélni az egyensúly elmélet finom racionalitását az igazságos ár vitájának operacionalizálhatatlan ködével?” (Kindler-Zsolnai 1993, 65)*

*Wilhelm Röpke*

Wilhelm Röpke az előző század nagy jövőbelátó német közgazdá-sza volt, aki a szellemi és erkölcsi alapok kapcsán a következő kijelentést tette:

*„A dilettáns közgazda moralizmusa éppoly megvetendő, mint az erkölcsöt megvető erkölcsileg eltompult ökonomizmus. Erkölcsstan és közgazdaságtan egyaránt nehéz terület. Amint az előbbi nem nélkülözheti az elemző és tárgyi-lagos értelmet a második nem lehet meg az emberi melegség nélkül.” (Röpke 2000, 157-158)*

Közgazdasági hittételének morális háttéréről így nyilatkozik:

*„Annak a humanizmusnak a híve vagyok, amely ebben a meggyőződésben gyökerezik azé a humanizmus elé, amely szerint az ember Isten gyermeke és képmása, de maga nem Isten, amivé göggjében a bálványimádó hamis ateista humanizmus akarja emelni.” (Röpke 2000, 17)*

#### **4. A legújabb „felfedezés”: Vernon L. Smith és Bart J.Wilson *Humanomics*-e, azaz a Közgazdaságtan humanizálása**

A közgazdasági Nobel-díjas Vernon L. Smith és Bart J. Wilson évtizedekig oktatták Adam Smith közgazdasági elméleteit és fokozatosan ébredtek rá arra, hogy Adam Smith morálfilozófiája és közgazdaságtana valójában egy szerves egészet alkot Smith filozófiájában. Közgazdaságtanából nem nélkülözhető a gazdaság Smith-i szervezése, míg a morálfilozófiai alapok nélkül egymástól elidegenedett individuumok különálló entitásként fogják alkotni a szétzilált társadalmat – ahogyan Röpke hajszál pontosan meg is festette a ma gazdasága festményét.

V. Smith és Bart arra tettek kísérletet, hogy a morálfilozófus alapművét, az *Erkölcsei Érzelmek elmélete*-t és a világ talán legtöbbet idézett, és a modern közgazdaságtant megalapozó *Vizsgálódás a Nemzetek Jólétének természetéről és okairól*-t egy platform alá hozzák és ezzel egy (régi)új gazdaságelméletet alkossanak, amelyben a önérdék-alapú, kapzsiságra ösztönző, pénzre és vagyonra redukált haszonelméletet Smith morálfilozófiai alapjaira helyezték, ezzel megteremtve egy emberközpontúbb gazdaság lehetőségét.

*„Smith első és kevésbé ismert munkája az *Érzelmek*<sup>10</sup> egy mély és éles látású mű az önzetlen kereskedelemről, amely társadalmi fejlődést generál és magyarázatot ad az igazságosság eredetére is. A *Nemzetek gazdagságából*<sup>11</sup> megtudjuk, hogy a gazdasági fejlődés abból következik, hogy az igazságosság szabályainak betartásával az egyéni haszon követése lehetővé teszi a specializációt és a vagyon felhalmozást.” (V. Smith-Bart 2020, 30)*

A két szerző megállapítja, hogy Adam Smith morálfilozófiai írásának a célja, hogy felfedje a másokkal törődő és erkölcsös cselekedetek személyes formáit, amik úgy maradnak fenn, hogy a bensőséges kapcsolatokra épülnek a csoportjainkban és így alkotják az emberi társas kapcsolatok lényegét. Smith humanus filozófiájának megértéséhez érdemes elolvasni a bevezető mondatát *„Bármilyen önzőnek tétélezzük is, az ember természetében nyilvánvalóan léteznek bizonyos princípiumok, amelyek mások boldogulását őt érdekeltté és azok boldogságát számára szükségessé teszik, noha mit sem nyer belőle, leszámítva látásának élvezetét.”* (V.Smith-Bart 2020, 35)

Smith két területének látszólagos erkölcsi ellentmondását – a Smith-problémát – az alábbi mondat akár fel is oldhatja: *„Az Érzelmekben bemutatott társadalmi mechanizmus teszi lényegessé a kontextust, továbbá ez mérsékli és változtatja meg döntéseinket, hogy ne vakon kövessük a saját haszon maximalizálásunkat.”* (V.Smith-Bart 2020, 37)

A viselkedés szó Smith-korabeli jelentésének elemzése világosan ábrázolja annak eltérő jelentéstartalmát a mai értelmükhöz képest, *„Vegyük észre, hogy a 18. században az „önző viselkedés” egy oximoron<sup>12</sup>, a „másokkal törődő viselkedés” pedig pleonazmus<sup>13</sup>. Az ember viselkedése egy társadalmi csoporton belül értelmezhető, megfigyelhető más emberek számára és mások felé irányul. Nem az a viselkedés, amit akkor csinálunk, amikor senki nincs körülöttünk.”* (V.Smith-Bart 2020, 69)

## **5. A vallások etikai hittételei a gazdaság terén**

A Corvinus Egyetem szárnyai alatt 2019-ben megrendezett *Gazdaság és vallás* konferencia és azt követően kiadott azonos című könyv kezdő gondolata jól behangolja a vallások etikai álláspontját a gazdaságra vonatkozóan.

*„A ma uralkodó materialista gazdasági modellek számos ökológiai, társadalmi és etikai problémát produkálnak. A materialista modellek az embert pusztán materiális létezőként tétélezzik, külső („extrinsic”) motivációt alkalmaznak, és a gazdasági eredményeket a megtermelt pénzügyi haszonnal mérik.”* (Zsolnai-Kovács-Ócsai 2022, 17)

Az ábrahámi vallásokkal kezdem annak bemutatását, hogy milyen etikai intelmekkel segítik a vallások saját követőik mindennapi gyakorlati cselekedetét, különösen a gazdaságra fókuszálva, majd kitérek a nyugati világban is már több évtizede megjelent buddhizmus gazdaság felfogására, végezetül megemlítem a Világvallások Parlamentjének Nyilatkozatát, a Világetoszt. A Katolikus egyház vonatkozó tételeit már megvizsgáltuk, így lássuk más keresztény felekezetek mit állítanak a témáról.

### **5.1. Protestáns etika**

Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című híres és sokféle értelmezésre lehetőséget adó írásában sajátos összefüggést tárt fel a protestáns vallások etikai nézetei és a kapitalizmus kifejlődése között, azt azonban minden merészség nélkül állíthatjuk, hogy ezen gazdasági életbeli működésre vonatkozó vallási hittételek sok esetben eltérnek a katolikus megközelítéstől, ami látszólagosan a kapitalizmushoz közelebb álló nézetek, mint a katolikus állásponthoz.

Szabó B. András evangélikus lelkész igen széles körben közelít a gazdaságetika témaköréhez, megállapításai pedig egyszerre képviseli a protestáns vallás hozzáállását, mind pedig a modern kor morálfilozófiai megközelítését.

*„A komplex modern világ komplex etikai látásmódot is igényel. Nem elég lokálisan jónak lenni, hanem az összekapcsolódó folyamatokat egészében kell etikailag vizsgálni. Az intenzív gazdasági globalizáció valóságában mindenképp szükséges ez a széles látókör. Az etikus gazdasági magatartás új megközelítését jelentheti, ha a termelési lánc egészét az összes érintett helyszínen vizsgáljuk.” (Szabó 2021, 66)*

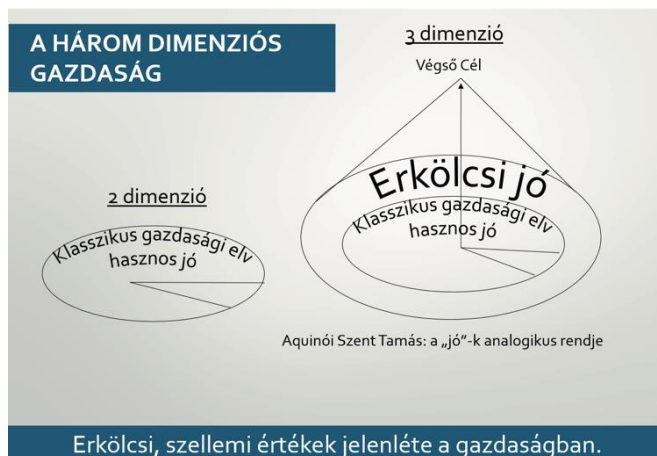
Szabó világosan megmutatja – Luther szavaival is - a protestáns etika gazdasági álláspontját, mely ugyan különbözik a katoliktól, láthatóan mégsem szakad el a keresztény alapoktól.

*„A szabadság nem az anyagi javak démonizálását jelenti, és nincs szó a róluk való lemondásról. [...] minden e világi javadat Isten adta neked, hogy ebben az életben használd őket, és azt is megengedi, hogy megtömd velük a nyakadba lógó hitvány pénzeszsákot, de azt nem engedi, hogy szíved e javakon függjön, mintha örökké akarnál itt élni. (LVM 6: 387)” (Szabó 2016, 176)*

## **5.2. Baritz Sarolta Laura Háromdimenziós gazdaság koncepciója - Domonkos rend**

A Baritz Sarolta Laura által kidolgozott *Háromdimenziós gazdasági* elmélet olyan gazdasági paradigmát képvisel, mely - a gazdaságetika célrendszerébe is beleillik és -, az ember javát, az életet és egyben a fenntarthatóságot valósítja meg.

*„...s szimbolizálja a gazdaság teljeskörű, holisztikus megközelítését, amelyet ez a gazdasági paradigma képvisel a jelenleg uralkodó materiális, empirikus s így redukált dimenziójú vagy két dimenziós „klasszikus” közgazdaságtannal szemben. A Háromdimenziós gazdaság harmadik dimenzióját az erkölcsi értékek alkotják, amelyek – mint látni fogjuk – főszerepet kapnak a gazdasági életben. A Háromdimenziós gazdaság koncepciója szervesen beleillik az „emberközpontú gazdaság” irányvonalába, amely elnevezést egyre gyakrabban olvashatjuk a gazdasági szakirodalomban.” (Zsolnai-Kovács-Ócsai 2022, 45)*



1. ábra A „Háromdimenziós gazdaság alapja” (Zsolnai-Kovács-Ócsai 2022, 52)

### 5.3. Zsidóság

Ahogy Balázs Gábor<sup>14</sup> megfogalmazza a több ezer éves zsidó hagyományokról „A zsidó vallásjogi elvek olyannyira átszövik az élet minden területét és pillanatát, hogy a külső szemlélőnek könnyen úgy tűnhet, mintha a részletek között elveszne a nagyobb egész.” (Zsolnai-Kovács-Ócsai 2022, 137)

Majd annak kapcsán, hogy az etikai normák nem csupán elvek, hanem a hétköznapi életben alkalmazott gyakorlat, így folytatja egy példán keresztül bemutatva annak mikéntjét.

„Az üzleti élet egészét szabályozó, általános spirituális-erkölcsi meta-normáknak a jelenlétét talán semmi nem mutatja jobban, mint a 4. században a Mechozá nevű perzsa város főleg tehető kereskedőkből álló közösségének rabbijaként tevékenykedő Rává mondása: Amikor az embert beviszik a[z égi] bíróság elé, azt kérdezik: Becsületesen kereskedtél?” (Zsolnai-Kovács-Ócsai 2022, 137)

Balázs azt állítja, hogy a vallási alapú etika, a hétköznapi életben szolgálhat többletmotivációval, ami arra bátorítja a személyt, hogy kövesse az etikai normákat.

*A zsidó hagyományban annak feltételezése, hogy az „utolsó ítélet”-nél az egyik kérdés az lesz, hogy „becsületesen adtál-vettél,” azt szolgálja, hogy olyan kérdésben, mint a becsületesség megítélése, létezik egy sokkal pártatlanabb „fórum” annál, minthogy magunkat meg tudjuk-e győzni saját ártatlanságunkról. (Zsolnai-Kovács-Ócsai 2022, 145)*

#### **5.4. Iszlám**

Rostoványi Zsolt<sup>15</sup> az iszlám közgazdaságtannal kapcsolatban nem hagy kétséget, hogy vajon jelentősen eltérnek-e az iszlám vallás gazdasági vonatkozású etikai intelmei az ábrahámi vallások hagyományaitól.

*„A teoretikusok egy dologban mindenképpen egyetértenek, mégpedig abban, hogy az „iszlám gazdaság” egyik legfontosabb jellemzője az erőteljes morális-etikai megalapozottság, amelynek kiindulópontját az iszlám két elsődleges forrásán, a Koránon és a szunnán alapuló normák képezik (Chapra 1979: 216). Ezek az etikai alapelvek határozzák meg az ember gazdasági viselkedését is.” (Zsolnai-Kovács-Ócsai 2022, 152)*

Nem hagy kétséget azt illetően sem, hogy az iszlámtól mennyire távol áll a mai kapitalista önérdekre összpontosító értékelv.

*„Az iszlám gazdaság teóriája ugyanis az emberből indul ki. Ez az ember a „homo islamicus,” az „iszlám ember,” aki alapjaiban másként viselkedik, mint nyugati*



*(neoklasszikus) megfelelője, a „homo economicus,” a „gazdasági ember.” Utóbbi duális természetű, a gazdasági racionalizmus és az utilitarizmus kettőssége jellemzi, egy racionális, cél-orientált lény, akit az önérdek mozgat. Fő célja a gazdasági siker és a haszonmaximalizálás (Kahf 1978: 16). A „homo islamicus” – „akinek a szívét és értelmét az iszlám értékei formálják” (Asutay 2007: 10) – ezzel szemben a humanizmus és az altruizmus jellemzi. Az iszlám ugyanis a közösség jólétét teszi az első helyre, azét a közösségét, amelyben minden egyén altruista módon viselkedik, megfelelően az iszlám normáinak.” (Zsolnai-Kovács-Ócsai 2022, 152)*

## **5.5. Buddhizmus**

Zsolnai László közgazdász professzorként a 90-es évek óta nagykövete a gazdaság etikusabb működésének és éles bírálója a materialista gazdaságelméleteknek, mely – szerinte – a gazdasági problémák oka. A buddhista közgazdaságtan ismertetőjeként homlokegyenest ellenkező pozíciót vesz fel, mint a mai gazdaságelméletek.

*„A buddhista gazdálkodás Schumacher által megfogalmazott alapelvei szerint az ember legfontosabb célja a szenvedésektől való megszabadulás. Ehhez a szükségletek erőteljes visszafogásán, az emberi jellem megtisztításán át vezet az út. A buddhista gazdálkodás nem a javak megsokszorozásában érdekelt, hanem az emberek felzabarálásában. A buddhisták a minimális fogyasztással elérhető „jól-létre” törekednek, az önmagáért való fogyasztást elvetik. Alapelvük az egyszerűség és az erőszakmentesség. Az egyszerűbb életmód mentesíti őket a javak utáni örökös hajszától és az ezzel járó feszültségtől. Az erőszakmentességet nemcsak az ember-ember*

*kapcsolatban tartják követendőnek, hanem a természet vonatkozásában is. Az ökológiai erőforrások megfontolt, szerény mértékű használatát tartják helyesnek.” (Zsolnai 2010, 10)*

## **5.6. Világetosz - Világvallások Parlamentjének Nyilatkozata (1993.)**

1993-ban minden, akkor lehetséges vallás mintegy 6500 képviselője gyűlt össze Chicago-ban, hogy közös elköteleződéssel és nyilatkozattal emeljenek szót a világ rossz állapotai ellen – a katolikus Hans Küng szellemi irányításával.

4 alapelvet fogalmaztak meg, melyek közül a 2. kifejezetten egy *szolidárisabb és igazságosabb gazdasági rend* kultúrájának kialakítása mellett száll síkra. Javasolja, hogy a gazdaságban is emberinek kell lenni a vallásos és erkölcsi hagyományok szellemében, ami az *együttérzést, gondoskodást, kölcsönös megbecsülést, jószándékot, és mérték-tartást* emeli ki. Ezeket, mint erényeket ugye megtaláljuk már a klaszszikus görög filozófiában is.

## **6. Egy új vallási mozgalom, a Szciantológia esettanulmánya, ahogyan a hívők alkalmazzák az etikai hittételeket a gazdasági gyakorlatban<sup>16</sup>**

### **6.1. A Szciantológia egyik etikai hittétele**

Választásom a vallások etikai hittételeinek gyakorlati alkalmazása vonatkozásában, egy *új vallási mozgalomhoz* (UVM) tartozó fiatal vallásra, a *Szciantológiára*<sup>17</sup> esett, amely, noha nem az ábrahámivalások közé tartozik, ugyanakkor nyugati filozófiai háttérrel rendelkezik. Ennek kapcsán azt kívánom bemutatni, hogyan jelenik meg egy fiatal vallás etikai elveinek alkalmazása a hívek gazdasági cselekvéseiben.

A Szciantológia mintegy 70 éve jelent meg, alapítója *Lafayette Ronald Hubbard*.

Célja: *„Egy olyan civilizáció, ahol nincs örültség, ahol nincsenek bűnözők, és nincs háború; ahol a tehetség virágozhat, a tisztességes lények jogai megadatnak, és ahol az Ember szabadon szárnyalhat egyre magasabbra.” (Hubbard 2007, 3)*

A Szciantológia egyik etikai alapvetése a „*Legtöbb jó a legtöbb dinamikán*” elve. A *dinamika* szó hajtóerőt, késztetést jelent. Ennek teljes megértéséhez fontos az egyik legelső axiomatikus kijelentés ismerete: „*A létezés Dinamikai Alapelve: TŰLÉLNI!*” (Hubbard 2007, 19) A Szciantológia álláspontja szerint enélkül az alapelv nélkül semmilyen viselkedés vagy tevékenység nem létezik. Az nem újdonság, hogy az élet túlél. Az újdonság az, hogy *a létezés teljes mozgatórugója, késztetése kizárólag a túlélés*. Ennek a túlélési hajtóerőnek 8 részterülete, dinamikája van:

Az 1. *dinamika* késztetés az *önmagunkért való létezése*. Itt teljes mértékben kifejezésre jut az egyéniség.

A 2. *dinamikának* két része van: maga a *nemi aktus*, a másik része pedig a *család*, beleértve a *gyerekek felnevelését* is.

A 3. *dinamika* késztetés az *egyénekből álló csoportokban való létezésre*. Bármely csoport része a 3. Dinamikának. Az iskola, a társaság, a város, a nemzet mind része ennek.

A 4. *dinamika* késztetés az *Emberiségként való létezésre*. Míg egyetlen népet 3. dinamikának tekintenénk az összes népet együttvéve a Földön a 4. Dinamikának tekintünk.

Az 5. *dinamika* késztetés az *élővilágként létezésére*. Ez minden élő magába foglal, legyen az növény vagy állat és természetesen ember.

A 6. *dinamika* késztetés a *fizikai univerzumként való létezésre*. A fizikai univerzum, ami anyagból, energiából, térből és időből áll.

A 7. *dinamika* késztetés a *szellemi lényként való létezésre*.

A 8. *dinamika* amit a *legfelsőbb lényként* is szokták azonosítani, a *végtelen* vagy *Isten* dinamikája.

De nézzük mit is jelent a „*legtöbb jó a legtöbb dinamikán*” etikai elv?

A Szciantológia azt mondja, hogy minden emberi lénynek végtelen képessége van a túlélésre, és hogy ezt mennyire jól valósítja meg, attól függ, hogy mennyire jól használja az etikát a dinamikáin.

A szciantológusok hangsúlyozzák, hogy ezt nem kinyilatkoztatásokkal érik el, hanem a mindennapokban megvalósuló tettekkel. Ez nem jelenti evidens módon, hogy a Szciantológia a következményetikát képviseli a deontológia etikával szemben, inkább *a szóban kifejezett* erkölcsösség helyett *a cselekvésekben megnyilvánuló erkölcsösséget* részesíti előnyben.

Szerintük a *legmagasabb etikai szint hosszútávú túlélési*

*elképzeléseket jelent az összes dinamikán.*

Ahhoz, hogy valami inkább jó legyen, támogatnia kell az egyént, a családját, a gyerekeit, a csoportját, az emberiséget vagy az életet. Az adott optimális megoldás az a megoldás, amely a legtöbb jót hozza a legtöbb dinamikának.

Itt visszautalnék a *Gazdaság és vallás konferencia* megállapítására, miszerint a létezés jóval tágasabb, *holisztikus megközelítésére* van szükség, mely megállapítás és a *Legtöbb jó a legtöbb dinamikán* etikai elv fenti vonatkozása között párhuzam húzható.

Amikor tehát a szcientológus hívők a *legtöbb jó a legtöbb dinamika* elve alapján cselekednek, akkor ezt úgy értik, hogy olyan, *lehetőség szerinti optimális döntéseket hoznak és cselekednek, amivel az egyén minél több dinamikáját támogatják.*

## **6.2. A Szcientológia etikai hittételének gyakorlati alkalmazása**

A *legtöbb jó a legtöbb dinamika* elvének hétköznapi alkalmazását a gazdaságban néhány konkrét gyakorlati megközelítésen keresztül mutatom be, amelyet a WISE (World Institute of Scientology Enterprises) Közép Európai Egyesülete segítségével állítottam össze.

*Gyártó szcientológus kereskedő vagy gyártó termékválasztása:* olyan termékkel foglalkozik kizárólag, ami az emberek számára jó - nem választ például olyan vegyi terméket, ami káros az egészségre, vagy ami az emberek rossz állapotát eredményezi (kétes eredményű készítmények: kozmetikum/élelmiszer/alkohol/legális drogok/fegyverek, stb.)

*Gyártási technológia választása:* környezetbarát, az emberekre és a környezetre tekintettel levő technológia választása. Például nem választanak akkumulátor gyártást, veszélyes hulladék lerakót, elavult, vagy a levegőt szennyező, az emberi egészségre káros technológiát.

A *munkavállalók egyéni céljainak* lehetőség szerinti harmonizálása a vállalati célokkal - ha azok ütköznek, akkor segítik a munkavállaló egyéni célját megvalósulni, akár úgy, hogy a vállalati célok mellett a munkavállaló céljaira is tekintettel vannak. A dolgozók bármilyen eredményének, akár a legkisebb *sikereinek a hangsúlyos elismerése.*

Ezzel az emberek személyes életét kívánják erősíteni, emberséges hozzáállással, az egyének magabiztosságát növelve, így hozzájárulva szándékuk szerint egy lelkiileg is erősebb és egészségesebb közösség és társadalom kialakulásához.

*Az ügyfélkör megválasztása* - tisztességes, etikus partnerekkel való együttműködés, a tisztességtelen (pl. adócsaló, korrupt, nem fizető, számlagyáros, a „becsődölésére játszó” vagy tudatosan nem megfelelő minőséget előállító) cégek kirotálása és az együttműködés elkerülése.

Ezzel céljuk a vállalkozások és vásárlók támogatása, illetve azzal, hogy a tisztességes üzleti magatartás kultúráját terjesztve a magyar gazdaságot is építik, az emberek közötti természetes bizalom növekedését generálják.

*Reklamáció vagy garanciális kezelés* - nem a pénzügyi haszon a kérdés ezekben az esetekben, hanem a tisztességes helytállás, és ezen addig dolgoznak, amíg a vásárló „jóérzése” helyre nem áll, mert ez a fontosabb számukra.

*PR, marketing és reklámok* tisztességes alkalmazása - csak olyan eszközt alkalmaznak, aminek a végén a vásárló tisztességes üzletben részesül, számukra elképzelhetetlen a hazugság a marketing és PR kommunikációban.

Szintén az emberek közötti bizalom növelését eredményezi és visszaadja az emberek hitét egymásban és a közösségben.

## **7. Záró gondolat**

Egyértelműen megállapítható, hogy a vallás etikai megjelenése az individuumok, mint gazdasági entitások részéről gyógyító balzsamként hat a gazdaság mai, erkölcsileg lecsúszott, haszonelvűséget fetisizáló világában.

A vizsgálatba bevont vallások etikai hittételei, a filozófiai, morálfilozófiai tézisek és a szociálisan érzékeny közgazdászok gondolatai mind alátámasztották a gazdaságetika égető szükségességét, továbbá a vallások kiemelten hangsúlyos szerepét és felelősségét az etika és az erkölcs gazdaságban – és természetesen a társadalom egészében - való megjelenésével kapcsolatban.

Összességében megfigyelhető egyfajta hasonlóság a vallások etikai hittételei, a gazdaságetika egyre erőteljesebb kijelentései és a morálfilozófia egyes irányzatai között. Ez mindenképpen az egyének kiterjedtebb felelősségi zónáinak, az egyéni döntések és cselekedetek közösségi kihatásainak a hangsúlyosabb tekintetbe vételét helyezi előtérbe.

## 8. Bibliográfia

- II. János Pál: *Centesimus Annus*, In: Tomka Miklós - Goják János (szerk.) *Az Egyház Társadalmi tanítása Dokumentumok* Szent István Társulat (2004) 531-582
- Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház Társadalmi tanításának kompendiuma* (2004) Vatikánváros: Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa
- Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *A közgazdaságtan Társadalmi és Etikai vetülete* (1993) Kindler József – Zsolnai László (szerk.) Vatikánváros-Budapest: Egyházfórum
- Kindler József – Zsolnai László: *Etika a gazdaságban* (1993) Budapest: Keraban Kiadó
- Röpke, Wilhelm: *Önarckép* In: J.Horváth Tamás (vál.) *Emberséges Társadalom – Emberséges Gazdaság* Budapest: Aula (2000) 14-22
- Röpke, Wilhelm: *A szellemi és erkölcsi alapok* In: J.Horváth Tamás (vál.) *Emberséges Társadalom – Emberséges Gazdaság* Budapest: Aula (2000) 157-168
- Smith, Vernon L.-Wilson, Bart J.: *A Közgazdaságtan Humanizálása - Az erkölcsi érzelmek és A Nemzetek gazdagsága a 21.században* (2020) Budapest: Pallas Athéné
- Smith, Adam (1940): *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól* Budapest: Napvilág Kiadó
- Smith, Adam (1977): *Az erkölcsi érzelmek elmélete* In Brit moralisták a XVIII. században. Budapest: Gondolat Kiadó. 423-562
- Zsolnai László - Kovács Gábor - Ócsai András (szerk.): *Gazdaság és vallás - A gazdasági spiritualitás innovatív modelljei* (2022) Budapest: Budapesti Corvinus Egyetem
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press
- Max Weber (2018): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* Budapest: l'Harmattan Kiadó
- Szabó B András: *Gazdaságetika*, In: Kodácsy-Simon, Eszter (szerk.) *Értelmes szívvel*, Luther Kiadó (2016) pp. 168-194. Könyvrészlet/Szaktanulmány
- Szabó B. András: *Az evangélikus identitás gazdasági és társadalmi ismertetőjelei a 21. századi Európában*, *CREDO: EVANGÉLIKUS MŰHELY* 27: (1) 62-68. (2021) Folyóiratcikk/Szakcikk
- Zsolnai László (szerk.) (2010): *A Boldogság és Gazdaság – A buddhista közgazdaságtan eszméi* Budapest: Typotex Kiadó
- A Világvallások Parlamentjének Nyilatkozata (1997): *Világetosz* In: Máté-Tóth András-Hans Küng-Karl-Josef Kuschel (szerk.) Budapest: Egyházfórum
- Hubbard, L. Ron (2007): *Szcientológia 0-8: Az alapok könyve* Copenhagen: New Era Publications
- Máté-Tóth András-Nagy Gábor Dániel (2011): *Alternatív vallás – Szcientológia Magyarországon* Budapest: l'Harmattan

---

<sup>1</sup> a Standard Egyetem közgazdász professzora volt, közgazdasági Nobel-díjas

- 
- <sup>2</sup> a Louvain-i Katolikus Egyetem professzora volt
- <sup>3</sup> a Harvard Egyetem filozófia és közgazdász professzora, közgazdasági Nobel-díjas
- <sup>4</sup> a Tokyo Egyetem professzor emeritusa
- <sup>5</sup> A *Centesimus annus* a II. János Pál pápa által 1991-ben kiadott enciklika, melyet a XIII. Leó pápa által 1891-ben kiadott *Rerum novarum* enciklika kiadásának 100. évfordulójára készítették. Magyarul több helyen is megjelent. Én *Az Egyház Társadalmi tanítása Dokumentumok* Szent István Társulat 2004. kiadását vettem alapul.
- <sup>6</sup> A Római Katolikus Egyháznak az *Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa* elnöke, Renato Raffaele Martino bíboros által jegyzett, 2004. április 2-dikán II. János Pál pápa megbízásából kiadott *Az Egyház Társadalmi tanításának kompendiuma* című írás.
- <sup>7</sup> John Rawls az *Igazságosság elmélete* könyve szolgált alapul
- <sup>8</sup> német filozófus, a gazdaság, etika, filozófia, teológia határterületeivel foglalkozott
- <sup>9</sup> magyar származású amerikai közgazdász
- <sup>10</sup> Az *Érzelmek* a rövid elnevezése Adam Smith az *Erkölcsei Érzelmek elmélete* könyvének.
- <sup>11</sup> *A Nemzetek Gazdagsága* a rövid elnevezése Adam Smith a *Vizsgálódás a Nemzetek Gazdagságának természetéről és okairól* könyvének.
- <sup>12</sup> Az oximoron szó jelentése retorikai-stilisztikai gondolatalkazat, amely egymást kizáró, egymásnak ellentmondó fogalmakat foglal szoros gondolati egységbe.
- <sup>13</sup> A pleunaizmus szó jelentése szöszaporítás vagy szinonimahalmozás, olyan nyelvi-stilisztikai jelenség, melyben egyazon fogalmat egymást követő, közel azonos jelentésű szavak fejeznek ki.
- <sup>14</sup> Az Országos Rabbiképző és a Zsidó Egyetem tanára
- <sup>15</sup> A Corvinus egyetem tanára
- <sup>16</sup> A Szciantológia etikai hittételeinek gyakorlati alkalmazásának vizsgálata során a WISE Közép Európai Egyesületének Elnöke (a WISE a szcientológus vállalkozások nemzetközi szervezete), Tóth Imre úr segítségével, továbbá a <https://www.scientology-budapest.org/> nyilvános honlapról jutottam a bemutatott információkhoz. Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- <sup>17</sup> Máté-Tóth András és Nagy Gábor Dániel vallástudósok az *Alternatív vallás - Szciantológia Magyarországon* című könyvükben megjegyezték „*A Magyarországi vallástudományban számosan foglalkoznak a nagy hagyományú és nagy társadalmi súlyú intézményekkel - és szintén számosan az újabbakkal is... Több mint tíz esztendeje kutatjuk a kisebb vallási közösségeket. Azokat is, melyek önálló intézmények, s azokat is, amelyek valamilyen valamely nagy egyház részleges önállósággal rendelkező csoportjai... Munkánkkal a jól körülhatárolható magyarországi kutatási hagyományba illeszkedő, amely az új vallási jelenségekkel és közösségekkel társadalomtudományos megközelítéssel foglalkozik.*” (Máté-Tóth és Nagy 2011, 9)

# A kiscelli Breverl és a papír alapú amulettek a katolikus népi vallásosságban

Retkes-Kiss Antal Farkas

Magyar Képzőművészeti Egyetem, Iparművészeti restaurátor osztatlan képzés

## *Absztrakt*

A katolikus vallásosság gyakorlatába ambivalens módon épültek be a különféle amulettek, csodatévő erővel felruházott, egészséget, biztonságot garantáló tárgyak; időnként hivatalos jóváhagyást, áldást kaptak, máskor pedig igyekeztek visszaszorítani, ellenőrzés alá vonni terjesztésüket. Az amuletteknek szoros kapcsolata van az ereklyékkel és a zarándoklatokról hozott, a zarándoklat teljesítését igazoló emlékekkel. Kutatásom során elsősorban a papír alapú amulettekkel foglalkoztam, melyek jól körülhatárolható csoportot alkotnak. A papíramulettek érdekessége, hogy szétvágva, más kompozícióban összeragasztva egyik amulett típusból létrehozhattak egy másikat. A főbb változatok közé tartoznak a nyomtatott szentképek (Andachtsbilder), a mennyei levél (Himmelsbrief), a szent méretek (heilige Länge / heilige Masse), a megevésre szánt cédulák (Schluckbildchen / Esszettel), a Breverl, mint a csoport legkomplexebb tárgya és a különféle frász-ellenszerek (Fraiskette, Fraisenhäubchen, Fraisenhemdchen). A felsorolt amulettek szinte mind német nyelvterületen alakultak ki, felirataik általában latinul és németül olvashatóak, de készítettek más nyelveken is, részben az amulettek átterjedése miatt, helyi nyelveken, részben exportra. Első generációjuk a pestis elleni gyógyszer, védő eszköz; míg második generációjuk (a pestis fokozatos eltűnésével) a frász (rángással, lázzal járó betegségek, rosszulletek gyűjtőneve) kezelésére szolgáló amulettek köre. A papír amulettek érdekessége, hogy anyaguk olcsó, könnyen sokszorosítható tárgyak létrehozásához és terjesztéséhez ad materiális alapot, ilyen módon az emberiség amulettekhez való viszonyában új szakaszt nyitottak és használatukat is átformálták. A népi vallásosságba a papír, és a nyomtatás elterjedésével léptek először nagy számban olyan komplex tárgyak, melyek a korábbi organikus amulettekhez képest (kövek, növények, állatcsontok) eredendően mesterségesek: amulettnek készültek, azonban a szövegeket, a rövidítésekbe tömörített imákat, és a különféle jeleket a használók nagy százaléka egyáltalán nem tudta megérteni. Az izgalmas megjelenésű, és megértés híján még titokzatosabbá vált tárgyak felhasználását maga a felvevői gyakorlat alakította ki. A BTM Kiscelli Múzeum gyűjteményében található Breverl 2022 őszén vettem át restaurálásra, ekkor készítettem el leírását és fényképes dokumentációját is. A feltételezhetően 18. századi tárgy jellegéből és anyagából adódóan igen elhasználódott, középső, ereklyék tárolására kialakított része szinte üres (habár a tárgy más részeiről néhány növényi rész és textildarab mégis előkerült). A tárgy eredetéről, gyűjteményezéséről sajnos nincs információnk. Eredetét tekintve meghatározó a Breverlen elhelyezett sok ferences kötődésű személy, de segíthet a korábban landshutiként azonosított lehajtott fejű Mária is, mely a Breverl szívét takarja.



## 1. Bevezetés

Minden nagy vallás gyakorlói között megjelent a hivatalos kultusz-tól elváló, az adott valláshoz eredetileg nem tartozó elemeket hozzávegyítő népi vallásosság, néphit. A keresztény teológiai reflexióval viszonylag könnyen megragadhatjuk azokat a tendenciákat, melyekkel a néphit eltér a vallás eredeti céljától, illetve hagyományos módszereitől. Német területen a népi vallásosság babonás elemeit a középkortól az *Aberglaube* kifejezés alá sorolták, ezt a meglehetősen leminősítő, babonát, szupersztíciót jelentő kifejezést a 18. sz. végétől felváltotta a *Volksglaube*, vagyis néphit kifejezés (Ettlinger 1982, 233.; art. *babona* in *Magyar Katolikus Lexikon* 1993.). A babona, szupersztíció, és ezek sajátos elegye a kereszténységgel, mely a néphitben, népi vallásosságban érhető tetten, sokféle forrásból táplálkozik: a görög-római kultuszok maradványaiból, a helyi jellegű barbár eredetű szokásokból, illetve távoli kultúrák egzotikusnak ható tárgyai, szokásai kapcsán is kialakulhattak. A kereszténység pogánysággal folytatott harcában két módszert használt: az erőszakos térítést, mely a helyi vallási szokások épített és tárgyi emlékeinek megsemmisítésével és az ellenállók kiirtásával működött, illetve az inkulturációt, mely a helyi szokások „*megkeresztelését*”, keresztény átértelmezését, új tartalommal való megtöltését jelentette. Az inkulturáció bizonyos szempontból a babona ellentétéként fogható fel ugyanis általa a keresztény hitet szerették volna átadni a helyi szokásokba, rituálékba csomagolva (art. *inkulturáció* in *Magyar Katolikus Lexikon* 1993.), míg az *Aberglaube* a keresztény vallásosságba léptet be babonás elemeket, melyek legbelső alapjukban sokszor ellentétesek a kereszténységgel, azonban felszínük, keresztény külsőségeik alapján, vagy abban a reményben, hogy ellenőrzés mellett szabályozott csatornába terelhetik a néphitet, sokszor mégis egyházi jóváhagyást kaptak (Ettlinger 1965, 115.). A babonának sokféle definíciójával találkozhatunk, mi most alapját a mágikus gondolkodásban jelöljük meg: a babonás gyakorlatokkal biztosítékokat akartak szerezni a használók maguk és szeretteik számára, az efféle garanciális szemlélet azonban, különösen, ha titkos praktikák által lehet elérni, élesen szemben áll a kereszténység szabadságeszméjével és az isteni szuverenitással.

## 2. Papír alapú amulett típusok

Az amuletteket, talizmánokat, népi vallásos tárgyakat sokféle módon megközelíthetnénk; most csak a konkrét tárggyal legszorosabb kapcsolatban lévő, főként német területekről származó, és elsősorban papír alapú tárgyakat mutatom be. A papír alapú tárgyak jellegzetessége, hogy imák és képek sokszorosítására alkalmas, az alsóbb néprétegek számára is elérhető árú hordozót biztosítottak, így a babonás szokások korábbi gyakorlatát némiképp átalakították: messzebbre el tudtak juttatni képeket, szövegeket, ábrákat, a társadalom szélesebb rétegét tudták megszólítani, illetve a különféle hiedelmeket a korábbiakhoz képest sokkal komplexebb tárgyakhoz tudták kapcsolni. Korábbi babonás szokások (akármennyire kifinomultak és összetettek) általában egyszerű, archaikus tárgyi igényűek voltak: csontokat, szarvakat, ásványokat, növényi és állati eredetű tárgyakat használtak. A papírtárgyak elterjedésével a babonás gondolkodás nem feltétlen vált komplexebbé, azonban sokféle hiedelmet inentől kezdve adott tárgyakhoz kötöttek, melyek viszont önmagukban igen komplexek és eredendően mesterségesek voltak (pl.: Breverlek). A papír amulettek további érdekessége, hogy időben a járványok második nagy korszakában (16-19. század) vált megfizethetőbb alapanyaggá a papír, így elsődleges szerepük valamilyen járványtól (elsősorban pestistől) való védelem, illetve különféle betegségek gyógyítása volt. Európában már a 9-10. századtól ismert volt a papír készítési módja, azonban sok munkát igénylő folyamatként egészen a 17. századig, drágának számító művelet maradt. A 17. század második felében feltalálták a *rongyfoszlató hollandit*, ami a hagyományos papírmalmokhoz képest jóval hatékonyabban készítette elő a papírgyártás alapanyagát. A 18. századtól a rongy alapanyag (len, kender, pamut) mellett egyéb anyagok is megjelentek a papírgyártásban (szalma, facsiszolat, új enyvezőanyagok), melyek tovább csökkentették a termékek árát (Kalmár 1980, 20-35.). A zárandoklatokról bizonyítékként kellett valamilyen tárgyat hozni, hogy az illető a kirótt penitenciát, akár maga, akár más helyett teljesítette (Ettlinger 1965, 115-116.). Zárandoklatról sokféle tárgyat hozhattak a bűnbánók, ezek egyrésze a zárandokhely jellegzetességeit mutatja, más része pedig a megtérő védőszentjére utal. A legtöbb papíramulettet a zárandoklatoról hozott tárgyak késői rokonainak tekinthetjük, nagy százalékuk ugyanis megtartotta a zárandokhelyhez való kötődést, azonban már kereskedelem útján is eljutottak a

felhasználói közeghez (Robertson 2017, 34.), továbbá, a tárgyakat terjesztő szerzetesek lelkiségét is tükrözhetik.

*A kora újkorban széles körben használt gyógyító erejű megszentelt szövegek az egyházi liturgia nyelvén, latinul kerültek „forgalomba”. Jelentésüket a használók közül kevesen ismerték, ezért a szövegek mellett – viszonylag gyorsan – azok tartalmát jól-rosszul közvetítő képek jelentek meg. A képi információ idővel kiszorította a szövegeket, s a 18. század második felében jelképessé tette a kisméretű képeket tartalmazó breverlek használata következtében. E folyamattal párhuzamosan háttérbe szorult a szövegek ismerete. (Knapp 2021, 284.)*

A képek terjedését a hordozó megfizethetőségén és a szövegek háttérbe szorulásán kívül a rekatolizációs szándék is motiválta, melynek kiemelt eszköze volt a képek és ereklyék kultusza a Trienti zsinat (1545-1563.) után (Lengyel 1987, 45.).

### ***1.1. Andachtsbilder (nyomtatott szentképek általában)***

Az Andachtsbilder egyszerű, nyomtatott szentképeket jelölő kifejezés, használói elsősorban ima- és énekeskönyvekben, bibliáikban tartották a lapok között elhelyezve. Alapvetően nem amulettként számba vehető tárgyak, viszont bizonyos esetekben mégis ilyen jelleggel kerültek felhasználásra (Ettlinger 1965, 110.). Ebbe a kategóriába esnek a fa- és rézmetszetek, illetve a színes változatok, vagy kézzel kiegészített, színezett, aranyozott darabok, később pedig a litográfiaiak is. Egyszerűbb metszetekről nem minden esetben lehet megmondani, hogy az valóban csak egy Andachtsbilder, és nem egy nyelőcécula esetleg. Feltételezhetően Breverlekhez használták fel Andachtsbildereket is.

## 1.2. Himmelsbrief (Mennyei levél)

A néphit szerint szentek, vagy maga Isten által írt levelek, vagy a róluk készült (szintén csodatévő) másolatok tartoznak a Himmelsbrief (vagy Himmels-Brief), azaz mennyei levél kategóriájába (1. kép.). Ezek a tárgyak, ellentétben az Andachtsbilderrel, kifejezetten mágikus funkciót töltenek be: a levél írója garantálja a tulajdonosnak a biztonságot, a jó termést, a házban kifüggesztve a villámcsapástól való védelmet stb. (Ettlinger 1965, 110.).



1. kép Himmels-Brief (c. 1800-1850)

## 1.3. Heilige Länge / Heilige Masse (szent méretek)

„Szent méretek” olyan tárgyakat jelölnek, melyek Krisztus, Mária vagy a szentek testi méreteit, vagy valamilyen szent tárgy méretét reprezentálják, lehetnek reális és fiktív méretek. Ebbe a csoportba pergamen, papír és textil tárgyak tartoznak: szalagok, melyek magasságot, derékbőséget jelölnek, vagy talpat, tenyeret körülrajzoló papír tárgyak, metszetek. A „szent méretek” tárgyaihoz kötődő babonás viszony a népi vallásosság jellegzetessége, a tárgyak eredetileg nem feltétlen ilyen célokra készültek, habár a különféle ereklyék méreteit visszaadó tárgyakra az ereklye tulajdonságai, így a gyógyító erő is átruházódott (Lugli 2019, 154-155.). A szent méretek használata a középkor óta biztosan kimutatható.

Szent méretek kapcsán két fő típust említhetünk a *heilige Länge* -t és a *heilige Masse* -t: előbbi a szent magasságára, sírjának hosszára és egyéb hossz mértékekre vonatkozó papírszalag, utóbbi pedig általánosabb fogalom a méretre, ide sorolódnak a kéz-és lábnyomokat megjelenítő tárgyak, valamint a testrészekhez szóló imák is, melyeket illusztráló metszettel nyomtattak. Testrészhez szóló, elterjedt imádság a Szent Anna kezéhez írt ima (art. *Szent Anna* (júl. 26.) in *Magyar Néprajzi Lexikon* 1982.). Breverlek elkészítéséhez elképzelhető, hogy használtak *heilige Länge*-ből származó kis darabokat, míg az egyéb méretekből szinte biztosan nem.

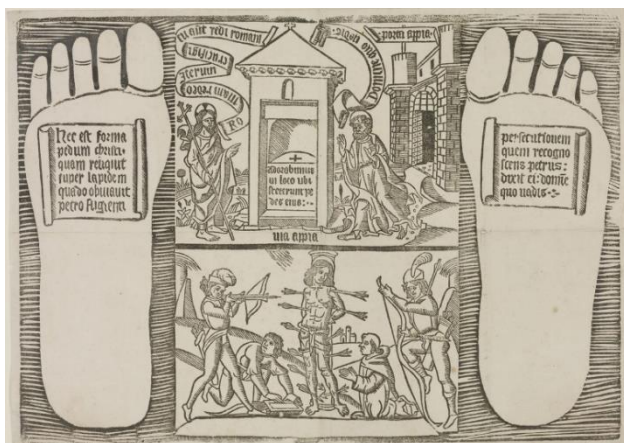
Hosszmértékek közé sorolódnak a magasságokat, sírok hosszait, derék bőséget megjelenítő tárgyak. Mária és Krisztus magasságát megjelenítő papírszalagok voltak a legelterjedtebbek, de más szentek szent méretei is terjedtek, például Szent Rozália magassága (Lugli 2019, 90. 154.). Olasz nyelvterületen *Misura*, *Misura di Christo*, latinul *mensura Christi*, *longitudo Christi*, kifejezésekkel jelölték. Ilyen típusú tárgyakból viszonylag kevés maradt fenn (2. kép.), mert nyakban viselve, összetekerve fejtették ki hatásukat, illetve a szülés megkönnyítésére nők dereka köré kötve használták. Szüléskor nem csak szent hosszokat használtak, hanem sokféle imát, melyeket szalagra írva a derék köré kötve viseltek (*birth girdles*), ezek megjelenésükben nagyon hasonlítanak a szent méretekhez (Tycz 2018, 257.). Maga a tárgy, ha papírból készült, akkor gyakran több egymás mellé rendezett oszlopban az adott szenthez szóló imákat, vagy a szent által biztosított



2. kép *Länge Christi*

ígéretek tartalmazott. Ezeket az oszlopokba rendezett szövegeket ívekben nyomtatták, melyeket feldarabolva, összeragasztva készítették el a szalagokat (jelölve, hogyan kell felválni, tehát a kész szalag szerint volt „tördelve” a szöveg).

Lábnymóból elterjedten két típust ismerünk: az egyik Krisztus lábnyoma az olajfák hegyén, a másik Krisztus lábnyoma Rómában (a „*Domine quo vadis?*” jelenethez kapcsolódóan). Ismert továbbá Mária és néhány szent lábnyoma is, azonban ezek jóval kisebb számban maradtak fenn, mint Krisztus lábnyomaiból. Mindkét lábnyom egy-egy kőből faragott eredetivel áll kapcsolatban, azoknak különféle papíron sokszorosított másai. Feltételezhetően mindkét lábnyom római ex voto, vagyis utazással kapcsolat pogány fogadalmi ajándékok (mint a Musei Capitolini állandó kiállításán látható, NCE 2416 számú, 3. száza di darab). Előkerülésük után a keresztény hagyomány sajátjának tekintette és értelmezte. A jeruzsálemi lábnyomot általában körülrajzolt talpnymoként terjesztették, vagy kivágva, benne a „*Vestigium D. N. J. C. in Monte Oliveti*” felirattal (4. kép), míg a római változatnál komplexebb ábrázolás terjedt el. A római lábnyom történetéhez tartozik, hogy valamikor az eredeti faragványt egy másik templomban vitték át, melynek titulusa Szent Sebestyén mártír volt, innentől kezdve terjedtek el azok a metszetek, melyeken magyarázat és kontextus nélkül a két történetet (Szent Sebestyén mártíromságát és a „*Domine quo vadis?*” epizódját) egy lapon ábrázolják (3. kép) (4. *Devotional Prints; in Musinsky Rare Books E-Catalogue 23*).



3. kép Krisztus római lábnyoma, felül „*Domine quo vadis?*” jelenet, alul Szent Sebestyén kivégzése, Itália, 15. század, © Szépművészeti Múzeum 2023



4. kép „Vestigium D. N. J. C. in Monte Oliveti” D. N. J. C. (Mi Urunk Jézus Krisztus) lábnyoma az olajfák hegyén

#### ***1.4. Schluckbildchen (nyelőképek), Esszettel (nyelőimák)***

Tipikus mágikus eszközök a Schluckbildchenek és az Esszettelek. A kettő néha összemosódik, de az alapvető különbség, hogy az előbbi inkább képi ábrázolás (5. kép), az utóbbi pedig valami szöveggel ellátott papírdarab. Egyik típus sem indikálja, hogy evésre való: nincs ráírva az esetek legnagyobb részében, pusztán feljegyzésekből tudjuk, hogy erre készültek, így használták őket. Az imákat és a képeket is ívekben lehetett vásárolni akár zarándokhelyeken, akár monostorokban, majd feldarabolva különféle bajokra gyógymódot elfogyasztani (S. Lackovits 2013, 467.). Gyakorinak mondható, hogy Breverlek készítéséhez ilyen olcsó, sokszorosított képeket használtak fel, akár a monostori manufaktúrákban, akár magánszemélyek keze által készültek.





5. kép Mariazelli Schluckbildchen (18. század)

### 1.5. Breverl

A korábbi tárgytipusok szempontjából is igen jelentősek a Breverlek, ugyanis ezekben a komplex és kompozi, azonban főleg papírból készült tárgyakban sok, „felhasználásra” szánt tárgy is fennmaradt (nyelőképek például).

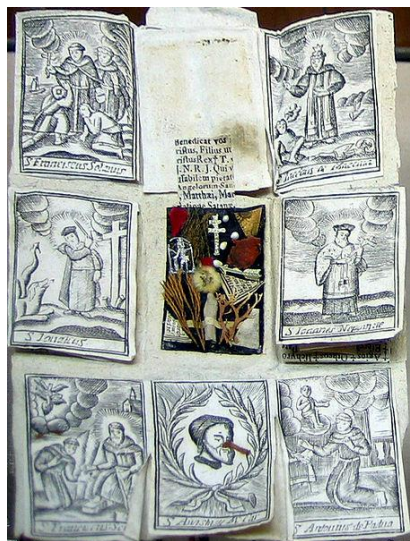
*„Maga a kifejezés a latin littera brevis szóból eredeztethető, jelentése rövid, tömör levél, kisebb jelentőségű kérdéssel foglalkozó pápai bulla, amely VIII. Orbán pápa 1635-ből való ki nyilatkoztatásán alapul. Olyan áldásokat tartalmaz, amelyek viselőit védetté teszik minden rossz külső hatással és betegségekkel szemben.” (S. Lackovits 2013, 463.)*

A Breverl német nyelvterületen elterjedt kifejezés, Itáliában a *breve* vagy *brevis* szavakkal jelölték a hasonló tárgyakat. Némiképp ide kapcsolódik az *agnus dei* is, mely elsősorban a húsvéti (pápai) liturgián használt gyertyából maradt viasz lepecsételt és megáldott darabjait jelentette, a 13. századtól szentelmény (Cooper 2018, 221-222.; art. *Agnus Dei* (Thurston, Herbert.) in *The Catholic Encyclopedia*, 1907.). A pápa uralkodásának első és minden hetedik évében áldott meg *agnus*



*dei* (art. *Agnus Dei* in *Magyar Katolikus Lexikon* 1993.). Az *agnus dei* nyakban medálba építve, vagy kis tasakban került viselésre, innentől nehéz elkülöníteni, hogy a megnevezés a viasz plakettre, a tasakra, vagy a tasak teljes tartalmára (mely ásványok, növények és egyéb baj-elhárító amuletteknek is helyet adott) vonatkozott (Cooper 2018, 230-231; 239-240.). Az *agnus dei a brevivel* Itáliában szinonim lett. Hazánkban nem volt jellemző az *agnus dei* viselete; inkább kolostormunkákba beépítve találkozhatunk vele. Legrégebbi darab a győri székes-egyház sekrestyéjében őrzött keresztbe van beépítve, 1676-ban XI. Innocentius pápa bocsátotta ki (Lengyel 1987, 47-48.). Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a *brevi* inkább hasonlított a *Himmelsbriefre* vagy egyszerűen egy papírra írt imára (gyakran kézzel írt), míg a német területen elterjedt Breverl egy általában kilencosztatú, összehajtható, metszetekből álló papírtárgy. A kilencosztatú metszettől a több rétegű, több irányba kihajtható típusokig sokféle variáció létezik. A Breverl felépítése metszetekből, nyomatokból áll, lehet ötosztatú, de gyakoribb a kilencosztatú változat, mindig centrális az elrendezés (6. kép). Az alaplap közepére gyakran viaszolt kartondarabot illesztettek, melyre különféle keresztény szimbólumokat, másodlagos ereklyéket, illetve vörös textil- vagy filcdarabot helyeztek gonoszűzőként (S. Lackovits 2013, 467.). Ez a rész volt a Breverl *szíve*, erre hajtogatták rá a többi részt. Gyakori a kőmagvú gyöngyköles (*Lithospermum officinale*) használata, mely egyszerre volt fontos gyógynövény és díszelem is, hiszen magjainak a megjelenése az igazgyöngyre, porcelánra hasonlít. Különböző babérhoz hasonló növények és örökzöldek is előfordulnak a kompozíciókban, valamint ásványi és állati eredetű anyagok is. Az ásványi anyagok lehetnek varázserejű kövek (A kövek hatásairól bővebben lásd: Budge 1930, Chapter XV. 307-325.; Chapter XXV. 423-426.), porok, illetve szent helyekről hozott föld. Bizonyos esetekben még mágnes is kerülhetett a kompozícióba vagy a tároló tasakba (Tycz 2018, 250.). Nyakba akasztva viselték, vagy a házipatika egyik fiókjában tartották, mint gyógyeszközt, habár a Breverleket már nem ették meg, mint a készítésükhöz felhasznált nyelőképeket volt szokás. A Breverl azonosítása általában a középső táblácskát fedő kép alapján történik. A körben felragasztott képek segítő szentek és boldogok metszetei, illetve segítő kereszt típusok, míg a középső kép egy kegykép sokszorosított mása. A Breverl ereklyéhez való érintése tovább fokozta erejét (Kriss-Rettenbeck 1971, 42. 26.). Breverlekhez

készítettek kis tokot is, mellyel a nyakban viselhető tárggyá vált (7. kép); sok leírás szerint a viselő nem tudta, pontosan mi van a tasakban és nem volt szabad kinyitni mert akkor elszáll az ereje (S. Lackovits 2013, 468. Tycz 2018, 250.). A tok textilből és fémből is készülhetett.



6. kép Breverl



7. kép Nyakba akasztható tok

### ***1.6. Fraiskette (frászlánc), Fraisenhäubchen (frászsapka), Fraisenhemdchen (frászing)***

A frász, fráz, Frais különböző rohamokkal, görcsökkel járó betegségek gyűjtőneve, általában rontással, megszállottsággal magyarázták a kialakulását és különféle eszközökkel védekeztek ellene (art. *frász, fráz* (Grynaeus Tamás), in *Magyar Néprajzi Lexikon* 1979.). Ahogy a tárgyak nevében is benne van, ezek már nem a pestishez kötődnek, azonban a pestis ellen használt amulettek rokonaiként, mintegy utódaiként tekinthetünk rájuk.

A frászlánc szent/varázserejű tárgyakból (ásványok, állati csontok, fogak, növényi termékek stb.) készített füzér, gyakran a fő helyen, medálként egy díszes tokban elhelyezett Breverl csüngött rajta (Ettlinger 1965, 111.). A frászlánc nem összetévesztendő a frászkarikával, ami egy tésztábol készített, perecszerű karika volt, melyen a beteg gyermeket kellett átbújtatni (hasonló tárgyakról már a 12. századtól vannak

adatok) (art. *frászkarika* (Hoppál Mihály), in *Magyar Néprajzi Lexikon* 1979.).

A frászsapkák nem állandó viseletre, hanem kifejezetten betegség idejére, vagy megelőzés szerűen éjszakai viseletre készültek. Anyaguk lehetett nyomtatott papír, de gyakoribb a selyem, illetve a finom len. Általában négy darabból vannak összevarrva és béleletlenek, a négy darab lehetett háromszög, vagy ahhoz közelítő íves elem, esetleg csúcsos ötszög. A 17. századtól kezdve elterjedten helyezték keresztelésnél a gyermek fejére, vajúdo asszonyok fejére a szülés megkönnyítése végett, illetve haldoklók fejére vagy mellkasára, a könnyebb halál érdekében (Ettlínger 1965, 111.). A frászsapkával rokon tárgyítípus a „jó hír” sapka, mely elsősorban Nepumuki Szent Jánoshoz, a gyónás, gyóntatás védőszentjéhez kapcsolódik. A jó hír sapkát éjszaka vagy otthon viselték, abban a reményben, hogy a viselőt megoltalmazza a rágalmazástól, vagy akár a viselő általi hazugságtól.

A frászingek jelképes méretű, metszetekkel ellátott ingecskék voltak, melyeket a gyermekek párnája alá tettek a frász megelőzésére vagy gyógyítására (Ettlínger 1965, 111.). A frászingeket a gyermekekre rá is adhatták, vagy a tulajdonos összehajtott formában, amulettként viselhette. A keleti talizmánruhákkal rokoníthatóak.

## 2. A Kiscelli Múzeumban őrzött Breverl



7. kép „a” réteg restaurálás után



6. kép „c” réteg restaurálás után



10. kép felső sor „b” rétege  
restaurálás után



11. kép 6.b. metszet restaurálás után

A Budapesti Történeti Múzeum Kiscelli Múzeumában, a Térkép-, kézirat- és nyomtatványtárban őrzött *Brevel* (Itsz.: 2022.41.1.) a 18. századra datálható. Méret: 16,5 cm X 13 cm. Az alaplapra 19 cédulát ragasztottak fel, ebből 5 latin nyelvű, 1 kódolt (de feltételezhetően latin szövegből), és 13 német nyelvű (1. táblázat.). Meg kell azonban jegyezni, hogy a nyelviséget a cédulán domináns nyelv alapján jegyeztem föl, előfordulnak azonban latin-német kevert szövegek is.

A kiscelli *Brevel* ereklyetartó viaszolt középső elemén már semmi nem volt az átvételkor (10. kép.). A restaurálás során a gyűrődésekből előkerült három szem kömagvú gyöngyköles, egy kicsi, négyzet alakú vászondarab és egy örökzöld levél (tujaféle). A fellelt elemeket nem ragasztottam vissza, hanem a tárolóeszközben rögzített tasakban mellékeltem (hiszen nem tudjuk, pontosan hogyan helyezkedtek el eredetileg a tárgyon). A tárgy felépítésében dominál a szimmetria, a legfelső metszetréteg darabjai stílusukban és kidolgozottságukban megegyezők, feltételezhetően az egész felső lap egy rézlemezre volt felmetszve vagy egy műhelyből származnak a cédulák (8. kép.). A legfelső réteget "a", az alatta lévő kihajtható darabokat "b", a hátoldalon elhelyezett metszeteket pedig "c" rétegnek neveztem el. Minden rétegen 1-9. számozással határoztam meg a pontos elhelyezkedést (a "c" rétegen csak 1. és 4. van). A "c" réteg a fényképhez képest fordítva látható, mert azt a logikát követtem a leírásakor, hogy a tárgy keresztmetszetén keresztülhaladva, a



felső (összehajtván belső) oldalról számoltam a rétegeket (9. kép.). A szentek neveit, nyelvi megoszlást és pontos elhelyezkedést az 1. táblázat szemlélteti. Általánosságban elmondható, hogy sok ferences kötődésű szent és boldog található a Breverlben, megjelennek a tipikusnak mondható háromkirályok, gonoszűző (1.c. Szent Mihály arkangyal, 9. kép.), tűztől, villámtól védő cédulák (9.b. Szent Ágota, 28. kép.), és viszonylag sok szöveges felület is.

Assisi Szent Ferenc 1.a.metszet	Kereszt stigmákkal 2.a.metszet	Páduai Szent Antal 3.a.metszet	Jézus nevében..... ima 1.b.metszet	Szent Antal brévéje 2.b.metszet	ima Mária-hoz 3.b. metszet	Szent Mihály arkangyal 1.c.metszet
Bayloni Paszkál 4.a.metszet	Lehajtott fejű Mária 5.a.metszet	Filadelfoszi Szent Benedek 6.a.metszet	Hortai Szent Jakab ferences 4.b.metszet	A Breverl szíve, viaszos karton 5.b.	Szűz Mária segítő szentekkel 6.b.metszet	Camerinói Szent Venantius 4.c.metszet
Hortai Szent Jakab 7.a.metszet	Caravaca keresztes 8.a.metszet	Eugubioi Benevenuto 9.a.metszet	Gáspár, Menyhért, Boldizsár 7.b.metszet	Ima 8.b.metszet	Szent Ágota 9.b.metszet	
„a” réteg, felhajtható képek Német nyelvű felirat			„b” réteg, alós, kihajtható képek és imák Latin nyelvű felirat			„c” réteg, hátoldal Nincs felirat

2. táblázat A cédulák elhelyezkedése és nyelvi megoszlása



12. kép. Ördögűző Szent Ferenc (1.a.)



13. kép. Krisztus öt szent sebé (2.a.)



14. kép. Páduai Szent Antal (3.a.)



15. kép. Bayloni Paszkál  
(4.a.)



16. kép. Lehajtott fejű  
Mária (5.a.)



17. kép. Filadelfoszi Benedek  
(6.a.)



18. kép. Hortai  
Jakab (7.a.)



19. kép. Caravaca-kereszt  
(8.a.)



20. kép. Eugubioi  
Benevenutus (9.a.)

## 2.1. Ördögűző Assisi Szent Ferenc, Pádúai Szent Antal, és ferences szerzetesek

Szent Ferenc ördögűző tevékenységére egyik legismertebb forrás a Legenda Aureában olvasható:

„Amikor Arezzo városához érkezett, ahol belviszály tört ki, Isten embere [azaz Ferenc] látta a város széléről, hogy a hely fölött ördögök viháncolnak. Magához hívta társát, Szilvesztert, s így szólt hozzá: „Menj a város kapujához, és a

*Mindenható Isten nevében parancsold meg az ördögöknek, hogy takarodjanak onnan!” Az a kapu elé sietve harsányan kiáltott: „Isten nevében, és atyánk, Ferenc parancsára távozzatok mind, ti ördögök!” Kisvártatva valamennyi polgár megbékélt.” (Szente Katalin fordítása)*

A Breverlek tipikus ördögűző Szent Ferenc ábrázolásain a szent szájából tör elő egy kereszt, ahogy a Knapp Éva által bemutatott darabnál is (Knapp 2021, 285). A kiscelli Breverl képén Ferenc a kezében tartja a keresztet (12. kép.). A metszet alján ez a felirat olvasható: „*Heiliger Francisce treibe von uns den Drachen der Sünd.*” (Szent Ferenc üzd el tőlünk a bűn sárkányát.) Az ördögűző Pádúai Szent Ferenc az ördögűző Assisi Szent Ferenc után készült (Knapp 2021, 286.), a kiscelli Breverlen annak párjaként helyezkedik el (14. kép.), ahogy a Piarista Múzeum bekeretezett oltalomlevelén is (Itsz.: 2020.131.1.P). Felirata: „*Heilige Antoni von Padua erhalte uns in der Reinigkeiŕ*” (Pádúai Szent Antal Őrizzen meg minket Tisztaságban). További ferences szentek és boldogok a Breverlen: Bayloni Paszkál (15. kép.), Filadelfoszi Benedek (17. kép.), Hortai Jakab (18. és 24. kép.), Eugubioi Benevenutus (20. kép.), valamint a ferencesek által kedvelt Cameroniai Venantius (9. kép.; 4.c. metszet).

## **2.2. Lehajtott fejjű Mária**

A Breverl szívét takaró kép (ha van) gyakran egy kegyhelyre, zarándokhelyre utal, ahonnan a tárgy maga is származik. Jelen esetben a középső, legfelső réteg szintjén található metszet egy lehajtott fejjű Mária kép (16. kép.). A metszet alsó részén az „*Erzeige dich eine Mutter zu sein.*” (Mutasd meg, hogy anya vagy.) felirat olvasható. Lehajtott fejjű Mária kegyképből több is ismert, melyeket ugyanaz a legenda köt össze. A lehajtott fejjű Szűz Mária képe egy 45 cm X 60 cm méretű, 15-16. századi, ismeretlen mester által készített festmény; a legenda szerint Rómából származik, ahol egy Pater Dominicus a Jesu Maria nevű szerzetes találta egy romos épületben 1609-ben vagy 1610-ben. A kép Itáliából Bajorországba, I. Miksa herceghez (1573-1651), majd II. Ferdinánd német-római császárhoz (1619-1637) került, innentől a kép Bécsben volt és ma is a Döblingi Karmelita Kolostorban őrzik. Másolatok készültek a csodálatosan előkerült és később is csodatévő

hírében álló képről. A landshuti orsolyita kolostorban őrzött kép is egy másolat (lehetséges, hogy a bécsi is egy másolat), azonban a lehajtott fejű Szűz Mária kultusza mégis hozzájuk kötődik, melynek egyik oka a nagyszámú reprodukció készítése és terjesztése (Serfőző 2007, 126-127.), valamint a reprodukciókon következetesen elhelyezett *Ursulinerin/Ursulinerinen in Landshut* felirat. Az eredeti kép és a reprodukciók közötti feszültség a megfelelő attribúálásban némi zavart okoz. Sajnos nem találtam olyan forrást, mely a bécsi kegyhelyhez kötődő metszetek azonosításában segítséget nyújtana, sőt, a bécsi karmelitához kötődő metszetes reprodukciókból is csak néhány darabot találtam (ezeken szerepel a *Karmeliten Kirche zur Wien* felirat). A szakirodalomban előforduló, bécsiként azonosított lehajtott fejű Mária metszetek egyetlen közös jellemzője, hogy nem szerepel rajtuk a Landshutra utaló felirat: például azok, amiket Lengyel bécsiként nevez meg, és a képjegyzékben is így tüntették fel (Lengyel 1987, 59-60.; 96-98. számú képek). Sajnos a felirat hiánya nem egyértelmű bizonyíték, hiszen azt egyszerűen le is vághatták (három sorba rendezett szövegből a legfelső sor a fent idézett fohász szokott lenni, a legalsó pedig a landshuti vagy bécsi eredet jelzése). A metszetes reprodukciókat papírra és finom szövetekre egyaránt készítették. A Breverl egészét tekintve, a sok ferences szent és boldog ábrázolása miatt gondolhatunk ferences kultuszhelyekre is. Lehetséges, hogy olyan helyen született a breverl felső rétege, ahol tartottak lehajtott fejű Mária kegykép másolatot, de az is lehet, hogy a lehajtott fejű Mária kultuszától már teljesen elszakadt képről, vagy olyan ábrázolásról van szó, ami már az adott közegben is csak metszetes formában jelent meg (vagyis ismerték, de nem volt ilyen templomi képük).

### ***2.3. Krisztus keresztje öt szent sebével, és a Caravaca-kereszt***

*Vicit Leo de tribu juda Alleluja. (Győzött a Juda nemzetségéből való oroslán Alleluja.)*

A felirat Páduai Szent Antal brévéje címen elterjedt szövegből származik, gonoszűző, rontás ellen használt fohász: „*Íme az Úr Jézus keresztje. Távozzatok tőlem gonosz szellemek, mert győzedelmeskedett a Juda nemzetségéből való oroslán, Dávid gyökere. Alleluja, alleluja.*” (Knapp 2021, 285.) A szöveget vagy a belőle készített különféle rövidítéseket pergamenre, papírra írva, vagy medálra vésve viselték. Ez az



imádság előkerül a Breverl egy másik céduláján is: *Ecce crucem † Domini, fugite partes adversae † Vicit Leo de tribu Juda † Radix David † Alleluja † Alleluja* (Íme az az Úr keresztje † meneküljete ellenséges részek † Győzött a Juda nemzetségéből való oroslán † Dávid gyökere † Alleluja † Alleluja) A felső sor második rétegében található ima jó példája az Esszettelekre: nincs kép, csak szöveg és kereszt (22. kép.).

Krisztus öt sebének lábak, kezek, szív formájában való ábrázolása elterjedt volt (15. kép.), erre példák a Piarista Múzeum gyűjteményében találhatóak: 2019.343.1.P.; 2019.354.1.P.; 2019.363.1.P.; 2020.044.1.P leltáriszámokon. Előfordul a szentek portréjával kombinált változat is: 2018.144.1.P.

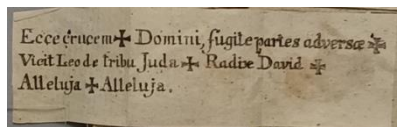
A pestis elleni védekezés egyik hathatós eszközének tartották a Caravaca-keresztet, egy kettőskereszt, melyen a Zakariás áldás valamilyen rövidítése volt felírva. Zakariás-keresztnek is nevezik, sok változata létezett, gyakoriak a keresztben elhelyezett különféle Szűz Mária ábrázolások is, jelen esetben egy pieta, medalionban a kereszt alsó szármetszetében (19. kép.).

*„A pestis ellen hatásosnak vélt ábrázolásokon a Caravaca-kereszt a Zakariás-áldás betűivel esetenként kontaminálódott a kereszt köriratában elhelyezett Triszágion latin szövegével („Sanctus Deus. Sanctus fortis Deus. Sanctus immortalis Deus”)”* (Knapp 2021, 293.)

A Caravaca-keresztben elhelyezett szöveg nem csak a Zakariás-áldás valamelyik fordításának kezdőbetűiből vagy egy rövidítés kezdőbetűiből állhat, hanem különböző feloldásai lehetségesek. Gyakran az olvasás iránya sem egyértelmű, különösen, ha a betűk két sorban is futnak a kereszt szárain.



21. kép Ima Jézushoz (1.b.)



22. kép Szent Antal brevéje (2.b.)



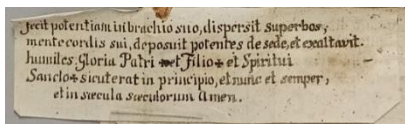
23. kép Ima Máriához (3.b.)



24. kép Hortai Jakab (4.b.)



26. kép Háromkirályok (7.b.)



27. kép Magnificat részlet (8.b.)



28. kép Szent Ágota (9.b.)



25. kép Kígyón taposó Szűz Mária (6.b.)

## 2.4. A „b” réteg szöveges cédulái

Az alsó, kihajtogatható imák között megtalálható a népszerű háromkirályokhoz (26. kép.) és a párjaként felragasztott Szent Ágotához szóló ima (28. kép.). Megtalálható a már említett Szent Antal brevéje (22.

kép.), és a Caravaca-kereszt alatt elhelyezkedő, a Magnificatból származó (Lk 1, 51-52), dicsőítéssel kiegészített szöveg is (27. kép.). A felső sorban a Fil 2, 10 alapján írt, Jézust dicsőítő imát (21. kép.), vele szemben a hozzá tartozó (23.kép.), Máriát magasztaló, Clairvaux-i Szent Bernáttól származó szöveget olvashatjuk (Knapp 2021, 276-277.). Hortai Jakab már említett, második képe, hozzá szóló imával a 4.b. mezőben kapott helyet (24. kép.). A 6.b. helyen egy magánál a tárgynál is nagyobb metszet helyezkedik el, összehajtogatva (25. kép.).

A kép közepén kígyón taposó Szűz, alatta Szent Rozália, balra Szent Sebestyén, jobbra Szent Rókus. Jobb oldalon Rókus felett Nepumuki Szent János, Szent Flórián, bal oldalon Szent József, Szent Lipót. Felül középen Szentháromság látható. Ez az ábrázolás a Regina caeli vagy a Stella caeli antifónával áll kapcsolatban és pestis ellen védő amulettekben gyakran előfordult (Knapp 2021, 290-291.).

### 3. Összefoglalás

A kiscelli Breverl pontos eredetéről semmit nem tudunk, a tárgy anyagából és felépítéséből azonban 18. századi keletkezésre következtethetünk. A tárgy készítéséhez használt cédulák között feltételezhetően akadnak Schluckbildchenek és Esszettek vagy heilige Länge darabok, azonban ezek biztos azonosítása nagyon nehéz feladat. A cédulák nagy része német nyelvű, de előfordulnak latin cédulák és a szöveg kontaminálódás jelensége is viszonylag gyakori. A középső metszet alapján felmerült a landshuti vagy bécsi eredet, azonban a nagy számú ferences vonatkozású kép miatt inkább ferences kultushelyre következtethetünk. A készítés feltételezhetően templomi/ kolostori közegben történt, és eladásra, kiosztásra készíthették a tárgyat, mely jól kitűnik a legfelső metszetszinten használt, azonos helyről származó, azonos minőségű metszetekből, és a szimmetrikus komponálásból. Ha magánszemély készítette volna saját használatra a tárgyat, akkor valószínűbb lenne a metszetek különbözősége (pl.: nem lenne szinte mindegyiknek párja), tekintve, hogy zarándoklatok, ünnepek alkalmával, különböző helyekről gyűjtött metszetekből készítették saját amulettjeiket.

## 4. Bibliográfia

### *Lexikonok, enciklopédiák, szótárak*

*Magyar Néprajzi Lexikon* (főszerk. Ortutay Gyula), 2-4. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest 1979-1982.

*Magyar Katolikus Lexikon* (szerk. Diós, I., Viczián, J.), Szent István Társulat, Budapest 1993.

*The Catholic Encyclopedia*, Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. <http://www.newadvent.org/cathen/01220a.htm> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

Pallas nagy lexikona (szerk. Gerő Lajos, Bokor József), Budapest 1879.

### *Tanulmányok*

Cooper, Irene Galandra (2018): Investigating the ‘Case’ of the Agnus Dei in Sixteenth-Century Italian Homes in Domestic Devotions in Early Modern Italy (ed. Corry, M. - Faini, M. - Meneghin, A.), Leiden; Boston, Brill, 220-243.

Ettlinger, Ellen (1965): The Hildburgh Collection of Austrian and Bavarian Amulets in the Wellcome Historical Medical Museum in Folklore, Summer, 1965, Vol. 76, No. 2. (Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Folklore Enterprises, Ltd.), 104-117.

Ettlinger, Ellen (1982): Review of *Volks Glaube: Zeugnisse Religiöser Volkskunde* by K. Beitzl; *Wörterbuch Der Deutschen Volkskunde* by R. Beitzl and K. Beitzl, in Folklore, Vol. 93, No. 2 (1982), Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Folklore Enterprises, Ltd. 233-234.

Knapp, (Ilona) Éva (2021): A gyógyítás és a bajelhárítás szövegei a 17-18. században in *Irodalomtörténeti Közlemények* (125/3), Budapest, 269-303.

Kriss-Rettenbeck, Lenz (1971): *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*, München.

Lengyel László (1987): 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon. in *Studia Agriensia* 7 (szerk.: Lengyel László), Dobó István Vármúzeum, Eger, 45-70.

Palladino, Adrien (2022): Dynamics of Medieval Landscape. Measure, Environment, Conversion in *Convivium* IX/1./2022, 13-26.

Serfőző, Szabolcs (2007): A sasvári pálos templom és a kegyszobor kultusza a 18. században, doktori disszertáció (témavezető: Dr. Galavics Géza), ELTE-BTK.

S. Lackovits, Emőke (2013): Egy 18. századi oltalomlevél, azaz a breverl in *Népi vallássosság a Kárpát-medencében* 8. Konferencia Balatonfüreden 2009. október 1–3. (Szerk. Pilipkó Erzsébet), Veszprém, 463–480.

Thwaite, Annie (2019): A history of amulets in ten objects in *Science Museum Group Journal*, Spring 2019, Issue 11 (<http://dx.doi.org/10.15180/191103>), A breverl. Hozzáférés: 2024. 02. 02.

Tüskés, Gábor – Knapp, (Ilona) Éva (1982): Egy dunántúli búcsújáráhely a XVIII. században, A homokkomáromi mirákulumos könyv tanulságai 1751 — 1786. in *Ethnographia* XCIII (1982), 2-8.

Tycz, Katherine M. (2018): Material Prayers and Maternity in Early Modern Italy: Signed, Sealed, Delivered in Domestic Devotions in Early Modern Italy (ed. Corry, M. - Faini, M. - Meneghin, A.), Leiden; Boston, Brill, 244-271.

## ***Nagy monográfiák***

Budge, Sir E. A. Wallis (1930): *Amulets and Superstitions*, Oxford University Press.  
Kalmár Péter (1980): *A kétezer éves papír*, Gondolat, Budapest.  
Lugli, Emanuele (2019): *The Making of Measure and the Promise of Sameness*, The University of Chicago Press, London and Chicago.  
Robertson, Ritchie (2017): *The Reform of Catholic Festival Culture in Eighteenth-Century Austria: A Clash of Mentalities in Austrian Studies*, Vol. 25, Celebrations: Festkultur in Austria (Modern Humanities Research Association).

## ***Forrásművek***

Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea* (vál., az előszót, a jegyzeteket és a mutatókat Madas Edit kész., a képeket Wehli Tünde vál., ford. Veszprémy László et al.), Helikon Könyvkiadó, Budapest, 1990, ISBN 963-2080-57-2, *Szent Ferenc (október 4.)*, ford. Szente Katalin, <http://mek.niif.hu/04600/04626/html/legenda0093.html>  
Hozzáférés: 2024. 02. 02.

## ***Internetes források***

[https://mandadb.hu/tetel/780224/Nepomuki\\_Szent\\_Janos\\_je\\_hir\\_sapka](https://mandadb.hu/tetel/780224/Nepomuki_Szent_Janos_je_hir_sapka)  
Hozzáférés: 2024. 02. 02.  
4. *Devotional Prints*; 8. *Printed Prayer Roll Amulet in Musinsky Rare Books E-Catalogue 23 (Religion, Popular & Private: Texts, Art, Objects)*, <https://www.musinskyrarebooks.com/catalogues.php> Hozzáférés: 2024. 02. 02.  
<https://faith.nd.edu/s/1210/faith/interior.aspx?sid=1210&gid=609&pgid=45906&cid=88116&ecid=88116&crd=0&calpgid=10745&calcid=53511> Hozzáférés: 2024. 02. 02.  
<https://www.franciscanmedia.org/saint-of-the-day/saint-paschal-baylon/>  
Hozzáférés: 2024. 02. 02.  
<https://wien.karmel.at/Media/Sites/Karmelitenkonvent-Wien/Kirche-Kloster/Gnadenbild> Hozzáférés: 2024. 02. 02.  
<https://www.salvemariaregina.info/MarianShrines/BowedHead.html>  
Hozzáférés: 2024. 02. 02.

## ***Képjegyzék***

1. kép. Himmels-Brief (ca. 1800-1850), Stadtarchiv Heilbronn (StadtA HN, E002-19) <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/FJ4E5RJM4OAF2HTDKFA34B3P7ANR2ORM> Hozzáférés: 2024. 02. 02.  
2. kép. Länge Christi, Freistadt (Oberösterreich). Mühlviertler Schlossmuseum: Sogenannte "Länge Christi", eingesetzt als Amulett. Foto: Wolfgang Sauber. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MSM\\_-\\_L%C3%A4nge\\_Christi.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MSM_-_L%C3%A4nge_Christi.jpg)

Hozzáférés: 2024. 02. 02.

3. kép. Krisztus római lányoma, felül „Domine quo vadis?” jelenet, alul Szent Sebestyén kivégzése, Itália, 15. század, 5042, © Szépművészeti Múzeum, Budapest

4. kép. „Vestigium D. N. J. C. in Monte Oliveti” D. N. J. C. (Urunk Názareti Jézus Krisztus) lányoma az olajfák hegyén, Piarista Múzeum, ltsz.: 2014.845.1.P.

5. kép. Mariazelli Schluckbildchen (18. század), Christian Schneegass: Schluckbildchen. Ein Beispiel der „Populärgraphik “zur aktiven Aneignung. Volkskunst 6 (1983): 27–32, ISSN 0343-7159, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schluckbildchenbogen\\_-\\_Mariazell.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schluckbildchenbogen_-_Mariazell.png) Hozzáférés: 2024. 02. 02.

6. kép. Breverl (Heimatmuseum Leutkirch/ Allgaeu), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Breverl\\_2.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Breverl_2.jpg) Hozzáférés: 2024. 02. 02.

7. kép. Nyakba akasztható tok, Oberhausmuseum, Passau. Christlicher Talisman (Breverl), 18.Jhdt. Fotó: Wolfgang Sauber. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:OHM\\_-\\_Breverl.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:OHM_-_Breverl.jpg) Hozzáférés: 2024. 02. 02.

## **A Kiscelli Múzeumban őrzött Breverl (A szerző felvételei.)**

8. kép. "a" réteg restaurálás után

9. kép. "c" réteg restaurálás után

10. kép. felső sor "b" rétege restaurálás után

11. kép. 6.b. metszet restaurálás után

12. kép. Ördögűző Szent Ferenc

13. kép. Krisztus öt szent sebe

14. kép. Páduai Szent Antal

15. kép. Bayloni Paszkál

16. kép. Lehajtott fejű Mária

17. kép. Filadelfoszi Benedek

18. kép. Hortai Jakab

19. kép. Caravaca-kereszt

20. kép. Eugubioi Benevenuto

21. kép. Ima Jézushoz

22. kép. Szent Antal brévéje

23. kép. Ima Máriához

24. kép. Hortai Jakab

25. kép. Kígyón taposó Szűz Mária

26. kép. Háromkirályok

27. kép. Magnificat részlet

28. kép. Szent Ágota

## ***Köszönetnyilvánítás***

Köszönettel tartozom Vágány Judit papírrestaurátornak hasznos tanácsaiért és a restaurálás gondos vezetéséért. Köszönöm Dr. Knapp Ilona Évának a tárgy azonosításában és a szöveg lektorálásában nyújtott segítségét.

# A Filadelfia diakonisszák szolgálatának nehézségei

Kovácsné Smatarla Ibolya

Selye János Egyetem Református Teológiai Kar

## *Absztrakt*

A Filadelfia Diakonissza Egylet kezdetei, sőt egyáltalán a magyarországi diakonissza mozgalom nem indult könnyen és a kezdeti szakaszban igen nehézkesen haladtak a dolgai - dacára annak, hogy amint láttuk a Biberauer család személyes életét is minden tekintetben a diakonissza ügy, vagy ha úgy tetszik, a belmisszió, az evangélium hirdetésére áldozta. Láttuk, hogy az első magyar diakonissza, Hermin is ebből a családból került ki, valamint Biberauer Richárd házassága is azon múltott, hogy külön magyar diakonisszaház alakul-e Budapesten. Biberauer Tivadar pedig, aki vasúti mérnök révén nem lelkipásztor volt, mégis oly mértékben mozdította elő a magyarországi belmisszió és a diakonisszák ügyét, amelyet leírni ez a dolgozat képtelen lenne. Természetesen, ahol ilyen nagyrétű diakóniai, missziós munka folyik, ott előbb-utóbb konfliktusok lesznek. Sajnos nem volt mentes a bemutatott kezdeti időszak konfliktusoktól, szakadásoktól, perlekedésektől, sértődésektől. A megalakult Lorántffy Zsuzsanna Egylet kezdetben kísérője, segítője lehetett volna az ügynek, miközben - ahogy Bodoky fogalmaz - az erők megosztottak általa. A város magyarosodásával együtt a német, magyarul nem tudó diakonisszák számára már nem volt helye a Bethesdában. A magyar diakonisszák között viszont nehezen találták meg a megfelelő vezető testvért. Mindeközben a diakonissza intézet folyamatosan diakonissza jelölt hiánnyal küzdött. Ugyanakkor az igény egyre nagyobb és nagyobb lett a munkájukra. Kutatásaim alatt számtalan diakonissza kérő levelet olvastam, amelyben akár beteg mellé, akár gyülekezeti szolgálata, akár háztartásvezetőnek kéri a diakonisszákat. Ilyen zavaros, nehéz körülmények között mégis gyarapodásnak indult a Diakonissza Egylet. Megvásárolták a Bethesdát, majd saját anyaházat, a Kobrák villát. Az első világháború alatt történt meg a szakadás a Lorántffy Egyletből kivált Bethánia Szövetséggel. Bodoky szerint a háttérben Pauer Irma állt. Minden viszály és szakadás, nehézség közepette is elmondható, hogy a diakonisszák beépültek az egyház vérforgásába, megjelentek, elfogadottak, sőt támogatottak lettek.

## **1. Bevezető**

Az anyaházi diakónia fogalma Theodor Fliedner kaiserswerthi lelkipásztor nevéhez kötődik, aki holland mennonita hatásra fogadja azokat a bajbajutott, jövőnélküli leányokat saját házába, akikből az első kaiserswerthi diakonisszák lesznek. Az anyaház tulajdonképpen arra családi közösségre utal, ahol a diakonisszák együtt élnek. A közösség élén minden esetben a lelkipásztor áll (mint apa), és mellette a

lelkipásztor felesége, mint diakonissza vezető tölti be az „anya” funkcióját. Így a diakonisszák, akik elhagyják családjukat, új „családra” lelnek és ez a ház lesz a diakonisszák képzőhelye is.

*„A szülőket a diakonissza intézetben, vagy a lelkész és felesége helyettesítik, mint ahogy ez évtizedeken át meg volt a kaiserswerthi diakonissza anyaházban vagy az intézet lelkésze és egy idősebb testvér.” (Bodoky 1942, 67)*

Kezdetben mind Kaiserswerthben, mind pedig Magyarországon a diakonisszáknak nem volt különálló épületük. Kaiserswerthben a lelkész lakásán, Magyarországon pedig a Bethesda kórházban volt kialakítva az anyaház, ami ezekben az esetekben mindössze egyetlen kis szoba volt. Később aztán szükségszerűvé vált az önálló anyaház létrehozása, mind az meg is történt.

A diakonisszák testvéri közösségben élnek. Bodoky Richárd Anyaházi diakónia munkájában négy alapvető közösséget ír le, mint a diakonissza élet esszenciáját.

*„A testvérközösség fogalma azt az organikus emberi, tehát testi lelki életformát jelenti, mely egyedül alkalmas arra, hogy a diakonisszaélet benne kifejlődjék és cselekvővé váljék. Minden igazi közösség organizmus és csak megmerevedésében tehát halálozásában organizáció.” (Bodoky 1942, 129)*

Mint látjuk egyedül a közösséget látja Bodoky megfelelő közegnek egy diakonisszának. Bármiféle remeteségről vagy katolikus „apácarendi” közösségről szó sem lehet. A diakonissza közösség elsősorban hitközösség. Ez a Jézus Krisztusba vetett, ítéleti és kegyelmi közösség. A kolónia közösség, összekapcsolódás Istennel. Ennél fogva nyilvánvaló, hogy ha ez Krisztus megváltásában való közösség a diakonissza közösség alapja, úgy a diakonisszalét elsődleges feltétele is az, hogy a diakonissza hívő, bizonyágtevő legyen saját Krisztus vére által bűnbocsánatot nyert életéről. Ezért fontos része a diakonisszák életének – ha nem a legfontosabb –, hogy naponként közösségben legyenek Istennel,



csendesóra formájában. Legyen bármennyi is a munka, a kétkezi szolgálat, szükséges időt tölteni az Ige mellett és imádkozni.

*„Nem él az Igében és az Igével az a diakonissza sem, aki nem él imádságos életet.”* (Bodoky 1942, 130)

Az anyaház a hitközösségen túl küldetésközösség. Ez semmi esetre sem egy munkaközösséget vagy hivatalnokoskodást jelent. Tulajdonképpen az első közösségből, a hitközösségből következik a második, vagyis a hivatás közösség. Bodoky Pálra hivatkozik: A Krisztus szerelme szorongat minket. (2 Kor 5:14, 20; 2 Kor 3:3) A hálából való szolgálat nem jutalomért történik. A diakonissza küldetésének két mozgatórugója van: Egyrészt a hála a saját megváltott életéért, másrészt az a missziós látás, ami minden szolgálata mögött áll. A betegápolásban, tanításban, elesettek melletti önfeláldozó szolgálatban nem csak az emberek fizikális voltával lép kapcsolatba a diakonissza, hanem a lelkükkel is. S mivel a diakonissza bűnbocsánatból bizonytságot tesz a bűnbocsánatról.

*„Ezért tehát ki kell mondanunk azt, hogy az a diakonissza, aki küldetésstudatában meggyengült, ha munkájában még olyan kitűnő is, a szeretetközösségből is kiesett, mert ameddig abban él, belső kényszere misszió.”* (Bodoky 1942, 132)

E missziós törekvéseket pedig csakis fegyelmezetten egy fegyelem, illetve engedelmesség közösségben lehet hatékonyan véghez vinni.

A mai szemmel igencsak szigorú tétel így hangzik: *„...azért képes a közösség nagy dolgokat véghez vinni, mert mindegyik tagjának helyét és magatartását megszabja.”* (Bodoky 1942, 130)

A diakonissza tehát éppen a korlátok miatt tudja Isten meglátni abszolút tekintélyként. Ebben a fegyelmemmel és korlátokkal teli hivatásban, létformában ismerheti fel a diakonissza maga életében Krisztus követésének gyakorlati próbáját és az önmehtagadásból fakadó áldásokat.

Az anyaházi közösség nemcsak hit, hivatás, fegyelmi, hanem élet vagyis sorsközösség is. Ez a közösség az egymásért vállalt felelősségtudatban nyilvánul meg. Kiinduló alapja természetesen itt is a misszió. Csakis közösen tudják véghez vinni azt a lélekmentő szolgálatot, amire elhívtak. A kollektív felelősséghez hozzátartozik, hogy az akár

testben, akár lélekben megfáradt diakonisszákat nem hagyják magukra, nem minősítik alkalmatlannak, nem zárják ki. Szép példa erre Hermine, az első magyar diakonissza, aki Kaiserswerthben olyan sokat betegeskedett és annyira legyengült, hogy a testvérek pótétkezt, külön pihenőidőt biztosítottak neki. Az idősebb diakonissza felelős a fiatalabbért, egymás között az a Krisztusi szeretet visszatükröződése látható, amely bár személyenként váltotta meg őket a haláltól, mégis a legerősebb kohéziós erőt adja nekik. Ugyanakkor ez az erő elvárja, hogy legyenek a diakonisszák a testvéri fegyelmezés köteléke alatt.

*„Éppen ez adja meg az anyaházi diakónia értékálló jellegét, hogy az egyes testvérek, mint az Istennek velük szemben támasztott igényét élik át a testvéri közösséget.”* (Bodoky 1942, 130)

Mint azt a továbbiakban látni fogjuk, sajnos a meghasonlás és szakadás kísértése ezen erős kohézió ellenére sem kerüli el a diakonisszák közösséget.

## **2. Diakonissza hiány**

A Bethesda kórház éves jelentéseit olvasva a következő képet kapunk a kórház állapotáról. Mint láthatjuk a legnagyobb probléma, amivel évről évre küzd a kórház a diakonisszák hiánya. Már 1868-ban tehát mindössze szűk két esztendő alatt igen jó vélemény alakult ki a Bethesdában szolgáló diakonisszákról. A jelentés kiemeli, hogy a kórházban dolgozó orvosok nagyon meg vannak elégedve a diakonisszák szakmai (ápolói) tudásával. Több alkalommal gyülekezeti családotknál végzik a betegápolás szolgálatát, mely szolgálat a legnagyobb elismeréseket váltja ki a közösségből. Említést tesz a jelentés egy 5 hónapig kórházban fekvő gyógyíthatatlan betegről, aki a halálos ágyán a vezető testvért, hogy az iránta tanúsított szeretetteljes ápolást megköszönje. 1869. évi jelentésben olvashatunk 4 nevén nem nevezett diakonisszáról, akik ez évben Kaiserswerthben tanulnak. 2 tanító 2 pedig ápoló képzésre jár. Egy évvel később pedig ezt olvassuk:

*„Szándékunk most már jövőben alkalmat nyújtani intézetünkben, hogy ápoló diakonisszák képeztesse ki, azaz vallásos fiatal leányokat, kik magyar születésűek és a keresztyén szeretet e munkájának akarják magokat szentelni, nálunk kiképzetés és útba igazítás végett felvenni. E szolgálatban tapasztalt és kipróbált diakonisszák sok házaiban Német, Franciaországban és Helvétiaiban történt.” (Jelentés 1869)*

1870-ben már szó esik a gyülekezetekben végzett diakonissza által végzett munkáról, aki folyó évben 50 családnál összesen 492 látogatást tett. Itt betegápolással, szegények közti szolgálattal szolgált, külön 12 esetben betegágy melletti virrasztással. Újra felhívja a jelentés a figyelmet a hazai diakonisszák Bethesdában való kiképzésének szükségességére. Az első magyar születésű diakonissza növendék. 1873-ban jelentkezett. Három évvel később a 1876-ban a Bethesda kórház tíz esztendőssé lett, de még mindig diakonissza létszám gondokkal küzd.

*„A diakonisszák létszáma azonban továbbra sem az új férőhelyek arányában növekedett, mert 1881 után, amikor felvették a második magyarországi jelentkezőt, újabbak nem nagyon akadtak, és ha elvétele jelentkezett valaki, az nem bizonyult az ápolónői munkára alkalmasnak. A hazai protestáns közvéleményben még nem tudatosult, mi a diakonisszák valódi feladata, így sokan azt hitték, hogy a testi vagy lelki fogyatékkal élő leányok számára jelent boldogulási lehetőséget.” (Géra 2006, 113)*

Zsindely Sándor a Bethesda kórház története c. munkájában leírja, hogy oly mértékű hiány volt a diakonissza hiány, hogy az már a betegek ellátását is veszélyeztette, ezért átmenetileg a németajkú egyházközösség nőtagjai vállalták, hogy rövid tanfolyam elvégzése után segítenek a betegápolásban.

1891-ben König lelkipásztor nyugdíjba vonul, helyébe Gladischefsky Károlyt választották. Az új lelkész azonnal felismerte diakonissza

hiány által okozott helyzet komolyságát és ezért hosszabb előadókörtutatt tett Bácskában, ahol a diakonissza munkát népszerűsítette, ismertette meg az emberekkel. Ugyanekkor ebben az esztendőben teszi felhívását a lelkipásztorokhoz, tanítókhöz „*felkérvén őket, hogy a gyülekezetükben levő alkalmas nőket a diakonissza szolgálatra figyelmessé tegyék, buzdítsák, elmondván, hogy mennyit használhatnak ez úton hazájuknak, embertársaiknak és mily kedves dolgot cseleksznek Isten előtt ápolván, vigasztalván a betegeket.*” (Jelentés 1891)

Hamarosan megérkeztek az első jelöltek, és 1894-ben hat leányt vettek fel, de több jelölt és testvér távozott is ugyanebben az évben, így végül tizennégy testvér látta el a betegeket három jelölt segítségével. Sajnos egészen az első világháború kitöréséig nem gyarapodott számottevően a testvérek száma. Egy a MREZSL-ben található feljegyzés szerint a jelentkezők száma a következőképpen alakult: 1903 - 2 fő, 1904 - 2 fő, 1905 - 0 fő, 1906 - 1 fő, 1907 - 1 fő, 1908 - 2 fő, 1909 - 2 fő, 1910 - 2 fő, 1911 - 0 fő, 1912- 0 fő, 1913 - 1 fő, 1914 - 1 fő.

Felmerül a kérdés, vajon miért nem sikerült az évek során népszerűvé tenni a diakonissza hivatását a magyar protestánsok körében? Erre a kérdésre adhatnak egy lehetséges választ Füle Irma és Deli Magdolna debreceni diakonissza testvérek, akik a *Hozzászólások a diakonissza hivatáshoz* c. készülő könyvhöz című dokumentumban a hivatástudat hiányát említik. Problémaként vázolják fel még az egyház bizonytalan magatartását a házasság kérdésében és ún. személyes belső okokat.

*„...ezt mondja XXIII. János pápa a szerzetes nőkhöz írt levelében: Az egyház védőpalástja alá vett benneteket. Sokat vár tőletek az egyház. Mint Mózes emeljétek magasra kezeiteket, mert ebben a könyörgő kéztartásban van a siker titka. Szükség lenne, hogy legalább a jövőben a ref. egyház így tudna szólni a diakonisszákhöz! (...) Általános diakonissza vélemény: a férfi vezetés képtelenség! Nem kívánatos!” (MREZSL 19/3b)*

### 3. Költözés

Budapest feltartóztatatlanul haladt a fejlődés útján. Sorra épülnek ki az úthálózat, a pesti poros kissé kusza síkátorokkal összekötött kertés házak eltűnnek, hogy helyüket egy modern világvárosnak adják át. Ezen átalakulásnak esett áldozatul a Bethesda kórház is. Ez már a második épület volt és éppen keresztezte a leendő Andrássy sugárat. A problémát tetőzte, hogy a Bethesda tulajdonosának a Budapesti Németajkú Leányegyházközségnek a lelkésze, König éppen Amerikában tartózkodik, ahol előadásokkal próbál minél több támogatót szerezni a gyülekezet templomának építéséhez, hiszen időközben ez is aktuálissá vált. A telek kisajátítása 1871. 02. február havában megtörténik és a gyülekezet 86.300 forintot kap érte. Mivel három esztendővel ezelőtt vásárolt ingatlanról volt szó, amelyen még volt 15. 500 forint-os tartozás így az „üzleten” a gyülekezet mintegy 70. 000 forintot keresett.

*„A gyülekezet tagjai közül senkinek sem jutott eszébe, hogy ezzel az összeggel vagy legalább egy részével most a kissé kátyúba jutott templomépítési alapot kellene kiegészíteni. A diakónia pénzét célpénznek tekintették, mint ahogyan az is volt, és senki sem tartotta volna becsületesnek, ha abból gyülekezeti szükségletet fedeztek volna.” (Bodoky 2018, 64)*

A Bethesda tehát költözik és ez a költözés bizony nem volt zökkenőmentes. A kinézet Barth villa melyet a kórház céljaira meg szerettek volna vásárolni az éppen kiépülő Hermina úton állt. Az épület tágas és tökéletes elosztásának bizonyult a kórház számára. A Bethesda Kórház Hermina úti működésének engedélyezése ellen 1871. 04. 11-én többen is felemelték a szavukat.

*„Beadványukban előadják, hogy hírlapban olvasták a német református egyház szándékát. Tudják, hogy még nem kért engedélyt, tehát meg akarják azt előzni.” (Bodoky 2018, 74)* Kifogásolták többek között a nem létező csatornahálózatot, a ragályos betegeket, a gyakori temetéseket. Véleményük szerint zavarná a Városligetben pihenőket, szórakozókat a kórház jelenléte. Erre júliusban megküldte a főváros a kórház engedélyezésére vonatkozó elutasító végzést. E döntés ellen

szeptember ötödikén Török Pál elnökletével elkészítette a fellebbezést a németajkú egyházközség. Ebben leírták, hogy a Bethesda nem egy-let, hanem a magyar és német ajkú reformátusokhoz tartozik. A város-  
ligeti üdülőhelyek vonatkozásában közlik, hogy az épület a nyaralók-  
tól távol a kocsitól 300 lépésnyire fekszik. A Barth villával szemben  
fekszik Batizfaly vízgyógyintézete, s ha ők fenntarthatnak egy gyógy-  
intézetet akkor a Bethesda is működhet. Azonkívül, amikor kisajátítot-  
ták a Rózsa utcai épületet, akkor kijelentették, hogy nincs akadálya an-  
nak, hogy a Barth féle villában működjön tovább a kórház. Csatornahá-  
lózat a Rózsa utcai épületben sem volt, - ami pedig a temetéseket illeti  
a halottakat nem a főbejáraton, hanem a hátsó úton fogják elszállítani,  
ezen kívül mivel kevés a beteg, ritka lesz a temetés. Ezen fellebbezést  
igen hamar mindössze négy nap alatt elutasították. Végül Török Pál  
közbenjárására tél végén nyugodhatattak meg a Bethesda fenntartói, be-  
tegei, diakonisszái. A tényleges költözés 1872. május 23-án történt  
meg, míg az ünnepélyes megnyitást június 12-re tűzték ki.

#### **4. Belső viszályok**

Ez a hónapokig tartó bizonytalan helyzet nyilvánvalóan nem tett jót  
sem Bethesdának, sem a benne szolgáló diakonissza hivatásnak. Fő-  
leg, hogy Biberauer Theodor és König lelkész között is kimondatlanul  
ugyan de viszály dúlt. König ugyanis sérelmezte, hogy amerikai tar-  
tózkodása alatt egy második lelkészi állás felállításáról döntöttek, nél-  
küle. A hűvös viszonyt hamarosan keresztyén módon rendezték, de  
nyilvánvalóan nem tett jót az „ügy” -nek. 1885-ben próbáltak egy or-  
szágos kiállításon elindulni és a Városligetben egy Bethesda pavilont  
létrehozni a kórház és a diakonissza életmód népszerűsítésére. 1886-  
ban egy évvel később bár külső körülmények miatt, de háromszor is  
vezető főorvos csere volt a kórházban, ami megint csak az instabilitást  
erősítette. A Lorántffy Zsuzsanna Egylet és az abból kiváló Bethánia  
újabb konfliktusforrás lesz a kórház számára, amely már bizonyos ér-  
telemben szakadáshoz is vezet.

*„A magyar belmissziói munka első gyümölcse a  
vasárnapi iskolai munka volt. Szabó Aladár ké-  
sőbbi felesége, Biberauer Irma gyűjtötte össze  
a gyermekeket szülei Városmajor utcai*

*otthonában. Majd a teológusok is felbuzdultak és a város sok helyén tartottak vasárnapi iskolát. Nagy jelentőségű volt az első nagy karácsonyi ünnepély a Nemzeti Tornacsarnokban (Szentkirályi u.), ahol ezer gyereket vendégeltek meg. Az ünnepély rendezésében fő részt vállaltak a fővárosban található középosztálybeli asszonyok, köztük Szilassy Aladárné. Találkozásra adott alkalmat a Szabó Aladárék lakásán tartott varróóra. Itt készítettek a gyerekeknek ruhákat, de alkalmanként pénz- és élelmiszersegélyt is adtak. A varró órák után volt a vasárnapi iskolai előkészítő s azon a legtöbben ottmaradtak. így születhetett meg annak a gondolata, hogy az asszonyoknak egyesülni kellene nemcsak jótékonyági, de egyidejűleg lelki-evangelizációs munkára is. Az 1891-ben megszületett gondolat 1892-ben valósult meg úgy, hogy a Lorántffy Zsuzsanna Egyesületet megalapították, melynek elnökévé Szilassy Aladárét választották meg.” (Kovács 1995)*

Az egyesület széleskörű jótékonyági egyletként működött s szépen lassan kikopott belőle a missziós tevékenység. Ezt természetesen a Szabó és Biberauer család és még jónéhányan nehezményezték, ezért aztán 1902-ban kiléptek a Lorántffy Zsuzsanna Egyletből és megalapították a Bethánia Egyletet. Sajnos nem csak a belmisszió háza táján akadtak viszályok. A Bethesdában sem voltak nyugodtak a kedélyek. 1903 -ban rendkívüli közgyűlést hívott össze Bernát Viktor presbiter, kórház elöljárósági tag és Victor János A Skót Misszió tanítója. Mindketten élesen bírálták magyarosítási törekvései miatt Biberauer Richárdot. Ugyanakkor a presbitérium írásba adta ígéretét 1900-ban Biberauer Richárdnak az esküvője előtt, hogy a Bethesdában folyó munkát meg kell újítani, magyarrá kell tenni és ebben szabad kezét ad mind Biberauer Richárdnak, mint pedig mint „Hausmutternak”, leendő feleségének, Vischer Mártának.

*„Az ülés Haypál Benő, az elnök megfontoltságának köszönhetően nem fajult botránnyá. Bár a hangoskodók nem bizonyultak erősebbnek, Biberauer Richárd további munkája ellehetetlenült, emiatt posztjáról lemondani kényszerült. Vele együtt apja is lemondott a presbitériumi tagságáról.” (Géra 2006, 111)*

A Biberauer család távozásának két következménye lett. Egyrészt a Biberauer Richárddal egyetértő magyar diakonisszák távoztak vele együtt s ennek következményeképpen

*„...jött létre 1903. május 21-én, áldozócsütörtökön Biberauerék új lakásán, Pauler u. 10. szám alatt a Filadelfia, szűk kis körben, 30 vendég között. A református egyházat Haypál Benő képviselte. A diakonisszák száma ekkor kettő volt. (...) Az indulás nehézségeinél Biberauer Tivadar három havi fizetését ajánlotta fel. Richárd fia mint hitoktató lelkész vállalt külön munkát. Közben az egyre gyengülő apa, fia kezébe tette le a teljes Kék Kereszt munkát, majd megbízatást kapott, hogy a kőbányai gyülekezetét hozza rendbe. Hónapok múltán egyre jöttek a hírek, hogy a Bethesdába hiába jöttek új diakonisszák és lelkész, a külső és belső válság egyre nő. Végül ez arra készítette a vezetőséget, hogy újra Biberauerék felé forduljanak, hívják vissza őket, most már csak magyar diakonisszákkal.” (Confessio 1985)*

1904-ben tehát visszatért a Biberauer család a Bethesdába és újra munkához láttak. Azok közül a diakonisszák közül, akik nem tartottak a szakadás idején Biberauerékkal, a kaiserswerthi illetőségűek végleg hazamentek, míg akik maradtak azok „átigazoltak” a Lorántffy Zsuzsanna Egylet Diakonissza Intézetéhez, ami 1904-ben alakult meg. Ezzel két diakonissza intézet is működött Magyarországon, miközben egynek is alig volt utánpótlása.



A megalakult Filadelfia Diakonissza Szövetség 1906-ban egyleti formát öltött. Az egyesület anyagi gyarapodásával szükségessé vált egy önálló diakonissza ház megvásárlása. Pestújhelyen sikerült megfelelő házat találni, amelynek vételárát, amelynek összege 22. 000 korona volt, Biberauer Richárd adott kamatmentes kölcsönre az egyesületnek. Később 10.000 koronát el is engedett belőle. Ebben az épületben nyílik meg majd a leányárvaház és egy nyilvános iskola.

A Filadelfia Diakonissza szövetség olyannyira megerősödött, hogy amikor 1909-ben a Bethesda immár nyilvános jellegű kórháztól a német ajkú gyülekezet kész volt megválni, akkor miután a közegyház nem tartott rá igényt, a Filadelfia vette azt meg.

*„A bővülő kórház fenntartása egyre nagyobb terhet rótt a 19 század utolsó évtizedei óta a Német Leányegyház egyre fogyatkozó tagjaira, illetve a presbiterek közül egyre többen érezték úgy, hogy a magyar diakonisszák beköltözése óta mintegy kiszorultak a saját kórházukból. Végül arra a döntésre jutottak, hogy felajánlják a Filadelfiának a kórház megvételét, de a frissen alakult egyesület anyagi lehetőségei miatt egyelőre nem gondolhatott az intézmény megvételére. Az egyesület választmánya felkérte a Magyar Református Egyházat a kórház megvételére, ám a közel két évig tartó tárgyalások nem vezettek eredményre, így a Német Leányegyház utolsó lehetőségként még egyszer felajánlotta a magyar diakonisszaegyesületnek a kórház megvételi jogát.” (Géra 2006, 958)*

A vásárlás az adásvételi szerződés szerint elég bonyolult volt, hiszen több olyan kisebb - nagyobb tényező is fennállt, amiket a szerződésben tisztázni és rögzíteni kellett. Ilyen volt például, hogy noha a Bethesdát 70.000 Koronáért adta el a németajkú egyházközség, az értéke - nem csak az eszmei, hanem a materiális is - ennél jóval több. A Bethesda összértéke - mint az az adásvételi szerződésből kiderül a különböző ágyalapítványokkal, két idős asszony Homing Ottilia és özv. Benzing Erkhartné élete végéig tartó szerződéses ápolásának

megváltása, valamint holtáig tartó a Salem üdülőházhoz tartozó alapítvány, különböző kötvények és értékpapírok összesen 245 085 koronát tesz ki. Ebből 70. 000 korona a tényleges vételár, amelyet három kamatmentes részletben 1910. 02. 10-éig kell kiegyenlítenie a Filadelfiának.

A szerződés kiköti, hogy a Szobi Salem diakonissza üdülő a német ajkú gyülekezeté marad. Mindenkori elővásárlási joggal ruházza fel a Budapesti Református Anyaegyházat, valamint egyfajta kontroller szerepet is ad neki, valamint a Pesti Református Egyházmegyének sőt a Dunamelléki Református Egyházkerületnek. A szerződést aláírta 1909. 05. 24-én az eladó részéről: Klár Richárd lelkipásztor, Naef Frigyes, Dr. Weiss G Sámuel, Lüdvig Tivadar, míg a vevő részéről: Dr. Szabó Aladár és Biberauer Richárd lelkipásztorok.

Tény, hogy a keresztyén emberek közti meghasonlás, ellentét, konfliktus fájdalmas. Különösen fájdalmas, ha ez kihat egy egész Isten országában szolgálni kívánó intézményre, szolgáló közösségre. A Bethánia egyesületben létrejött törésvonal azonban több egy egyszerű konfliktusnál. Hol is kezdődött? Hiszen a Bethánia családi ügy volt. Szabó Aladár alapította saját lakásán, amikor a Lórántffy Zsuzsanna Egylet „elvilágiasodni kezdett”.

*„Az anyaház másik problematikus kérdése a Bethániához való viszonya volt. Különösen az-óta, hogy 1905-ben diakonisszának jelentkezett Pauer Irma, aki nem sokkal később, 1907-ben vezetőtestvéri megbízatást kapott. Pauer Irma buzgó tagja volt a Bethániának is. 1912 tavaszán bejelentette, hogy kilép a diakonissza szolgálatból és külmiszióba megy. A Sudán Miszió munkásaként szolgált egy ideig. A Bethánia és a Filadelfia elnöke Szabó Aladár volt, aki 1912-ben lemondott a Filadelfia elnökségéről, utódja dr. Kováts Lajos lett, aki 1921-ben bekövetkezett haláláig ellátta az elnöki tiszteletet. A diakonisszák számának növekedése folytán szükségessé vált különálló diakonissza anyaházra. Ez a nagy kérdés 1914 nyarán úgy oldódott meg, hogy a szomszéd 1693 négyszögöl területű ingatlan a rajta levő villával eladásra került.*

*Mind a terület, mind az épület alkalmas volt ennek a fontos célnak, és a további fejlődés biztosítására. A vétel tekintélyes kölcsön felvételével sikerült. A fejlődés menetét rendkívüli módon megzavarta és visszavetette az 1914 nyarán kitört I. világháború. Nem sokkal a háború megindulása után a sabáci csatában megsebesült katonák töltötték meg a kórház termeit. A diakonisszák egy része hadikórházakban kapott beosztást. Ez a helyzet azonban a Filadelfiát anyagilag nagyon nehéz helyzetbe hozta. Ezen gyűjtésekkel igyekezett segíteni a vezetőség. Benkő Viktort utazó titkárnak alkalmazták, azal a céllal, hogy vidéken kérjen segítséget. Még ilyen gondterhes körülmények között is gondoltak arra, hogy a Bethesda alapításának 50 éves jubileumát megünnepeljék. Bethesda c. lapjukban Balthazár Dezső tiszántúli püspök írt vezércikket. Ez az időközben a külmiszióból visszatért Pauer Irma vezetésével sokaknak nem tetszett, és támadást indítottak Biberauer Richárd ellen.” (Confessio 2003.)*

Pauer Irma a Bethania titkára nem csak az egyesületben, hanem a diakonisszák közösségében is egyre inkább vezető szerepre törekedett. Megkapta a fővezető testvér címet, miközben ugye a vezető szerep a lelkészházaspáré. A törés olyannyira megmutatkozott, hogy egyleti választmányi gyűlésen Biberauer ellen fordult az egész Filadelfia. A háttérben – Bodoky szerint - Pauer Irma állt. Természetesen nem várhatunk Bodokytól tárgyilagos leírását az eseménynek, hiszen itt tulajdonképpen az ő édesapját támadják meg, mint egy koncepciós perben. Nem csak az édesapja becsülete, hanem egész gyermekkorának hite, létjogosultsága inog meg ebben a fegyelmi vizsgálatban. Az alábbi vádak hangoztak el 1917-ben Biberauer Richárd felé:

1. Eltávolodás a Bethánia egyesülettől.
2. Négy hónapja nem volt választmányi ülés az igazgató önhatalmúlag intézi az ügyeket, és alkalmaz utazó titkárt.
3. Az igazgató lelkész súlyosan kompromittálta magát, amikor Dr.

Fleischner Gyula katonai felmentése céljából hamis dokumentumot írt alá.

4. A kórház igazgató főorvosa követeli benne, hogy a diakonisszák beosztása feletti rendelkezési jogot, ha nem kapja meg elmegy és az orvosszövetség ki fogja mondani a cavetét.

5. Az igazgató hamis pénzügyi mérlegeket készít.

A szakadás elkerülhetetlen volt. Biberauer Richárd 18 évnyi szolgálat után lemondott. Pauer Irma ezt teljes sikernek könyvelte el és úgy értelmezte, mintha Biberauer Richárd minden bűnösségét elismerte volna. Az egész ország erről a botrányról beszélt. Biberauer hivatalosan kért az egyházmegyétől saját maga ellen vizsgálatot. Dr. Weresmarthy Miklós az egyházmegye ügyésze hivatalosan javasolta, hogy az egyházközség tárgyi alap híján hivatalból indítsa el a fegyelmi vizsgálatot Molnár és Takaró ellen, akik a legfőbb vádlók voltak. Végül is a történet vége az lett, hogy Pauer Irma kilépett a Bethániából és megalapította a FÉBÉ Evangélikus Diakonissza Egyesületet. Kilépése nem volt idegen, hiszen előtte volt a példa Farkas Edit személyében, aki katolizálása után a kék fátylas Szociális Missziótársulatot alapította meg. Mindez már 1917-ben, az összeomlás előtt mindössze egy esztendővel történt. A Filadelfia diakonisszái a Biberauer család részévé váltak, mint gyermekeik tanítóik, kórházi ápolók, mint lakótársak az anyaház révén.

## **5. Az új anyaház**

A diakonisszák számának gyarapodásával egyre kisebb lett a hely a Bethesdában, ezért szükségszerűvé vált egy önálló anyaház megvásárlása lehetőleg a kórház közelében. Az ún. Kóbrák Villára Hegedűs Lóránt pénzügyminiszter, bankigazgató Biberauer Richárd diáktársa hívta fel a figyelmét a Filadelfiának. Még kölcsönrel is segített annak megvásárlásához. Szükség is volt erre, hiszen 1913-ban a 2000 koronás éves segélyt, amelyet a Magyarországi Református egyház Egyetemes Konventje határozott meg szeretne volna az egyület felemeltetni 1913-ban évi 4000 koronára. Ez a kérésük fedezet hiányában elutasításra került.

*„A diakonisszák részére 1914-ben megvásárolták a Bethesda Kórház melletti telken álló Kobrák villát, amely 1895-ben épült Kobrák Mór cipőkereskedő számára Aigner Sándor építész tervei alapján. A Kobrák-villa a diakonisszák „anyaháza” lett, amelynek emeletén a diakonisszák, földszintjén pedig a kórház igazgató lelkésze, Biberauer Richárd és családja élt.”*  
(Bodoky 2018, 213)

Kobrák Mór hibás pénzügyi spekulációnak köszönhetően a nagy vagyon elveszett, ő maga pedig Londonban kezdett új életet. Házainak - mint vagyonának egy jelentős részének - elárverezéséről tudósított a Magyarország című heti lap 1914. 04. 05-i száma:

*„Kobrák ingatlanai most kerültek árverésre. A Báthory utca és a Gorove utca sarkán épült bérházat, a főváros egyik legszebb bérházát a Kereskedelmi Bank által alapított Unio ingatlanforgalmi vállalat vette meg, 493.000 koronáért a Hermina úti villát pedig 190.000 koronáért.”*

Ide költöztek aztán be a diakonisszák és a Biberauer család. A kis Richárd itt ebben az épületben kezdte meg első osztályát, mint magántanuló, mivel a szülei nem akarták iskolába engedni. Bartos Judit diakonissza testvér, képesített tanítónő tanította a gyermeket a református elemi iskola tanrendje szerint. Bartos Judit diakonissza volt az talán az egyetlen, aki mint elvált asszony, túlkorosan lépett a Filadelfia kötelékébe.

*„Judit testvér gyermektelen, elvált asszony volt, elviselhetetlen házasságából válással szabadult. Hogy ez hogyan és miért történt, azt előttem áthatolhatatlan homály fedte. Mindenesetre elegendő volt ahhoz, hogy ezt a finomlelkületű Balassagyarmati úriasszonyt öngyilkosságba kergesse. Életben maradt. S akkor valakinek eszébe jutott, hogy menjen ki Svájcba, Rämismühlébe ahol Schimert doktorhoz*

*hasonló lelkiületű hívő testvérek gyógyították a sebzett lelkeket. Ott megnyugodott. Hazajöve-tele után felvételét kérte a diakonisszaintézetbe. A felvételi korhatáron alaposan túl volt. Mégis felvették.” (Bodoky 2018, 219-220)*

## **6. Összegzés**

Összegzésként elmondhatjuk, hogy a Filadelfia Diakonissza Egylet kezdetei, sőt egyáltalán a magyarországi diakonissza mozgalom nem indult könnyen és a kezdeti szakaszban igen nehézkesen haladtak a dolgai - dacára annak, hogy amint láttuk a Biberauer család személyes életét is minden tekintetben a diakonissza ügy, vagy ha úgy tetszik, a belmisszió, az evangélium hirdetésére áldozta. Láttuk, hogy az első magyar diakonissza, Hermin is ebből a családból került ki, valamint Biberauer Richárd házassága is azon múltott, hogy külön magyar diakonisszaház alakul-e Budapesten. Biberauer Tivadar pedig, aki vasúti mérnök révén nem lelkipásztor volt, mégis oly mértékben mozdította elő a magyarországi belmisszió és a diakonisszák ügyét, amelyet leírni ez a dolgozat képtelen lenne.

A munkakísérletet tesz arra, hogy vázlatosan egy-egy izgalmasabb kérdés felszínre hozásával a diakonisszamunkára újra felhívja az egyháztörténet figyelmét és további kutatásra, ténymegállapításra sarkalljon. A diakonisszák munkája kikerülhetetlen a protestáns egyházakban, a Filadelfia pedig még szembetűnőbb -már csak az úttörő szerepe miatt is- ebben a kikerülhetetlenségben. Sajnos bármilyen magasztos a cél, bármilyen nemes a szándék az emberi természet kész kerékkötője lenni a legjósándékúbb terveknek is. A diakonisszaközösségnek olyan nehézségekkel kellett szembenéznie, amelyekkel nem igen számolhattak korábban. Egyrészt nyilván nem gondolták, hogy a magyar nemzetiségű magyar diakonisszajelöltek ennyire hektikusan érkeznek majd a közösségbe, valamint nyilván arra sem volt felkészülve Kaiserswerth, hogy a magyar református egyházban nem igen van hagyománya az egyházon kívüli bármiféle szolgálatnak. óhatatlanul távolság volt a szerves egyház, gyülekezetek, lelkipásztorok, egyházi vezetés és a diakonisszaintézet között melyet igen nehéz volt áthidalni. Láttuk, hogy a létszámiány, a költözésekből adódó bizonytalanság, és a belső konfliktusok ellenére a diakonisszamunka folyt rendíthetetlenül tovább. A kezdetei nehézségek után virágzásnak indul és eltörölhetetlen nyomot hat a református egyházban.

## 7. Bibliográfia

Bodoky Richárd (1942): *Anyaházi diakónia* Budapest.  
Bodoky Richárd (2016): *Jövevények és vándorok* Budapest: Luther.  
Bodoky (2018): *Gyanútlanok (1870-1918)* Budapest: Luther  
Géra Eleonóra Erzsébet: Református karitatív intézmények a magyar fővárosban 1850-1952 PhD disszertáció  
Kovács Ábrahám (2004): *A Budapesti Ev. Ref. Németajkú Leányegyház eredete és története 1858-1869* Debrecen: D. Dr. Harsányi András Alapítvány Kuratóriuma

Bodoky Richárd (1983): A Kálvin téri gyülekezet német leányegyházának szerepe a 19. századi egyházi megújulásban. In: *Kálvin téri tanulmányok, Tanulmányok a Budapest Kálvin téri Református Gyülekezet történetéhez*, Budapest.  
Géra Eleonóra Erzsébet (2006): A Bethesda Kórház és a Filadelfia - diakonisszák In: Kósa László (szerk.) *Reformátusok Budapesten 2.* Budapest: Argumentum, ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék  
Zsindely Sándor (1941): A Bethesda-Kórház története In: *A Bethesda Diakonissza Közkórház 75 éve* Budapest.

Szeretetszolgálatunk úttörői: Biberauer Richard és Vischer Mária *Confessio*, 1985 (9. évfolyam, 1-4. szám) 1985/3. szám  
Kovács Bálint: A Szilassy család erős asszonyai. Szilassy Aladárné és herceg Sulowsky Victorné *Confessio*, 1995 (19. évfolyam, 1-4. szám) 1995/4. szám  
Kovács Bálint: Százéves a Filadelfia magyar diakonissza szolgálat *Confessio*, 2003 (27. évfolyam, 1-4. szám) 2003 / 3. szám ÉVSZÁZADOK FÉNYEI

### ***Levéltári források***

Ráday Levéltár D/ 7/1-es doboz Betegfelvételi és ápolási feltételeket meghatározó irat MREZSL 19/18 doboz Filadelfia Híradó  
Budapest Gyűjtemény 614/8 Harmadik évi jelentés a Református Leányegyház Bethesda nevű Kórházból Pesten 1869.  
Budapest Gyűjtemény Bethesda kórház éves jelentése 1891  
MREZSL 19/ 4 es doboz Feljegyzés szerint a jelentkezők számáról (1903-1914)  
MREZSL 19/ 3. B „Hozzászólások a diakonissza hivatáshoz c. készülő könyvhöz című dokumentum  
MREZSL 19/22 doboz 9/14 Adásvételi szerződés  
MREZSL 19/ 18 Kivonat a MRE Egyetemes Konvent üléséről 1911. 06. 06.  
MRZSL 88/1913 Kivonat a MRE Egyetemes Konvent üléséről 1913. 04 25.

# „Szent Ferenc magyar virágoskertje Amerikában” Részletek a Kapisztrán Szent János magyar ferences kustódia történetéből

Balázs Andrea

Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsészettudományi Kar  
Vallástudomány MA II. évfolyam

## *Absztrakt*

A ferences rend XIX. század végi és XX. századi magyarországi történetének, valamint a hét ferences vértanú élettörténetének vizsgálata során a ferences misszió és missziós tevékenység szerepének jelentősége és hangsúlya a téma részletesebb vizsgálatára ösztönzött. Vizsgálódásom tárgyát első megközelítésben a XIII. Leó pápa által 1897-ben kiadott *Felicitate quadam* kezdetű apostoli konstitúció következményeként kezdeményezett rendi reformok XX. század eleji megvalósulása, azok hatása a magyar ferences közösségekre, a ferences lelkiségre, majd ezzel összefüggésben az 1920-as években megjelenő „reform nemzedék” missziós aktivitásának növekedése, harmadrész pedig az 1950-ben hazánkban feloszlott Ferences Harmadik Rend, melyet 1978-tól Ferences Világi Rendnek nevezünk, nyomainak bemutatása, a II. vatikáni zsinat hatására történt amerikai hitéleti fellendüléssel összefüggésben az 1950-es és 70-es években képezte. Az Amerikai Egyesült Államokban 1922-ben induló és 1928-ban komisszariátusi rangra emelkedő Kapisztrán Szent János magyar ferences misszió két helyszínének, az 1950-es években épült és folyamatosan bővülő, fejlődő DeWitt-i (Michigan) lelkigyakorlatos ház és rendház (Portiuncula in the Pines Retreat House), valamint a misszió kezdetétől a ferencesek által vezetett New Brunswick-i Szent László egyházközség (New Jersey) bemutatásával mindhárom témát felölelve igyekeztem minél átfogóbb képet nyújtani az amerikai ferences kustódia életéről. Kutatásom alapját 2022. októberében elhunyt P. Csorba Domonkos (1933–2022) ferences atya 1986-ig feldolgozott kustódiatörténeti kézírata, a rendtársak, többek között Füzér Julián rendtörténeti írásai, hivatalos levelezéseik, magánlevelek, személyi anyagok, jegyzőkönyvek, valamint egyéb írásos gyűjtemények pl. korabeli újságcikkek képezik. Szekunder forrásként főként ferences szerzők műveit használtam fel, valamint nagy segítséget nyújtott Dudás Róbert Gyula az Amerikai Egyesült Államokban és Kanadában szolgálatot teljesítő magyar katolikus papok életrajzi adatait tartalmazó névtára is. A magyar emigráció történeti és szociológiai megközelítésében pedig Puskás Julianna művei segítettek.



## 1. Bevezetés

A magyar ferencesek XIX. század végi és XX. századi történetének kutatása során, első sorban a hét ferences vértanú élettörténetét vizsgálva láthatóvá vált, hogy a misszió, a missziós küldetés, mely már Assisi Szent Ferenc *Meg nem erősített regulájában* is megjelenik, hangsúlyos szerepet játszott sorsuk alakulásában. Mivel Köröstyös Krizosztom (1938-1940 New York), P. Károlyi Bernát (1929-1938 kínai misszió), P. Kiss Szaléz (1934–1942 New Brunswick) és Hajnal Zénó (Marianus rendtartomány tagja, 1934-1935 Roebing) is missziós küldetést teljesítettek vértanúságukat megelőzően, fontosnak találtam a téma közelebbi vizsgálatát.

A misszió gondolata egyidős a ferences renddel, melyre vonatkozóan Szent Ferenc *Meg nem erősített regulájának* XVI. fejezetében iránymutatást találunk és amelyet 1223-ban a III. Honoriusz pápa által jóváhagyott *Megerősített regula* III. fejezete kiegészít:

*„Ezért azok a testvérek, akik isteni sugallatra a szaracénok vagy más hitetlenek közé akarnak menni, csak miniszterük és szolgájuk engedélyével menjenek. A miniszter pedig adjon nekik engedélyt és ne ellenkezzen velük, ha alkalmasnak látja őket a küldetésre.”*

*„amikor a világban járnak, ne veszekedjenek, se szóharcot ne folytassanak, se másokat meg ne ítéljenek, hanem legyenek szelídek, békeségszeretők és szerények, kedvesek és alázatosak, s tisztelettel szóljanak mindenkihez, ahogyan illik.”* (Ferences Források 2018, 115, 136)

P. Füzér Julián OFM (1915 - 2005), aki 1950 – 1958-ig a Kapisztrán Szent János magyar ferences kusstódia előljárója volt, majd később többek között lelkigyakorlatos mesterként tevékenykedett, *A magyar ferencesek amerikai történetéről* szóló írása bevezetőjében az amerikai misszió kezdetekor a „magyar emigránsok szeretetét” állítja középpontba, mely szerinte „romantika volt elindulásában és valójában az is maradt elejétől egészen a mai napig”. Idézi továbbá Gáspár

János (1898–1963)<sup>1</sup> passac-i plébános szavait is, akinek az 50-es években az amerikai misszióval kapcsolatos kijelentésére emlékezhetünk, mely szerint „*Szent Ferencnek magyar virágoskertje lett Amerikában*”. A II. világháború után, majd az 1950-es években a kommunizmus elől menekülők, valamint a kínai ferences misszió felszámolása következtében érkezett szerzetesek miatt a kusztódia létszáma 40 fő fölé emelkedett olyan „*istenadta tehetséggel rendelkező*” testvérek érkezésével, mint P. Király Kelemen, P. Szabó Szerén, P. Gál Gedeon, P. Thun Albin, P. Forró Alipius, P. Mandl Maximus és P. Kilián Csaba. P. Julián kapta a feladatot, hogy a kusztódiában helyet találjon mindannyiuknak, segítve őket hivatásuk kiteljesítésében, melynek egyik helyszíne a későbbiekben részletesen tárgyalandó DeWitt-i lelkigyakorlatos ház és rendház lett. (Füzér kézirat, 1, 6)

Julián atya gondolatain és az érzelmi dimenziókon túllépve azonban érdemes megvizsgálunk az 1923-ban alakult és 1992-ig működő Kapisztrán Szent János amerikai ferences kusztódia rendtörténeti eseményeit, történelmi, gazdasági körülményeit, alapításának okait, fókuszálva az újonnan érkező és már ott élő katolikus magyarság pasztorációs igényeinek kielégítésére irányuló tevékenységre, valamint a kusztódia fejlődésének mozzanataira.

A fentieket figyelembe véve szeretnék kitérni elsőként a XIII. Leó pápa által kiadott *Felicitate quadam* kezdetű apostoli konstitúció nyomán kezdeményezett rendi reformok XX. század eleji megvalósulására, azok hatására a magyar ferences közösségekre és ferences lelkiségre, majd ezzel összefüggésben az un. „*reform nemzedékkel*” meginduló missziós tevékenység felélénkülésére az Egyesült Államok és Kanada területén (a szintén ebben az időszakban indult és méltán népszerű kínai misszió történetére vizsgálódásom terjedelmi okok miatt nem terjedt ki), ennek kibontakozására a Kapisztrán Szent János magyar ferences kusztódia életében (a Szent István erdélyi és a Szűz Máriáról elnevezett mariánus kusztódia bemutatását szintén terjedelmi okok miatt elvetem). Legvégül a II. vatikáni zsinat hatására felélénkülő amerikai katolikus lelkiség és a Ferences Harmadik Rend nyomaira szeretnék példát találni az 1950-es és 70-es években a részletesen bemutatandó New Brunswick-i és DeWitt-i egyházközségek vizsgálata során.

A három témát összefoglalva először az 1950-es és 60-as években épült és folyamatosan bővülő DeWitt-i (Michigan) lelkigyakorlatos ház és rendházzal foglalkozom részletesebben (Portiuncula in the

Pines Retreat House), amely Füzér Julián tevékenységét dicséri, de alapítása és felvirágoztatása P. Julián mellett P. Thun Otto Albin (1910 – 1976) és P. Mandl Maximus (1916 – 1996) érdemének is tekinthető. Ezután a New Brunswick-i Szent László egyházközséget (New Jersey) szeretném bemutatni, amely már az első missziósok, közöttük P. Kalmár Özséb 1923-tól kezdődő áldozatos tevékenységének köszönhetően növekedésnek indult és túlélve a gazdasági válságot, felkarolva az 50-es évek magyar emigránsait, a legnagyobb magyar katolikus közösség központjává vált. A Ferences Harmadik Rend megjelenését pedig P. Bódy Kapisztrán (1906-1957) révén, aki 1953-ban New Brunswickban alapított harmadik rendi közösséget, illetve P. Dohányos Domonkossal (1900-1968) kapcsolatban, aki 1955-ben DeWittben, 1956-ban Flintben és 1961 – 63-ig Milwaukee-ban lett harmadik rendi előljáró szeretném vázolni.

Kutatásom alapját a 2022. októberében elhunyt P. Csorba Domonkos ferences atya által, - 1979-1988-ig töltötte be a kusztoosi pozíciót -, a ferences levéltárra hagyott, a kusztozia történetét, mint hangsúlyozza „*csak előkészítő munkaként*” 1986-ig összefoglaló kézírata képezi, amelyben forrásainak tekinti P. Medveczky Medárd, P. Király Kelemen, P. Füzér Julián írásait, leveleit, a Kusztozia levéltárában található levelezést, a hiányzó források kiegészítéseként pedig P. Julián, P. Maximus, P. Szerén és más rendtársak elbeszéléseit. A levéltári anyagban felhasználtam továbbá Füzér Julián rendtörténeti írásait, hivatalos levelezéseket, magánleveleket, személyi anyagokat, jegyzőkönyveket, valamint egyéb írásos gyűjteményeket, korabeli újságcikkeket stb. Szekunder forrásként első sorban ferences szerzők műveiből merítettem, illetve nagy segítséget nyújtott Dudás Róbert Gyula az Egyesült Államokban és Kanadában szolgálatot teljesítő magyar katolikus papok életrajzi adatokat tartalmazó névtára is. A magyar emigráció történeti és szociológiai megközelítéséhez pedig Pus-kás Julianna kutatásait, műveit használtam fel.

## 2. A Kapisztrán Szent János kuszódia rövid története az 1950-es évekig

### 2.1. A Leó-féle „reformok” hatása

Az 1897. október 4-én XIII. Leó pápa által kiadott *Felicitate quadam* kezdetű apostoli konstitúció uniós, illetve reformtörekvései több szempontból is nehézségekbe ütköztek és ellentéteket szültek Európa szerte a ferences provinciákban. Bár a Monarchia utódállamaiban „reformnak” nevezeték, a jozefinizmus által átalakult és üldözött szerzetesség regulához való visszatérésének és identitása helyreállításának mindenképpen hasznos eszköze lett. A jozefinista elvilágiasodásból kilépve olyan, már szinte feledésbe merült hagyományokhoz tértek vissza, mint a szerzetesi zsolozsma közösségi végzése, elmélkedési időpontok kijelölése, önálló pénzhasználat megszüntetése, klauzúra visszaállítása a kolostorokban, világiakkal való kapcsolatok korlátozása, felszámolása, a növendékképzés megújítása és nem utolsósorban a rendi öltözet feketéről barna színűre változtatása. Kialakultak a templomok sajátosságai, többek között az egésznapos gyóntatás, az Eucharisztia különös tisztelete, a népi valóság elmozdítása, ferences harmadrend és más vallásos társulatok alapítása, támogatása. Az 1900-ban újjáalakult Kapisztrán Szent János Rendtartományban a reformok véghezvitele P. Tamás Alajos nevéhez fűződik, aki 1896-ban, 38 évesen lett a rendtartomány provinciális, majd összesen még kilenc alkalommal választották rendfőnökké. (Schematismus 1994, 9-10)<sup>2</sup> P. Alajos már az első év végén Rómába került, ahol definitor generálisként P. Aloysius Lauer miniszter generális munkáját segítette, majd hazatérve megkezdte a reformok megvalósítását. A tartományok átszervezése mellett a novíciátusok fejlesztésére fordította figyelmét (Pécsi Collegium Seraficum), bízván az új generáció reformok melletti elköteleződésében és mihamarabbi véghezvitelében. (Varga 2019, 18-19) A szeráfi szellem terjedése több, mint tíz évi munka után megvalósulni látszott, de az 1919-es Tanácsköztársaság alatti kommunista vezetés, majd a trianoni békediktátum miatt, mely hazánk területét kétharmadával megcsónkította és ismét területi átszervezésekre kényszerítette a Rendet, ismét megtorpanni látszott. Olyan átszervezésekre került sor melyben pl. Máriaradna helyett Gyöngyös lett a Kapisztrán

Provincia központja, a Collegium Seraphicum Pécsre került szintén Máriaradnáról, majd a 30-as években Jászberénybe, a noviciátus pedig Egerbe, majd Szécsénybe. (Kálmán 2000, 13-17)

Érdeemes megjegyeznünk, hogy a reformok bevezetése magyar területeken komoly nehézségekbe ütközött. 1889 és 1903 között pl. a ferences rend létszáma 20%-kal nőtt, míg a magyar területeken 30%-kal csökkent. A jozefinista egyházpolitika miatt elvilágiasodott szerzetesek sorra hagyták el a rendet és szekularizáltak. Problémát jelentett számukra a ferences szegénységhez való visszatérés, az önálló pénzhasználat megszüntetése, a barna habitus visszahozása, illetve sok növendéknek pl. fogalma sem volt arról, hogy mi az elmélkedés. (Orosz 2005, 364-374)

Tóth Krisztina a háborúban tábori papként szolgáló, több nyelven beszélő fiatal szerzeteseket is említi, akik a háború után már nem szerették volna folytatni szerzetesi életüket, ezért P. Tamás Alajostól kérelmezték a világi papsághoz való átmenetelhez az engedélyt. A rend érdekében ezt a kérést P. Alajos teljesítette. (Tóth K. 198)

## ***2.2. A misszió kezdete, a komisszariátus megalapítása***

A misszió alapítását a háborút követő magyar kivándorlók tömegeinek pasztorálása mellett a Provincia katasztrofális anyagi helyzete is szükségessé tette. Ennek ellenére az 1922-es káptalani jegyzőkönyv szerint P. Péri Bonaventurát (1887–1934), aki a misszió alapításának igényével lépett elő, ismét a szegedi rendház főnökévé nevezték ki, (MFL 1922. Kápt. jkv.) P. Medveczky Medárd (1890–1966) a Provincia paphiányára hivatkozva kifejezetten ellenezte a missziót, így a fiatalok nevelésének finanszírozását a jobb körülmények között rendházak támogatásával, nem pedig a missziós területekről befolyó adományokból képzelte el. (MFL VI.27. 1922. Körlevél)

P. Bonaventura amerikai missziós útjára végül rev. Kováts Kálmán McKeesport-i (PA) plébános meghívása folytán került sor. (Dudás 2020, 215) Később a New York-i Szent István Egyházközségbe Dr. Kemenes István plébános helyére kérte Patrik J. Hayes érsek Bonaventurát állandó szolgálatra, amely kérést P. Alajos provinciális teljesített. A feladat elvégzésére társakat kapott Bonaventura P. Kalmár Özséb és P. Szabó Brúnó személyében. Munkájuk eredményeként Thomas Walsh trentoni püspök is meghívta a ferenceseket

egyházmegyéjébe, New Brunswickba a Szent László Egyházközségbe, melynek Kalmár Özséb 1923. júniusától plébánosa lett. Mindkét egyházközség élete fellendült a ferencesek tevékenysége alatt. Füzér Julián mindkét szerzetest kiváló képességekkel rendelkező embereknek tartotta, akiket a rendi reform „*zsengéinek*” nevezett. Harkay Róbertet idézte, akinek elmondása szerint a ferences testvérek megjelenése megújította az egyházközséget. A családok létszáma meghaladta a négyezret, New York-i 82. utcában épülő új templom, iskola, kultúrterem és rendház összköltsége pedig a félmillió dollárt. (Füzér kézirat, 2)

Mivel a misszió eredményesnek bizonyult, New Yorkban a templomépítés, New Brunswickban a lelkipásztori munka és az iskola fejlesztése, Roebledon P. Barnabás, Woodbridge-en P. Hugolin plébánosi működése, mellyel a kuztódia létszáma 7 főre emelkedett, a Provinciai Káptalan 1928. július 27-én jóváhagyta a Komisszariátus létesítését. (MFL 1928.Kápt.jkv.)

A tőzsdekrach és az azt követő gazdasági és pénzügyi válság miatt azonban többek között a templomépítési projekt New Yorkban is összeomlott, 1934-ben a Rendtartomány kénytelen volt leállíttatni. 1935-ben átadta az egyházközséget a Holy Name amerikai ferences provinciának, amely befogadta azt adósságaival együtt, így itt továbbra is tarthattak magyar nyelvű miséket és egészen 2008-ig magyar lelkész is szolgált a templomban.

1935-ben komisszáriusként szolgáló P. Medveczky Medárd (1930–1943) vezényelte le az átadás-átvétel irányítását, mely korabeli levelezése szerint az egyetlen lehetséges megoldásnak bizonyult. Felismerte, hogy a bevételek növelésével lehetne javítani pénzügyi helyzetükön, melyhez azonban az amerikai hívek támogatása is szükséges, azonban angol nyelvű papot a Holy Name Provincia nem biztosított számára. Az 1930-as évek elejére, a politikai üldözések megszűntével az Egyesült Államok bevándorláspolitikája is megváltozott. A század elején oly vonzó és ösztönző migrációs célpont már nem létezett és nem is feltételezték, hogy a II. világháború, majd az 1950-es évek kommunista országokban fokozódó üldöztetések ismét menedéknyújtó szerepre készíti majd az országot. (Puskás 2019, 18) P. Medárd tehát feladta a New York-i jelenlétet és figyelmét az akkoriban rohamos fejlődésnek induló Roebling (New Jersey) és az ott működő egyházközség felé irányította, mely később a kuztódia központjává vált.

### 2.3. *A Kusztódia terjeszkedése*

A Szent István (1922) és a Szent László (1923) egyházközségek alapítása, illetve átvétele után a Kapisztrán Szent János Kusztódia hamarosan növekedésnek indult. Első sorban P. Domonkos kézírata alapján szeretném röviden jellemezni az egyes egyházközségeket.

1931-től Alphán, NJ, a Szűz Mária római katolikus templomban (St. Mary Church) P. Jászai Benvenut lett a plébános, aki 1942. január 23-ig, haláláig szolgálta az egyházközséget. (Schem/Cap.1933 és 1940)

1937. júniusától az 1908-ban Carteretben (NJ) magyar katolikusok által alapított Szent Erzsébet Magyar Egyházközség vezetésére kapott megbízást a komisszariátus Moses Kiley trentoni püspöktől. A feladatára P. Hajós Márkot nevezték ki, aki 1932-ben érkezett az Egyesült Államokba, 1943–1946-ig komisszáriusként működött és ezzel párhuzamosan szolgálta szintén 1946-ig az egyházközséget. Olyan csoportokat alapított Carteretben, mint pl. a Szent Cecília kórus, a hitterjesztő közösséget, vagy a cserkész fiúcsoportot. 1947-től a kínai miszsióból visszatért P. Vella Dezső lett a plébános, aki 1946. szeptemberében érkezett az Egyesült Államokba. Hajós Márk Hamiltonba, Kanadába került a Szent István magyar templomhoz, majd 1948-ban szekularizált. Világi papként halt meg Kanadában 1964. április 1-én.

A roeblingi Holy Assumption Egyházközséget először 1925-ben vették át a ferencesek. Az 1800-as évek közepén ide települt drótkötélgár az 1900-as évektől számos európai bevándorlónak, többek között Svédországból és Ausztria-Magyarországból, legnagyobb számban magyar nemzetiségűeknek adott munkát. Az egyházközség történetét és életét bemutató kiadványban többek között az alábbi ferences atyák tevékenykedtek lelkipásztorként: P. Blihar Barnabás, P. Raffinszky Romuáld, P. Hedly Jeromos (mariánus 1934), P. Hajnal Zénó, P. Gerencsér Tarziciusz, P. Petrie Kapisztrán (Holy Name Provincia tagja, 1946–1950-ig a Kapisztrán Szent János Komisszariátus vezetője és roeblingi plébános), P. Füzér Julián (1950–1958-ig komisszárius, 1960-ig roeblingi plébános). A leírás szerint a spirituális és anyagi felvirágzása az egyházközségnek P. Tarziciusz alatt (1941–1946-ig plébános, az első amerikai születésű magyar ferences a komisszariátusban) kezdődött, majd P. Petrie Kapisztrán alatt folytatódott, többek között a templom kibővítésével. P. Füzér Julián vezetése alatt a Holy Assumption School modernizálására és bővítésére került

sor. Az Isteni Szeretet Leányai kongregáció (1917-be alapították központjukat az Egyesült Államokban Arrocharban, NY) által vezetett iskolában, amely 1923-ban 170 tanulóval indult, 1938-ra már csak 52 gyermeket tanítottak. Ez a szám 1943-ra 153 fő, majd 1952-re 320 fő lett, tehát indokoltá vált a beruházás. Füzér Julián alatt épült még a 450 fős Cafeteria, ahol a közösség társadalmi eseményei zajlottak, illetve érdemes még megemlítenünk a P.T.A. elnevezésű, 1929-ben a plébánia olyan lelkes és agilis asszonyaiból alakult közösségét, amely a nővérek mellett másik alappillére lett a Holly Assumption egyházközségnek és iskolának. (MFLVI.27. Roebing 1955)

1944-ben P. Hajós Márk kommisszáriussága alatt két egyházközség csatlakozott a kusstódiához. Az egyik a Nagyboldogasszony Magyar Egyházközség, Newark, NJ, amelynek ideiglenes plébánosa P. Molnár Richárd OFM lett, de később belső ellentétek miatt 1951-ben visszakerült a püspökséghez, a másik pedig a Szent Imre egyházközség Milwaukee, WI, ahol P. Blihar Barnabás lett 1945-től a plébános, akinek sikerült három év alatt a templom adósságait rendeznie, majd egészségügyi okokra hivatkozva átadta a vezetést Füzér Juliánnak, aki tovább növelte az egyházközség bevételeit. (Csorba 1986, 29)

1947-től a Szent József Magyar Egyházközség, Flint, WI Albers lansingi püspök által a ferencesek kezébe került, melynek plébánosa először P. Gedeon, majd az év szeptemberétől P. Mandl Maximus lett egészen 1953. nyaráig.

1950-től a Páduai Szent Antal Magyar Egyházközség, Winnipeg, Kanada, ahol a magyarság álma valósult meg, amikor a „*csupán*” a nagybőjti lelkigyakorlat megtartására invitált P. Király Kelemennek sikerült megvásárolnia a baptista templomot és a hívek, a kusstódia, valamint az egyházmegye segítségével megalapítani a magyar egyházközséget. Később a plébánia megvásárlásával vált teljessé, P. Kelemen után pedig P. Pier Pius (1904-1995) aktívabbá tette az egyházközség életét a teadélutánokkal, piknikekkel és az őszi bazárral.

1974-től a detroiti Szent Kereszt Magyar Egyházközség került a kusstódia kezelése alá. Érdemes megemlítenünk, hogy P. Csorba Domonkos atya 1974. május 15-én lett plébános Detroitban, amikor már Mindszenty bíboros látogatására készültek. Május 23-án meg is érkezett a bíboros, majd még aznap este Toledóba, a Szent István egyházközségbe utazott. (Detroit HD 1974, 6-7) A kusstódia vezetője ekkor, azaz 1973-1979-ig P. Szabó Szerén OFM lett, akinek sikerült



összetartania a ferences közösséget annak ellenére, hogy a zsinati változások szinte mindenhol megtizedelték a papságot. Konzervatív nézőpontját sikerült összeegyeztetnie az újdonságokkal és a szerzetesi fegyelem, a szent szegénység megtartásával szilárd alapokat teremtett a közösségnek. (Csorba 1986, 53-54). Az 1976-os Eucharisztikus Kongresszusra Lékai László bíboros is meglátogatta augusztus 18-án a templomot és nyitotta meg szentmisével a Szent István fesztivált.

Megemlítem még a ma is élő Páldeák Szabolcs atyát, akik 1974. decemberében érkezett az Egyesült államokba és 1975-ben segédlelkészként szolgált az egyházközségben. A vele való beszélgetés sokban segített a kusztódiá és többek között a DeWitt-i rendház történetének mélyebb megismerésében.

### **3. DeWitt, Michigan – Lelkigyakorlatos ház, rendház (1954 – 1988)**

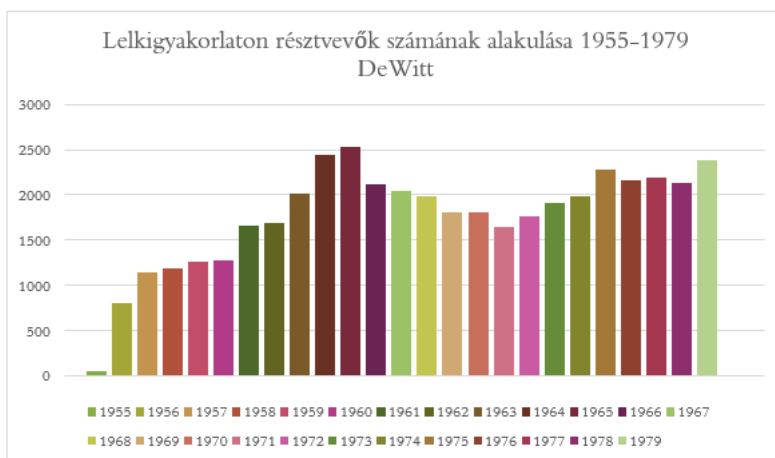
P. Füzér Julián, aki 1946. júliusában érkezett az Egyesült Államokba, komisszáriussága alatt (1950–1958) szembesült a II. világháború után emigrált rendtársak, a kínai misszió<sup>3</sup> felszámolása során kitasított ferences testvérek és az 1956 után menekültek befogadásának problémájával. Levelezéseiben igyekezett meggyőzni a különböző országokba kivándorolt rendtársakat, hogy az Egyesült Államokba jöjjenek, melynek következtében komisszáriussága alatt több, mint 33 magyar ferences testvér érkezett a kusztódiába. (Csorba 1986, 33) 1950-ben azonban nem volt megfelelő ingatlan a testvérek elhelyezésére és Ahr trentoni püspöktől sem kaptak engedélyt új rendház építésére. 1953-ban azonban Joseph Albers lansingi püspök támogatásával sikerült egy lelkigyakorlatos ház terveit elfogadtatni, melyet DeWitt-ben, a kiszemelt Tradewell farm területén szerettek volna felépíteni. Amint eladóvá vált a terület, elindították az építkezést. Az 1955-re felépült házban 34 szoba, konyha és ebédlő készült el, amelyet 1963-ban tovább fejlesztettek. Évente 2500–3000 lelkigyakorlatozót tudott fogadni, angol nyelven folyt a kommunikáció, de általában Szent Anna ünnepén sor került a magyar nyelvű lelkigyakorlatokra is. Komisszáriusok, akik DeWitt létrehozásában központi szerepet kaptak: P. Füzér Julián (1950–1958), P. Thun Ottó Albin (1958–1964), P. Mandl Maximus (1964–1973).

P. Füzér Julián *A magyar ferencesek amerikai történetéről* című írásában így ír DeWitt-ről:

*„New Yorkot a Bölcsesség erős kézzel elvette tőlünk, de kedvességéből két páratlan kincset kapunk: DeWittet Michiganban és New Brunswic-  
kot. Ez a két hely a magyar ferencesek szemefé-  
nye és büszkesége Amerikában. Ez a két hely va-  
lójában a tanuja annak, hogy mik vagyunk, mi-  
lyenek vagyunk és hogyan dolgozunk.”* (Füzér  
kézirat 8)

Miután a terveket 1954. júniusában elfogadták, Thee Juniper testvér jött át Flintből a ház felügyeletére addig, amíg az építkezések folynak. A lelkigyakorlatos házat 1955. október 9-én adták át. A férfi és női lelkigyakorlatos csoportok az egész egyházmegyében szervezkedtek, az első férfi lelkigyakorlatot a Fourth Degree lovagjai, míg az első nőit a Flint-i Katolikus Üzletasszonyok csoportja tartotta meg. P. Julian és P. Maximus pedig összeállítottak egy imakönyvet számukra. Miután kicsinek bizonyult a lelkigyakorlatos ház, 1963-ban irodával, két szobával a szerzeteseknek, kegytárgy bolttal, második konferencia szobával, 19 szobával, illetve a papi kápolnával bővítették. Az új testvérek folyamatos érkezése miatt időszerűvé vált egy rendház építése is, amely 1959. novemberében kezdődött P. Thun Ottó Albin komisszariátussága alatt (1958–1964). (The Catholic Weekly, 1959.10.30.,1) Az ünnepélyes átadásra 1960. szeptember 15-én került sor Albers püspök által, aki a szerzeteseknek, a püspökség klerikusainak és laikusainak ajánlotta. (The Catholic Weekly, 1960.08.26.,1) Különlegessége a lelkigyakorlatos háznak, hogy egy szép fenyőfás út vezet a főbejárathoz, az impozáns rendház épülethez. Az 1960-as években a katolikus élet a virágkorát élte, melyre példa többek között a sorra épülő katolikus intézmények, templomok. A lelkigyakorlatok száma folyamatosan nőtt, melyet megvizsgálhatunk a lelkigyakorlatos ház 1955–1979-ig tartó időszakra vonatkozó statisztikái alapján (az 1955-ös adatok csak két hónapra vonatkoznak). (ld. 1.kép) Az 1956-os 809 lelkigyakorlatos fő 1965-ben 2528 fővel érte el a csúcst, majd minimális csökkenés mutatható ki a II. vatikáni zsinatot követően, de alapjában véve

1979-ig közel a 2000 főhöz, vagy azt meghaladva jutott el 1979-re az 2376 főig. A létszám tehát kisebb hullámzásokkal, de majdnem a háromszorosára nőtt (Silver Jubilee 1980, 9).



*1. kép A lelkigyakorlaton résztvevők számának alakulása 1955-1979 között  
DeWitt*

A lelkigyakorlatos munka célja a II. vatikáni zsinat szellemének továbbvitele, melyet Thun Albin olyan mértékben magáévá tett, hogy hamarosan a lansingi egyházmegye papjainak is lelki vezetője lett. A zsinat hatásáról Mandl Maximus is nyilatkozik a Lansing State Journal napilapnak 1984-ben, melyben elmondja, hogy a zsinat a hívők egy új generációját hozta el, akik másfajta lelkigyakorlatos módszereket kerestek. Erre azért volt szükség, mert sok fiatal nem rendelkezett olyan biztos vallásos alapokkal, mint amellyel korábban szüleik. De Maximus és Lanner Jenő is egyetértettek abban, hogy a hagyományos lelkigyakorlatos módszerekre ugyanúgy szükség van DeWitt-ben továbbra is úgy, mint a csendes jelenlét a hétfvégén, kivéve az étkezéseket, imák a kápolnában, egyéni Szentírás olvasás, megosztások, keresztút a szabadban, ha az idő megengedi. Nincs televízió, telefon, rádió a vendégszobákban, a programok után pedig este 10-kor villanyoltás. A lelkigyakorlatokról igazolást kapnak a résztvevők. Pénzügyi szempontból is gyümölcsöző lett tevékenységük, példaként hozva az 1984. évi 175.895 USD-os bevételt, melyből 71.444 USD az általános lelkigyakorlatokból folyt be, a speciális lelkigyakorlatok pedig 33.394 USD-t hoztak, a többi bevétel pedig

workshopokból és adományokból származott. A hétvégi lelkigyakorlat átlagosan fejenként 50 USD-ba került. Mandl Maximus elmondta, hogy presbiteriánusokat is fogadnak a lelkigyakorlatos házban, mely tehát felekezeti hovatartozás nélkül bárkinek nyitva áll. (Lansing 1984, 1)

P. Mandl Maximus (1964–1973) komisszariátussága alatt sikerült az adósságokat törleszteni és a lelkigyakorlatos életet fellendíteni. A kuztódia vezetői maguk is visszatértek mesterként, mint pl. P. Füzér Julián 1962–1970-ig vagy Mandl Maximus 1979–1988-ig. Megemlíteném az amerikai születésű, de a Kapisztrán Szent János magyar ferences kuztódia tagjaként szolgáló P. Polgár Kapisztránt (1940–2019), aki 1971–1979-ig vezette a DeWitt-i lelkigyakorlatos házat, majd 1998–2013-ig a Szent László templom utolsó önálló plébánosa lett New Brunswickban.

Az 1980-ban tartott 25. jubileumi köszöntő levélben, melyet Kenneth J. Povish lansingi püspök P. Mandl Maximus-hoz írt, oázisként említi a 25 éve mind a klerikálisoknak, mind a laikusoknak fennálló lelkigyakorlatos házat és méltatja a ferences szerzetesek tevékenységét. Az 1979–1988-ig terjedő időszakban P. Csorba Domonkos komisszárius pedig P. Lenner Jenő (1924–1990) guardian köszönti és kifejti, hogy a ház célja a hitben és a mindennapok nyomásban elgyengült hívek mind spirituális, mind fizikai erősítése, egy hely mely Istenre való teljes koncentrációhoz segíti a résztvevőket. Köszönetét fejezi ki az alapító atyáknak Füzér Juliánnak és Mandl Maximusnak és mindazoknak az atyáknak és testvéreknek, akik ilyenné varázsozták azt. A későbbiekben azonban újabb problémákkal kellett szembenézniük a kuztódia vezetőinek és tagjainak. (Silver Jubilee 1980, 1-2)

P. Lenner Jenő (mariánus) az 1987. október 12-i keltezésű írásában, felmérésében, melynek címe *Why we should keep the retreat house?* részletezi a lelkigyakorlatos ház anyagi, gazdasági és emberi erőforrás problémáit. Érvel a megtartás mellett pl. a rendház hasznosíthatóságát, a folyamatosan növekvő hétvégi és hétközbenei lelkigyakorlatok és egyéb programok számát, emberi aspektusát tekintve pedig az idős atyák elhelyezésének fontosságát hangsúlyozva. Megoldásként a bérbeadás merült fel, melynek bevételéből többek között a karbantartások finanszírozása valósulhatott volna meg, vagy a lelkigyakorlatok számának növelése, ahol kb. 50 főre lett volna szükség hétvégeként. Lelkigyakorlatok szempontjából a változatosság megteremtése is a lehetséges megoldások között szerepelt pl. elváltak, karizmatikusok, harmadrendiek, fogyatékkal

élők, apa-fia, anya-lánya lelkigyakorlat. A személyi problémákat nagyobbnak tekinti, mint az anyagi gondokat. A nyugdíjas papok magas száma, a lelkigyakorlatos mesterek hiánya stb. mind megkérdőjelezte a komplexum megtartásának lehetőségét. Abban az esetben azonban, ha mégis az eladás mellett döntöttek volna, alacsonyabb összegért az egyházmegyének adják el az eredeti funkciók megtartásáért cserébe és a befolyt összeget is az idős testvérek életkörülményeinek javítására költötték volna. (Lenner 1987,1-12) A komplexumot végül a kusztódia 1988-ban a lansingi egyházmegyének adta el Povish püspök engedélyével, a vevők „*St. Francis Retreat Center*” - nek nevezték át az alapító ferencesek tiszteletére. Az intézmény megőrizte hagyományait megtartva az éves plébániai hétvégéket és az imnapokat.

Ma a St. Francis Retreat Center kiegészülve a 2001-re elkészült *Bethany House*-zal, ahová első sorban az ifúságot várják, (The Catholic Times 2000.07.21, 1) a női és férfi lelkigyakorlatokon kívül programot nyújt az anonim alkoholistáknak, egyedülállóknak, házasoknak, anya-lánya programoknak anyák napján, valamint házassági problémákkal küzdőknek. A dominikánus renddel kooperálva egyéb spirituális programokat is tartanak. Ezen kívül más keresztény hagyományokat követőknek és más felekezeteknek is helyet biztosítanak, illetve nonprofit szervezeteknek, iskoláknak, kormányzati irodáknak.

#### **4. Szent László templom, New Brunswick, New Jersey (1923-tól)**

Az 1800-as évek végétől az amerikai bevándorláspolitikára a nyitottság lett jellemző. A kecsgetető ajánlatokkal próbálták vonzani a munkaerőt a fellendülő ipar munkaerőszükségletének kiegyenlítése érdekében, így már az 1880-as népszámlálás is megemlíti a magyar bevándorlókat. Magára a Szent László Római Katolikus Magyar Hitközség megalapítására 1903-ban rev. Kováts Kálmán által került sor, de egyelőre saját templom nélkül. 1904-ben érkezik rev. Szeneczey János, majd a templom és a plébánia felépítése után 1906. július 4-én történik felszentelésük. Az egyre intenzívebb hitéleti tevékenységek következtében sorra alakultak különböző csoportok, egyletek: Szent László Egylet, Szent László Lovagok Egylete a fiatalok számára, Rózsafüzér Társulat. 1914-ben elkezdődik az iskola építése, majd az Isteni Szeretetről Nevezett Nővérek letelepítése, akik magát az iskolát vezették. 1919-ben leég az iskola, melynek felújítását 1921-ben kezdik el. Radóczky

Károly (1920–1923) alatt lett 6 osztályosból 8 osztályossá, de 1923. márciusában Radóczky lemond plébánosi tisztségéről. 1923. júniusában P. Kalmár Özséb veszi át az egyházközség irányítását, majd 1924. májusában maga Zadravec István OFM püspök tart missziót és bér-mál. Kalmár Özséb nagy intenzitással kezdte újjászervezni az egyházközség életét. Csorba Domonkos elmondása szerint „*Day Care Center*”-t hozott létre, kibővítette az iskolát 12 tanteremmel, a gazdasági válság miatt azonban míg 1926-ban 526 magyar tanult az iskolában, addig 1931-ben már csak 150 és a „*Day Care Center*” bezárására is sor került. Több ferences plébános váltotta egymást a templomban: P. Lombos László (1928-1931) alatt megalakul az Oltáregylet, 1931-ben P. Bede Szaniszló, aki 1932.február 19-én életét veszti a plébánia leégésekor, 1932. májusában P. Raffinszky Romuáld, aki újjáépíti a plébániát, szeptembertől a roebliangi templom plébánosa lesz. 1932. októberétől P. Hajós Márk, majd 1937-től Kiss Szaléz, aki a hét ferences vértanú egyike, P. Bódy Kapisztrán 1941-1957-ig, aki teológiai tanulmányait az Egyesült Államokban és Magyarországon végezte, így angolul és magyarul is tökéletesen beszélt. Bevezeti az angol és magyar nyelvű ájtatosságokat a modern pasztorációs igényeknek megfelelően, illetve végleg rendezi az egyházközség adósságait.

1939-ben az iskola 25 éves jubileumi, valamint a templom 35. éves jubileuma alkalmából Fr. Kiss Szaléz által kiadott évkönyvben részletesen leírja az iskola történetét. Szintén megemlíti a gazdasági válság okozta létszámcsökkenés problémáját. 1924-ben 433 gyermek járt a nyolcosztályos iskolába, majd 449 főre emelkedett. A csecsemő és napköziotthon is egyre szűkebb lett a jelentkezők száma miatt. 1925-ben 497 fő, 1926-ban 536, 1927-ben 529 gyermek tanult az új iskolában. Kalmár Özséb szolgálata alatt került középpontba a gyermekek és az ifjúság nevelése. Sajnos a gazdasági válság alatt Kiss Szaléz leírása szerint 1931-ben a növendékek száma 292 volt, a napköziotthon és a csecsemőotthon pedig megszűntek, mivel az édesanyák már nem jártak dolgozni. Az 1928-1931-ig tartó időszakban P. Lombos László OFM vezette a plébániát, majd kínai misszióba utazott. Őt Bede Szaniszló követte, akit néhány hónapos szolgálata alatt a hívek befogadtak és tragikus, tűzvész általi halála mélyen megrendítette a közösséget. (Kiss 1939, 21)

Kiss Szaléz lelkigyakorlatos útjaiból látszik, hogy milyen intenzitással végezte pasztorációs munkáját: 1937.februárjától 1938.

júniusáig körülbelül 46 alkalmat<sup>4</sup>, helyszínt számoltam össze, ahol gyakran többnapos lelkigyakorlatot végzett. Szalézt eredetileg hitszónoknak és népmiszionáriusnak hívták, csak 1938. szeptemberétől lett plébános, de ekkor már számított a hazautazásra, amely többszöri kérényezésre sem valósult meg. 1938-ban az Eucharisztikus Világkongresszusra Budapestre nem utazhatott haza, ezért azzal párhuzamosan ünnepség megszervezése került sor, melyen közel 8000 magyar vett részt. Szaléz végül 1942-ben tudott hazautazni. New Brunswicki tevékenységéről részletesen Király Kelemen életrajzi kéziratában olvashatunk. (Király kézirat 81-98)

Az 1950-es évekre ismét nagy szerepe lett a kivándorolt katolikus magyarok szempontjából az egyházközségnek, mivel Camp Kilmert, többek között a magyar menekültek érkezési helyét a trentoni püspök rájuk bízta. A táborban Kiss Szaléz is dolgozott és 1973-ban Mindszenty bíboros is meglátogatta 2. észak-amerikai útján. Az 1970-es években olyan mozgalmak indultak, mint a Szent Korona Mozgalma, a Katolikus Magyar Papok Egyesülete, majd 1976-ban a Philadelphiai Eucharisztikus Kongresszus mozgatta meg a katolikus világot. 1979-ben az iskola felújításának tervezésére került sor, melyet Ahr trentoni püspök elfogadott. Új berendezések, számítógépes program az oktatáshoz, új ablakok, modern konyha stb. A 75 éves jubileumon John Reiss trentoni püspök celebrálta a szentmisét, majd 1980. október 4-én az ünnepi évet Paskai László bíboros zárta. (Füzér 1980, 107-111)

## **5. A Ferences Harmadik Rend (Ferences Világi Rend) az 1950-es 70-es években**

XIII. Leó pápa a ferences reformjai a Ferences Harmadik Rendet is érintették. A IV. Miklós-féle szabályzat megújítása, a modern kor követelményeinek való megfeleltetése a *Misericordius Dei Filius* apostoli konstitúcióban (1883. május 30.) nyilvánult meg. Egy évvel korábban Assisi Szent Ferenc születésének 700. évfordulója alkalmából az *Auspicato Concessum* (1882. szeptember 17.) kezdetű enciklikában a ferences lelkiség megújulásáról beszélt, méltatva a Harmadik Rend tevékenységét, szellemiségét, buzdítva a híveket a csatlakozásra. A II. vatikáni zsinat után VI. Pál pápa a *Seraphicus Patriarcha* (1978. június 24.) kezdetű levelében hagyja jóvá az ekkor önálló renddé vált, a Ferences Család tagjaként működő Ferences Világi

Rend új reguláját, mely a ferences rendek által több, mint tíz éves közös munka eredményeként a zsinat útmutatásai szerint, a modern világ elvárásainak megfelelően szabályozza életüket.

Az új regula első verziója 1968-ban látott napvilágot, de ezt megelőzően már a kiindulási pont meghatározása is gondot jelentett, hogy a XIII. Leó féle regula vagy a *Levél a hívőkhöz* első változata legyen. Az 1968-ban az első verzióról érkező negatív visszajelzések a nemzeti testvéri közösségektől, mint pl. a zsinat elképzeléseinek, az ökumenikus lelkületnek a hiánya, vagy a lelki megújulás előmozdításának hiánya, természetesen 1978-ra megszűntek. (Wick, 23-24) William Wick OFS rendtörténeti írásában a ferences emigráció kezdetét Európából a 19.sz. közepére teszi, melyben főként Németországból érkeztek ferencesek. A századfordulóra több németül beszélő világi testvériséget tartottak számon, mint angolul beszélőt. Általában létező egyházközösségekben telepedtek le, de saját templomaikat is megépítették, melyhez saját anyanyelvüket beszélő papokat is kértek a püspökségtől. A szerzetesek is megalapították templomaikban a harmadrendi közösségeket, provinciájukkal összekapcsolva. Wick egy 1935-ös statisztikát ad, melyben 400 angol nyelvű közösséget, 35 német, 30 olasz, 10 spanyol, 5 horvát, 3 cseh, 250 lengyel, 35 szlovén, 30 litván, 5 magyar és 5 francia nyelvű közösséget tart nyilván. Ekkor az az USA-ban kb. 100.000 harmadrendi tagot regisztráltak, mely 2011-ben 15.000 fő, összesen 711 testvériségben. (Wick, 27)

Magyarországon az 1950. évi 34. törvényerejű rendelet, amely a szerzetesrendek feloszlásáról szólt, a Ferences Harmadrendet is érintette, ezért a Ferences Levéltár anyagaiban ettől az időponttól szinte egyáltalán nem maradt fent írásos anyag. (Wolsky 2005, 707) A Kusztdia és a Provincia között a hivatalos levelezés is lecsökkent és a Ferences Levéltár iktatókönyveiben egyáltalán nem találtam harmadrendre vonatkozó információt. A Harmadik Rend taglétszámáról, elhelyezkedéséről csak 1949-es adatokat találtam, mely szerint a Kapisztrán Szent János Provincia harmadrendi taglétszáma 12.361 tag, a Ferences Ifjúsággal együtt 12.645. (Dr Vándor, 1989, 12-17). Bár dolgozatomban nem szándékoztam a Szűz Máriáról nevezett Ferences Rendtartománnyal foglalkozni, a feloszlás előtti összképhez azonban érdemesnek találtam a 451/1948 iktatószámú vizitatori beszámoló adatait ismertetni, amelyet P. Pusztay Gábor OFM tartományi vizitátor állított össze. Mivel Magyarország területén két provincia működött: a Kapisztrán Szent János Rendtartomány



26 rendházzal és 350 taggal, valamint a Szűz Máriáról nevezett Ferences Rendtartomány 17 rendházzal és 286 taggal, illetve az egyes rendházak fogták össze a körzetükben élő harmadrendi közösségeket, fontosnak tartottam a mariánus harmadrendi adatok közlését is. (Kálmán 2000, 332) A mariánus harmadrendi taglétszám tehát 1948-ban 9157 tag volt, illetve a felvidéki rendi közösségekből kiutasítottakkal együtt 11.783 fő. Érdekes adat még, hogy az engesztelési imaórák száma 28.533 óra, a templomokra 35.075 FT-ot adakoztak és a szegények támogatására 67.899 FT-ot. Hivatások szempontjából is összesen 217 világi pap, 56 szerzetes pap, 41 szerzetes testvér és 283 apáca került ki közösségeikből. (MFL 10.fond 1.kötet 1948)

1950 utáni források közül még az Óbudai Harmadik Rendi közösség 1942-1959-ig vezetett pénztárkönyvét érdemes megemlítenem, amelyben jól látszik, hogy 1950 után még a takarítási költségek szerepelnek a könyvelésben, tehát a testvéri találkozók megtartása rendszeres volt, 1957-től azonban már csak az adományokból származó bevételeket könyvelték, valószínűleg csak titokban, a plébánián kívül tudtak találkozni.

A Kapisztrán Kustódiában az életrajzi adatok vizsgálata során P. Dohányos Domonkosnál (1900-1968) és P. Bódy Kapisztránnál (1906-1957) találtam nyomát a harmadrenddel való kapcsolatnak. P. Bódy Kapisztrán, aki 1940-1957-ig szolgált New Brunswickban, 1932-ben lépett be az Egyesült Államokban a szerzetesrendbe. Szakmunkásnak akart tanulni, ezért vándorolt ki. 1938-ban szentelték pappá, a ferences levéltárban őrzött adatlapján szerepel a ferences harmadrendi közösség megalapítása 1953-ban New Brunswickban.

P. Dohányos Domonkos adatlapján az alábbi harmadrendi közösségek megalapítása, illetve azok vezetése szerepel: 1955. DeWitt, 1956. Flint, 1961–63. Milwaukee. Csorba Domonkos kéziratában P. Dohányos Domonkosról elmondja, hogy az amerikai születésű, korábban a Szlovák Komisszariátus tagjaként katonai káplán volt az amerikai hadseregben, majd 1946-ban elhagyva szlovák testvéreket, a Kapisztrán Kustódiához csatlakozott.

A flinti egyházközséggel kapcsolatban Csorba Domonkos kézírata szerint 1954-ben P. Kertész Tamás vette át Mandl Maximustól a plébánosi tiszteletet, de mellette P. Király Kelemen és P. Dohányos Domonkos is közreműködött. Tamás atyával megszervezték a Harmadik Rendet, mely hajtóerőt jelentett a plébánia hitéletének. Tamás

atya 1964-ben, amikor elhagyta az egyházközséget, közel 100.000 dollárt hagyott a plébánia pénztárában.

## 6. Összegzés

A Kapisztrán Szent János Kusztódia 70 éves történetének dolgozatomban csak töredékét sikerült feldolgoznom, de remélhetőleg átfogó képet adhattam az 1920-as és 1930-as években oly népszerű kínai misszió mellett kissé háttérbe szoruló amerikai misszió kialakulásáról, gazdasági és politikai körülményeiről, illetve pasztorációs céljai mellett annak anyagi sikereiről is, amellyel nem csak a Provinciát, de a többi magyar ferences missziót is támogatni tudták. A kusztódia terjeszkedésének folyamatából egy olyan helyszín maradt ki, amely ugyan nem tartozott irányításuk alá, de sokban hozzájárult intellektuális és anyagi értelemben is vett előmenetelükhöz. A Szent Bonaventura Egyetemen, Olean, NY, három ferences atya is taníthatott: P. Dám Ince, P. Kilián Csaba és P. Gál Gedeon, aki William Ocham ferences teológus munkáinak kritikai kiadásába kapcsolódott be.

Terjedelmi korlátok miatt a három magyar ferences kusztódia egyesítési kísérleteiről sem sikerült szólnom, mely téma részletes elemzése külön dolgozat tárgyát képezheti.

## 7. Bibliográfia

- P. Csorba Domonkos (1986): A Kapisztrán Szent Jánosról Nevezett Magyar Ferences Kusztódia Története az Egyesült Államokban (Előkészítő forrásmunka). (Magyar Ferences Levéltár fond: VI.27. Commissariatus in USA.)
- P. Csorba Domonkos (1974-1982): Historia Domus of Detroit. (Magyar Ferences Levéltár fond: VI.27. Commissariatus in USA.)
- Dudás Róbert Gyula (2020): Magyar katolikus papok Észak-Amerikában. Budapest: METEM.
- Ferences Források Magyarul 3. (2018): Assisi Szent Ferenc írásai. Budapest: Magyarok Nagyszonya Ferences Rendtartomány.
- P. Julian Fuzer (1980): A Catholic Hungarian Community in America, Saint Ladislaus Parish, New Brunswick, N. J. (jubileumi kiadvány). (Magyar Ferences Levéltár fond: VI.27. Commissariatus in USA.)
- P. Füzér Julián: A magyar ferencesek amerikai történetéről (kézirat) (Magyar Ferences Levéltár fond: VI.27. Commissariatus in USA.)
- Fr. Kálmán Peregrin (2000): „Te meztelen Krisztus, hol hagytad az ingedet?”, Ferencesek a felozlatás idején, Vác: Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartomány – Vigilia.

- Fr. Kálmán Peregrin (szerk.) (2005): A Paokingi Apostoli Prefektúra rövid története, Magyar Ferences Források. h.n.: Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartomány
- A Kapisztrán Szent Jánosról nevezett Ferences Rendtartomány név- és címtára, Schematismus almae provinciae Sancti Joannis a Capistrano ordinis fratrum minorum in Hungaria, (1994). Budapest: Kapisztrán Szent János Ferences Rendtartomány.
- Király Kelemen OFM: P. Kiss Szaléz élete és vértanúsága (kézirat), Budapest: Magyar Ferences Könyvtár [https://mandadb.hu/tetel/715724/P\\_Kiss\\_Szalez\\_elete\\_es\\_vertanusaga](https://mandadb.hu/tetel/715724/P_Kiss_Szalez_elete_es_vertanusaga) Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Rev. Father Kiss Szaléz OFM (1939): A New Brunswicki Szt. László róm.kath hitközség 35 éves a Szt. László iskola 25 éves jubileumi emlékkönyve, New Brunswick : Souvenir Book  
[https://mandadb.hu/dokumentum/965634/new\\_brunswick\\_szent\\_laszlo.pdf](https://mandadb.hu/dokumentum/965634/new_brunswick_szent_laszlo.pdf) Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Father Eugene A. Lenner OFM (1987): Why We Should Keep the Retreat House, Magyar Ferences Levéltár fondjegyzéke: VI.27. Commissariatus in USA.
- Orosz András Lóránt OFM (2005): A ferencesek Leó-féle uniójának jogtörténeti elemzése az osztrák-magyar Kapisztrán Szent János Provinciában (1897 – 1899) in. A ferences lelkeség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára, Piliscsaba – Budapest: PPKÉ BTK – METEM
- Puskás Julianna (2019): Az Egyesült Államok bevándorlási politikája (1890 – 1990), Régió – Kisebbség, politika, társadalom, 4.évf. (1939) 3.sz. Jászberény: Helytörténeti Kör Jászapátiak Baráti Egyesülete.
- Tóth Krisztina (2021): Ferences rendi prokurátorok és a magyar ferences rendtartományok az 1920-as évek fordulóján, in Levéltári Közlemények, Kilencvenedik évfolyam, Budapest: Magyar Nemzeti Levéltár, 2021, Budapest.
- Varga Kamill OFM (2019): Szerzetesek Jászberényben, Jászberény: Helytörténeti Kör Jászapátiak Baráti Egyesülete.
- Dr Vándor P. Gotfrid OFM (1989): Fejezetek Assisi Szent Ferenc harmadik rendjének történetéből, (kézirat) <https://fvr.hu/portal/images/stories/tartalom/vandor-gotfrid.pdf> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Wick William SFO: A Brief History of the Secular Franciscan Order and its Rules, <https://saintmargaretofcortona.org/wp-content/uploads/2021/11/Revised-Chapter-21-History-of-the-SFO-and-its-Rule.pdf> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Wolsky Albert (2005/9): A Ferences Világi Rend, Budapest: Vigilia.
- Magyar Ferences Levéltár, II.fond Kapisztrán Provincia iratai: 1922.július – Káptalani jegyzőkönyv.
- Magyar Ferences Levéltár fond: VI.27. Commissariatus in USA. P. Tamás Alajos körlevele a testvérekhez az 1922-es provinciai káptalan határozatairól
- Magyar Ferences Levéltár, fond: II. Kapisztrán Provincia iratai: 1928.július – Káptalani jegyzőkönyv, Iktatószám: 612/1928.
- Magyar Ferences Levéltár fond: VI.27. Commissariatus in USA. The Catholic Church in the American Life, Holy Assumption Parish, Roebling, New Jersey, 1955
- Magyar Ferences Levéltár, fond: X. A ferences harmadik rend iratai, 1. kötet Beszámoló a Szűz Máriáról elnevezett Ferences Rendtartomány III. rendi közösségeinek életéről,

- működéséről, fejlődéséről, valamint a vizitatori hivatal működéséről, 1948.
- Magyar Ferences Levéltár, fond: X. A ferences harmadik rend iratai, 20. kötet, Óbudai ferences harmadik rend pénztárkönyve, 1942-1959.
- Silver Jubilee 1955 – 1980, The Portiuncula in the Pines, Franciscan Friary and Retreat House, DeWitt, Michigan, Magyar Ferences Levéltár fond: VI.27. Commissariatus in USA.
- Diocese breaks ground for youth center, in. The Catholic Times, Authorized Publication for the Diocese of Lansing, Vol.9. 2000.07.10.
- New Monastery Underway, in. The Catholic Weekly, Vol.6. No.15., 1959. October 30. Magyar Ferences Levéltár fond: VI.27. Commissariatus in USA.
- Bishop to Dedicate Friary Sept. 15. in The Catholic Weekly, Vol.7. 1960. August 26. Magyar Ferences Levéltár fond: VI.27. Commissariatus in USA.
- Schematismus Almae Provinciae Hungariae, Sancti Joannis a Capistrano Ordinis Fratrum Minorum, 1933.<https://archivum.ferencesek.hu/letoltes/schem/Cap.1933.Schem.pdf> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Schematismus Almae Provinciae Hungariae, Sancti Joannis a Capistrano Ordinis Fratrum Minorum, 1940. <https://archivum.ferencesek.hu/letoltes/schem/Cap.1940.Schem.pdf> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Divine Mercy Parish, Carteret, NJ honlapja <https://divinemercycarteret.org/st-elizabeth-history> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Gyöngyös Alsóvárosi Ferences Plébánia honlapja <https://gyongyos.ofm.hu/p-szalez-lelki-gyakorlatos-beosztasa-az-amerikai-magyarok-kozott/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

---

<sup>1</sup> Gáspár János 1929-ben érkezett az Egyesült Államokba, ahol évekig a Magyar Katolikus Liga elnökeként tevékenykedett és fontos szerepet játszott a kivándorlás, illetve a segélyakciók szervezésében. 1933–1963-ig Passaic-on (NJ) volt plébános. Id. (Dudás, 2020, 124)

<sup>2</sup> Az 1994-es *Schematismus* szerint P. Tamás Alajos tartományfőnöki megbízatásai: 1896–1897, 1898–1900, 1900–1903, 1903–1906, 1906–1909, 1909–1912, 1915–1918, 1918–1922, 1922–1925, 1931–1932.

<sup>3</sup> A paokingi kínai misszió történetét többek között P. Lombos László OFM is leírja, aki 1928-1931-ig szolgált segédlelkészként New Brunswickban, majd 1931-től a kínai misszióba távozott, ahonnan 1948-ban tért vissza Magyarországra. Ű lett az első apostoli prefektus 1938. június 3-ai dekrétum szerint. A Paokingi Apostoli Prefektúrát a három magyar rendtartományra bízták: a Szűz Máriáról elnevezett és a Kapisztrán Szent Jánosról elnevezett Provincia, valamint az erdélyi Szent István Provinciára. (Kálmán, 2005, 56) P. Thun Ottó Albin szintén a kínai misszióban szolgált és Csorba Domonkos elmondása szerint 1953. június 13-án érkezett az Egyesült Államokba, majd 1958-1964-ig volt komisszárius.

<sup>4</sup> Roebling: 1937.02.22-25., Alpha: 1937.02.28-03.07, New Brunswick: 1937.03.7-14, New York: 1937.03.14-21, Bridgeport: 1937.03.28-04.01., Bridgeport–Fairfield: 1937.04.01-04., Bridgeport: 1937.04.04-18., South Norwalk: 1937.05.16-23., Allentown Szentségimádás: 1937.05.27-30., South Norwalk Szentségimádás: 1937.05.31-06.01., New Brunswick: görögkatolikus templom: 1937.06.10-12, Arrochar nővéreknek: 1937.06.20., Arrochar jelöltek: 1937.06.23.; New York-i nővéreknek: 1937.06.23., South Norwalk: 1937. VI. 27., Arrochar: Lelki gyakorlat az Isteni Szeretet Leányainak: 1937. VI. 27-VII.

---

6., Arrochar 1937.07., 0.,14., New York-i nővérek: 1937.07.17-23., Arrochar, 1937.07.24-25., New York-Szent Anna: 1937.07.25-26., New York-i nővérek: 1937.07.30, Arrochar: 1937.08.01., Toledo, 1937.08.08, Cary, 1937.08.15. Magyar búcsúsokhoz, magyar zárándoklat vezetése; Bridgeport. 08.21-22. Sz. István, gyóntatás és mise; New Yorki Nővérek: 1937.08.27; Arrochar, nővérek: beöltözés és fogadalom 08.26-29; Trenton: 1937.06.04.; Arrochar: jelölteknek; New York- nővérek: 1937.06.11.; Arochar: Kápolna: 1937.06.13.; Arochar: jelölteknek: 1937.06.16.; New York- Nővérek: 1937.06.18.; New Brunswick diákmise, majd nagymise; délután a bridgeporti Oltáregylet: lelki gyakorlat: 1937.09.12; New Brunswick diákmise, majd nagymise; délután: Passic: Szt. István Iskola szentelése; este Fairfield-ben templomi prédikáció: 1937.09.19.; New-brunswick: iskolásokhoz; Mothers Club: Bingo est: 1937.09.21.; Mária Congregatio: 1937.09.23., Egyházközségi gyűlés: 1937.09.24., Carteret, 1937.11.28-12.05, New Brunswick 40 órás szentségimádás: 1937.12.05.; South River 8 napos misszió; South Norwalk 8 napos misszió: 1938.03.10; New York: magyar ünnepség:1938.03.18, Northamptoni misszió: 1938.03.20.–27., Passaic-i misszió: 1938.04. 03-10., New-Brunswick, 40 órás Szentségimádás: 1938. 05.29-30., New Brunswick, Szent Antal kilenced: 1938. VI. 5-13., Arrachi nővéreknek 8 napos lelki gyakorlat: 1941. 06.25-07.03, Passaic-i plébánost helyettesítése (3 hét): 1941. június-július <https://gyongyos.ofm.hu/p-szalez-lelki gyakorlatos-beosztasa-az-amerikai-magyarok-kozott/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

# Történelmi személyek a túlvilágon — Svéd Szent Brigitta misztikus látomása Niccolò Acciaiuoli nápolyi főudvarmester halál utáni egyéni ítéletéről

Kondorosi Noémi

Apor Vilmos Katolikus Főiskola

## Absztrakt

A XIV. században élt Svéd Szent Brigitta hétszáz misztikus látomása hazánkban kevésbé ismert. Jelen tanulmányhoz ezek közül a *Revelationes celestes* IV. könyvének 7-9., összefüggő látomásokból álló fejezeteit választottam ki.

A brigittai leírásban egy kerek történet áll előttünk: megismerünk egy haldokló férfit, akinek öt jajkiáltásban összefoglalt bűnvallomásából élénk tárul az élete. Elrettentésül olvashatjuk az ítéletet követően megkezdett túlvilági büntetését, majd egy hosszú, tételes felsorolásban Brigitta közli mindazon tényezőket, amelyek révén ezek a büntetések mérsékelhetőek, így feltárul előttünk Isten igazságossága és kegyelme. A történetben Brigitta szemén keresztül látjuk az ítéletet, a tisztulási folyamatot, és leírja számunkra, hogy milyennek látta a poklot, a pokol tornácát, és a tisztítóhely egyes szintjeit. Eközben feltárul előttünk a szentek közbenjárásának és a katolikus Egyház szentségeinek fontossága. Ebben a látomásorozatban átfogó kegyelemtani tanítást kapunk a túlvilágon szenvedő lelkek közbenjáró imával és helyettesítő vezekléssel való megsegítéséről.

Brigitta sok esetben történelmi személyekről, a kortársairól ír. Ebben a látomásban az ítéletet elszenvedő lélek az 1365-ben elhunyt Niccolò Acciaiuoli főudvarmester, I. Johanna nápolyi királynő kancellárja, egy befolyásos firenzei bankárcsalád sarja.

Az Acciaiuoli lelkéért folyó harc, az ítélete, az öt jajszávában megismert bűnei, a túlvilág leírása, illetve az elkövetett bűnök következményeinek mérsékléséről szóló kegyelemtani leírás értelmezése önmagában is izgalmas téma. Ezen felül további elemzési réteget képez, hogy mindez a misztikus leírás mennyiben felel meg a katolikus Egyház tanításának, és milyen üzenetet hordoz a mai olvasók felé. Egy jelképekkel és leírásokkal teli szöveget hagyott ránk Brigitta, amelyet értelmezni és aktualizálni kell. Az általa használt képi világ saját kora gondolkodását tükrözi, de a mondanivaló magja ma is érvényes: földi életünk tetteinek és mulasztásainak következményei vannak, halálunk után az igazságos és irgalmas Isten elé állunk ítéletre.

## 1. Bevezetés

Svéd Szent Brigitta (1303-1373) misztikus leírásai nem elvont teológiai fejtegetések, hanem erős képekben megrajzolt jelenetek, amelyekben emberi történeteken keresztül találkozunk a katolikus hit tanításaival. Ezekkel a szereplőkkel azonosulhatunk. Felismerhetjük bennük kortársaink vagy önmagunk hibáit, ezért időtlen tanításokat kapunk. A *Revelationes celestes*

vagy *Liber caelestis* címen ismert kötetek látomásai széleskörű dogmatikai tanítást fednek le: istentan, krisztológia, mariológia, teremtéstan, kegyelemtan, eszkatológia egyaránt előkerül bennük.

A középkorban még széles körben ismert és terjesztett látomás-kötetek a szövegeket gondozó Brigitta-szerzetesrend reformációkori háttérbe szorulásakor kikerültek a köztudatból, csak a 20. században fedezték újra fel a jelentőségüket. Ekkor készült el a latin nyelvű kritikai fordítás, amely alapja lett a ma használt négy kötetes, angol nyelvű, teljes szövegű fordításnak (Morris-Searby 2006-2015). A nyelvi hozzáférés hiánya miatt Szent Brigitta műveinek jelenkori aktualizálása, illetve katolikus teológia felőli értelmezése elmaradt.

Kutatásomban ezt az eddig hiányzó teológiai elemzést kezdtem el: mit üzen Svéd Szent Brigitta a 21. századi olvasójának? Elsőként az egyéni eszkatológiai látomások feldolgozását kezdtem meg. A jelen tanulmányhoz a *Morris-Searby* (2008) fordítás 2. kötetéből a IV. könyv 7-9. fejezetében szereplő három, egymással összefüggő, folytatólagos látomását elemzem. A történet főszereplője *Niccolò Acciaiuoli*, I. Johanna nápolyi királynő főudvarmestere, aki 1365-ben bekövetkezett halálakor került Krisztus ítélőszéke elé. Terjedelmi okokból dolgozatomban a strukturális áttekintést követően főleg a látomásciklus utolsó részét elemzem részletesebben: Acciaiuoli öt jalkiáltásból álló bűnvallomásának kegyelemtani összefüggéseit.

## 2. Történelmi háttér

Bölcs Róbert (1309-1343) halála után unokája, I. Johanna (1326-1382) örökölte a nápolyi trónt, aki akkor a magyar Nagy Lajos király öccse, András herceg felesége volt. 1345-ben András herceget máig tisztázatlan körülmények között meggyilkolták. A merénylet kivizsgálásával elégedetlen Nagy Lajos hadjáratot indított Nápoly ellen, Johanna pedig második férjével, Tarentói Lajossal 1347-ben Provence-ba menekült (Klaniczay 2004, 294).

Niccolò Acciaiuoli (1310-1365) firenzei bankárcsaládból származott, és 1331-ben költözött Nápolyba. Eleinte katonai, üzleti és politikai ügyekben forgolódott a királyi udvarban. Tarentói Lajos anyja, Valois Katalin szeretőjeként előbb királyi kamarás lett 1335-ben, majd a család nélkülözhetetlen tanácsadójaként előmozdította Johanna második házasságát Lajossal (Casteen 2015, 80).

Acciaiuoli a pápai udvarban megszerezte a menekült királyi pár számára a rokonházasság tilalma alóli felmentését, és VI. Kelemen pápát az addigra már a nép szimpátiáját elvesztő magyar király ellen hangolta. A pápa egy 1348-as keltezésű levelében egyenesen Egyházellenes bűnnek nevezte Nagy Lajos

hadjárátát (Casteen 2015, 72). A felmentés és a közhangulat megfordulása 1348-ban lehetővé tette Johanna és Lajos visszatérését Nápolyba, Acciaiuoli pedig pápai követ és a Nápolyi Királyság főudvarmesteri címével gazdagodott (Casteen 2015, 83). A főudvarmester 1365-ben halt meg.

### 3. A látomás fő jelenetei

Svéd Szent Brigitta egyéni ítéletről szóló látomásainak főszereplői általában nem fiktív karakterek, hanem létező személyek voltak. Ő maga általánosítva, társadalmi szerepükkel nevezte meg őket, úgy mint lovag, püspök, király, nemesember, vagy mint ebben a látomásban: lélek.

Brigitta gyóntatói azonban a svédről latin nyelvre történő fordítás, illetve a szentté avatási per számára igazolásként – ha be tudták azonosítani – megnevezték a jelenetek szereplőit, ezzel jelezve, hogy valódi személyek, akiknek a tetteit össze lehet vetni a látomásokban megismert tényekkel. Innen, a lábjegyzetelésből tudhatjuk, hogy a Rev.IV/7-9-es fejezetek (Morris-Searby 2008, 36-44) főszereplője az előző fejezetben megismert Niccolò Acciaiuoli.

Teológiailag értékes fejezetekről beszélünk, mert Svéd Szent Brigitta hosszasan írt az egyéni ítéleten kívül a pokol, a pokol tornáca, de legfőképpen a purgatórium felépítéséről, annak szintjeiről. Ezen kívül fontos információt adnak a tisztuló lelkekért ajánlott közbenjáró imákról és jócselekedetéről, valamint az evilági életben elkövetett bűnök túlvilági következményeiről szóló elemek.

Az egyéni eszkatológiai jelenetek általában a bírósági tárgyalás leírásával kezdődnek, melyet vizsgálat és az ítélet bemutatása követ. Ebben a jelenetben is hasonló struktúrával találkozunk, nézzük részletesebben!

#### 3.1. Az isteni bíróság

Brigitta saját magáról gyakran egyes szám harmadik személyben beszél: *„Egy személy virrasztva imádkozott, nem aludt, amikor lelki látomásban részesült.”* (Rev.IV/7, 1). Először a palota képével találkozunk:

*„Olyan volt, mintha egy kifürkészhetetlenül nagy palotát látna, ahol számtalan fénylő fehér ruhába öltözött alak volt, és mindegyiküknek megvolt a saját ülőhelye. A palota fő részében egy bírói szék volt, amelyen úgy tűnt, hogy a Nap ült. A Napból jövő sugarak kifürkészhetetlenül hosszúak, mélyek és szélesek voltak. Emellett a szék mellett egy hajadon állt drága koronával a*



*fején és a Nap összes szolgája, aki ott ült, himnuszokkal és énekekkel dicsérte őt.” (Rev.IV/7, 1-3)*

Ezek a képek Dániel Könyvéből (Dan 7,10) és a Jelenések Könyvéből (Jel 20,11; Jel 21,23; Jel 22,3-5) lehetnek ismerősek, a trón mellett álló asszonnyal pedig a Zsoltárok Könyvében találkozhatunk: *„Jobbodon áll a királynő, arannyal átszőtt ruhában”* (Zsolt 45,10).

A palotaként bemutatott szintérre érkezik az ördög és az őrangyal, és meg tudjuk tőlük, hogy emberünk a halálán van. Az Egyház vallja, hogy halálunk után különítélet következik (KEK 1022), és a lélek ítéletének háromféle kimenetele lehet: üdvösség, tisztulás vagy kárhozat. Az Atya minden ítéletet átadott a Fiúnak, ezért a különítéletnél Krisztus a bíró (Fila 1992, 215). Számítalan bűne miatt a bíró meg is állapítja, hogy: *„Több itt a rossz, mint az erény, és nem lenne helyes a bünt az erényhez kapcsolni.”* (Rev.IV/7, 6)

A későbbi fordulat szempontjából fontos elem, hogy Acciaiuoli ezen a ponton még életben van, bár haldoklik, ezért korai lenne még döntést hozni a végső sorsáról: *„Isten irgalma minden embert elkísér a haláláig, egészen a legutolsó pillanatig, és azután következik az ítélet.”* (Rev.IV/7, 8) – hívja fel a figyelmet az őrangyal. Szava megfelel az Egyház tanításának, hiszen amíg az ember él, egészen a testi halála bekövetkeztéig van lehetősége érdemeket szerezni (Fila 1992, 213).

Az ördög szerint azonban Acciaiuoli annyira bűnös, hogy nem lehet kérdés az ítélet végkimenetele, ezért a démonok kara hosszas szónoklatba kezd Isten igazságosságáról<sup>1</sup>, amelyre hivatkozva igényt tart a bűnös lelkére.

Ezen a drámai ponton történik a fordulat és megismerkedünk a közbenjáró ima fontosságával:

*„Ekkor a Szűz maga jelent meg a bírói szék előtt, és úgy tűnt, valami nagy dolgot rejteget a köpenye alatt. Ezt mondta: „Te ellenség! támadod a kegyelmet és szereted az igazságot, de könyörület nélkül. Meglehet, hogy ennek a léleknek hiányosak a jócselekedetei, és emiatt nem léphetne be a Mennybe, de nézzétek csak mi van a köpenyem alatt!” Ekkor a Szűz szétnyitotta a köpenyét. Egyik oldalán egy kis templom volt tele szerzetesekkel. A másik oldalon férfiak és nők tüntek fel, Isten barátai, szerzetesek és mások, és mind egy hangon kiáltottak és mondták: „Könyörülj, irgalmas Úr!”*

„Csend lett és a Szűz megszólalt és mondta: „Az Írás szerint: egy ember tökéletes hite még a hegyeket is meg tudja mozdítani. Mi legyen azok hangjával, akiknek van hitük és akik égő szeretettel szolgálják Istent? Mit tud és mit tudhat ez elérni? (...) Mellettük én is bekapcsolodom esedezésemmel kapcsolódva azon mennybéli szentek imáihoz, akiket ez az ember különösképpen tisztelt.” (Rev.IV/7, 25-31)

A szöveg ugyan nem nevezi meg, de valószínűsíthető, hogy a szerzetesekkel teli templom a *Certosa di Firenze* karthauzi kolostor lehet. Acciaiuoli 1338-ban foglalta el Morea-t, amelynek bevételeiből 1341-ben felépíttette a kolostort, amit későbbi temetési helyének szánt (Caferro 2020, 15). A Certosa olyan jelentős zarándokhellyé vált, hogy VI. Kelemen pápa 1352-ben két év búcsút adott annak, aki San Lorenzo, San Niccolò vagy Santa Caterina ünnepén meglátogatta (Caferro 2020, 21). Mindebből Caferro azt a következtetést vonta le, hogy Acciaiuoli félté az Urat (Caferro 2020, 35).

A jelenet fontos eleme a Szűzanya közbenjárásának hangsúlyozása. Az Egyház tanítása szerint Krisztus kínszenvedésének érdemei (DH1025), valamint a Boldogságos Szűzanya és a vértanú szentek érdemei egy felhalmozott kincset képeznek, amelynek érdemeiből a bűnösök részesedhetnek (DH1027; Nocke 2002, 334; KEK 1477).

Visszaulva a Szűzanya érvelésére, érdemes felidézni Szent II. János Pál pápa *Dives in misericordia* (1980) kezdetű enciklikáját is, amelyben azt írja, hogy a végsőkéig érvényesített jog a legnagyobb igazságtalanság, és a valódi igazságosság érvényesítéséhez szükség van a szeretetre (71). A pápa szerint „az igazi irgalom az igazságosság legmélyebb forrása.” (85).

A látomás folytatásából megtudjuk, hogy az imák elérték céljukat, mert a Nap hangja hallatszott mondván: „Barátaim imáinak köszönhetően ez az ember elegendő üdvös bünbánatot kapott halála előtt, hogy ne kerüljön pokolra, de tisztulnia kell azok között, akiknek a legsúlyosabb büntetései vannak a purgatóriumban.” (Rev.IV/7, 34)

A jelenet tehát a közbenjáró ima működését mutatja be az olvasó számára: a kegyelem állapotában lévő megigazult ember (ebben az esetben a Certosa szerzetesei és az Isten barátainak nevezett laikus hívek) kiérdemelheti más számára is azokat a kegyelmeket, amelyeket önmaga számára megkaphat (tettreadott kegyelmet, hatékony kegyelmet, megtérést) (Fila 1992 (2), 227).

Az ítélet jeleneteinek végén a pokol és a purgatórium leírása, majd Acciaiuoli tisztulásának képei következnek:

*„Lába a kemencéhez volt rögzítve és egyenesen állt, mint egy ember. A lélek nem a kemence felső részén volt, nem is az alján, inkább az oldala fele. A kemence alakja szörnyű volt és félelmetes. Tüze felfele nyomult, hogy elérje a lélek lábát, mint ahogy a víz nyomul keresztül a csövön, és egészen a fejéig elborította olyan erős nyomással, hogy a lélek pórusai forró tűzzel teli ereknek tűntek. Fülei, mint a kovács fújtatója legyezték az agyát. (...) A lelket fedő bőr, olyan volt, mint egy állaté (..). Ez a ruha olyan jéghideg volt, hogy mindenki megremegett, aki csak látta. Genny szivárgott belőle, mint a rothadó sebből. Olyan szörnyű bűz jött belőle, ami nem hasonlítható a világ legrosszabb bűzéhez sem.” (Rev.IV/7, 37-43)*

Brigitta egyéni eszkatológiai látomásaiban gyakoriak a fentihez hasonló horrorisztikus, undort keltő képek. Jelenlegi teológiai ismereteinkkel a tisztulással kapcsolatban inkább belső folyamatokról beszélünk, de az érett közepkorban szerették az elrettentő kínzások képi megjelenítését.

A Szentírás és a Szentagyomány ír a pokol létezéséről, de analóg fogalmakkal, úgy jellemezve, mint a Mennysország ellentéte. Emberi szavainkkal, felfogásunkkal nem tudjuk megragadni, hogy milyen lehet, csak azt, hogy rettenetes. Isten örök elvesztése és valamilyen, tűz általinak nevezett, de teológiailag vitatott, hogy pontosan milyen jellegű érzésbeli kínt szenvednek el a lelkek. A tisztítóttűz szenvedései nem ugyanolyanok, mint a pokolói, de valamilyen érzésbeli kínt ezek is okoznak a léleknek, bár nincs ennél pontosabb fogalmunk a jellegéről (Fila 1992, 223-224). Annyit tanít erről a teológia, hogy létezik egy köztes, tisztuló állapot, mert a halál pillanatában nem minden lélek áll készen az örök boldogságra, de nem is érdemli meg az örök kárhozatot (Fila 1992, 227).

Mai gondolkodásunk szerint nem szabad a fenti idézethez hasonló földi képekben gondolkodnunk a túlvilágról, illetve az ítéletet sem a jó és rossz tettek könyvelés-szerű értékeléseként kell elképzelnünk, inkább a belső magatartás feltárulásának, ahogyan az ember a földi életében Isten és a felebarát felé megnyilvánult és aszerint kialakult egy belső irányultsága, amely Isten felé vagy tőle való távolodásra vezet (Müller 2007, 540; Scheffczyk-Ziegenaus 2008, 121; Gál 1975, 156).

### 3.2. Az angyal és a vörös stólás férfi magyarázatai

A látomás folytatásában Brigitta magyarázatot kap egy angyaltól a látottakra:

*Hadd magyarázzam el neked ezt a víziót. (...) A kemence a pokol. A pokol olyan forró belül, hogy ha az egész világ és minden, ami benne van lángra kapna, még azt sem lehetne hozzá hasonlítani. (...) A kemence körüli sötétséget tornácnak nevezik. A kemence sötétjéből jön elő. Mindkettő ugyanaz a hely és egyazon pokol. Bárki, aki ide belép, soha nem fog Istennel lakni. Efölött a sötétség fölött a purgatórium legsúlyosabb büntetései vannak, amit csak kibírhat a lélek. Efölött az enyhébb büntetések helye van (...). Olyan ez, mint amikor az ember beteg, és amikor a betegség és a fájdalom elmúlik, elveszítik az erejükét és lassan épülnek csak fel. Efölött egy harmadik hely volt, ahol az egyetlen büntetés az Isten utáni vágyakozás volt. (...) A purgatórium legsúlyosabb büntetései az első szinten vannak, közvetlenül a sötétség fölött, ahol a korábban említett lélek tisztulását láttad (Rev.IV/7, 47-55; 59).*

A kárhozat és a pokol kérdése nehéz hittitok, de Jézus világosan beszél róla (Mt 25,41), ezért nem tehetünk úgy, mintha nem létezne. Pontos fogalmaink azonban nincsenek. XVI. Benedek pápa, Hans Urs von Balthasar, Leo Scheffczyk ítéletként a Krisztussal való találkozásról írnak, amely égeti a tisztátalan lelket és bár érzésbeli kínt okoz, nem a Brigitta által leírt horrosztikus képekben kell gondolkodjunk róla (Ratzinger 2017, 237-238; Scheffczyk-Ziegenazs 2008, 143; Nocke 2002, 486; Gál 1975, 190; Spe salvi 47). A folytatásban az angyal így szólt:

*„A lélek, akinek az ítéletét és büntetését láttad, a purgatórium legkeményebb büntetéseinak helyén van. (...) Ez Isten igazságossága, mert ez az ember nagy tudású volt és képes a megkülönböztetésre, de ezt anyagiasságra használta fel a világ szabályai szerint és nem spirituálisan a lelke üdvösségére, mert elfelejtette Istent és nem törődött vele amíg még élt.*

*Most a lelke szenved az égető tűztől és didereg a hidegtől. Elvakítja sötétség, retteg a démonok szörnyű látványától, megsüketíti az ördög üvöltése, éheznek és szomjaznak legbelül, és szégyenbe öltözött kívülről.”*  
(Rev.IV/8, 1-3)

*„Hallottad korábban, hogy Isten szeretetéből és Isten barátai imáinak köszönhetően ez az ember a bűnbánat kegyelmét kapta kicsivel a halála előtt, és ez a bűnbánat megmentette őt a pokoltól. Ennek megfelelően, Isten igazságossága úgy döntött, hogy halála után hat korszakon át égnie kell a purgatóriumban, hacsak nem kap segítséget Isten barátaitól a világból. Ezek a korok jelképezik az életét, attól az órától fogva, hogy tudva követett el halálos bűnt, egészen addig, amíg Isten szeretetétől indítva gyümölcsöző megbánást mutatott.”* (Rev.IV/9, 1-2)

Érdekes, hogy az angyal korokról beszél, nem pedig időről. Ezzel is jelzi, hogy a földi idő eltér a túlvilági időszámítástól. Van a kettő között kapcsolat, mert a lélek bűnei és megbánása között van összefüggés, de inkább arányosításnak, viszonyításnak hangzik, mint konkrét években vagy napokban meghatározható időtartamnak.

Az Egyház sem beszél időről a túlvilág esetében, bár a skolasztika korában még próbálták kifejezni, hogy az ima vagy búcsú hány nappal vagy évvel járul hozzá az elhunyt tisztító tűzben töltendő idejének csökkentéséhez. Fila Béla úgy fogalmaz, hogy „a bűnökért járó büntetések az értük járó szenvedés kitöltésével véget érnek” (Fila 1992, 227). A teológusok szerint a tisztítóhelyen levők szenvedéseinek mértéke és időtartama között különbség van, ami nem köthető földi időhöz, csak annyit sejtethetünk, hogy arányban van a lélek bűneivel (Fila 1992, 228).

A látomásciklus különös szereplője egy üdvözült férfi lelke, aki tanácsokkal látja el Brigittán keresztül Acciaiuoli családját. Brigitta látomásaiban gyakori elem az élő rokonoknak szóló üzenet. Itt egy Acciaiuolit jól ismerő, neki lekötözött ember a beszélő. Ezt a lelket sem Brigitta, sem a gyóntatói nem azonosították. Öltözéke hasonlít a Jelenések könyvének mártírjaihoz (Jel 7,14). A vörös stóla vértanúra utalhat, a válla alatti átvetés pedig talán diakónusra, de nincs kifejtve. A 4.5. fejezetben visszatérek még a személyére:

*„Ekkor egy szerény külsejű férfi jelent meg. Ruhája fehér és fénylő, mint egy papi alba, derekán vászonöv, és vörös stóla volt a nyaka körül és a válla alatt. Így kezdett beszélni: „Te, aki ezt látod, nagyon figyelj és jegyezd meg, amit láatsz és hallasz. (...) Egyike vagyok azoknak, akiket ez a purgatóriumra ítélt férfi életében ajándékokkal tisztelt meg. Ezért Isten kegyesen megadta nekem, hogy ha valaki megteszi, amit tanácsolok, akkor ennek az embernek a lelke feljebb fog kerülni, ahol saját igazi formáját visszakapja, és nem lesznek fájdalmai, csak olyan, mint amikor a nagybeteg erőtlenül fekszik, már nincs fájdalma, viszont örül, hogy sikerült túlélnie.” (Rev.IV/9, 9-13)*

Hittétel, hogy a tisztuló elhunytakat az elők megsegíthetik imáikkal, szentmiseáldozattal, böjtöléssel, helyettesítő elégtétel nyújtásával, jámbor cselekedetekkel (DH1304; Fila 1992, 229). A vörös stólás férfi szavai tehát összhangban vannak az Egyház tanításával. Az Egyház az első századok óta imájával segíti a haldoklókat és a tisztulás állapotában levőket, és hagyományosan a Szűzanya egy különleges közbenjárójuk (Scheffczyk-Ziegenaus 2008, 146). *XVI. Benedek pápa* a *Spe salvi* kezdetű enciklikájában ír arról, hogy az élőket és az elhunytakat összeköti a szeretet és ezáltal képesek vagyunk tenni a tisztulókért (*Spe salvi* 48).

#### **4. Az öt jajkiáltás elemzése**

A Rev.IV/7, 45-46. fejezetben Acciaiuoli tisztulási folyamata részeként öt jajkiáltást hallunk tőle. Bár a 3.1. és 3.2. fejezetben már számos utalás történt arra, hogy egy nagy bűnössel van dolgunk, de ennek részletei egészen eddig a pontig nem hangzottak el. Az öt mondat rövid és drámai. Ezekben Acciaiuoli nem magyarázza a bűneit, nem keres kifogást, egyszerűen elismeri a tetteit és ezzel áttételesen a büntetés jogosságát is. Az egyes kiáltások értelmét a következő látomásban felbukkanó angyal bontja ki részletesebb magyarázatával, majd a már említett vörös stólás férfi ad át kegyelemtani ismereteket, így összességében igen sokrétű tanítást kap az olvasó a bűnökről, azok következményeiről, illetve a következmények mérsékléséről. Mint látni fogjuk, a 4.5.-ös alfejezet kiáltása kivételével általános emberi bűnökről van szó, ezért időtlen a tanítás: minden kor bármely embere elköveti ezeket a vétkeket, emiatt ez a látomásciklus erőteljes szembesítés a bűnökkel, különösen a 21. században, amikor a korszellem hatására hajlamosak lehetünk mentegetni a bűnös életmódot.

#### 4.1. Első jajkiáltás

Lélek: *„Jaj nekem először, mert oly kevésbé szerettem Istent mindazért a sok jó erényért és kegyelemért, amelyet adott nekem.”* (Rev.IV/7, 45)

Acciaiuoli első bűneként a Tízparancsolat elleni vétket látunk: *„Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj!”* (Lk 4,8, MTörv 6,13). Az angyal szavaiból tudjuk, hogy nagy tudású ember volt, képes a megkülönböztetésre, de képességeit a világ szabályai szerinti életre és anyagi jólét megteremtésére használta fel, nem törődött Istennel és a lelke üdvösségével. Megmenekülése – mint láttuk – barátai és a Szűzanya imáinak volt köszönhető, mert halála előtt megkapta a bűnbánat kegyelmét.

Angyal:

*„Az első kor azt jelenti, hogy nem szerette Istent Krisztus szent teste haláláért és azért a sok szenvedésért, amelyeket Krisztus nem másért, mint a lelkek üdvösségéért állt ki. A második korszak azt jelenti, hogy nem szerette úgy a saját lelkét, ahogy azt egy kereszténynek kellene, és azt, hogy nem volt sem zsidó, sem pogány.”* (Rev.IV/9, 3-4)

Ehhez a bűnhöz az angyal rögtön két korszakot is kapcsol, mintha arra utalna, hogy élete nagy részében követte el ezeket a mulasztásokat. Acciaiuolit nem foglalkoztatta tehát a Megváltás műve, talán tradíciónak tekintette a kereszténységet, mint a mai emberek teszik, pedig az angyal szemrehányása szerint értékes dolog kereszténynek lenni. Az üdvösséget azonban Krisztus érdemeiért és általa kaptuk, jelen üdvrendben nincs más út. Isten megelőző akarattal mindenki üdvösségét akarja (Fila 1992(2), 203-204), ami örömmel kellene eltöltsön minket. Krisztus szenvedése és kereszthalála világosan mutatja, hogy Isten végtelen komolyan veszi az ember bűnét, mert Krisztus minden bűnért elégtételt adott Istennek, amire az ember nem lett volna képes (Fila 1992, 216).

Az ember számára a jelen üdvrendben csak természetfeletti cél létezik. *„Az ember végső célja, hogy benne Isten tökéletessége kinyilvánuljon, és mint értelmes teremtménynek az a feladata, hogy Istent megismerje, elismerje és megdicsőítse”* (Fila 1992, 216). Acciaiuoli tehát sokat mulasztott, hiszen már a II. Orange-i Zsinat szerint is minden megkeresztelt tartozik azal és képes is rá, hogy Krisztus segítségével megtegye mindazt, ami az üdvösségéhez szükséges (DH397; Puskás 2007, 166).

Vörös stólás férfi: *„Első jajkiáltása az volt, hogy túl kevésbé szerette*

*Istent. Azért, hogy megszabaduljon ettől, legyen harminc, Krisztus Vérének felajánlására alkalmas kehely adományozva a lelkéért, hogy Isten megfelelően legyen tisztelve.”* (Rev.IV/9, 14-15.)

A vörös stólás férfi más tételei esetében is találkozunk majd a számszerűsítő szemlélettel: a középkorban szerették számokban kifejezni a penitenciát. Mai gondolkodásunk szerint csak annyit állíthatunk, hogy az imák és búcsúk hatékonyan segítik a tisztuló lelkeket, de nincs pontos arányszám ennek kifejezésére (Gál 1975, 179).

Az áldozókehely a szentmise celebrálásának a lehetőségi feltétele, szükséges liturgikus eszköz. IV. Orbán pápa tanítása szerint az Oltáriszentség vétele olyan a léleknek, mint a testnek az étel: fenntartja, növeli, gyógyítja (DH1322).

Érdemes belegondolni, hogy harminc kehely felajánlása még az Acciai-uoli-család életszínvonalán is jelentős összeg lehetett, hiszen az ő társadalmi helyzetükben különleges, egyedi ötvösmunka jöhetett csak szóba.

#### **4.2. Második jajkiáltás**

Lélek: *„Jaj nekem másodszor, mert nem féltem annyira Isten igazságosságát, mint kellett volna.”* (Rev.IV/7, 45)

Jelenkorunk pasztorális gyakorlatában, de a mindennapi vallásosság szintjén biztosan, túlhangsúlyozzuk Isten könyörületességét és szeretetét. Isten azonban szeretné, ha tisztelnénk a törvényeit, hiszen azért nyilatkoztatta ki. A bűn (akár eredendő, akár súlyos cselekedeti) kizárja az embert Isten Országából. Nem a tett miatt, hanem azért, mert elmulasztotta a bűnbánatot és a bűn állapotában, azaz Istentől elfodulva maradt mindhalálíg (Fila 1992, 226). A bűn ugyanis nem a törvény, hanem Isten megsértése, ezért végtelen a gonoszsága (Fila 1992, 223-224). Ennek a helyreállításához szükség van a megbánásra és a kiengesztelődés szentségére. Angyal:

*„Az ötödik korszak azt jelenti, hogy a gyónás és a kegyelmek eszközeit nem jól használta fel, habár elegendő idő állt a rendelkezésére. A hatodik, hogy csak kevéssé törődött Krisztus Testével, és nem akarta gyakran magához venni, mert nem akart tartózkodni a bűntől, és nem volt benne elég isteni könyörület, hogy magához vegye Krisztus Testét, egészen élete végéig.”* (Rev.IV/9, 7-8)



Isten komolyan, előzetes akarattal akarja mindenki üdvösségét, és ehhez megadja a szükséges kegyelmet – állítja a kegyelemtan (Puskás 2007, 165). Acciaiuoli 55 évet élt a földön, ami elegendő idő kellett volna legyen a megtérésre és az érdemszerzésre. Ő viszont egészen a halálos ágyáig halogatta, hogy éljen a kegyelemmel. Az értelemmel bíró felnőtt embernek érdemeket kell szereznie az élete során, amire Isten mindig elegendő időt ad. Ez a lehetőség, amint már korábban is hivatkoztam rá, csak a halálíg áll nyitva előtte (Fila 1992, 213).

Acciaiuoli előtt is egész életében nyitva állt a kiengesztelődés szentsége, mégsem élt a gyónás lehetőségével. Az angyal kulcsmondata: *nem akart tartózkodni a bűntől*. Hiányzott belőle tehát a megbánás és a bűn elhagyásának a szándéka, ami pedig a bűnbánat alapja. Ha pedig nem veszi magához Krisztus Testét, akkor élet sincs benne állítja a Szentírás („*ha nem eszitek a testemet, nem lesz élet bennetek*” (Jn 6,53).

Vörös stólás férfi:

*„Második jajkiáltása az volt, hogy nem félte Istent. Hogy ettől megszabaduljon, válasszanak ki harminc papot, akik mind nagyon kegyesek, és mindegyikük mondjon harminc misét, amint tud: kilencet a mártírokért, kilencet a hitvallókért, kilencet a szentekért. A huszonnyolcadikat az angyalokért, a huszonkilencediket Szűz Máriaért, a harmincadikat a Szentháromságért. Mindegyikük a férfi szándékára imádkozzon, ezzel Isten haragja megbékél és igazsága kegyelemre fordul.” (Rev.IV/9, 16-18)*

Az Egyház tanítása szerint egyetlen szentmise is végtelen értékkel bír. Acciaiuoli lelkéért kilencszáz misét mondat a családja, ami óriási szám. Érdekes megfigyelni a tematizálást is: mártírok, hitvallók, szentek, angyalok, Szűz Mária és a Szentháromság.

### **4.3. Harmadik jajkiáltás**

Lélek: „*Jaj nekem harmadszor, mert szerettem kényeztetni bűnös testemet és húsomat.*” (Rev.IV/7,46)

A harmadik jajkiáltásban ismét a Tízparancsolat megszegését látjuk: páráztság, falankság, érzéki bűnök, mértéktelenség. A rendetlen vágyak, a féktelen élvezetek súlyos vétkek a személy méltóságával és az emberi szexualitással szemben (KEK 2351, 2353).

Angyal: „*A negyedik korszak azt jelenti, hogy elég jól tudta, hogy Isten mit tiltott meg azoknak, akik a Mennybe akarnak jutni, de merészelt ellene menni, és nem a lelkiismeretét követte, hanem a szenvedélyeit és a vágyait.*” (Rev.IV/9,6)

„*Isten törvényt írt az emberi szívbe, s az iránta való engedelmisségben áll az ember méltósága és szerinte ítélik meg. A lelkiismeretben Isten szava visszahangzik.*” (GS16) A katekizmus teljes mértékben megerősíti az angyal szavait: a lelkiismerettel szemben cselekedni bűn– (KEK1849).

Isten mindenki számára felkínálja az üdvösséget, és a bűnbánat révén a visszatérés, a kiengesztelődés lehetőségét. A bűn nem pusztán tett, hanem azt az ember tudva és akarva követi el. Nincs véletlen bűn, a kárhozat nem egy véletlen botlás eltúlzott következménye, amint azt tévesen hihetjük. A bűnben ott az elhajlás, az ellenszegülés, az akarat, amikor az ember tudatosan szembe megy a lelkiismerete szavával (Fila 1992 (2), 216; Gál 1975, 185).

A bűnben való elbukás azonban nem szükségszerű. Isten kegyelmével megerősítve az ember a legsúlyosabb kísértésnek is képes ellenállni (Fila 1990, 180). A megtérések tanúskodnak arról, hogy a legméltatlanabb ember is megkaphatja Isten kegyelmét (Fila 1992(2), 204).

Vörös stólás férfi:

*Negyedik jajszava a testi kéjvágy volt. Ha tehát valaki segít, hogy egy szűz és egy özvegy kolostorba vonulhasson, és ezen felül egy lány rendesen megházasodhasson, juttasson mindegyiküknek elegendő hozományt, hogy megfelelően tudjanak enni és ruházkodni, és akkor Isten meg fogja bocsátani, amit ez az ember testében elkövetett, mert ez a három életforma az, amelyet Isten rendelt és választott a világban élők számára. (Rev.IV/9, 21-22)*

Felfigyelhetünk arra, hogy a három megszólaló (a lélek, az angyal, és a vörös stólás) nem azonosan számozza a jajszavakat. Ez valószínűleg egyszerű tévedés Brigitta részéről, ugyanis az idézett mondatok különböző fejezetekből valók, és csak a dolgozat könnyebb áttekinthetősége kedvéért helyeztem egymás mellé a tartalmilag összetartozó mondatokat.

Az üdvözült lélek tanácsai abból a szempontból érdekesek, hogy az elkövetett bűn ellenében a tisztességes életformákra ad példát: házasság, szerzetesség, szüzesség. Nincs más életforma, amit Isten jóváhagyott (vö. 1Kor 6,12-20; 1Kor 7,25-40). Az Egyház tanítása évszázadok óta következetesen tanítja az életállapotnak megfelelő tisztaság erényére való felhívást (KEK

2349), ezért sem Acciaiuoli, sem a ma élő emberek nem állíthatják, hogy ismeretlen lenne számukra.

A következő fejezetben még hangsúlyosabban találkozunk majd a bűn társadalmi hatásával.

#### 4.4. *Negyedik jajszó*

Lélek: „*Jaj nekem negyedszer minden világi gazdagságomért és gőgömért.*” (Rev.IV/7, 46)

A negyedik jajszó ismét főbűn: gőg és kapzsiság. Acciaiuoli a világi gazdagságát rója fel magának, ami így nem teljesen pontos. Önmagában a gazdagságával nem lett volna probléma. Svéd Szent Brigitta maga is arisztokrata volt, nagy vagyonnal. A Szentírásban a gazdag ifjú (Mk 10,17-22) története miatt vélheti úgy a köztudat, hogy vagyonos ember nem juthat a Mennybe. De ha figyelmesen elolvassuk, a bibliai ifjú jócselekedeteit elismerte az Úr, és megkedvelte őt. Az ő esetében is a probléma nem a vagyona, hanem az ahhoz való rendetlen ragaszkodása volt. Az Egyház tanítása sem kifejezetten a gazdagságot ítéli el, hanem a földi javak és az azokkal együttjáró hatalom mértéktelenségére figyelmeztet (KEK 2536).

Acciaiuoli egyes célokra hajlandó volt pénzt adni. Megalapította például a Csomó-lovagrendet (Caferro 220, 32), művészeket támogatott, illetve felépítette a már említett Certosa kolostort. Jobban meggondolva azonban ezek a célok hivalkodóak voltak, a vagyont fítoztatták, és valószínűleg elhanyagolta a rászorulókról, betegekről, kiszolgáltatott emberekről való gondoskodást.

Angyal: „*A harmadik korszak azt jelenti, hogy elég jól tudta, hogy Isten mit parancsolt neki, hogy tegyen, de nem volt kedve végrehajtani.*” (Rev.IV/9, 5)

Ismét kiemelhetjük, hogy még a megátalkodott bűnös is kap Istentől kegyelmet a bűn elkerüléséhez (Fila 1992(2), 204). Ezért senkiről sem szabad lemondani, imádkoznunk kell, mert *távolról elégséges kegyelemben* részesülhet a bűnös ember is, ami által megtérhet. Ezt láttuk Niccolò Acciaiuoli esetében: a Certosa szerzeteseinek közbenjáró imái kiesdették számára a bűnbánathoz szükséges kegyelmet (Fila 1992(2), 205). Az, hogy kérte őket az imára, már jelezte, hogy nem volt megátalkodott bűnös, hanem tudta, hogy Isten parancsainak megtartására kötelezve van, ezért képes volt elfogadni azt a távolról elégséges kegyelmet, amit a megtéréshez kapott (Fila 1992(2), 205). A hit kezdetét jelzi, ha valaki vágyik az üdvösségre és segítséget kér Istentől. Az ember rendelkezik az üdvösséghez szükséges kegyelem elfogadásának képességével (Fila 1992(2), 219), ezért kell

imádkoznunk más emberek megtéréseért, bűneik belátásáért.

Vörös stólás férfi:

*Harmadik jajszava az volt, hogy gőgös volt és kapzsi. Hogy megszabaduljon ettől, valaki hívjon meg harminc koldust és alázatosan mossa meg a lábukat, és adjon nekik élelmet, pénzt és öltözetet, hogy kényelemben legyenek. Mind az a személy, aki a mosást végzi, és az is, akit megmosdat, alázatosan könyörögjön Istenhez, hogy Krisztus alázatosságáért és fájdalmas szenvedéséért bocsásson meg e férfi lelkének, hogy bűnösen kapzsi és gőgös volt. (Rev.IV/9, 19-20)*

Acciaiuoli-nak felbecsülhetetlenül nagy vagyona volt. Eleinte a bankár családja révén, később a katonai hódításai nyomán megszerzett dél-európai hűbértokokai bevételéből (1352-ben hódította meg például Terlizza-t és Melfi-t) (Cafferro 2020, 24-25.).

Felfigyelhetünk a penitenciában a harminc koldus vendégül látására és felruházására. Egyrészt nagyon személyes áldozathozatal, hogy a rokonságból valaki megmossa a harminc koldus lábát. Másrészt jelentős anyagi vonzata lehetett a felruházásnak – az öltözék biztosítása a középkorban a bérezés része volt. De az is bizonyos, hogy feltűnéssel járt, beszéltek róla az emberek. Az eddigi penitenciák közül talán ez hangsúlyozza legjobban, hogy a bűn nem csak egyéni cselekedet, hanem társadalmi vonatkozása is van. A bűn hat a társadalomra, az emberek erkölcsére. Egy közösség élén álló ember életvitele hatással van a környezetére, építi vagy rombolja azt. Ha az Acciaiuoli-család végrehajtotta ezt a penitenciát, annak bizonyára volt társadalmi visszhangja, ami remélhetőleg megtérésekben és bűnbánatban is kifejeződött.

#### **4.5. Ötödik jajkiáltás**

Lélek: „*Jaj nekem ötödször, mert szemet vetettem rátok Lajos és Johanna.*” (Rev.IV/7, 46)

Az ötödik jajszó összefoglalja Acciaiuoli egész életét. Firenzei bankárként is befolyásos ember volt, de a nápolyi udvarban Johanna királynő és Tarentói Lajos összeházasításával tudott igazán jelentős diplomáciai és udvari szerepet betölteni. Niccolò Acciaiuoli e házasság révén emelkedett pályája csúcsára.

Vörös stólás férfi:

*„Ötödik jajszava, hogy sok bűnével nagyszámú embernek okozott kárt. Különösen azzal, hogy minden erőfeszítést megtett a két korábban említett személy összeházasításáért. Holott ők olyan közeli vérrokonok voltak, mintha ugyanabba a családba születtek volna. Továbbá ezt az egyesülést saját érdekében tette, nem pedig a királyságért. Mindezt a pápa engedélye nélkül tette és a Szentegyház dicséretreméltó rendelkezései ellenében. Sokan szenvedtek mártírhalált, mert a pápa nem tűrhette ezt az Isten, a Szentegyház és a keresztény erkölcs elleni tettet. Ha valaki jóvá akarja tenni ezt a nagy bűnt, menjen el a pápához és mondja: „Egy bizonyos ember ezt és ezt a bűnt követte el — ne mondja ki kifejezetten a nevet —, de megbánta és feloldozást nyert, bár nem végzett engesztelést a bűnért. Ezért szabjon ki rám bármilyen penitenciát, amit elbírok, mert készen állok vezekelni azért a bűnért az ő javára.” Valóban, még akkor is, ha a penitencia csak egy Miatyánk elmondása lesz, az is csökkenteni fogja e lélek purgatóriumbeli büntetését. (Rev.IV/9, 23-29)*

Érdemes felfigyelni arra, hogy az angyal nem reagált erre a bűnre. Az említett bűn teljes egészében evilági politika, és vétekként beleérthető a már említett góg problémájába, talán ezért nem szólalt meg az angyal ebben a témában.

A világi politikában azonban felfordulást és súlyos következményeket okozott ez a házasság. Johanna és Lajos kétszeresen unokatestvérek voltak: édesanyáik testvérek, apáik unokatestvérek voltak (Casteen 2011, 193). Egyházjogilag a kezdetektől fennáll a vérrokonság, mint természetjogban gyökerező házassági akadály. Másodfokú oldalági rokonság (testvérek közötti házasság) isteni jogi, azaz elháríthatatlan akadállynak minősül. A másodfoknál távolabbi, tehát a harmad- vagy negyedfokú oldalági rokonság egyházjogi akadályt képez, amely felmentéssel elhárítható (Erdő Péter 2008, 483). Bár a vörös stólás férfi drámaian fogalmaz, valójában Johanna és Lajos helyzete a második típusba, tehát az egyházjogi akadály kategóriájába esik, nem pedig az isteni jogiba.

A házassághoz ennek megfelelően felmentést kellett volna kérni VI. Kelemen pápától nemcsak a közeli rokonság miatt, hanem azért is, mert a pápa volt Nápoly hűbérura. Ez azt jelenti, hogy két jelentős okból is a pápa

engedélyét kellett volna kérnie előzetesen, és ennek elmulasztása negatív következményekkel járt Johanna királynő társadalmi megítélésére. Bár a házassággal kapcsolatban a pápai felmentést már 1348-ban megkapta, és a pápai vizsgálat az András herceg elleni merénylet alól is tisztázta 1350-ben, de a hírnevét csak évtizedekkel később tudta helyreállítani (Casteen 2015, 30, 76).

A vörös stólás férfi az idézett szakaszban mártírokról beszél, talán ő maga is ekkor esett áldozatul. Különös, hogy a pápának tulajdonítja, holott a történetírás Nagy Lajos magyar királyt jegyezte fel, mint aki felesleges kínzásokat és kivégzéseket hajtott végre a nápolyi hadjáratok során. Azonban sem a pápai vizsgálat, sem Lajos király bosszúhadjárata során elkövetett kínzásokkor nem derült ki, hogy ki volt az András herceg elleni merénylet értelmi szerzője.

A penitencia ismét egy személyes áldozathozatalt kívánt meg egy családtagtól. Nápolyból Avignonba utazni a pápai udvarba, mindenképpen hosszú, fáradságos, veszélyes utazás lehetett abban az időben, nem beszélve a pápai audiencia idő- és költségvonzatáról, végül pedig magáról a bűnvallomás és az azt követő ismeretlen tartalmú vezeklés kényelmetlenségéről. Az Egyház egyes vétkek feloldozását valóban fenntartotta a főpapok és a pápa számára. Helyesen irányította tehát a család tagjait az üdvözült lélek a pápához (DH 1687).

## **5. A látomások üzenete a mai olvasóknak**

Mindent megkérdőjelező, de a misztikus történetekért rajongó 21. századunkban Svéd Szent Brigitta látomásai pasztorációs eszközt jelenthetnek a nehezen megszólítható 25-60 éves korosztály felé. Brigitta létező emberekről, történelmi kapcsolódással rendelkező személyekről szóló történetei színesek, fordulatosak, filmszerűen elképzelhetőek, és könnyen kapcsolódhatunk hozzájuk: saját vagy ismerőseink bűneit fedezhetjük fel a leírásokban, élethelyzetekben. Emiatt különösen fontos, hogy a látomások teológiai üzenetei megfeleljenek az Egyház tanításának.

A Rev.IV/7-9. látomásciklus megfelel ennek a kritériumnak. Egyes képi leírásoktól és számszerűsített tételektől eltekintve a bűnről, irgalmasságról, kegyelemről, közbenjárásról szóló tanítás a teológiában járatlan olvasó számára is érthető és helyes. Különösen izgalmas felfedezni a fejezetekben megjelenő kegyelemtani részeket, illetve a 20. században kidolgozott egyetemes remény gondolatának alapelemeit (Balthasar 2006, 161).

Niccolò Acciaiuoli világi és túlvilági életének bemutatása saját életére vonatkozó felismerésekre vezetheti el az olvasót, reményt adhat számára, hogy nem késő megtérni, illetve megerősítheti a másokért folytatott imái hatékonyságában.

## 6. Bibliográfia

- Biblia (2018): Budapest: Szent István Társulat
- von Balthasar, Hans Urs (2006): Mit szabad remélnünk? Budapest: Sík Sándor Kiadó.
- Caferro, William (2020): Niccolò Acciaiuoli and the Certosa at the Intercession of Faith, Politics, Economy and Warfare in Trecento Italy. In Alessandro Andreini, Susanna Barsella, Elsa Filosa, Jason Houson, Sergio Tognetti [szerk.]: Niccolò Acciaiuoli, Boccaccio e la Certosa del Galluzzo – Politica, religion ed economia nell’Italia del Trecento. Roma: Viella.
- Casteen, Elizabeth (2015): From She-Wolf to Martyr: The Reign and Disputed Reputation of Johanna I of Naples. Cornell University Press.
- Casteen, Elizabeth (2011): Sex and Politics in Naples: The Regnant Queenship of Johanna I. In: The Journal of the Historical Society XI:2 June 2011, 2011 The Historical Society and Willey Periodicals Inc.
- Denzinger, Heinrich-Hünemann, Peter (2004): Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának Megnyilatkozásai. Budapest, Bányterenyec: Örökmécs Kiadó, Szent István Társulat.
- Diós, István (2020): A Katolikus Egyház Katekizmusa. Budapest: Szent István Társulat.
- Erdő Péter (1991): Egyházjog. Esztergom. ppek.hu/konyvek/Erdo-Peter-Egyhajzog-1.pdf., Hozzáférés: 2024. január 9.
- Fila Béla (1990): Teremtő és teremtménye. Budapest: A Budapesti Pázmány Péter Hittudományi Akadémia Jegyzetosztálya.
- Fila Béla (1992): A kegyelem beteljesedése. Budapest: A Budapesti Pázmány Péter Hittudományi Akadémia Jegyzetosztálya.
- Fila Béla (1992(2): Krisztus kegyelme. Budapest: A Budapesti Pázmány Péter Hittudományi Akadémia Jegyzetosztálya.
- Gál Ferenc (1975): Az örök élet reménye. Budapest: Szent István Társulat.
- Klaniczay Gábor [szerk] (2005): Európa ezer éve: a középkor II. Budapest: Osiris Kiadó.
- Morris, Bridget-Searby, Denis (2008): The Revelations of St. Birgitta of Sweden, Volume 2., Oxford: Oxford University Press.
- Müller, Gerhard Ludwig (2007): Katolikus dogmatika a teológia tanulmányozásához és Alkalmazásához. Budapest: Kairosz Kiadó.
- Nocke, Franz-Josef (2002): Részletes szentségtan. In: Schneider, Theodor [szerk.]: A dogmatika Kézikönyve. Budapest: Vigilia Kiadó.
- Puskás Attila (2007): A kegyelem teológiája. Budapest: Szent István Társulat.
- Ratzinger, Joseph (2008): Spe Salvi. XVI. Benedek Pápa enciklikája a keresztyén reményről. Budapest: Szent István Társulat.
- Ratzinger, Joseph (2017): Végidő. A halál és az örök élet kérdése. Budapest: Jel Kiadó.
- Scheffczyk, Leo-Ziegenaus, Anton (2008): A teremtés jövője Istenben. Eszkatológia. Budapest Szent István Kiadó.
- Dives in misericordia II. János Pál papa enciklikája az Isteni irgalmasságról, 1980. november 30., <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=204#DM9> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

---

<sup>1</sup> „Ezután megszámlálhatatlanul sok démon jelent meg, repültek, mint a forró tűzszikrák és egy hangon kiáltottak. A bírói székben ülő Napnak mondták: Tudjuk, hogy kezdet és vég nélküli egy Isten vagy három személyben. Nincs rajtad kívül más Isten. Maga vagy a szeretet, a kegyelem és az igazság. Kezdetől fogva létezel fogyatkozás és változás nélkül,

---

*ahogyan az Istenhez illik. Rajtad kívül semmi sincs, és nincs rajtad kívül semmi öröm. Szeretből teremtetted az angyalokat, semmi más anyagból, mint isteni erődből. A kegyelem szerint cselekedtél. Azonban, saját belső gőgünk, irigységünk és mohóságunk lángra gyúlt, igazság-szerető könyörületed égő gonoszságunkkal együtt kidobott minket a Mennyből a végeérhetetlenül mély és homályos mélységbe, amelyet most pokolnak neveznek. Ezt tette a könyörületed. Könyörületed most sem választható el igazságosságodtól, amikor ítélsz, hozza azt akár kegyelmed, akár méltányosságod. De még ennél is tovább megyünk: ha az, akit bárki másnál jobban szeretsz, úgy értjük, ha a bűntelen Szűz, aki fogant téged, halálosan vétkezett volna és üdvös megbánás nélkül halt volna meg, igazság iránti szereteted akkora, hogy lelke soha nem ért volna a Mennybe, hanem velünk lenne a pokolban. Tehát, Bíró, miért nem ítéled ezt a lelket nekünk, hogy munkája szerint büntethessük?”*



# A széder este<sup>1</sup> mint dramatikus forma a rabbinikus irodalomban

Jávor Judit

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem

## *Absztrakt*

A dráma a rituáléban gyökerezik. Ez volt az alapgondolata a 20. század második felében virágzó rituális színháznak. Ha ez így van, akkor a rítusban is fellelhetőnek kell lennie a dráma bizonyos elemeinek. Ennek egyik legnyilvánvalóbb példája a széder este. Már a rabbinikus irodalomban is fellelhetők olyan utasítások, történetek, amikben megjelenik a teatralitás, vagy annak lehetősége. A haggáda szövege is tartalmaz a drámaszöveg formájára hasonlító elemeket, sok esetben – főként a kódex haggádákban – az utasításokat az illusztrációba rejtve. A Misna számos dramatikus rítust ír elő, amik tovább bővülnek a Talmudban és az isz. 11-12. században Európában keletkezett rabbinikus irodalomban. Jelentős szerepet kapnak a haggáában a kérdések és az ezekre adott válaszok. Mégsem mindegyik párbeszédés formában jelenik meg, amint az a négy fiú barajtája esetében észlelhető. Szintén vannak a rabbinikus irodalomban utasítások arra vonatkozóan, hogy a széder estét vezetőn kívül a többi családtag is végrehajtson bizonyos rítuselemeket, aktívan vegyen részt a végrehajtásban. Napjainkban sok esetben együtt énekelve idézik az előírt szövegeket, egyszerre fogyasztják az előírt ételeket, közösen mondják az áldásokat. A spirituális bevonódást az a mnemotechnikai eljárás biztosítja, amely szerint mindenkinek úgy kell éreznie, hogy nem csupán meghallgatja a történetet, de maga is részesének érzi magát. Az érdekes történetek, látványos rítusok azért is fontosak, mert az este középpontjában a gyermek áll, akinek apja meséli az egyiptomi kivonulás csodáját. Ő pedig megszökne, vagy elaludna, ha nem így lenne. Dramaturgiailag az este egyik csúcspontja a négy fiú története, akik tudásuk és vérmérsékletük szerint különbözőképpen teszik fel a kérdést, hogy mi is történik éppen. Itt lenne a legkézenfekvőbb a párbeszédés forma. ám ez mégis a széder vezetőjének narratív szövege. Választ keresek arra, miért van ez így. Ráadásul ennek a résznek a dráma- és rítuselméleti felvetéseken túl fontos, a mai pedagógiai irányzatok számára is releváns vonatkozásai is vannak. Előadásomban arra keresem a választ, hogy a rabbik széderre vonatkozó leírásai és utasításai milyen dramatikus elemeket tartalmaznak, és ezek hogyan jelennek meg a mai hagyományokban.

## 1. Bevezetés

A rítus és a dráma egy töről fakad. Mi sem jobb példa erre, mint a széder este, ahol a széder vezetője mesél, a gyerekek és a többi résztvevő pedig hallgatja. Azonban ezen utóbbiak sem passzív megfigyelői csupán az eseményeknek. Mindenkinek jut szerep az este folyamán, még ha nem is szóló szerep. A kórusnak mindenki tagja, és a cselekvő rítusok közül többet is együtt hajtanak végre. Így válik a társasági étkezés közös ideológián alapuló, az együvé tartozást jelképező rítussá.

A 20. század második felében élte virágkorát a rituális színház olyan jeles képviselőkkel, mint a francia Antonin Artaud a Kegyetlen színházával, Lengyelországban Eugenio Barba és Jerzy Grotowski vagy a performansz művészet nagymestere, a szerb származású Marina Abramović. Előadásaik során mindannyian merítettek a különféle hagyományok rítusaiból. Mi több, Európában egész színházi fesztiválokat rendeztek, amelyeken különböző vallások rítusait mint színpadi produkciókat mutatták be. (Fischer-Lichte, 2009) Az európai ember számára egzotikus keleti vallások, illetve a természeti népek hiedelmeinek rituáléja látványos, érdekes produkciónak tűnik.

Ha ez így van, akkor joggal feltételezhetjük, hogy a zsidó rítusoknak is van teátrális, dramatikus vonatkozása. Nemcsak a kutatónak, de a laikus megkérdezetteknek is a széder este jut először eszébe ezzel kapcsolatban. Ebben a dolgozatban erre keresek példákat. A rabbinikus irodalmat követve rámutatok, milyen előírásokat kell betartani. Eközben a szertartás menetén végig haladva megmutatom, milyen dráma- és rítuselméleteknek felelnek meg az egyes epizódok, rítuselemek.

Mindenekelőtt tisztázni szeretném a szóhasználatot: a dolgozatban a szertartás vezetőjét a széder vezetőjének nevezem. Ez azért tűnik megfelelőnek, mert ugyan a peszah áldozatot a Héber Biblia családonként írja elő (Ex. 12:3), ám napjainkban gyakoribb, hogy kisebb-nagyobb közösségek együtt ülik meg az ünnepet. A haggádákban leggyakrabban ugyan a házigazda kifejezés szerepel, de az általam követett megnevezés egységesebbnek tűnik még akkor is, ha okkal feltételezhetjük, hogy hosszú évszázadokon keresztül a széder estét szűk családi körben ünnepelték, a gyerekekkel a középpontban, néhány jótekonyságból meghívott vendéggel. Ezzel szemben napjainkban sokkal gyakoribbak a közösségi széderek, ahol az a személy, aki a szertartást vezeti nem házi gazda. A többieket pedig azért is célszerű résztvevőknek nevezni, mert

így könnyebb összehasonlítani a performanszok közönségével, akiket szintén így nevezek a további kutatások során.

Mint minden rítusban – legyen az szakrális vagy szekuláris, – a széder estében is vannak olyan mozzanatok, amik térben és időben, illetve fel fogások, értelmezések, mentén változatokat mutatnak. A rabbinikus hagyományokat követő irányzatok ugyan mind ugyanazt a haggáda szöveget követik, mégis sokban különbözik a szefárd szertartás az askenázitól. Ez már a szöveg külalakjában is megmutatkozik. Amíg az askenázi könyvekben sok szöveges utasítás szerepel, addig a szefárd kéziratok, illusztrált haggádák a képekben hordozzák az előírásokat. Még inkább különbözik ezektől a karaita haggáda, ami kizárólag a Héber Bibliára alapozza az egyiptomi kivonulás történetének elmesélését. Ezen felül modern Izrael államának már a gondolata is táptalajt adott olyan haggádák és széder esti rítusok létrejöttének, amelyek inkább a cionista eszmét tükrözik, mint a szakralitást. Mi több a baloldali értékrendű kibucok megteremtették a saját ateista haggádaikat és szokásaikat.

Részletes kutatásom ezekre a területekre is kiterjed. Keresem a helyi szokások kialakulásának okait, eredetét. Most azonban terjedelmi okokból leginkább a Közép- és Kelet-Európában elterjedt askenázi rítuselemekről ejtek szót. A kiterjedt szakirodalom felhasználásán túl a részt vevő megfigyelés alapján szerzett tapasztalataim képezik előadásom alapját.

## **2. A széder a rítuselmélet tükrében**

Mielőtt sor kerülne a rabbinikus irodalom részletes vizsgálatára a széder estére vonatkozó előírások tekintetében, álljon itt egy rövid összefoglaló arról, amit Mira Balberg<sup>2</sup> ír a rabbinikus kor rítusairól a modern tudomány tükrében. Írásában azzal foglalkozik, hogy mennyire deríthető ki közel kétezer év távlatából, hogy a Misna írói hogyan hajtották végre a saját maguk által le- és előírt rítusokat. (Balberg, 2017) Számomra pillanatnyilag ebből azok a definíciók fontosak, amik mentén megítélhetjük a széder estét. Azzal most nem foglalkozom, hogy a korai rabbik ezt hogyan kivitelezték, ha egyáltalán tették ezt.

Balberg szerint a definíciót két aspektusból adhatjuk meg: tekintetjük egyrészt a rítus leírását, mint kulturális műtárgyat, másrészt magát a végrehajtást, mint emberi viselkedési formát. Első esetben egy szövegről van szó, aminek valamilyen társadalmi és vallási funkciója

van. A második esetben a viselkedés cselekvést jelent, aminek két feltételnek kell megfelelnie: 1. előre meghatározott, nem spontán cselekvés; 2. valamilyen világnézetre, hitre utal. Ezekon felül a rítus ideje, tere, a végrehajtás módja valamilyen külső hatalom által meghatározott. „*Mindennek megszabott ideje van, megvan az ideje minden dolognak az ég alatt.*” (Préd. 3:1) Ilyenkor performatív jellege van a rituálénak, aminek mértéke különbözhet aszerint, hogy mennyire kidolgozottak és állandósultak a részletek. Mindig van köze az ilyen fajta cselekvésnek valamilyen különleges szellemi állapothoz, valamilyen utasítás vagy egyenesen parancs jól történő végrehajtásához. (Balberg, 2017)

Balberg szempontjai szerint tehát a haggáda mindenképpen tekinthető kulturális műtárgynak. A szövegnek az a vallási funkciója, hogy emlékeztessen a zsidó nép megszabadulására az egyiptomi szolgaságból. Az évszázadokon keresztül épülő, alakuló elbeszélések, versek komoly irodalmi értéket is képviselnek, műalkotások, és mint hamarosan látni fogjuk, dramatikus elemeket is tartalmaznak. Társadalmi értelemben pedig a közösség összetartó erejét jelentheti a haggáda nyújtotta emlékezés.

A viselkedés szempontjából tekintve pedig semmi esetre sem beszélhetünk spontán cselekvésről. Amint az este héber neve – שָׂדֵר (széder) rendet jelent, pontosan meghatározott sorrendben kell végrehajtani az egyes szertartásokat, cselekedeteket, és azt is szigorúan előírja a Misna, mit szabad enni, milyen sorrendben. Tehát a végrehajtás módját külső hatalom – a korai bölcsek és a későbbi rabbik – írja elő. A közös világnézet pedig nem lehet vitás. A szertartáson résztvevők többsége legalább lazán kötődik a zsidó valláshoz, vagy legalábbis érdeklődik iránta.

Amennyiben pedig a performativitás mértéke attól függ, hogy mennyire részletes, kidolgozott és állandósult a szertartás, a széder este esetében magas fokú performativitásról beszélhetünk. Amint az fentebb is látható, az előírások mindenre kiterjedőek, és legalábbis egy közösségszinten belül ezek évszázadok óta ugyanúgy ismétlődnek.

A rítus egy másik irányból történő megközelítése Bécsy Tamástól származik. Ő az óegyiptomi Koronázási Dráma alapján három elemet ír le, amik a rítust alkotják:

*„A szertartást drésmosynének nevezték, s három összetevő eleme volt: 1. drómenon, vagyis: tenni; 2. legomena, vagyis: mondani; 3. deiknymena, vagyis: mutatni.” (Bécsy, 1992, 149.)*

A széder este tekinthető ilyen típusú rituálék sorának is, amint a következőkből kiderül.

Clair White<sup>3</sup> kognitív vallástudományi szempontból vizsgálja a rítusokat. Ő is megemlíti, hogy ezek nem természetesen előforduló viselkedésformák, hanem társadalmi képződmények. Szerinte az az egyik legfőbb motiváció a végrehajtásukkor, hogy már az őseink is így csinálták, és hogy a lehető legpontosabban kivitelezzék. Éppen a széder estét említi ennek kapcsán, hogy mindennek pontosan előírt helye van az asztalon. Úgy látja, hogy a rítusok merev, ismétlődő, feleslegesnek tűnő cselekvések, amelyek gyakran nem is hozhatók logikai összefüggésbe a vágyott céllal. (White, 2021) A széder este esetében ez utóbbi nem mondható el, hiszen a cél, a történet megismertetése a gyerekekkel, a felnőttek számára pedig a visszaemlékezés, és átélés. Márpedig, ahogy a későbbiekből kiderül, minden mozdulat, minden kellék ezt szolgálja.

White két féle rítust különböztet meg: 1. A doktrinális rítus, amely kis emocionális befektetéssel, kevés pompával jár, és kisebb-nagyobb gyakorisággal megismétlődik. Ez a fajta rítus az emlékezetben sem hagy mély nyomot. Tudjuk, mit kell csinálni, maga a cselekvéssor tárolódik a hosszútávú memóriában, nem az élmény. 2. Az imagisztikus rítus, amely nagy emocionális befektetést igényel, esetenként fájdalommal is járhat, nagy a szenzoros pompa körülötte. Minél nagyobb az emocionális igénybevétel és bevonódás, annál inkább fokozza és demonstrálja a közösség iránti elköteleződést. Ezek a rítusok általában az ember életében egyszer fordulnak elő. Ilyenek az átmeneti rítusok. Az élmény tárolódik el a hosszútávú memóriában. Általában ezekre az eseményekre életünk végéig emlékszünk. (White, 2021)

Meglátásom szerint a széder este e között a két típus között helyezkedik el. Ugyan évente ismétlődik, és nem kíván különösebben nagy érzelmi befektetést, de az, aki részt vesz rajta sokszor élete végéig emlékszik egy jól sikerült alkalomra. Főként a kisgyermek első széder estéje, amikor a legkisebb először teszi fel a négy kérdést, akár beavató, átmeneti rítusként is felfogható.

### 3. A széder drámaelméleti vonatkozása

Drámaelméleti szempontból egyrészt Arisztotelész színházfelfogását követem, ami szerint minden művészet utánzás, csak a különféle művészeti ágak más-más eszközzel utánoznak. A dráma cselekvéssel utánoz. A szó is arra utal, hogy az ember hatással van a világra, saját sorsára. (Dráma=δρῶνταζ [dróntasz] – ható ember.) (Arisztotelész, 2004)

Másfelől itt is Bécsyre támaszkodom, aki szerint a „*dráma műnemének alaptörvényszerűségéből – a most változó viszonyokból – következik a drámákon belüli időtartamnak a kérdése, az időnek pedig fontos funkciója van a tettek összekapcsolásában.*” (Bécsy, 1992, 69.) Ennek azért van jelentősége, mert a széder este során negyven évet élnek át a résztvevők, mintha velük történne a kivonulás.

A fentiek szerint már két közös pont is található a rítus és a dráma között – a cselekvés és az idő. Benedek András is különbséget tesz a dráma és az előadás ideje között. Szerinte a tér és idő tekintetében a valós idő korlátok közé szorítja a történések számát és hosszát. (Benedek, 1975) A rítus tekintetében az idők során a széder este résztvevői nem fukarkodtak az idővel. Sokszor éjszakába nyúlóan beszélgettek még a kivonulás történetéről, annak magyarázatairól a haggáda felolvasásának végeztével. Tehát a jelen ideje, vagyis a valós idő és az átélt idő, azaz a dráma ideje jelentősen eltér egymástól. Semmiképpen sem tartható fenn a tér-idő-cselekmény hármas egysége, ami a színháztörténet több szakaszában is követelmény volt a drámával szemben.

Itt kell említést tenni arról, hogy honnan eredhet a párbeszédes forma a haggádában. Arthur Marmorstein<sup>4</sup>, a nagyhírű miskolci származású rabbi szerint ez egy szinkretizmus következménye. Nem kevesebbet állít, mint, hogy egy Marcion<sup>5</sup> nevű gnosztikus korai keresztény tanításai nagy hatással voltak a Misnát alkotó rabbikra, sőt egyes társai esetleg részt is vettek a szerkesztésben. A Marciont követő sztoikus és cinikus tanítók a diatribé (διὰ τριβῆ) párbeszédes formát művészi szintre emelték. Marmorstein szerint ennek hatása érezhető a haggáda stílusán, formáján és tartalmán egyaránt. Ezt azzal magyarázza, hogy a polgári időszámítás utáni második században a zsidóság és a kereszténység még nem vált el élesen, és különféle rítusok és nézetek keveredtek egymással. (Marmorstein, 1929)

#### 4. A széder este rítusának folyamata

A következőkben azt elemzem, hogyan jelennek meg ezek a rítuselemek a rabbinikus irodalomban konkrétan. A halahikus művekből próbálom kideríteni a mai rítus eredetét, és azok dramatikus vagy dramatizálható elemeit.

A Misna szerint a széder este úgy kezdődik, hogy a résztvevők bort töltenek a széder vezetőjének. Ezután következik két áldás: egyik a borra, másik az ünnepre. (Pesz. 10:1) Itt rögtön megjelenik a Bécsy-féle rítus, hiszen a széder vezetője felemeli, mintegy megmutatja a pohár bort, áldást mond, majd cselekszik – megissza a bort, közben pedig támaszkodik. (Mivel a támaszkodás általában nem része más rítusoknak, itt nyugodtan tekinthetjük külön cselekvésnek.)

A rítus és dráma szempontjából ez azért fontos, mert azzal, hogy balra dőlve isszák a bort, utánoznak. Azokat a szabad ókori rómaiakat utánozzák, akik megengedhették maguknak, hogy szolgálkat tartsanak, és kényelmesen fogyaszthassák el a vacsorájukat. Ez az előírás a legszegényebbekre, és a szolgálakra is vonatkozott. Még a kezdetek előtt figyelmeztet a Misna, hogy nekik is legalább négy pohár bort kell fogyasztaniuk az este folyamán, még akkor is, ha a vendéglátó jótékony-ságból hívta meg őket. A Jeruzsálemi Talmud szerint a szolgálak gyakran állva esznek, ezért a szabadság jelképeként ezen az estén nekik is támaszkodva kell enni gazdáik előtt. (Pesz. 10:1:4) Egy a Szarajevó Haggádában található illusztráción erre látunk is példát (30 verso) (ld. Melléklet 1. sz. ábra) A szabadság imitációja a jelentősége annak az előbb említett hagyománynak is, hogy a széder vezetőjének a többiek töltenek. Manapság is szokás, hogy széder este a résztvevők egymásnak tálalják a vacsorát, töltik a bort.

A következő rítuselem során szintén a résztvevők teszik az asztalra a hazeret (חזרת) nevű keserű zöldséget, amit a Misna szerint vízbe, vagy ecetbe kell bemártani. (Pesz. 10:3) Napjainkban ez sós vízzel történik. Rabbi Larry Milder szerint ez nem minden rítus szerint szerepel a szédertálon, és a haggáda sem említi külön. Azt állítja, hogy ez egy görög-római szokás hatása. Eszerint a rómaiak különös élvezettel fogyasztottak salátaféléket gyümölcsös mártásokba mártogatva. (Milder, 2017) Tehát ismét utánzás, és időtörés történik, vagyis mind a rítus, mind a dráma jelen van. A gyümölcsös mártás pedig a haroszet (חרוסת), ami ott van a széder tálon.

A széder vezetőjének kiszolgálása nem csak a borra és az ételekre korlátozódik. Az este során többször is kezét mos. Ehhez nem ő megy a mosdótálhoz, vagy modernebb változatban a fürdőszobába, hanem a kézmosó vizet is odaviszik neki, ahogy az a rómaiaknál volt szokás.

A következő részben a Misna leírja a széder tál többi alkotóelemét: a zroa (זרוע), a sült hús, ami a peszah áldozatot jelképezi, amit a Szentély nélkül nem lehet bemutatni; a tojás (ביצה), ami Abarbenel szerint a gyászt szimbolizálja a lerombolt szentély miatt (Fox és Herczeg, 2022) de sok más magyarázat is létezik a tojás jelenlétére a széder tálon; az ún. maror (מרור), ami a hazerethez hasonló keserű zöldség (Abarbenel együtt is említi őket.) (Fox és Herczeg, 2022); és a karpasz (כרפס), ami szintén valami zöldségféle, amit sós vízbe mártva fogyasztanak. Mint látható, a széder tálon és az asztalon minden az utánzást vagy a felidézést szolgálja. Nemcsak a résztvevők foghatók fel szereplőkként, és cselekedeteik utánzasként, de a rítushoz tartozó tárgyak és ételek a színházi kellékeknek is közeli rokonai. Valamint a jelmezszerű öltözet is megjelenik a széder vezetőjének kitlijében, ami leginkább halotti öltözet a zsidó vallásban és arra emlékeztet, hogy a legvidámabb, legfelszabadultabb pillanatokban sem szabad megfélemleni az elmúlásról. (Fehér és Scheiber, 1984)

Itt szerepel a legalább kétfogásos vacsora is, ami arra utal, hogy igaza lehet az elemzőknek, akik szerint a négy kérdés évés után következik. Megerősíti ezt a véleményt Kohn Zoltán elemzése az OM-ZSA haggáda bevezetőjében. Azt írja, hogy a Misna idejében a gyermek a vacsora előtt tette fel a kérdéseket. (Ribáry, Munkácsi és Kohn, 1942) Ebben az esetben nem kizárólag az előírás kedvéért kellett a legkisebb gyerekek hetekkel az ünnep előtt elkezdni készülni, hogy megtanulja a számára sokszor értelmetlen szöveget. Kohn szerint abban a korban a vacsora rögtön a szertartás elején volt, így a gyermek már tudhatott a tapasztalat alapján kérdezni. (Ribáry, Munkácsi és Kohn, 1942) Ez dramaturgiai is indokolt, hiszen honnan tudja egyébként a gyermek, hogy hányszor mártunk be, milyen zöldségeket eszünk, és hogyan van elkészítve a hús, ha ezt még nem tapasztalta meg? Kohn azt írja, azért történt a változtatás a sorrenden, mert féltő volt, hogy a vacsora után már nem folytatódik a szertartás kellő komolysággal, az emlékezés által követelt méltósággal (Ribáry, Munkácsi és Kohn, 1942) Be kell látni, ez az aggodalom nem volt alaptalan. Megfigyelésem alapján a széder vezetőjének napjainkban is nyomatékosan fel kell hívnia a résztvevők figyelmét, hogy az



estének nem az étkezéssel van vége.

A Misna konkrét szöveget a széder estére vonatkozóan csak erre a négy kérdésre ír elő (מה נשתנה?), a családfő válaszára csak azt az utasítást adja, hogy annak meg kell felelni a kérdező tudásának<sup>6</sup>, és tartalmaznia kell a fejlődés történetét a bálványimádástól az egyiptomi kivonulásig. Ez már valamiféle kezdetleges formája a Bécsy Tamás féle Név-Dialógus dráma definíciónak. (Bécsy, 1992) A Gyermek szövege megírt, míg a Családfő szabadon improvizálhat annak megfelelően, hogy a gyermek mit ért meg belőle az előzetes tudása alapján. Tehát nincs előírva a szó szerinti unalmas felolvasás vagy idézés. Mindössze annyi a követelmény, hogy a zsidó nép szenvedésétől a megdicsőülésig kell tartania, bár a rabbik eltérően ítélik meg a felidézendő szöveg végét. (Roth, 1942)

## 5. A négy fiú üzenete a mának

Itt kell megemlíteni a négy fiú történetét, ami a legjellemzőbb példa mind a gyermek előzetes tudásának, attitűdjének megfelelő szintű történetmesélésre, mint a Marmorstein által említett párbeszédes formának. Mi több, itt világlik ki leginkább a széder este pedagógiai vonatkozása. Ha már eljutottunk a gyermek tanításáig, ahhoz a végső soron kiinduló ponthoz, hogy az egész esetének a célja nem az evés-ivás, a társalgás és a borivás, hanem a gyermek tanítása, az ő bevezetése a zsidóság hagyományaiba, az Örökkévaló megszerettetése, akkor érdemes felidézni néhány kortárs magyarázatot a négy fiú barajtájához. Természetesen az itt felsorolt tevékenységek sem másodlagosak. Ezek jelentik az illusztrációt, a demonstrációt a meséléshez, és segítik annak a micvának a teljesítését, hogy minden egyes résztvevőnek úgy kell magára tekinteni, mintha vele történne a kivonulás.

Mendel Kalmenson<sup>7</sup> szerint a haggáda arra utasítja a szülőket, hogy minden kérdésre válaszolni kell úgy, hogy a gyerek megértse, és ne veszítse el az érdeklődését, kíváncsiságát. (Kalmenson, na.) Hasonló következtetésre jut Naftali Silberberg<sup>8</sup> is. Úgy látja, hogy a Tóra hozzáállása a neveléshez a legkiválóbbak egyike. Megtanítja a szülőket, hogyan kell a különböző igényű gyerekek kérdéseire válaszolni. (Silberberg, na.) A széder estében ott van az ismeretátadáson alapuló módszer (Falus és Szücs, 2022), aminek legfontosabb munkaformája a frontális osztálymunka (M. Nádasi Mária, 2022). Ugyanakkor az

illusztrációk a szemléltetést szolgálják. Hiszen a tudást nemcsak a nyelv közvetítheti, hanem a tapasztalás, a vizuális inger is. Mi több, így még hatékonyabban is tanulunk. (Nahalka, 2022) De, ahogy a fentebb említett rabbik is rámutatnak, ott kell lennie a széder esti tanításban a differenciált munkának és az inkluzív nevelésnek is.

Másik érdekessége ennek a résznek, hogy bármennyire is felismerhető benne a párbeszédes szerkezet, mégsem szokás dramatikus formában előadni. Itt jelenik meg legtisztábban a Bécsy-féle Név-Dialógus alak, amit már korábban bemutattam. Ugyanakkor ez tiszta narratív formában jelenik meg, a széder vezetője egyszerűen felolvassa a szöveget. Ennek az az oka, hogy a peszah ünneppel ellentétben – ahol a mulatozás, az alakoskodás előírás – a széder este üzenete az emlékezésben van, nem a szerepjátékban.<sup>9</sup>

## 6. A vacsora előtt és után

Rabban Gamliel tanítása a három dolog említéséről, ami mindenki számára kötelező a széder estén a legvilágosabb példája a drámai mnemotechnikai eljárásnak, ami az idősíkok keveredéséből adódik. A peszah[áldozat] (פסח), a macesz (מצה) és a keseserű zöldség (מרור) említése mind azt szolgálja, hogy minden egyes résztvevő úgy élje meg a történetet, mintha vele magával történt volna meg. Itt ismét Bécsyre kell utalni, aki szerint a rítus nem hordoz új információt a résztvevők számára. Mi több, ők nem is egyszerű beavatottak, hanem átélői az eseményeknek.

*„A mítoszok hallgatói, a rítusok szemlélői nem éltek [...] átmeneti állapotban vagy helyzetben. Ezért számukra nem volt érdektelen az a mítosz vagy rítus, amely nem mondott újat. Az állandóan megismételt közlés és tartalom újra és újra átélette velük azt, hogy a világ erővonalai akként mennek, arra fordulnak, amiként és amerre nemcsak gondolják, hanem amiként ők meg is élik.” (Bécsy, 1992, 50.)*

Igaz ugyan, hogy az este célja épp az, hogy annak a gyereknek mesélje el a kivonulás csodáját, aki még nem hallott róla, ám a többi résztvevő élete eddigi részében minden évben végig hallgatta ugyanazt a szöveget. Bár semmi újat nem tartalmaz számukra, mégis a múltba helyezkedve, az adott jelenben élik át a kollektív szabadság élményét. Tehát nem egyszerűen beavatottak, akik emlékeznek, hanem egyenesen velük történik meg, a világ erővonalai arra mennek, amerre ők most megélik. Vagyis azt a Victor Turner által említett limináris állapotot (Turner, 1991) élik át, ami az Egyiptomból kivonuló zsidókat a rabság állapotából a szabadság állapotába vezette át. Roth Emil ezt így fogalmazza meg: *„Aki megőrzi az ünnepi est előírásait, az azonosítja magát történelmünk nagy drámájával, amelynek helye az egész világ, ideje az örökkévalóság.”* (Roth, 1942, 9.)

A következő három bekezdés, amit a Misna előír, arra a performatívumra példa, amit John L. Austen ír le. Ezek olyan mondatok, kimondott szavak, amelyeknek már a kimondása megvalósítja a cselekvést. Pl. ilyen mondat a *„Bocsánatot kérek”*. (Austin, 1990) Az imádkozás pont ilyen performatívum. A szöveg elmondásával hajtjuk végre. A haggádában soron következő, majd a vacsora után folytatódó Halel (הלל) hálaima elmondása már önmagában az Örökkévaló magasztalásának cselekedete.

A következő részek cselekvő rítusokat tartalmaznak, mint a második pohár bor megívása, a vacsora elfogyasztása, az evés utáni áldás és a harmadik pohár bor. Ezek között a rítusok között az asztali áldás előtt van még egy közvetlen utánzó mozzanat: az afikoman. Ez az áldozati állat elfogyasztását szimbolizálja, amiről a Misna azt írja, hogy utána már nem szabad enni. Scheiber Sándor egy másik mimézisre utal az afikoman kapcsán. Két féle értelmezést is ad. Az egyik szerint a görög epikomon szóból jön, ami tivornyát jelent. Ám szerinte a zsidók ennél puritánabbak, és valószínűbbnek tartja a másik változatot, a szintén görög afikoménosz – későn jövő szóból ered. (Fehér and Scheiber, 1984) Bármelyik változatot fogadjuk is el, látszik, hogy a zsidóságot az ókorban körülvevő szabad társadalmi rétegek utánzásáról, az ő életük mímeléséről van szó. Maga Scheiber le is írja, hogy a *„Széderek lakoma lemásolja a római lakomát”*. (Fehér & Scheiber, 1984 84. old.)

Ehhez kötődik egy játékos hagyomány is. Mára legtöbb helyen csak az a része maradt meg, hogy a családfő még a szertartás elején eldug egy darabot a pászkából szalvétába csomagolva. Ezt a szokás szerint a

gyerekek keresik meg, és amelyik megtalálja, az kérhet valami ajándékot. Egy idősebb visszaemlékező szerint ez a rítuselem még a 20. század közepén is sok helyen kiegészült azzal, hogy a családfő a szalvétából, amibe a maceszt csomagolta kis batyut formált, úgy vitte a rejtekhelyre. De említi ezt Roth Emil is. (Roth, 1942) Ez is utánzás és egyben direkt átélése annak, hogy mi magunk, batyuval a hátunkon hagyjuk el Egyiptomot. Nem beszélve a teatralitástól, a bevonódásról. A gyerekek ezzel mintegy szerepbe lépnek, aktívan cselekednek.

Az asztali áldás után van még egy dramatikus felhanggal rendelkező rítus. Ez már nem is mímelés: a zsidóság valóban hisz, de legalábbis reménykedik abban, hogy Eliahu (Illés) próféta meglátogatja az egybegyűlteket, és kiissza a pohár bort, amit direkt neki készítenek oda. Még az ajtót is kinyitják.

A rabbinikus korban a széder este végét a negyedik pohár bor kivása jelentette. Ezt már csak az a közösen elmondott mondat követte, hogy jövőre már Jeruzsálemben ünnepeljük a peszahot. Ez nem csupán földrajzi kérdés, hanem annak a reménynek a kifejezése, hogy a következő évben eljön a Messiás, és minden zsidó a Szentföldön fog élni.

A középkor óta azonban a mulatság java még csak most következik. Eddig teljesítették a micvákat, a parancsolatokat, innen pedig az önfeledt dalolásé az este. A gyerekek ilyenkor már annyira fáradtak, hogy csak nevetgélni, csintalankodni van erejük. A felnőttek pedig már megittak négy pohár bort, amittől megjött a jó kedvük. Késő éjszakába nyúlóan éneklük a dalokat a kisgidáról és a számok jelentéséről.

## 7. Összegzés

Összegzésképpen elmondható, hogy a széder este több elemet tartalmaz a rítus- és drámaelméleti megközelítésekéből. Igazolódni látszik az a hipotézis, hogy a szertartás dramatikus elemek szövevénye. Találhatók benne az egyszerű párbeszédtől a cselekvő játékig terjedő skálán elhelyezkedő rítusok, amelyek a kiválasztott definíciók szerint performatívnak, teátrálisnak tekinthetők. Fellelhető az átélés, és időugrás mnemotechnikai eljárása, ami szintén a színpadi művek sajátja. További kutatásomban még drámapedagógiai és egyéb neveléselméleti szempontból is vizsgálni fogom a szertartást. Összehasonlítom a haggádát mint szöveget drámai szövegekkel, azt figyelve, mennyire követi ez előbbi Név+Dialogus formát *szerzői utasításokkal* kiegészítve.

## 8. Bibliográfia

- Arisztotelész (2004) *Poétika*. Szeged: Lazi Kiadó.
- Austin, J.L. (1990) *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Balberg, M. (2017) ‘Ritual Studies and the Study of Rabbinic Literature’, *Currents in Biblical Research*, 16(1), pp. 71–98.
- Bécsy, T. (1992) *Rítus és dráma*. Budapest: Mécs László Lap- és Könyvkiadó.
- Benedek, A. (1975) *Színházi dramaturgia nézőknek*. Budapest: Gondolat.
- Falus, I. and Szücs, I. (2022) ‘Az oktatás módszerei’, in I. Falus and I. Szücs (eds) *A didaktika kézikönyve*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Fehér, T. and Scheiber, S. (1984) ... és beszéld el fiadnak ... Budapest: Corvina Kiadó.
- Fischer-Lichte, E. (2009) ‘Sámánizmus és színház (ritualitás és teatralitás)’, *Lettre*, 75. szám (Tél). Available at: <https://epa.oszk.hu/00000/00012/00059/Fischer-Lichte.htm> (Hozzáférés: 2024. 02. 02).
- Fox, S. and Herczeg, Y.I.Z. (eds) (2022) *Abarbenel Haggadah*. New Jersey: Mesorah Publication, Ltd.
- Kalmenson, M. (no date) ‘A New Interpretation of the 4 Sons’. Available at: [https://www.chabad.org/multimedia/video\\_cdo/aid/4353094/jewish/A-New-Interpretation-of-the-4-Sons.htm](https://www.chabad.org/multimedia/video_cdo/aid/4353094/jewish/A-New-Interpretation-of-the-4-Sons.htm). Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- M. Nádas Mária (2022) ‘Az oktatás szervezési módjai/munkaformái’, in Jávor and I. Szücs (eds) *A didaktika kézikönyve*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Marmorstein, A. (1929) ‘The Background of the Haggadah’, *Hebrew Union College Annual*. Hebrew Union College Press, pp. 141–204. Available at: <https://www.jstor.org/stable/23502787> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Milder, L. (2017) *What Is Hazeret and What’s It Doing On My Seder Plate?*, *Congregation Beth Emek*. Available at: <https://myemail.constantcontact.com/What-Is-Hazeret-and-What-s-It-Doing-on-My-Seder-Plate-.html?soid=1102799630363&aid=UVKVDhzbzdQ> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Nahalka, I. (2022) ‘A tanulás’, in I. Falus and Szücs Ida (eds) *A didaktika kézikönyve*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ribáry, G., Munkácsi, E. and Kohn, Z. (1942) *Haggáda (OMZSA)*. Budapest: Országos Magyar Zsidó Segítő Akció (Omzsa).
- Roth, E. (1942) *Az örökös éjszakája. Peszachi hággáda*. Budapest: Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége.
- Silberberg, N. (no date) *The Haggadah: The Educator’s Handbook*. Available at: [https://www.chabad.org/holidays/passover/pesach\\_cdo/aid/467945/jewish/The-Educators-Handbook.htm](https://www.chabad.org/holidays/passover/pesach_cdo/aid/467945/jewish/The-Educators-Handbook.htm) Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Turner, V. (1991) *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine Publishing Company.
- White, C. (2021) *An Introduction to the Cognitive Science of Religion. Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

## Mellékletek



1. kép Sarjevo Haggadah 30 verso (Saját fotó, The Sarajevo Haggadah RABIC, Sarajevo, 2006)

---

<sup>1</sup> The Seder is a ritual dinner and discussion held on the first or first two nights of Passover. Attendees retell the story of the Exodus from Egypt and eat special foods to mark the occasion. <https://www.sefaria.org/topics/seder?sort=Relevance&tab=sources> Hozzáférés: 2024. 02. 02. (A széder este rituális vacsora és beszélgetés, amit peszah első vagy első két estéjén tartanak. A résztvevők elmesélik az egyiptomi kivonulást, az Exodus történetét, és speciális ételeket esznek, hogy különlegessé tegyék az eseményt.)

<sup>2</sup> Mira Balberg a Kaliforniai Egyetem professzora, a judaizmus ókori (ie. 200 – iu. 500) fejlődésének szakértője. (<https://history.ucsd.edu/people/faculty/balberg.html>, Hozzáférés: 2024. 02. 02.)

<sup>3</sup> Dr. Claire White a California State University, Northridge professzora, a kognitív vallástudomány szakértője. (<https://www.csun.edu/humanities/religious-studies/claire-kravette>, Hozzáférés: 2024. 02. 02.)

<sup>4</sup> Arthur Marmorstein (Miskolc, 1882–1946): többgenerációs rabbi családba született rabbi, teológus. Tanulmányait a pressburgi jesivában, Budapesten és Berlinben végezte. Rövid ideig volt rabbi Jevnicében, Csehszlovákiában, majd haláláig évtizedeken keresztül a Jews' College, London tanára volt. (ENCYCLOpedia.com <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/marmorstein-arthur> Hozzáférés: 2024. 02. 02.)

---

<sup>5</sup> Marcion (Markion v. Markión) más források szerint még a kereszténységben megmaradt zsidós elemek ellen is küzdött. Éles ellentétet állít fel az igazságos isten – aki az anyagi világot teremtette és kiválasztotta a zsidó népet, hogy a nekik adott törvényekkel küzdjön a sátán ellen, de nem járt sikerrel – és a jó isten között, aki Krisztust küldte, hogy az előbbi sikertelenségét korigálja. Volt olyan intézkedése, amely kifejezetten zsidóellenességéről tanúskodik. (<https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-pallas-nagy-lexikona-2/m-1120C/marcion-11963/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.) Iréneusz, 2. századi püspök már istenkáromlóknak nevezte, később eretnekké nyilvánították. (<http://www.church-bg.eu/blog/ireneusz-az-eretnekek-ellen-1-konyv-nagyreszt-angol/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.)

<sup>6</sup> וְלִפִּי דְעָתוֹ שָׁל בֶּן (Pesz 10:4) a דְעָתוֹ szó azt jelenti, tudása. Nincs tehát szó értelmi képességről. Az este során előkerülő másik négy fiú felfogóképességére utaló szavak a Jeruzsálemi Talmudban szerepelnek. Erre épülnek a középkori sztereotípiák, amik leginkább az illusztrációkban jelennek meg. Ezek a sztereotípiák a mai napig tartják magukat még akkor is, ha a haggáda a barajtának a Mekhiltában szereplő szövegét tartalmazza. Ez utóbbi a harmadik fiúra a וְיִפְּטֵ (jPes10:4:2) (hülye) helyett a מְ (Mekhilta 13:14:1) (jámbor, tökéletes) szót használja. (<https://www.sefaria.org/texts> Hozzáférés: 2024. 02. 02.)

<sup>7</sup> Rabbi Mendel Kalmenson a londoni Beit Baruch közösség rabbija és a Chabad of Belgravia, London ügyvezető igazgatója. ([https://www.chabad.org/search/keyword\\_cdo/kid/13499/jewish/Mendel-Kalmenson.htm](https://www.chabad.org/search/keyword_cdo/kid/13499/jewish/Mendel-Kalmenson.htm) Hozzáférés: 2024. 02. 02.)

<sup>8</sup> Naftali Silberberg a Rohr Jewish Learning Institute's Curriculum Development Department társigazgatója és a JLI's Flagship tárfszerkesztője. (<https://lessons.myjli.com/journey/index.php/author/ns/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.)

<sup>9</sup> Elhangzott az OR-ZSE Doktori Iskolájának képzésben Talmudtudományi alprogramon Dr Fényes Balázs *Szentírás- és Az Írott és a Szóbeli Tan fejlődéstörténete* c. kurzusán 2023. október 3-án.

## A Jáguri Hágádá, avagy az egyik legfontosabb kibuci hágádá jellemzői

Szilágyi Erzsébet

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem

### *Absztrakt*

A 20. század első évtizedeiben a második és a harmadik bevándorlási hullámmal (1904-1914; 1919-1923) Erec Izraelbe érkezők új, egyedi kultúrát hoztak létre, amely leginkább a zsidó ünnepek újraértelmezésében nyilvánult meg. A niszán hónap 15-21. közötti peszáh egyike azoknak az ünnepeknek, amelyek jelentős változáson mentek keresztül az új zsidó kultúra létrejöttével a Szentföldön. A széder este vázát a Hágádá adja, amelynek az évszázadok alatti folyamatos változása magában foglalja az örökös megújulást, és ezzel együtt a benne található elbeszélés nemzedékről nemzedékre hagyományozását is. A peszáhi Hágádát a hagyományos felfogás sokkal kevésbé tekinti „*megváltoztathatalan*” szent szövegnek, mint például a Bibliát vagy a Mísna-t, ezért a különböző közösségekben szerkesztett hágádák kiválóan alkalmasak az adott zsidó kollektíva történelmének, fontos eseményeinek, eszmei és erkölcsi elvárásainak kifejezésére. Ilyen értéktükröző és szubkultúra bemutató szerepe van azoknak a hágádáknak is, amelyeket a szentföldi kibucok lakói hoztak létre. A kibuc tagok új országot építettek, de ősi alapokon, ezért természetes módon nyúltak a zsidó nép őstörténetét elsősorban vallási szempontból bemutató Hágádához, de ezt az eredeti – úgynevezett – *hagyományos* Hágádát feldolgozták és céljaiknak megfelelően átalakították. Ők is üldöztetés elől menekülő, új földet kereső, majd azt benépesítő zsidók voltak, de az ősi, mintegy 1500 éves vallásos interpretációt felcserélték az általuk vallott ideológiáknak megfelelő formákra. Így újultak meg az ősi rítusok a szekuláris kibucok világában. Ennek a megújulási folyamatnak kiemelkedő példái a kibucokban összeállított peszáhi hágádák, amelyek a *nem-tradicionális/alternatív* hágádák csoportjához tartoznak. Ezekben az új hágádákban mesélték el a kibucok tagjai a saját kivonulástörténetüket.

Az 1920-as évek végén létrejött három szekuláris kibucmozgalom közül az Egyesült Kibucmozgalomhoz tartozó Jágur kibucban, 1936-ban, a zeneszerző Jehudá Sharett és társai állították össze azt a kibuci hágádát, amely hamarosan *Jáguri Hágádá* néven vált ismertté, és alapjául szolgált az Egyesült Kibucmozgalom 1984-ben összeállított hágádájának. Azért, hogy megérthessük mi volt az oka annak, hogy éppen a *Jáguri Hágádá* alapján szerkesztették meg az Egyesült Kibucmozgalom hágádáját, érdemes megvizsgálnunk, hogy milyen jellemzői vannak a *Jáguri Hágádának*: miben különbözik a hagyományos Hágádá szerkezetétől; szerkesztői milyen részeket vettek át a hagyományos Hágádából; milyen bibliai, irodalmi, ideológiai szövegeket használtak fel? A hagyományos Hágádában Mózes alakja csak egyetlen egyszer jelenik meg. Vajon hogyan kezeli a *Jáguri Hágádá* Mózes-t? A hagyományos Hágádában nem kapnak szerepet a nők. Vajon a nemek közötti egyenlőséget hirdető kibucmozgalom hágádájában megjelentek-e a női szereplők, és ha igen, hogyan?



## 1. A zsidó hagyomány megújulása az errec-izraeli kibucokban

A nemzedékről nemzedékre átörökített zsidó hagyomány magában foglalja az évezredek során összegyűlt kulturális értékeket: a bölcseleteket, hiedelmeket, a zsidó történelem eseményeit, meghatározó történeteit, a folklórt, a háláhát, a törvénykezést és a szokásokat. A zsidó hagyomány a keresztény hagyománnyal ellentétben nem dogmákra épül, hanem vitákra (2023 צור). Ezek a viták jól jellemezték a 20. század első évtizedeiben, a második és a harmadik bevándorlási hullámmal Erec Izraelbe érkezők kapcsolatát a vallással és a hagyománnyal, és ez a bonyolult viszony a kibuci élet mindennapjait és ünnepnapjait is jelentősen meghatározta, valamint elválaszthatatlan részét képezte annak a törekvésnek, hogy a kibucok alternatív kultúrát hozzanak létre a diaszpóra vallási keretei helyett. Másként fogalmazva: a szekuláris kibucok igyekeztek megújítani a zsidó hagyomány rítusait, és ezzel éppúgy „*karizmatikus*” megújulási mozgalmakká váltak, mint a hasonló mozgalmak a vallástörténet más időszakaiban, például a Jézus-mozgalom, a qumráni közösség, a karaiták, a reformáció, a haszidizmus vagy éppen a reformzsidóság (Biró 2023).

A kibucmozgalom korai éveiben nagyon jól látható a rögzült hagyománnyal szembeni problémák felvetése; a megújulásra való igény; a próbálkozások különböző új formákkal, majd egy új forma rögzülése, intézményesülése. Ezt a folyamatot kísérhetjük végig az alternatív hágádák létrejötte és állandósulása során is, melyek közül a Jáguri Hágádá az egyik kiváló példa a hagyományos Hágádával való komplex viszonyra, a megújulásra, majd pedig alternatív hágádaként való rögzülésére, amely az idők folyamán az egyik kibucmozgalom állandó, és ilyen értelemben *hagyományos* hágádájának alapjaként szolgált.<sup>1</sup>

Avi Sagi – a híres izraeli filozófus szerint –, a tradicionalizmus – a hagyományokhoz való túlzott ragaszkodás – az, ami korlátozza az embert abban, hogy reflektáljon magára a hagyományra és visszatérjen annak eredetéhez. A valós, élő hagyományban állandó változások játszódnak le; külső hatások miatt új elemek épülnek be, és néha forradalminak nevezhető újdonságok jelennek meg. A hagyományt megélők folyamatosan reflektálnak saját hagyományukra, vitatkoznak annak különféle irányzataival, válogatnak a hagyomány ellentmondó forrásai között, újraértelmezik azokat és állandóan kutatják a hagyomány valós arcát. Sagi véleménye szerint, a szabadság a hagyományhoz való visszatérés

lényege, amely megalapozhatja a vele kapcsolatos felfogás megváltozását és elindíthat egy valódi párbeszédet (16, 2006 שגיא). Az 1920-as és az 1930-as évek kibucalapítói élve ezzel a szabadsággal, folyamatosan törekedtek a hagyomány megértésére, eredetének feltárására azért, hogy ennek segítségével megalapozhassák a *háluci* – a pionír – kultúrát, amely összhangban áll és ezáltal biztos támpontot nyújt egy új zsidó életforma kialakításához, valamint ahhoz, hogy megformálhassák új személyes és nemzeti identitásukat.

Ezt támasztja alá Anita Shapira *Új zsidók, régi zsidók* című munkája, amelyben kifejti, hogy a 20. század elején két zsidó identitás ütközött: a hagyományos és a modern zsidó identitás. A zsidó nemzeti mozgalom megjelenését az *új zsidó* megjelenése kísérte. Az *új zsidó* irányadó ethosza egy világi, forradalmi ethosz volt, amely egy új értékrenden alapult; a zsidó és történelmi hazája közötti köteléken, és maguk a zsidók, valamint a zsidók és nemzsidók közötti új viselkedési normákon (12-11, 2003 שפירא).

A fiatalok többségénél az Erec-Izraelben való letelepedés felgyorsította az eltávolodásukat a vallástól és a parancsolatoktól, és ezzel együtt a zsidó ünnepek hagyományos megtartásától is. Mindez azt eredményezte, hogy ez a nemzedék lett az első szekuláris nemzedék Erec-Izraelben, azonban ez annyira összetett folyamat volt, hogy elkerülhetetlenül is számos jelentős kérdést vetett fel mind az egyén, mind pedig a közösség életében. A szekularizálódott fiatalok nem a vallást vagy az ősi hagyományokat utasították el, hanem a diaszpóra, a *gáluti* életforma megnyilvánulásait. Ezért az 1920-as évek első évtizedeiben bevándorlók életét két ellenpont közötti egyensúlyozás jellemezte: vágódás az otthoni ünnepi hangulat és a jól ismert szokások után, valamint törekvés egy új világ létrehozására, amelyben a vallási tartalmat, a hagyományokat felváltja a nemzethez kapcsolódó tartalom.

A kibucmozgalom kiszélesedésével megteremtődtek azok a feltételek, amelyek nyomában a hagyományos ünneplés bizonyos elemeinek megtartásával a kibucok létrehoztak egy alternatív kultúrát, egy új közösségi rítust. A kibuci ünnepeken énekelt dalok, a táncok, a felhasznált művészeti alkotások bekerültek a nemzeti oktatási rendszerbe is: óvodákba, iskolákba, és elválaszthatatlan részét képezték az errec-izraeli dallam- és vizuális kultúrának (19, 2007 צור).

A kibuci ünnepek sorában központi helyet foglalt el peszáh ünnepe. Az egyiptomi kivonulástörténet – „*a rabszolgaságból a szabadságba*”

– a fiatal kibucalapítók története is volt, amellyel könnyen azonosultak. Bár az első kibucok létrejöttékor sok vita előzte meg a szédereste megünneplésének módját, a kibuci szédereste nagyon hamar az errec-izraeli kultúra fontos részévé vált, és a városokban élők is gyakran vettek részt a kibuci szédereken.

Az egyik ilyen nagyhatású, országos hírű szédereste Jágur kibucban zajlott már az 1930-as évek közepétől. Jágur Haifa városától mintegy kilenc kilométerre, dél-keletre fekszik, a Kármel-hegy tövében. 1922-ben alapította nyolc férfi és egy nő, akik a második bevándorlási hullámmal (1904-1914) Oroszországból érkeztek Erec-Izraelbe. Az alapítók a nagy kibuc eszméjét vallották, és mivel Jágur kiváló helyen terült el: több fontos útvonal találkozásánál és olyan környéken, ahol viszonylag könnyen lehetett munkát találni, valamint a megmunkálható föld minősége is jó volt, ezért hamarosan a környék meghatározó településévé vált (קיבוץ יגור).

## 2. A Jáguri Hágádá és Jehudá Sharett

Milyen okok vezettek ahhoz, hogy a Jágurban tartott szédereste és a Jáguri Hágádá országszerte ismert és népszerű lett? A sikerességhez több tényező együttállása is adott volt ebben a kibucban. Jágur, lakosainak számát tekintve gyorsan növekedett és a kibuc tagok életkora, családi állapota, valamint származási helye is heterogén volt, és ennek a különböző háttérű tagokból álló közösségnek kellett kialakítani azt a kulturális nyelvet, amely mindenkire szólt. Mindezt figyelembe kellett venni a szédereste megtartásakor is. Mint minden kibucban, így Jágurban is a kibuci életforma arra ösztönözte az embereket, hogy nem csupán a mindennapi életükről, hanem az ünnepek megtartásáról is közösen határozzanak. Szükség volt arra, hogy beszéljenek, érveket ütköztessenek, és arra is, hogy együtt tervezzenek és alkossanak. Mindig a közösségben és nem az egyénben kellett gondolkodniuk, és ennek megfelelően dönteni olyan kérdésekben is, mint például, peszáchkor csak macesz legyen a kibuc ebédlőjében vagy legyen kenyér is. Fontos volt a közösségi együttlét, a közös étkezés és a hágádá közös előadása, amely az egész kibuci közösség bevonásával történt. A jáguri szédereste és a Jáguri Hágádá sikeressége azon is múlt, hogy a kibucban nagy számban éltek olyan emberek, akik a kulturális tevékenységek, alkotói folyamatok megszállottjai voltak. A kibuc tagok közül

mindennapi munkájuk mellett többen is foglalkoztak művészetekkel: festéssel, írással, zenével, zeneszerzéssel (12-3, 2007 צור).

Ez utóbbiak közé tartozott az oroszországi születésű Jehuda Sharett – Mose Sharett, Izrael második miniszterelnökének öccse –, aki erец-izraeli küldöttként érkezett Németországba 1929-ben, és ott kezdte meg zenei tanulmányait. 1934 elején visszatért Jágurba, ahol kibuci munkái mellett énektanítással, zeneszerzéssel foglalkozott. 1953-ig – általában évente - két évente – ő és kibuctársai állították össze a Jáguri Hágádát, és ő volt az, aki megzenésítette a benne szereplő szövegek nagy részét. Jehuda Sharett és a Jáguri Hágádá másik állandó szerzője, Cvi Shor (1898-1979), kiválóan ismerték a Tánáhot, a Héber Bibliát és a zsidó hagyományokat (139, 2011 שור). Az első Jáguri Hágádá fennmaradt változata 1936-ból származik, ám visszaemlékezések szerint, Jehudá Sharett már 1934-ben összeállított egy hágádát, amely az alternatív teljes szövegű kibuci hágádák közül is az első között jöhetett létre. (20-2, 2007 ילין – צור) De miért is nem felelt meg a hagyományos Hágádá a háluci-kibuci ideológiának?

### 3. A Hágádá és a háluci-kibuci ideológia

A kibuci hágádák megírásakor ugyan a hagyományos – askenázi szövegvariáns szerinti – Hágádá szövegéből is beválogattak a szerkesztők az általuk összeállított hágádákba, valamint megtartották annak hagyományos négyes tagolását is, sőt mi több, a kibuci hágádák címe is legtöbbször ugyanaz maradt, mint a hagyományos Hágádáé (הגדה של פסח), mégis több ponton lényegesen megváltoztatták a hagyományos szöveget azért, hogy az új, kibuci szövegváltozat kifejezze azt az ideológiát, amely a kibuci társadalom működésének irányelveit meghatározta. A baloldali kibuci ideológia alapján a következő pontokban lehet összefoglalni azokat a legfontosabb problémákat, amelyeket a kibuci hágádák szerkesztői figyelembe vettek a hagyományos Hágádával kapcsolatban:

Ugyan a Hágádá törzsszövegét a jeruzsálemi Szanhedrin állította össze a második Szentély idején (i.e.516-i.sz.70), ám a szövegre ráakódott olyan szövegrészek is, amelyek a *gálutban* íródtak, és ezért átítódott a *gáluti* gondolkodásmóddal, szokásokkal;

Mivel a második és a harmadik bevándorlási hullámmal a Szentföldre érkező fiatalok az Izrael földjén írt Tánáh, a Héber Biblia

szövegét tekintették autentikusnak és hozzájuk minden szempontból közel állónak, ezért az abban leírtakat használták fel a kibuci hágádák összeállításakor és nem a rabbinikus szövegeket;

A Hágádá voltaképpen hálaadás az Örökkévalónak, aki központi szerepet kap az egyiptomi kivonulás történetben, amelyben a rabszolgasorsot maguk mögött hagyó zsidók passzív szereplők. A *háluco*k viszont maguk alakították a sorsukat, saját világukat, történelmüket. Nemzedékük vállalta a felelősséget tetteikért, a zsidó nép sorsáért;

Mózes – aki a zsidóság legnagyobb alakja, az egyiptomi kivonulás főszereplője, vezetője – csak egyszer szerepel a hagyományos askenázi szövegvariánsban, de ott is csak egy a Hágádá által idézett bibliai versben említik meg a nevét mintegy mellékesen, az Örökkévaló szolgájaként.<sup>2</sup> Hátterbe szorítása összefügghet azzal az elgondolással, hogy a zsidó vallás elveti a hősök szentté magasztalását; valamint a Szentély lerombolása és a rómaiak elleni véres lázadások leverése után, a zsidó nép vezetői tartózkodtak minden olyan emberi kezdeményezéstől, amelynek szándékában állt a megváltás elhozatala. Mózes alakjának és tetteinek dicsőítése, a zsidók rabszolgaság alól való felszabadításában játszott szerepének hangsúlyozása arra ösztönözhetne volna az egyszerű halandókat, hogy tovább próbálkozzanak és igyekezzenek harcolni az őket elnyomókkal szemben (90, 2011 שׁוֹע);

A *gáluti* zsidó ünnepek egyik fontos motívuma volt a vágódás Erec-Izraelbe. Az első bevándorlási hullámok fiataljai megérkeztek a Szentföldre. Amit maguk körül láttak az a föld, az a hely, ahová évszázadokon keresztül nemzedékek vágytak. A hagyományos Hágádá azonban nem az ő történetüket mesélte el, nem az őket körülvevő világot ábrázolta, nem Erec-Izraelt, a tavaszt, a megújulást vagy éppen a mezőgazdasági munkát helyezte középpontba.

Mindez valamiféle disszonanciához vezetett, amit fel kellett oldani. A kibuci alternatív hágádák nem vetették el a hagyományos Hágádát, hanem egyfajta párbeszédet folytattak vele. Az alternatív kibuci hágádák összeállítói, az általuk létrehozott alternatív hágádá főszereplőjeként már nem az Örökkévalót tették meg, hanem a teremtő Embert, aki kézben tartja, irányítja a saját és népe életét, sorsát. A hágádák összeállításakor főleg azokat a bibliai gondolatokat, bölcs mondásokat, irodalmi műveket, filozófiai eszmefuttatásokat használták fel, amelyek alátámasztották mindazokat az elképzeléseket, amelyek szellemiségükben, ideológiájukban meghatározták a kibuci életformát. Így kapott

hangsúlyt a természet, a megújulás, a munka és a közösség témája. Az alternatív kibuci hágádákban további fontos újításaként megjelent Mózes alakja is és a *Semot* könyvből beemelték a kivonulás történetet. Ezekkel együtt életet leheltek az eredeti Hágadába, amelyben a midrási idézetekkel főleg beszélgettek az egyiptomi kivonulás történetéről, elmélkedtek, vitatkoztak róla, de nem meséltek el azt. A kibuci alternatív hágádák többsége, a cselekvésről szólt, és arról, hogy az egyes ember a közösség tagjaként ugyanúgy felelős a közösség többi tagjáért, mint önmagáért (43-42, 2008 שוהם 2012, 43-42 ; צימרמן-צברן)

#### 4. A Jáguri Hágadá sajátosságai

Ugyan a fent leírtak a Jáguri Hágadát is jellemzik, ám ez a hágádá mégis kitűnik egyedülálló értékével, amely annak köszönhető, hogy Jehuda Sharett megzenésítette a hágadába szerkesztett szövegrészeket, és a dalokkal, valamint a dramatikus elemekkel a közönség által egyfajta liturgikus szertartássá emelte a széderestét. A szédereste egyik fontos jellemzője, hogy – ahogyan a neve is mutatja – egyfajta rend (סדר) szerint zajlik csakúgy, mint a liturgia, amely szintén egy meghatározott szabályrendszert követ. Cvi Shua, a kibuci széderesték kutatója kiemeli:

*„Ezeken a széderestéken már ebben a kezdeti szakaszban megnyilvánult az ünnepélyesség, egyfajta vallási szentség, amely az idők során nemcsak, hogy nem gyengült, hanem még erősödött is. [...] Sőt, tulajdonképpen minden olyan ünnep a kibucban, amelyet így vagy úgy a közönség részvételével tartottak meg, a zsinagógai közös imádsághoz hasonlított.”* (67, 2011 שויע)

A hagyományos Hágadá a bevezető résszel kezdődik (הא לחמא – עניא – *Ez a sanyarúság kenyere* kezdetű résszel), majd négy részre tagolódik. Valószínűleg a Jáguri Hágadá volt az első olyan kibuci hágádá, amelyben már 1936-ban azt a négyes tartalmi tagolást láthatjuk, amelyet később minden kibuci hágádá átvesz. A négy rész: Áviv – Tavasz; Jeciát Micráim – Az egyiptomi kivonulás; Hágut veaktuálijá – Elmélkedés és aktuális események; Siré áviv – Tavasz dalok (שויע 2011, 122). A négy rész szövegrészletei között megtalálhatjuk az

*Énekek éneke* több versszakát is, hat midrás idézetet, két rövid részletet a hagyományos Hágádából, egy Bialik verset és végül három aktuális eseménnyel foglalkozó szöveget, amelyek harcos cionista hangvételben íródtak. Ami azonban igazán különlegessé teszi ezt a hágádát az a zenei részek sokasága. Számos zenei feldolgozás megtalálható benne, a szólóénektől kezdve az énekkarra írott kánonokon át a zenekarra komponált művekig. Ez az 1936-ban összeállított alternatív hágádá az egyetlen olyan kibuci hágádá, amelyben kották is találhatóak, szám szerint: tizenegy darab. Ennek egyik oka természetesen az, hogy Jehuda Sharett, a zeneszerző volt a hágádá egyik fő szerkesztője. Am fontos megjegyezni, hogy annak ellenére, hogy a Jáguri Hágádá összeforrott Jehudá Sharett nevével, a hágádá szerkesztésekor felhasználták más zeneszerzők műveit is, valamint olyan hagyományos zsidó dallamokat is, amelyeknek a zeneszerzője ismeretlen (פליישר).<sup>3</sup> A szövegek megjelenítésével és dramatizációjával a résztvevők emlékezetébe vésődött az a kibuci narratíva, amely azután generációkon keresztül ugyanúgy hagyományozódott tovább.

## 5. A hágádá aktualizálása

A kibuci alternatív hágádák – így a Jágurban íródott hágádák is – már a kezdetektől a cselekvésről szóltak, és arról, hogy az egyes ember, a közösség tagjaként felelős önmagáért és a többiekért (צִיּוּרְמָן - 396-393, 2008, צֶבֶן). A szerkesztőik számára magától értetődő volt, hogy a hágádáknak az éppen aktuális eseményeket is tartalmazniuk kell, ezért a jáguri hágádák egyfajta naplóként is funkcionáltak az évtizedek során, és több történelmi időszakot is felöleltek, mint például: az „*Órtorony és védőfal*”- akciót, amely 1936-1939 között zajlott; a második világháború történéseit; a Fehér Könyv eseményeit; a zsidó illegális bevándorlást; a függetlenségi háborút. A történelmi időszakok beemelése a hágádákba azt az érzést keltette a szédereste résztvevőiben, hogy ők valóban részesei, láncszemei a zsidóság történelmi láncolatának, valamint azzal, hogy mindezt továbbadják az utánuk következő nemzedéknek, eleget tesznek a hagyományos Hágádából jól ismert felszólításnak: „*Beszéld el fiadnak...!*”

1953-ban, személyes és ideológiai okok miatt is, Jehuda Sharett elhagyta Jágurt (18, 2007, צֶבֶן – יֵלִין). A közösség azonban 1977-ig általában két-három évente új hágádát állított össze.

## 6. Az Egyesült Kibucmozgalom hágádája

Jágur kibuc az Egyesült Kibucok mozgalmának tagja volt, amely 1927-ben jött létre. A mozgalom tevékenységét a cionizmus és a szocializmus ideológiája határozta meg. Az Izrael Állam megalakulását megelőző évtizedekben az Egyesült Kibucok mozgalma központi szerepet játszott a zsidó települések fejlesztésének elősegítésében, a zsidó illegális bevándorlók befogadásában és a zsidó védelmi erő kiépítésében Izrael földjén (1, קנטור 2007). Több történelmi fordulópon után, 1981-ben az Egyesült Kibucok mozgalma összeolvadt a Csoportok és Kibucok Egyesülésével és így létrejött az Egyesült Kibucmozgalom. (Ez akkor körülbelül egy 80.000 kibuc tagot számláló közösség mozgalma volt. (התנועה הקיבוצית) A mozgalom vezetése 1984-ben döntött úgy, hogy kiadnak egy új hágádát, amelyet a Jáguri Hágádá alapján állítottak össze (560, שוע 2011). Az új hágádá követte a Jáguri Hágádá 1936-os változatát: megtartotta azt az egységes koncepciót, amely gondolatiságában és stílusában is jellemezte a Jehuda Sharett nevéhez fűződő hágádát. A Jágurban íródott újabb és újabb hágádákban egyre nagyobb szerepet kapott a kivonulástörténet elmesélése Mózes második könyve alapján. Az Egyesült Kibucmozgalom hágádájában megjelent a teljes történet, és az Örökkévaló szerepének hangsúlyozása mellett, ott állt Mózes alakja is, pontosan úgy, ahogyan a bibliai történetben szerepel. Míg a kibucalapítók első generációja elutasította az Örökkévaló említését a kibuci ünnepek kapcsán, a későbbi nemzedékek felülbírálták ezt a döntést, és talán éppen a kibuci társadalomra a nyolcvanas években nagyon jellemző ideológiai útkeresés egyik jelentős állomását látjuk abban, hogy a mozgalmi hágádában teret kapott a valláshoz való visszatérés e formája. További fontos újdonság ebben a hágádában Mirjám alakjának megjelenítése, és vele együtt a női nem beemelése a hágádá történetébe. A kibucmozgalom alapvető elgondolásai közé tartozott a nemek közötti egyenlőség megteremtése, ám ez az elképzelés a gyakorlatban kudarcot vallott. Az Egyesült Kibucmozgalom hágádájában Mirjám alakja előfutára a későbbi különféle női mozgalmak által készített hágádáknak, amelyekben Mirjám központi szereplőként lép elő, valamint mellette megjelennek más női szereplők is, például a négy fiú alakja helyett négy nő vagy négy lány szerepel.<sup>4</sup>

Az Egyesült Kibucmozgalom hágádájának további érdekessége, hogy felbukkannak benne az előadásra vonatkozó utasítások. Például,



„Há láhmá ánjá” szövegrésznél az utasítás szerint a szédervezetőnek magasba kell emelnie a maceszt és úgy mondani a hágádá szövegét. Itt olvashatjuk az utasításokat a „jáháchoz”, azaz zöldség sós vízbe mártásához is. Valamint az arámi szöveg héber fordítása is megtalálható a szöveg mellett. Cvi Shua szerint, mindez Jehuda Sharett felfogását és hágádá-értelmezését tükrözi, mert Sharett rendezőként úgy tekintett a széderestére, hogy az magába foglalja a felolvasást, az éneklést és a szimbolikus cselekvéseket, amelyek mind a szertartás elválaszthatatlan részét képezik, és amelyek fő célja a tanítás és a szédereste minden elemének az emlékezetbe vésése. (564 ,2011 שׁוּעַ).

Míg a Jágurban összeállított hágádákat többnyire a rajz tehetséggel megáldott kibuc tagok tintarajzai díszítették, addig az Egyesült Kibucmozgalom hágádájának illusztrációit kollográfiával, azaz papírmetszettel készítették. Ez egy sokszorosító magasnyomásos grafikai technika, amelynek során a nyomóformát (dúcot) papírból készítik el a formák kivágásával, ragasztásával (Artlex. Art Dictionary). Az Egyesült Kibucmozgalom hágádájának illusztrátora a következőképpen vélekedett az ebben a hágádban alkalmazott technikáról:

*„Ez a technika lehetővé teszi a 3D-s objektumok lenyomatát: tövis, búzaszem, tavirózsa, szandál stb. domborműszerű megjelenését, valamint textúrák, például szövet, bőr vagy levél nyomtatását. Ez a módszer a rápréselt anyag minden részletét maximális precizitással megőrzi, mintha csak háromdimenziósan fagyasztották volna le. Így válik az adott anyag szimbolikus fogalommá. Ezzel a textúra szinte maximális mértékben tapinthatóvá válik, miközben a színek használata csökken. Maga az illusztráció tónusskálával rendelkezik. A hágádá színeit a barna árnyalatai adják, melyek a sivatag színeinek változását jelképezik.” (560-559 ,2011 שׁוּעַ)*

## 7. Összefoglalás

Összefoglalásként elmondható, hogy a kibucok a vallási ünnepek eredetéhez visszanyúlva éltek a hagyomány értelmezése által felkínált szabadsággal és megújították ünnepeiket. Jágur kibuc közösségének széderestéi és az 1936-tól összeállított alternatív hágádái tökéletesen alkalmasnak bizonyultak arra, hogy megjelenítsék az új zsidó gondolkodásmódot; a természetközelséget; szellemiségükben alátámasszák a háluci-országépítő ideológiát; bemutassák az Ember teremtképességét és hangsúlyozzák a közösség erejét. Ezért is válhattak ezek a hágádák az Egyesült Kibucmozgalom hágádájának alapjává.

## 8. Bibliográfia

Artlex. ( dátum nélkül): Collagraph Printmaking Definition, Process, Artwork.

Hozzáférés dátuma: 2024.01.15., forrás: Artlex – Art Dictionary:

Biró Tamás (2023.11.05.): Magánlevelezés.

Tzur, Muki (2023.07.25.): Magánlevelezés.

התנועה הקיבוצית (ללא תאריך): התנועה הקיבוצית. אוהור ב-2024.01.15 מ-  
<https://www.kibbutz.org.il/he/articles>

קיבוץ יגור (ללא תאריך): השנים הראשונות. אוהור ב-2024.01.15 מ-  
<https://yagur.com/>

פליישר, ציפי (ללא תאריך): יהודה שרת. אוהור ב-2024.01.15 מ-  
[https://www.zemereshet.co.il/m/biography.asp?artists\\_id=157&id=108](https://www.zemereshet.co.il/m/biography.asp?artists_id=157&id=108)

צור, מוקי (2007): *כרעה ברוח*. ירושלים: יד טבנקין.

צור, מוקי – ילין, מיכל (2007): *סדר פסח נוסח יגור – מבית היוצר של יהודה שרת*. קיבוץ יגור:

קיבוץ יגור.

צימרמן, בארי – צבן, יאיר (2008): פסח. בתוך: יובל, ירמיהו (עורך): *זמן יהודי חדש – תרבות*

*יהודית בעידן חילוני*. כרך 4. ירושלים: הוצאת כתר – ספריית פוזן לתרבות, 397-389.

קנטור, אפרת (2007): *בעצם הם כותבים להם שיר*. ירושלים: יד טבנקין. אוהור ב-2024.01.15 מ-  
<https://kotar.cet.ac.il/KotarApp/Viewer.aspx?nBookID=102808918#5.1618.6.default>

שגיא, אבי (2006): *אתגר השיבה אל המסורת*. רמת גן: הוצאת כתר. אוהור ב-2024.01.15 מ-  
<https://kotar.cet.ac.il/KotarApp/Viewer.aspx?nBookID=96829549#1.0.6.default>

---

<sup>1</sup> A Jáguri Hágádá elnevezés alatt az 1936-ban Jágur kibucban összeállított hágádát és ennek az évek során újraszerkesztett változatait értem.

<sup>2</sup> Az egyetlen rész, ahol a Hágádá askenázi szövegvariánsában megemlítik Mózes nevét: ... „*És szólottak az írástudók Fáraóhoz: Isten ujja ez! Hát a tengerről mit mond? [...] látta Izrael a hatalmas kezet, mellyel végigsujtott az Örökkévaló*

---

*Egyiptomon és ezért félt a nép az Örökkévalótól, de bízott is benne és szolgájában, Mósében.”* (Ribáry – Munkácsi 1987, 27)

<sup>3</sup> Érdekességképpen: Az askenázi kultúrkör széderestéin felhangzó *Ávádím hájinu...* (עבדים היינו...) kezdetű dalról sokan azt gondolják, hogy egy középkori dallam, ám a szerzője a Lengyelországban született Sálom Postolski (1893-1949), aki Ein Hárod kibuc tagja volt.

<sup>4</sup> Ilyen úgynevezett *női hágádák* például: Broner, E.M. – Nimrod, N. (1994): *The Women's Haggadah*. San Francisco: Harper és והיא (2013): ע. – ישראלי, נ. – גחליאל, נ. – ששמדה. קרית טבעון, למדרשה באורנים

# Peter Serrarius és zsidó kapcsolatai

Barta Péter József,

Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem

## *Absztrakt*

A Londonban, majd Amszterdamban letelepedett francia protestáns családból származó Peter Serrariusnak (Pierre Serrurier, 1600–1669), őszinte, támogató érdeklődése révén sikerült különleges kapcsolatot kialakítania egy sor kiemelkedő zsidó tudóssal, így R. Menassze ben Iszáellel (1604–1657), R. Nátán b. Reuven Sapira ha-Jerusálemivel (c. 160?–1666), Báruch Spinozával (1632–1677) és Jiszák de Rocamorával (1601–1684), ezért is emlegették őt kortársai úgy, hogy ő *“a [keresztény] jóbarát, aki itt él Amszterdamban a rabbikkal barátságban”*.

Peter Serrarius zsidó kapcsolatainak keresztül a jelen tanulmányban arra keresek választ, hogy – a XVII. század középső harmadában, Amszterdam élénk zsidó szellemi élete keretében megvalósuló – zsidó-keresztény tudományos diszkusszió milyen személyes kapcsolódási pontokon jött létre; milyen hatást gyakoroltak a zsidó tudósok Serrariusra és viszont; miként tudott egy millenarista keresztény (és rajta keresztül széles levelezőpartneri köre) bekapcsolódni – az izmíri pszeudo-messias, Sabbatáj Cvi alakjában és mozgalmában testet öltő – zsidó messiási várakozásba. Kutatásom tárgyát ez a tudatos vallási határátlépés – határokon felül emelkedés képezi.

## **1. Amszterdam**

A kora újkori Amszterdam vallási, nyelvi és kulturális diverzitás tekintetében messze felülmúlta korának európai nagyvárosait (Israel 2023, 4-5). Ez a diverzitás az európai összehasonlításban akkor egyedülálló (bár korlátozott) vallási türelemnek és robbanásszerű gazdasági és népességnövekedésnek volt köszönhető, amelyek a németalföldi szabadságharc (1568–1648) folyamán, annak eseményei következtében alakultak ki (Swetschinski 2004, 10-11; Israel 1998, 199-205, 361-398).

Antwerpen 1585. augusztus 17-én történt elestét követően a déli protestáns gazdasági elit menedékkévé Amszterdam vált, amely átvette Antwerpen vezető szerepét a hajóépítésben, a tengeri fuvarozásban, a távolsági kereskedelemben, a pénzügyekben és a könyvnyomtatásban. (Rauschenbach 2012a, 24.) A város igazi aranykora a III. Fülöp spanyol királlyal 1609-ben kötött, tizenkét éves fegyverszünettel (1609–1621) kezdődött. A függetlenségi háború kitörésekor harmincezer lakosú Amszterdam 1612-re megduplázta lakosságát; az 1600-as

ötvenezerrel 1660-ra közel kétszázezerre nőtt. Ez tette szükségessé a város területének négy ütemben (1585, 1593, 1612 és 1658) történő kiterjesztését (Wall 1987, 62). Az 1593-as városbővítés hozta létre a *Vloonburg*<sup>1</sup> negyedét (Vries 1987, 8), amely – az Ibériai-félsziget héber neve, *Szefarád* után – *szefárdnak* nevezett zsidóság páratlan újjászületésének színtere lett.

A szefárd zsidók 1492-es spanyolországi kiűzetésével (amelyet öt évvel rá a Portugáliába menekült zsidók kényszerkeresztsége követett) *“Európa legnagyobb és legbüszkébb<sup>2</sup> zsidó népcsoportja gyökerestől szakadt ki talajából”* (Yerushalmi 2000, 70; Roth 1945, 1-10). A száműzöttek szétszóródtak a Mediterráneum különböző térségeiben és szefárd közösségeket hoztak létre előbb Marokkóban és az oszmán uralom alá kerülő Levantében (Kairó, Jeruzsálem, Száfed, Konstantinápoly, Szaloniki, Damaszkusz), majd Itália egyes városaiban (Ferrara, Emilia Romana, Velence, Livorno). (Dobos 2016, 415-418.) Az Ibériai-félszigeten csak *converso*ok maradtak.

*Converso* alatt a 14-17. században az ibériai vallásüldözések hatására, sok esetben tömeges kényszerkeresztség<sup>3</sup> folytán katolizált spanyol-portugál zsidókat és leszármazottjaikat értjük, akiket a többségi társadalom stigmatizált: továbbra is megkülönböztetett (*“új keresztények”*), megvetett (erre utal a disznó szóból levezethető *marrano* elnevezés), valami furcsa, egyszerre zsidó, mohamedán, katolikus és eretnek keverék-lényeknek tekintett (ezt fejezte ki az *alboraique* jelző, Mohamed próféta mitikus hátasa, a többféle lényből létrejött *al-burāq* után). A *converso* soha nem válhatott a társadalom teljes jogú tagjává. (Bodian 1999, 6-17; Kaplan 2000, 55-56; Goldish 2001, 45; Yovel 2009, 57-77.) A *converso* leszármazottakat az 1481-ben létrehozott spanyol, majd az 1531-ben felállított portugál Inkvizíció – a városi jogként már 1449-től létezett *“vértisztasági rendeletek”* (*limpieza de sangre*) 1566-os királyi megerősítése alapján – a modern antiszemitizmust megelőlegezve, származási alapon üldözte. (Yovel 1989, I,183, 233; Gábor 2005, 165-166).

Az amszterdami szefárd újjászületést legtömörebben a hitközségi főnix szimbólum fejezi ki, amely a háromkötetes 1612-es imakönyv (*sziddur*) nyomdajeleként jelent meg először (Offenberg 1981, 234-237). A saját hamvaiból újjászülető madár az inkvizíció máglyáján elszünetett mártíriumra utal, míg az embléma körfeliratában a közösség nevét (*Neve Salom „Béke hajléka”*) követő *Mi Camocha* („Kicsoda

*hasznló hozzád?”*, Ex 15:11) az *amida* ima második áldására, amely a halottakat megelevenítő Istent dicséri (Bodian 1999, 20-21).

A tizenkétéves fegyverszűnet idején már évente mintegy ötven *converso* család érkezett Amszterdamba, akik többnyire ott telepedtek le (Bodian 1989, 61). Manuel Rodriguez volt az első portugál zsidó, aki Amszterdam polgára (*poorter*) lett 1597. március 31-én. (Swetschinski 2004, 10.) Az első szefárd zsidó hitközség, a Bét Jákob (*Casa de Jacob*)<sup>4</sup> azonban már az azt megelőző évben létrejött. (Nahon 2001, 67.) Az Észak Jeruzsálemként is nevezett Amszterdamnak a korabeli viszonyok között különlegesen toleráns légkörét ennek a közösségnek a vezetői 1616-ban Szalonikibe küldött, haláhiikus döntést kérő levelük elején – utalva az abban az évben történt szabályozásra (Swetschinski 2004, 13; Wilke, 2018, 59.)<sup>5</sup> – így írták le:

*„Amszterdamban ma egy nyugodt és biztonságos közösség lakik. A város lakói pedig gyarapítani kívánják a város létszámát, és ennek megfelelően hoztak törvényeket és szokásokat. Többek között megengedik, hogy mindenki úgy higgyen Istenben, ahogy akar, és mindenki a saját hite szerint éljen, azzal a feltétellel, hogy nem hengeg az utcán azzal, hogy elutasítja a város lakóinak hitét.”* (Bodian 1989, 61.)

Serrarius végleges amszterdami letelepedése idején, 1630-ban a város 500 és 1000 fő közötti szefárd – túlnyomórészt *converso* származású – lakossága magát *nação*-ként (nemzet), politikai berendezkedését *república*-ként (*commonwealth* értelemben), határozta meg és három vallási közösséget, *kehilát* tartott fenn (Bét Jákob, Neve Salom és Bét Izráel), amelyek 1639-ben “*velencei stílust követve*” egyesültek *Kahal Kados Talmud Tóra* néven (Albert 2022, 38-80). Az askenáziak (akiket a szefárdok *tudescosnak* neveztek és akiktől tudatosan elkülönültek) 1635-ben alapították meg saját vallási közösségüket. A kelet európai üldöztetések (1648-1660) bevándorlási hullámával megerősített lengyel-litván askenázi közösség (*polacos*) 1660 körül vált – ugyan csak rövid időre – függetlenné. Serrarius élete végén, az askenáziak száma elérte a szefárdokét, mindkét csoport egyformán 2500 fő körül volt. (Kaplan 1989b, 24, 26, 29, 35;

Bodian 1989, 47, 54.; Bodian 1999, 1-2. Kaplan 2000, 106.)

## 2. Converso identitás

A *converso* létezés – nevezzük azt hasadtnak vagy összetettnak – két pólus között fluktuált. A katolicizmus pólusa volt a külső, míg a *judaizmus* belső, *rejtett identitássá* vált. A későbbi generációkban ez a rejtett identitás sajátos kriptó-zsidó vallássá alakult, amelynek legfőbb karakterisztikus sajátossága a katolicizmussal szembeni polemizálás: a megváltás (*salud*) Mózes törvényében és az által van, nem pedig az egyházban, ahová külsőleg tartoznak. A *converso* reménység (*esperanza*) egy belső vágy a zsidósággal való újra-egyesülésre és az isteni megváltásra, azaz, hogy Isten, *Dio* (nem *dios*, mert azt többes számnak értették) által küldött Messiás fogja megszabadítani és – mint legtöbbet szenvedetteket – elsőként elvinni a Szentföldre, Ibéria Egyiptomából. A *Tóra* számukra a latin nyelvű keresztény Biblia Ószövetség részét jelentette. A Szóbeli Tan nem, vagy csak keresztény polemikus szövegekből volt elérhető. (Yovel 1989, I, 97-98.; Gitlitz 1996; Bodian, 1999, 15-17; Yovel 2009, 227-239; Heller 2010, 7.) Az amszterdami szefárd közösség tagjai a szociális-nemzeti identitás, azaz a „*portugál zsidó nemzethez*” való tartozás szempontjából meghatározónak „*az Univerzum Urának egységében való hitet és szent Tórája igazságának elismerését*” tekintették, „*akár körülmetélték, akár nem, akár a judaizmuson belül, akár azon kívül élnek.*” (Kaplan 1989a, 61).

A judaizmusba visszatért *converso* új zsidó identitása egyedülálló volt, mert választáson, személyes autonómián alapult, ezért is vált „*a converso jelenség a hagyományos keresztény és zsidó autoritások által évszázadok óta felállított társadalmi és vallási határok eróziójának elsődleges tényezőjévé*”. (Ruderman 2010, 160-162.) Ugyanakkor ez a személyes autonómia erősen determinált volt. Amit Yosef Kaplan Orobio Castro identitásáról írt, a XVII. századi amszterdami szefárd közösség legtöbb tagjára illett: „*Zsidó identitása nem születésekor rögzült benne, és nem biztos, hogy szabad akaratából ragaszkodott hozzá. Identitását komplex és összefonódó történelmi és kulturális kölcsönhatások eredményeként szerezte meg és alakította ki.*” (Kaplan 2018, 21.) Ebben a keresztényellenes polémiáknak kitüntetett szerepük volt. Az amsterdami közösség vezetői ezeket a polémiákat állandósítani igyekeztek, megkönnyítendő a betértek alkalmazkodását a

számukra ismeretlen rabbinikus hagyományhoz, és megakadályozandó a kitérést. A messianizmus tekintetében azonban megmaradt két, egymással összefüggő sajátosság, amely a vallási határátlépéseket megkönnyítette: az a készség, hogy a lehetséges messiási forgatókönyvek széles skáláját tudták egyidejűleg kezelni (teológiai flexibilitás)<sup>6</sup>, illetve, hogy a messiási folyamatokban saját maguk, mint *conversos* számára kitüntetett szerepet tartottak fenn (Goldish 2001, 41-63; Boddian 2016, 314).

### 3. A “peremkeresztény” millenarista

Ahogy arra már Gershom Scholem is rámutatott: “*Serrarius millenarista hite magyarázza élénk érdeklődését minden iránt, ami a zsidókkal és (ez volt a kedvenc kifejezése) »száraz csontjaik feltámadásával« [Ezekiel 37:4] kapcsolatos.*” (Scholem 2016, 334). A millenarizmus (vagy *khiliazmus*) – egyik a latin (*millennium*), másik a görög (*χίλια ἔτη*) “ezer év” szóból származtatott szinonim kifejezés – a messiási béke birodalmának, a Jelenések könyve huszadik fejezetének első hat versében leírt Ezeréves Királyságnak, a közeljövőben, a Földön, Jeruzsálemben történő fizikai megvalósulásába vetett hitet jelenti, összhangban a Héber Bibliának a messiási uralomról szóló próféciáival. (A *Rev* 20:1-6 *midrás* az *Is* 65:9-16 szövegrészhez a *Dan* 2:44-45 magyarázó elvével.) A 19. századi teológia “*premillennialism*” alatt tárgyalja ezt a meggyőződést, amely az Ezeréves királyságot a *paruzia* (*Rev* 19:11-21) és az utolsó ítélet (*Rev* 20:11-15) közé helyezi. Az ezeréves királyság ideája teljesen konform az “*ezres évhét*” koncepciójával, amely a második templom körüli időszak zsidó irodalmában rendszeresen megjelenik. A korai kereszténységben – a 431-es efézusi zsinatig bezárólag – értelemszerűen a *khiliazmus* volt az uralkodó, mivel az egyszerűen a második templom korabeli zsidó apokaliptikus elképzelések szerves folytatása (Wall 2001, 44, Scholem 2016, 98, 333).

A *republique des lettres* művelt elitjének számos tagja, különösen a Hartlib-kör judeofil millenáris keresztényei – köztük Serrarius, akinek könyvtára számos héber nyelvű könyvet tartalmazott – hozzáfértek a releváns rabbinikus irodalomhoz<sup>7</sup> és kellően biztos héber tudásuk volt ahhoz, hogy ilyen szövegeket értelmezni legyenek képesek (Scholem 2016, 524). Meg akarták ismerni azokat a kijelentéseket, amit szerrintük Isten a zsidóságnak adott, az eszkatológiai szempontból



kulcsfontosságúnak ítélte, Izraellel kapcsolatos eseményeket illetően (Crome 2014). Jonathan I. Israel találóan „*peremkeresztényeknek*” nevezi a milleniaristákat (Israel 2023, 17). A rabbinikus szövegek olvasása egy olyan közös diszkusszió-platfomot képezett, ahol a zsidó messiási elképzelések (és a másik irányba a keresztény millenáris gondolatok) átléphettek a vallási határokat.

#### 4. Serrarius életének első szakasza (1600-1633)

Peter Serrarius (Pierre Serrurier, Pieter Serrurier) egy jómódú, tízgyermekes<sup>8</sup> református vallon kereskedő család első gyermekeként született Londonban, keresztelőjére 1600. május 11-én került sor (Moen 1896, 35). Apja, Philippe Serrurier (c. 1575–1654) és anyja Judith de Callonne (c. 1580–c. 1650) egyaránt vallon-flamand emigráns családokból származtak, akik a flandriai Douai városából menekültek Angliába az 1570-es évek elején, az Alva-féle üldöztetés idején. Philippe Serrurier – a Threadneedle Street-i protestáns vallon egyházközség diakónusaként, majd presbitereként is aktív – fémkereskedő volt. Bár az 1603-as pestisjárvány miatt a család négy évre már korábban is Amszterdamba költözött, véglegesen csak 1620-ban – valószínűleg a református V. Frigyes (1596–1632) pfalzi választófejedelem cseh királlyá koronázásával kapcsolatos üzleti és vallási várakozások miatt – telepedtek le ott. Amszterdamban Philippe Serrurier a vallon közösség presbitereként (1624, 1632), illetve a közösség által 1631-ben létrehozott árvaház vezetőségi tagjaként is funkcionált. (Wall 1987, 14-20.) Utóbbi minőségében ábrázolja őt egy *Rijksmuseum*-ban található, 1633-ból származó olajfestmény.

Peter Serrarius korai életrészeiről, iskoláiról nem rendelkezünk konkrét adatokkal egészen 1617-ig. Az Oxfordi Egyetem szűkszavú nyilvántartási adataiból tudjuk, hogy Pierre nevét az oxfordi tanulmányai megkezdésekor *Peter Serrurier* formában írta (ebből angol iskolázottságon alapuló identitásra következtethetünk), londoni illetőségű *gentleman* volt, aki tizenhét évesen, 1617. november 28-án nyert ünnepélyes keretek között felvételt (*matriculation*) az elegáns *Christ Church* kollégiumba (Foster 1891, IV, 1334), ahol 1619 végéig tanult. Oxfordi tanulmányait a fokozatszerzéshez szükséges idő előtt fejezte be. 1620 tavaszától – a Leideni Egyetem részeként működő, de közvetlenül az alapító Vallon Zsinat irányítása alá tartozó – Vallon

Kollégiumban (*Collegium Gallo-Belgicum*), ötéves lelkészképzés keretében kálvinista teológiát tanult Daniël Colonius (1566–1635) régens irányítása mellett. A francia és latin nyelven folyó lelkészképzés részeként a bibliai héberrel is itt ismerkedett meg. Egyetemi éve alatt kötött barátságot a skót John Dury-val (1596–1680), aki révén később az egész emberiség oktatása mellett elkötelezett millenaristával és pedagógussal, *Jan Amos Comenius* (1592–1670) püspökkel, a morva testvérek vezetőjével, és a cromwelli Commonwealth egyik legjobb kapcsolatokkal rendelkező tudósával, *Samuel Hartlib*bal (c1600–62) is barátságot kötött és a Hartlib-kör<sup>9</sup> tagja lett (Wall 1987, pp. 21-34).

Egyetemi oklevele megszerzését követően 1623. október 5-én sikeres segédlelkészvizsgát tett. Zeelandi segédlelkészi tevékenysége (1624–1626) alatt az amszterdami kollegiánsok későbbi vezetője, a kitűnő keresztény hebraista *Adam Boreel* (1602–1665) is barátja lett. 1626. áprilisában Serrariust a németországi Kölnbe, az ottani vallon református közösségbe nevezték ki lelkészének. Ezt az általában rövid időtartamú kinevezést (amelyet előtte két évig barátja John Dury töltött be) szokásosan egy németalföldi gyülekezet lelképásztori megbízatás követte volna. A továbblépés helyett azonban, 1628. szeptemberében a Vallon Zsinat – van der Wall szerint a Jakob Böhme (1575–1624) nevével jellemezhető misztikus teológiai felfogása miatt – békés úton leváltotta az egyébként példás életmódú lelkészt, kifogástalanul ellátott hivatalából. (Wall 1987, 33-50, 165.) Maga Serrarius 1629 február 26-án, félévvel az események után a hollandiai Groningenből, John Dury-nak írt, latin nyelvű levelében a görög *heterodoxia* (ἑτεροδοξία) szóval jelölte meg, ami miatt kölni kollégájukat és jóbarátjukat, Justinus van Asschét (1595–1650) 1622-ben méltatlannak nyilvánították az egyházi szolgálatra, majd így folytatja:

*Majdnem ugyanaz, ami Justinusszal történt, velem is megtörtént hat hónapja, csakhogy velem sokkal inkább titokban és békésebben cselekedtek, olyannyira, hogy nem úgy tűnt, hogy [valaha is] visszaállítanak [még az egyházi szolgálathoz], hanem csendben elbocsátottak. Ezért szüleim és barátaim tanácsára én is az orvostudomány tanulmányozására adom a fejemet, hogy hátha azok, akik kételkednek abban, hogy*

*a lelkek ebben az életben meggyógyulhatnak, nem utasítják el betegségekben a [tőlem kapott] testi gyógyszert.* (The Hartlib Papers, 5/54A.)

Ennek a tervnek megfelelően Serrarius két évig a Groningeni Egyetemen *jatrokémiát* tanult, amely Németalföldön akkor nagy népszerűségnek örvendett, sőt a *republique des lettres* többi intellektueljeihez hasonlóan alkímiával is foglalkozott. Tanulmányait – a Kölnben megismert és eljegyzett német Sara Paullal kötött, tragikusan rövid házassága (1631-1633) miatt<sup>10</sup> – nem fejezte be, hanem 1630-tól Amszterdamban költözött, ahol véglegesen letelepedett. (Wall 1987, pp. 51-61.)

A vallási türelem politikájának köszönhetően, a XVII. századi Holland Köztársaságban több könyvet nyomtattak, mint az összes többi európai országban együttvéve. Vezető szerepet játszott Amszterdam, mivel *Cosmopolisban*, illetve *Irenopolisban* (mindkettő kiadási hely megjelölés Amszterdamt jelezte) olyan könyvek jelenhettek meg, amelyeket máshol valamilyen okból nem lehetett vagy nem engedtek kinyomtatni (Wall 1987, 62-63).

Serrarius is ebben a virágzó, nagy presztízsnak örvendő szakmában helyezkedett el (előbb heti négy, majd hat holland forint fizetéssel) nyomdai korrektorként Johannes Janssonius (1588–1664) nyomdájában. Ahogy arról van Asschenek 1630. szeptember 28-án írt levelében beszámolt, munkabeosztása és munkaterhelése a kapott feladatoktól függően meglehetősen változó volt, de lehetőséget adott, hogy saját ügyeit is intézze. Munkáját a nyomdában saját szobában végezte, helybe hozták neki az anyagot. A korrektúra magában foglalta a pontok, a betűk, a szótagok, valamint az oszlopok helyzetének és sorrendjének ellenőrzését. Amennyiben egy nyomtatásban már megjelent könyv új kiadásáról volt szó (ez nagyon gyakori eset volt) az volt a követelmény, hogy az teljes mértékben megfeleljen az eredetinek. Ki kellett javítani az eredetiben található nyomdahibákat és más pontatlanságokat is. Eredeti kézirat esetén elegendő volt gondosan követni, amit a szerző írt, de az esetleges grammatikai hibákat ez esetben is javítani volt szükséges (Wall 1987, 65).

## **5. Menasse ben Iszráel (1604–1657)**

A *republique des lettres* kiemelkedő nemzetközi értelmiségi világába addigra már beilleszkedő két személy – a vallon református lelkészből, fokozatosan az egyetemes egyház misztikus millenarista szolgálójává váló Peter Serrarius, illetve a *converso* katolikus emigránsból, a dávidi leszármazással büszkélkedő Avravanel családdal rokonságban álló szejfárd rabbivá, *hahammá* lett Menassze ben Iszrael – első találkozására az utóbbi, *De Creationis Problemata XXX* című művének 1636-os második kiadása kapcsán került sor, amelyet Serrarius munkaadója, Joannes Janssonius jelentetett meg (Wall 1989, 169; Rauschenbach 2012a 178; Roth 1945, 92). A művet a megelőző évben először maga a szerző adta és nyomtatta ki, saját *Breestaati* házában működő (1626-ban alapított, 1640-ig az egyetlen) amszterdami zsidó nyomdájában.

A címében is jelzett, sajátos műfajú könyv (ez a reneszánsztól kezdve igen népszerű természettudományos *genre* a pszeudo-arisztoteliánus *Problemata* mintájára jött létre) kizárólag latinul jelent meg és műfaji sajátosságának megfelelően harminc kérdés köré gyűjtve, kompiláció-szerűen ismerteti a bibliai teremtéssel kapcsolatos rabbinikus hagyományt<sup>11</sup> – a szerző összegzése szerint – „*a materia primától az isteni Sephirothig*” (*Conciliador* II, 2v; Rauschenbach 2012a, 83-84).

Mind az 1635-ös, mind az 1636-os kiadás címlapján szokatlan nyomdajel látható. Kivételes módon kizárólag egy – a Vulgata szerinti megjelölt, de annak szövegét a messianisztikus konnotáció értelmében pontosító – latin nyelvű bibliai idézetből (*Veritas è terra orietur*, a vulgatai „*orta est*” perfectum helyett, imperfectum) és egy héber betűnégyzetből áll. A quadrátot az idézett vers masszoréta szövegének betűiből alakították ki (MT *Ps* 85:12: אֲמַתְּ מֵאֶרֶץ תִּצְמַח „*Az igazság a földből sarjad*”, ben Israel 1635 címlap; Rauschenbach 2012a, 81).

ת	מ	א
ץ	אר	מ
מה	צ	ת

1. táblázat

A Serrarius által gondozott, 1636-os Jannsonius-féle kiadásban a nyomdajel ettől annyiban tér el, hogy a *locus* megjelölés nem a latin szöveg végén, hanem előtte, külön sorban, és teljesen kiírva szerepel („*Psal. 85. 11.*” helyett: „*Psalmus LXXXV. 11.*”), továbbá a rácsos betűnégyzet virágmintával szegélyezett téglalapként jelenik meg (ben Israel 1636).

A kérdéses zsoltárt a zsidó és a keresztény kortársak is egyértelműen messianisztikusan értelmezték (Rauschenbach 2012a, 81-82; Katchen 1987, 208). Az, hogy miért pontosan ezt a nyomdajelelet alkalmazták e két kiadás és további négy kiadvány<sup>12</sup> esetében, valószínűleg Menasse főművével (*Conciliador „Békéltető”, I-IV.*), illetve annak első, 1632-ben Frankfurtban megjelent kötetének előzetes rabbinikus jóváhagyásával van összefüggésben (Katchen 1987, 205-208; Rauschenbach 2012a, 247).

Ez a spanyol nyelvű, majd – Denis Vos (Dionysius Vossius, 1612–1633) értő tolmácsolásában – latinul is megjelentetett, páratlan sikert aratott könyv a Tóra száznolcvan ellentmondását oldotta fel, „*békéltette*” meg. (Az 1641-ben, 1650-ben és 1651-ben megjelent II-IV. kötetek a korai és későbbi próféták, illetve az iratok ellentmondásaival tették ugyanezt). Művelt *converso* célközösségnek íródott nyilvános publikáció volt – szemben a szigorúan belső használatra szánt kéziratok polemikus iratokkal (*clandestiniana*, Wilke 2018, 61-65) – ezért a kereszténység elleni blaszfémiát kerülve fogalmazta meg a kereszténységgel szembeni kritikáját. Joggal volt felfogható egyfajta vallások közötti közvetítő irodalomnak, Rauschenbach kifejezésével élve *Judentum für Christen*nek („*judaizmus keresztényeknek*”, Rauschenbach 2012a, Rauschenbach 2012b). Művelt remonstráns barátai – így Gaspard van Baerle (Barlaeus, 1584-1648) a *De creatione* elején szereplő tizenhat soros epigramma szerzője – így is fogták fel:

„Nem hisszük, hogy csak egyetlen kor, csak egyetlen nép kegyes. Ha különböző módokon vagyunk is bölcsek, éljünk úgy, mint Isten barátai, és a tanult elme mindenhol megállja a helyét. Ez a hitem összegzése, higgye el, Menassze. Így vagyok én Krisztiádész, és leszel te Abrahamidész.”<sup>13</sup> (ben Israel, 1635, számozatlan #6r; Rauschenbach 2012a, 114-119).

Mivel Menassze a *conversos* katolikus vagy éppenséggel szekuláris műveltségével szemben, visszafogott, tudományos stílusban polemizált, műve (lett légyen a *Consiliador*, vagy a *De creatione*) nem csak zsidó, hanem protestáns *belső polemikus és didaktikus* célokra is alkalmas volt, ami szerzőjének mind a vallási, mind a tudományos világban méltán megérdemelt elismerést hozott, és – másik remonstráns levelezőtársa, Hugo Grotius (1583–1645) szavaival – a *republique des lettres* hasznos tagjává, judaizmus-szakértőjévé tette.

Ahhoz, hogy németországi nyomdában kinyomtathassák a *Consiliadort* a frankfurti askenázi rabbinátus jóváhagyása volt szükséges, amely viszont az amszterdami *hahamok* egyetértése nélkül nem igen lett volna megszerezhető. Amszterdamban Menassze és rabbitársa, Isaac Aboab da Fonseca (1605–1693) mestere, a kabbalista Abraham Cohen de Herrera (c 1562–1635), valamint Menassze jóbarátja, Daniel de Caceres hagyták jóvá; Frankfurtban pedig négy kabbalistából álló tanács – Jesája Horowitz rabbi fia – Sabtáj Sefter Horowitz (c. 1592-1660), Aron ben Samuel Düdelsheim (-1639), Joseph Hahn-Nördlingen (1570-1637) – aki kifejezetten javasolta a spanyol nyelven történő publikációt – és Simeon ben Jákob Günzburg (-1632), aki nem csupán támogatta Menassze törekvéseit („beáll a törésre, hogy megerősítse Tóránk, Mózes Tórája alapzatait”), de rendkívüli, messiási várakozásokat fogalmazott meg azokkal kapcsolatosan:

„Ezért én is azok között vagyok, akik hozzájárulnak ennek a könyvnek a kinyomtatásához, mert kétségkívül sokan fogják követni annak fényét és fogják mondani: „Jákob háza, jertek, járjunk az Örökkévaló világosságában [Is. 2:5], és az Úr lesz örök világosságod és a

miénk” [var. Is. 60-19-20]. És minden nemzetnek tiszta ajka lesz [תְּהֵי כָּרְתִיךָ לְכָל־עַמֵּי־הָאָרֶץ] – utalás Menassze ilyen című, kéziratban maradt héber nyelvtanára, amelyet a Consiliador előszavában említ], hogy egy akarattal szolgálják az Urat [Zeph. 3:9]. És napjainkban Júda megszabadul és Izrael biztonságban lakozik. Dávid házának királysága sarjad ki a földből [תְּצַחֵץ הָאָרֶץ וְיִצְרָח מִן־הָאָדָמָה Ps. 85:12] és az igaz ajak [תְּהֵי־תְהֵי־אֵיךָ Prov. 12:19] fennáll örökre.” (Katchen 1987, 207-208.)

Ez a messiási várakozás az 1630-as évek luriánus kabbaláján nevedett kabbalisták, így az amszterdami és frankfurti jóváhagyók, illetve Menassze számára is, konkrét időponthoz kötődött. A Zohár törzsszövegébe beillesztett, de annál jelentősen korábban keletkezett *Midrás ha-Neelam* egy töredéke (*Zohar*, 139b) szerint<sup>14</sup> 1648-ban (5408) jön el a halottak feltámadása, Izrael megváltásának, nemzeti helyreállításának éve (Silver 1978, 92, 184-185). Azonban Chét (תְּחֵת) fiainak éve – Joszef ben Jicák Szambari (c. 1640-1703) találó *gemátriája* szerint – tövissé változott (תְּחֵת־גֵּן Gen. 3:18, számértéke ugyancsak 408). Azt várták, hogy “Áron a Szentek Szentjébe lép” (azaz a jeruzsálemi Szentélyt a Messiás helyreállítja és a főpap bemutatja újra a jom kippuri áldozatot), de ahelyett az 1648-49-es lengyelországi genocídium következett: “hárfám siratásra hangolódott, örömöm szomorúságra, és izraeliták, lévíták, kohaniták égő áldozatul lettek feláldozva” (Sabtáj ben Méir ha-Kohen, *Megillat Efa*; Silver 1978, 186). Ezt követően Menassze arra az álláspontra helyezkedett, hogy Izrael megváltása pontos időpontjának kikalkulálására ember nem képes, mert az Örökkévaló szívében van (Is. 63:4), önmagánál rejtette el (*Deut.* 32:34), a vég eljövetelének idejéig le van pecsételve (*Dan.* 12:9), és azt sem Dániel prófétának, sem a Zohár szerzőjének tekintett R. Simeon bar Jochájnak, sem senki másnak nem jelentette ki (ben Israel, 1652, 28, Wolf 2020, 45; Silver 1978, 237-238). Messiási várakozásait azonban nem adta fel. “Mivel azonban a teremtés óta már az 5395-ik év virradt fel” – írta 1635-ben –, „csak kevés idő van hátra e 6000 év végéig. És mivel a zsidók szerinti Messiás még nem jött el, észszerűnek tűnik, hogy nincs, vagy csak egy kevés idő van már hátra Izrael számára a Nyugodalom Idejéig, amíg boldogan él e Messiás alatt és

*élvezi a remélt boldogságot.*” (ben Israel 1635, 135-136; Rauschenbach 2012a, 87). Erről a reménységéről keresztény barátaival is rendszeresen eszmecsserét folytatott.

Az egyik ilyen beszélgetésről a cseh millenárius misztikus, Paul Felgenhauer (1593–1677), *Bonum Nuncium Israeli* (“*Jó hír Izraelnek*”, 1655) című könyvének dedikációjában számol be. A nyomtatásban megjelent narratívát megerősíti Felgenhauer egy kézírata is (Hannover, NHSA, fols. 61v, 66r–66v). 1654. decemberében találkozott Menasszéval először, közös barátjuk, Petrus Serrarius *Prinsengracht*i házának vendégszeretetéét élvezve, ahol hármásban röviden a messiás eljövételéről beszélgettek. Az eszmecsserét – néhány nappal később, Menassze meghívására, annak *Breestaati* háza ebédlőjében – folytatták, amely fontos fejleménnyel zárult.

*Mivel [ott és akkor] nem igazán volt lehetőség hosszabban tárgyalni veled, [ezért] gondoltam, felajánlok egy kis írást, megjelölve néhány, azonban a legbizonyosabb jelet, amely nekünk a Messiás eljövételét hirdeti. Ezt humánusan, azonnal, lelkesen elfogadtad, és kijelöltél nekünk egy napot, amelyen találkozoznunk kell, hogy az Isten által leírtak szerint beszélgethesünk egymással, ami megtörtént. Mivel Tiszte lendőséged nem volt elégedetlen, arra törekedtem, hogy ezt [az írásomat], bármi legyen is, egy kissé kibővített formában, a Te neved alatt – amely a műveltek között, írásaid által nem ismeretlen – tárjam a nyilvánosság elé, és mivel az ebben a kis írásban foglalt ügy célja a zsidók megragadása, méltónak ítéltém, hogy Tiszte lendőségednek ajánljam, aki ez idő szerint, Isten kegyelméből, mindazon zsidóknak, akik bárhol is éljenek Amszterdamban, kinevezett rab-bija és a zsidó egyház felvigyázója. (Felgenhauer 1655; Nadler 2018, 183-187; Rauschenbach 2012a, 195-201; Penman, 2010, 120; Roth 1945, 154-156).*



Felgenhauer kéziratának elolvasása után (amelyben messianisztikus vízióját és ökumenikus törekvéseit osztotta meg egyértelmű térítő szándékkal), Menassze 1655. február 1-jén választ küldött Felgenhauernek, amelyben kicsit ironikus tónussal, saját, értelemszerűen eltérő rabbinikus álláspontját rögzítette (Felgenhauer 1655, 87-91). Felgenhauer ezt sajtó alá rendezte, együtt saját művével és más dokumentumokkal (köztük Franckenbergtől, Homestól és Jesseytől származó levelek kivonatai), illetve egy Menassét dicsérő költeménnyel. A könyvecske Menassze költségén és nyomdájában jelent meg, és mivel a 109-111. oldalán az általa kiadott művek katalógusa is olvasható, Menassze üzleti ajándékként osztogatta. Valószínűleg saját, 1655 áprilisában, ezt követően publikált messiási tanulmánya, a Rembrandt által illusztrált, *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar* (“*Dicsőséges kő, avagy Nabukodonozor szobra*”), illetve a zsidók angliai visszafogadására irányuló – Serrarius, John Dury és Henry Jessey és filozemita millenarista társaik által támogatott – küldetése egyfajta felvezetésének tekintette (Wall 1989, 170-171; Penman 2010, 120; Katz 1982; Crome 2014).

## **6. R. Nátán Sapira b. Reuven David Teyvel (160? – 1666)**

A Nátán Sapira ha-Jerusalami néven is ismert, Krakkóból az 1640-es években a Szentföldre költözött ismert kabbalista – nem tévesztendő össze, rokonával, a *Megalé amukót* (1637) szerzőjével, Natan Neta ben Slomó Sapirával (1585–1633) – a jeruzsálemi askenázi közösség küldöttjeként utazott 1655-ben, majd 1657-ben ismételtén Amszterdamba. Megbízatása az volt, hogy a lengyelországi hitközségekből korábban folyamatosan érkező, de a második svéd-lengyel háború (1655–1660) miatt gyakorlatilag megszűnt támogatások elmaradásának pótlására adományokat gyűjtsön. A gazdag szefárd *Kahal Kadosh Talmud Tora* (ellentétben a hamburgi *Kahal Kadosh Bet Israel*) megtagadta a támogatást, azonban – a Menassze ben Israel *haham* révén megismert – amszterdami kollegiánsok, élükön Peter Serrariusszal, külön kérés nélkül, önkéntes gyűjtést tartottak és jelentékeny összeget (395 velencei dukátot) adtak át neki, s mi több, angliai társaikat is rábeszéltek az adományozásra, amely 212 font (ca. 500 dukát) összeget hozott. (Teller 2020, 160-179; Popkin 1984, 185-205; Katz 1982, 245-266).

1657. áprilisában barátjának, John Durynek írt levelében Serrarius részletesen leírta, hogy a kabbalista mely állításai és viselkedése voltak azok, amelyek meggyőzték őket R. Sapira őszinteségéről és arról, hogy „a Messiást illető szent misztériumokat” érti. Ennek a levélnek egy hosszabb (Dury–Jessey) és egy rövidebb (Holmes) nyomtatott verziója maradt fenn. (Katz 1986, 129-131, 139-142.) R. Sapira következetesen a keresztény tanítás pozitív zsidó olvasatát adta kollegiáns vendéglátóinak. Így, a zsidó-keresztény polémiák gyújtópontjaként ismert *Is* 53:4-5. verseket messiási szöveggként értelmezte, amelynek igazolására bizonyításként az *Is* 52:13. vers utolsó szavából (nagyon - נָּוּ) a kabbalista *notarikon* (“akrosztikon”) módszer alkalmazásával Mózes, Ádám és Dávid nevét vezette le és a verset („*Íme boldogulni fog az én szolgálóm, fölmagasodik, fölemelkedik, és magas lesz nagyon.*”- IMIT) ez alapján úgy olvasta, hogy: “*Istennek ez a szolgálója Mózes fölé magasodik [mert Tórárt fog adni], Ádám fölé emelkedik [minthogy a teremtés fejévé válik] és feljebb lesz mint Dávid [mivel felsőbb és hatalmasabb király lesz nálánál],*” és ezért nem lehet más, mint Messiás ben Dávid. Az *Is*. 53:4-5. midrásaként pedig egy a keresztényekéhez hasonló misztikus tanítást ismertet. (A Messiás Szelleme Ádámot megelőzően létezett – a prágai Löw rabbi is így tanította –, megsajnálta Ádámot és a következő nemzedékeket, s vállára vette a halálos ítélet terhét, hogy legyen idejük megtérni és megbékélni Istenel. Ha a lehetőséggel egy megátalkodott nemzedék nem él, a Messiás leveszi a terhet a válláról.) R. Sapira részt vett egy kollegiáns istentiszteleten, ahol együtt tanulmányozza a keresztényekkel a Hegyi beszédet (Mt. 5-7.) előbbieket a holland *Statenvertaling* (1637) ő Sebastian Münster (1488–1552) 1537-es héber fordítását olvasva. A jézusi tanítást tiszta bölcsességnek, követendőnek és a rabbinikussal egyezőnek ismerte el.

Serrariusra tartós hatással voltak R. Sapira messiási uralommal kapcsolatos tanításai, melyeket beépített az *Assertion du règne de mille ans* (1657), az *Apologetica responsio* (1663), illetve az *Een bleyde boodschap* (1665) című műveibe (Wall 1989, 181, 373-392).

## 7. Gematria a hahamokkal

John Dury Lausanne-ban, 1664. május 23-én kelt, Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) zürichi lelkipásztorhoz írt levelében számol be egy másik olyan konkrét esetről, amikor Serrariust olyan interakcióban

találjuk, ahol egy rabbi kabbalista érveléssel támaszt alá egy messianisztikus információt (MS Staats Archiv, Zurich, *Dureana*, E II 457d, fol. 421). Az 1664-es nagy üstökös megjelenése, illetve egy kétfejű borjú születésének hírére megdöbbenve Serrarius a *Houtgracht q 208.* alatti régi Talmud Tóra zsinagógába sietett. „Egy zsidó azt mondta nekem, hogy egy nagy rabbi véleménye szerint nagy változások állnak a kapuban.” (Popkin 1989, 70). Mikor Serrarius rákérdezett, hogy min alapul ez a nézet, a *haham* gemátriával támasztotta alá az állítást. A gematria textusa az Edomra vonatkozó, messiási összefüggésben értelmezett prófécia egy kifejezése, a „megfizetés éve” (שְׁנַת שְׁלֹמֹה - Is 34:8) volt, amelyet a szmichut második szavát számként véve, “[5]426. év”-ként olvastak. (Popkin 2001, 92, 103, n 2; Popkin 1989, 70, McKeon 1977, 139, n. 24.)

Ez azért is érdekes, mert Sabbatáj Cvi maga csak 1665-ben jelentette be a „megváltás időpontját” 5426 sziván hó 15. (Scholem 2016, 401), amely a Juliánus naptár szerinti 1666. június 8-ának (Johnson 2001, 328), a Gergely-naptárban pedig 18-ának (Haumann 2002, 55) felel meg. Gázai Nátán, R. Nátán Sapira tanítványa is csak 1665 őszén az egyiptomi zsidóság vezetőjének írt levelében jövendölte meg, hogy „mától számítva egy év és néhány hónap múlva ő [Sabbatáj Cvi] háború nélkül (sic!) elveszi a török királytól [melekh ha-Togar, azaz az oszmán szultántól] a kormányt, mert kizárólag a himnuszok és dicséretetek [ereje] által, melyeket ki fog mondani, minden nemzet aláveti magát az uralmának.” (Jacobs 2007, 351-352, Scholem 2016, 402). Serrarius és társai várakozása az 1666. évvel kapcsolatban, melyeket az amszterdami szefárd közösség *hahámja* gemátriával erősített meg, egy olyan tény, amely kicsit több, mint „figyelemre méltó szinkronicitás” (G. Scholem) az 1666. évvel kapcsolatos zsidó messiási és keresztény millenarista spekulációk között (Brady 1979, 314-336. Silver 1978).

## 8. Baruch Spinoza (1632–1677)

Miután az amszterdami *Talmud Tóra* hitközség vezetősége Spinozát 1656. július 27-én *heremmel* sújtotta, egészen addig, míg őt a városi hatóság (*Willekeur*) Amszterdamból – *haham* Morteira kezdeményezésére – kiutasította (1660), kollegiáns barátai között élt (Boros 1997, 11-16, Israel 2023, 261-288; Kaplan 2000, 127-129, 141; Yovel 1989, I, 9, 11, 69, 205.) Őket részben kereskedelmi ügyletek kapcsán ismerte meg (például Jarig Jelles kikötői standja szomszédos volt Spinozáéval, Popkin 2013,

31), részben Menassze ben Iszrael körében mozogva (mint például az amszterdami kollegiánsok vezetőjét, Adam Boreelt). A Spinoza-kör tagjai (Pieter Balling, Simon Joosten de Vries, Jarig Jelles, Jan Rieuwertsz, Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester és Adriaan Koerbagh) később szellemileg és anyagilag is támogatták tudományos kutatását, az új filozófia művelését, amelyet Boros Gábor *“a republique des lettres, [azaz] kiemelkedő intellektusú individuumok viszonylag kis csoportja által művelt fontos, nemzetek feletti projektjének”* nevez (Boros 2020, 16). Kézíratos műveit közösen tanulmányozták, megvitatták, illetve közreműködtek azok kiadásában. Így érthető, hogy mikor Amszterdamot el kellett hagynia, a kollegiánsok<sup>15</sup> központjának számító Leiden melletti Rijnsburg faluba költözött, Herman Homan seborvos házába, az Éden-utcába, ahol 1663-ig, Voorburgba költözéséig élt (Israel 2023, 261-288; Schroder 2021, 61; Nádas 1963, 75; Vries 1987, 94-95).

Serrarius – Wall kutatásai szerint – valószínűleg a kollegiánsok között ismerkedett meg Spinozával. 1657 körül, Rieuwertsz könyvesboltjában találkozhattak először (Wall 1987, 217, 264). Serrarius hamarosan az általa *“a zsidók által kivetett zsidó”*-ként jellemzett Spinoza protektoraként és jószolgálati kapcsolattartójaként működött a rabbinátus felé (Popkin 2013, 31; Popkin, 1982, 113-133, Wall 1987, pp. 264-265).

Henry Oldenburg (1618–1677), a Royal Society titkára, 1661. nyarán látogatta meg Spinozát Rijnsburgban. (Wall 1987, 264) Ezt követően indult élénk, az *Opera Posthumában* (1677) megőrzött levelezésükben 1663-1665 között Serrarius töltötte be a postás szerepét. Ezt mindkét fél megerősítette. Spinoza a 26. levél bevezető soraiban megjegyezte:

*Néhány nappal ezelőtt egy barátom átadta nekem az Ön április 28-án kelt levelét, amelyet miután mondotta, egy amszterdami könyvkereskedőtől vett át, ez pedig kétségkívül Serrarius úrtól kapta. Nagyon megörültem, hogy végre Öntől magától értesülhettem, hogy jól van s irántam való jóindulata ma is ugyanaz, mint azelőtt. Én valóban, valahányszor csak alkalom kínálkozott, szüntelenül érdeklődtem Ön iránt és egészsége iránt Serrarius úrnál [...] (Spinoza 1980, 198-199)*

Oldenburg a 14. és a 16. levelében a Descarteshez írt geometriai magyarázat kézírata kapcsán írta: *“Nagy örömmel veszem az ajándékot, és kérem Önt, hogy ezt a sajtó alatt levő tanulmányt szíveskedjék majd az Amszterdamban tartózkodó Peter Serrarius úrnak Amszterdamba elküldeni számomra. Megbízom ugyanis, hogy efféle csomagot vegyen át és juttassa el hozzám egy ide utazó barátommal.”* (1663. július 31.) *“Még csak arra kérem, hogy mindent, amit már átadott a sajtónak ... szíveskedjék minél előbb Serrarius úr által nekem megküldeni.”* (1663. augusztus 4.); a 31. levél elején, a készülő Teológiai-politikai tanulmány kéziratával kapcsolatban: *“Serrarius úr talán rövidesen csomagot küld nekem; ha jónak látja ezt a módot, nyugodtan rábízhatja, amit már megírt e dolgokról, s viszont Ön is számíthat a mi szolgáltatásunkra.”* (1665. október 12, uo. 148, 153, 205). Oldenburg 1665. április 28-i, 25. levelében Serrarius neki írt levelére is hivatkozik, melyből *“megtudtam, hogy Ön él és egészséges s még gondol az Ön Oldenburg barátjára.”* (Uo. 197.)

Serrariustól származó információ állhatott a Royal Society titkára, Henry Oldenburg (1618–1677) 1665. december 8-i levele utolsó előtti bekezdésében foglaltak háttérében (Popkin 2001, 104 n 7).

*„De áttérek a politikára. Itt mindenki arról beszél – írta Oldenburg –, hogy az izraeliták miután több mint kétezer évig szétszórta éltek, visszatérnek hazájukba. Itt helyben csak kevesen hiszik el, de sokan óhajtják. Kérem, írja meg barátjának, hogy mit hall a dologról és hogyan vélekedik róla. Ami engem illet, nem tudom elhinni ezt a hírt, amíg csak hitelt érdemlő férfiak meg nem erősítik Konstantinápoly városából, amely legjobban érdekelt ebben a dologban. Szeretném tudni, mit hallottak erről az amszterdami zsidók, és hogyan hat rájuk ez az annyira jelentős hír, amely, ha igaz volna, általános világkatasztrófát vonna maga után.”* (33. levél, Spinoza 1980, 213.).

Spinoza válasza nem ismert, de 1665 után a levelezésben mintegy tíz éves lakúna van – ami valószínűleg a második angol-holland háború (1664-1667) fordulatainak és az azt követő ellenségeskedéseknek, majd az 1672-es *Rampjaar* alatti újabb háborúnak, illetve Oldenburg 1673-ban történt bebörtönzésének tudható be – és csak az 1675-ös angliai békekötés után folytatódott (Yovel 1989, I, 234, 16; Vries 1987, 100-102, 135-140, 145-146, 256-257.). Figyelembe érdemes venni azonban azt a lehetőséget is, hogy esetleg született válasz, azonban az vagy elveszett vagy azok között a levelek között volt, amelyeket az *Opera Posthumát* szerkesztő barátai nem tartottak lényegesnek, ezért elégettek (Spinoza 1980, 383-384).

Akárhogy is történt, Spinoza véleménye rekonstruálható a *Teológiai-politikai értekezés* (TTP) harmadik fejezetében írtakból, amelyen – az Oldenburgnak ugyanazon év őszén írt, korábbi levele (30. levél, Spinoza 1980, 204) szerint – ekkortájt dolgozott. Izrael kiválasztásának gondolatát Spinoza metaforának tekintette. A bibliai textus ilyen szóhasználata “csak azoknak a felfogóképességéhez mérten beszél, akik nem ismerik az igazi boldogságot” (TTP 3:45, Spinoza 2002, 118). Az igazi boldogságot (Yovel szavaival egyéni, alternatív “szekuláris megváltást” Yovel 1989, 1,153-171.) az *intuición* adja. A tömegek kizárólag az *imagináció* adta vélekedések szintjén állnak. Sem a *ráció* általi adekvát megismerést, még kevésbé az azon alapuló, a *szubsztancia* lényegét megragadó mentális transzformációt nem ismerik. (A *szubsztancia* egy, egyfelől Isten, másfelől a természet.) A félelem és remény között vacilláló tömegek hiszékenysége gyakorlatilag korlátlan, vallásuk hiú vallás (*vana religio*), vélekedésük változékony (*fluctuatio animi*) és ezért nem adekvát. Az “*isteni kiválasztás*” spinozista szempontból időleges, és egyszerűen csak a “*siker*es politikai létezés” jelöli, amely minden nép számára egyformán elérhető, azaz nincs *sacra historia*: a történelem szekularizált. Ilyen értelemben írja: “Sőt, ha vallásának alapjai el nem puhítják a lelkét, erős a meggyőződésem, hogy egykor, ha alkalom nyílik, mivel az emberi dolgok változásnak vannak alávetve, [a zsidók] ismét visszaszerzik országukat, és Isten újból kiválasztja őket.” (TTP 3:57, Spinoza 2002, 132; Yovel 1989, 1, 190-193; Wall 1987, 427-428).

## 9. Jiszák de Rocamora (1601–1684)

Ha Spinoza nem is, Serrarius azonban mindent megtett, hogy kielégítse angol millenarista barátai érdeklődését, melynek érdekében számtalan magánlevelében, illetve legalább féltucat angol nyelvű pamfletben – *The Restauration of the Jews* (1665), *The last letters* (1665), *Several New Letters* (1666), *An New Letter Concerning the Jewes* (1666), *Gods Love to his People Israel* (1666), *The Wonder of All Christendom* (1666) – továbbította nekik az amszterdami szefárd közösséghez 1665-ben és 1666-ban érkező híreket. Mivel a pamfletjében gondosan elkerülte, hogy megnevezze azokat a zsidó barátait, akiken keresztül ezek a hírek hozzá eljuttak, csak találgatásra szorítkozhatnánk, ha Serrarius egy 1665. októberében Duryhoz írt francia nyelvű levelének másolata nem kerül Dury zürichi barátjának, Johann Heinrich Hottinger lelkésznek a gyűjteményébe.

A francia levél szövege – ahogy azt Scholem megállapította – egyezik Serrarius, *The Restauration of the Jews* című pamfletjében angol nyelven közreadott levéllel (Wilenski 1952, 162; Scholem 2016, 344, n 26). Arról adott hírt, hogy az iszlám szent városát, Mekkát egy ismeretlen nép hadserege (a korábbi levelek alapján ez Izrael elveszett Tíz Törzse) vette ostrom alá, sőt részben már el is foglalta. Az idegen hadsereg ellen, amely magát izraelitaként nevezte meg, az alexandriai basa és az arab király hatvanezer fővel vonult fel, de kénytelen volt elmenekülni a láthatólag mennyei támogatást élvező ellenség elől. Bosszúból Egyiptom, Alexandria és Arábia zsidóinak adóját fejenként egy reálról öt reálra emelték fel. Az alexandriai zsidók tíz embert küldtek ki, akik meggyőződtek róla, hogy az idegenek héberül beszélnek és valóban hittestvérek. Ezt a történetet Mekka ostromáról, három Livornóból származó, oda Tuniszból júniusban érkezett hír is megerősítette. Eddig az angol pamflet szövege (Scholem 2016, pp. 344-346). A Hottinger gyűjteményben levő francia verzió a következő kiegészítést tartalmazza:

*“Tegnap este pedig egy zsidó, doctor Breca-  
mera jött el hozzám, hogy elmondja nekem,  
hogy ugyanez a hír érkezett Angliából is egy  
alexandriai hajóval, úgyhogy meg van bizonyo-  
sodva a livornói jelentések igazáról. Itt*

*elérkezünk a világ összes népének egy legelőre történő egyetemes összegyűjtéséhez és gyűléséhez, amely Sionban lesz. Itt minden vita véget ér.”* (MS. Zürich, Hottinger Collection, Zentral-Bibliothek Zürich, vol. 30, fol. 346a/b. Scholem 2016, 346.)

Cecil Roth „*doctor Brecamera*” személyében Jichák de Rocamorát ismerte fel, akit “*Menassze ben Iszrael legkülönlegesebb, ha nem a legbensőbb barátjaként*” jellemzett (Roth 1945, 120-122, különösen 120; Wall 1989, 172; Scholem 2016, 345). Rocamora valenciai *converso* családból származott. Fra. Vincente de Rocamora néven, dominikánus szerzetes Maria Anna infánsnő (1606-1646) gyóntatója volt. Az infánsnő később III. Ferdinánd feleségéként német császárné és magyar királyné lett. Rocamora 1643-ban jött Amszterdamba, ahol a módosabb *St. Antonies-luisba* költözött, ami nem volt messze Serrarius házatól (Wall 1987, p. 404). Személyében egy olyan spanyol *converso* áll előttünk, aki katolikus teológiai ismeretekkel felvértezve, felnőttként választotta a judaizmust. Rocamora betéréséről és amszterdami életéről a szintén *converso* Gaspar Méndez del Arroyo (1623–1690) barátjának Don Juan Baldésnak így számolt be:

*Egyszer régen eljött egy tiszteletreméltó szerzetes, egy neves teológus, aki a császárné gyóntatója volt, és felvételt kért közösségünkbe. Mivel nagyon fontos ember volt, megengedték neki, és miután körülmetélték és a mikvében alámerítették, orvosi szakra ment. Néhány éven belül megszerezte a doktori fokozatot, feleségül vett egy portugál zsidó lányt, akitől gyermekei lettek, és harminc év alatt, amíg élt, tagja volt ennek a gyülekezetnek, három éve halt meg. Élete során orvosként dolgozott, és bár tőke nélkül érkezett, ez idő alatt ötvenezer guldent halmozott fel, amit halála után gyermekeire hagyott, és egyik fia időközben szintén orvos lett, apja nyomdokain jár. (Gemeente-Archief te Amsterdam Ms. O 82616; Teensma 1977, 135-136, 136, n 7).*



Wall szerint Menassze ben Iszrael mutatta be Serrariust Rocamorának, és a két művelt ember összebarátkozott. Mivel Rocamora is sabataianus volt, egyáltalán nem meglepő, hogy minden friss hírt megosztott millenarista barátjával. Így fontos szerepet játszott az 1665-1669-es időszak messiási híreinek Serrariushoz (és révén az angol-holland judeofil keresztény millenaristákhoz) történő eljuttatásában (Wall 1987, 404; Wall 1988, 113).

## 10. Összegzés

A kutatásom eredménye az, hogy a mélyen vallásos Peter Serrarius *millenarista* hite magyarázza élénk érdeklődését minden iránt, ami a zsidókkal és „száraz csontjaikból való helyreállításukkal” (Ezekiel 37,4) kapcsolatos. Különleges szellemi fejlődése során Serrarius valon kálvinista teológusból misztikus *millenarista* kollegiánssá vált. A millenáris (más néven premillenáris, chiliaszta) eszkatológia, amely Jézus Krisztus által – a *Jelenések könyvének* 20. fejezetében írtak szerint – megalapítandó Ezeréves Királyság földi megvalósulását vallja, elutasítja a zsidóság Egyház általi helyettesítését, így teret hagy a zsidó eszkatológiai reményeknek. Serrariust millenarizmusa mellett, segítőkész, baráti attitűdje és filojudaista elkötelezettsége tette – a zsidó messianizmus és keresztény millenarizmus tekintetében –, a XVII. század közepén Amszterdam meghatározó *vallásközi csomópontjává*. Nem elszigetelten, hanem korának egyik legbefolyásosabb nemzetközi tudományos hálózatában, intellektuális közösségében működött, amelyet méltán neveztek *république des lettres*-nek.

Megalapozottan hivatkoztak rá úgy, hogy ő “*a [keresztény] jóbarát, aki itt él Amszterdamban a rabbikkal barátságban*” (Bałaban 1935, 86; Scholem 2016, 335, n. 12).<sup>17</sup> Keresztény barátaival – John Duryval, Samuel Hartlibbal és Henry Jesseyvel – együtt Serrarius segítette R. Menassze erőfeszítéseit a zsidók angliai visszafogadásával kapcsolatban és azt megelőzően is (ahogy az Felgenhauer beszámolójából igazolható) párbeszédet folytattak vele a messiás visszajövetelével kapcsolatosan. Jelentős összeget gyűjtöttek a jeruzsálemi askenázi zsidó közösség számára, amikor képviselőjükben, a neves kabbalista, R. Nátán Sapira Amszterdamba látogatott, aki részt vett a kollegiánsok istentiszteletén, a Hegyi Beszédet tanulmányozta velük és a keresztény messianisztikus tanítások pozitív olvasatával lepte meg vendéglátóit.

Kabbalista messianisztikus tanítása tartós hatást gyakorolt Serrarius millenarista nézeteire. Serrarius kollegiáns vezetőként Spinoza pártfogója és közbenjárója volt a rabbinátus előtt, amely kiátkozta őt. Ugyancsak segítette Oldenburggal való kapcsolattartását. A szefárd rabbikkal együtt kabbalista módszerrel (*gemátriával*) próbálta megállapítani a messiás eljövételének, illetőleg keresztény szemszögből Jézus visszajövetelének időpontját. Osztozott doctor Rocamora lelkesezésében e számításokkal látszólag egybevágó, a „*lehetett-volna Messiásról*”, Sabbatai Cviről szóló hírekkel kapcsolatban.

A *Jeruzsálem székhelyű messiási birodalom* mind a keresztény millenarista, mind a zsidó messianisztikus várakozások szerint küszöbön állt. Mindkét fél olyannyira az ezzel a birodalommal kapcsolatos, zsidó forrásokon alapuló, lényegileg egyező nézeteire koncentrált, hogy emiatt, interakcióik során háttérbe szorult a *messiás személyét* illetően eltérő, vallási határt képező különvéleményük.

## 11. Bibliográfia

- Albert, Anne Oravetz (2022): *Jewish Politics in Spinoza's Amsterdam*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization – Liverpool UP.
- Altman, Alexander (1987): Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's *Puerta del Cielo*. In Twersky, Isadore – Septimus, Bernard (szerk.): *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge – London: Harvard UP, 1-38.
- Bałaban, Majer (1935): Sabataizm w Polsce. Ustęp z “Dziejów mistyki żydowskiej w Polsce z. trzema rycinami. In *Księga Jubileuszowa ku czci Prof. Dr. Mojżesza Schorra*. Warszawa: Nakładem tow. Krzewienia Nauk Judaistycznych w Polsce, 45-90.
- Berg, Johan van den (1977): Quaker and Chiliast: The Contrary Thoughts of William Ames and Petrus Serrarius. In Knox, R. Buick (szerk.): *Reformation, Conformity and Dissent: Essays in Honour of Geoffrey Nuttall*. London: Epworth Press, 180-198.
- ben Israel, Menasseh (1635): *De Creationis Problemata XXX*. Amsterdam: Menasseh ben Israel.
- ben Israel, Menasseh (1636): *De Creationis Problemata XXX*. Amsterdam: Johannes Janssonius.
- ben Israel, Menasseh (1652): *The hope of Israel: written by Manasseh ben Israel, a Hebrew divine, and philosopher. Newly extant, and printed in Amsterdam, and dedicated by the author to the High Court, the Parliament of England, and to the Councill of State. Translated into English, and published by authority. In this treatise is shewed the place wherein the ten tribes at this present are, proved partly by the strange relation of one Anthony Montezinus, a Jew, of what befell*

- him as he travelled over the Mountaines Cordillære, with divers other particulars about the restoration of the Jewes, and the time when.* Translated by Moses Wall. London: printed by R.I. for Hannah Allen, at the Crown in Popes-head Alley, 1650. Második korrigált és kiegészített kiadás: London, R.I. for L. Chapman: 1652. Az utóbbi reprintje: Wolf 2020, 1-72, jegyzetekkel ellátott kiadása: Méchoulan – Nahon 2004, 97-164.
- Bodian, Miriam (1989): Amsterdam, Venice and the Marrano Diaspora in the Seventeenth Century. In Michman, Jozeph (szerk.): *Dutch Jewish History, Proceedings of the 2nd International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*. Jerusalem: The Institute for Research on Dutch Jewry. II, 47-65.
- Bodian, Miriam (1999): *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana UP.
- Bodian, Miriam (2016): The Portuguese Jews in Amsterdam and the Language of Liberty. *Journal of Levantine Studies*, 6, 313-332.
- den Boer, Harm (1996): *La literatura sefardí de Amsterdam*. Alcalá: Institute Intemacional de Estudios sefardies y Andalusies – Universidad de Alcalá.
- Boros Gábor (1997): *Spinoza és a filozófiai etika problémája. Megújuló alapvetés, affektív közösségalkotás a 17. századi filozófiában*. Budapest: Atlantisz.
- Boros Gábor (2020): *Módszer, metafizika, emóciók*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Brady, David (1978-1979): 1666: The Year of the Beast. *Bulletin of the John Rylands University Library* 61, 314-336.
- Crome, Andrew (2014). *The Restoration of the Jews: Early Modern Hermeneutics, Eschatology, and National Identity in the Works of Thomas Brightman*. Springer.
- Dan, Joseph (1987): Menasseh ben Israel's *Nishmat Hayyim* and the Concept of Evil in Seventeenth-Century Jewish Thought. In Twersky, Isadore – Septimus, Bernard (szerk.): *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge – London: Harvard UP, 63-76.
- Dobos, Károly Dániel (2016): The Impact of the Conversos on Jewish Polemical Activity in Baroque Italy. Was Yehuda Aryeh me-Modena's Magen we-Herev Destined for a Converso Audience? *Annali di storia dell'esegesi*, 33/2, 413-434.
- Felgenhauer, Paul (1655): *Bonum Nuncium Israeli Quod Offertur Populo Israel & Judæ in Hisce Temporibus Novissimis De Messiah Quod Scilicet Redemptio Israelis Ab Omnibus Iniquitatibus Suis & Liberatio Á Captivitate & Adventus Messiae Gloriosus Jam Nunc Proxime Instent; in Verum Certum & Indubitatum Solatium Omni Populo Israël Ex S. Scripturis Veteris & Novi Testamenti Ostensum & Perscriptum*. Amsterodami: Trigge.
- Gábor György (2005): *Fejeztek az antik és középkori metafizikai antijudaizmus történetéből*. Ph.D disszertáció. Budapest: Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem.
- Gitlitz, David M. (1996): *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Goldish, Matt (szerk.) (2003): *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*. Detroit: Wayne State UP.
- Goldish, Matt (2018): *Could Early Modern Messianic Movements Cross Religious*

- Boundaries? *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 61/1-2, 124-146.
- Haumann, Heiko (2002): *A keleti zsidóság története*. Budapest: Osiris.
- Heller Ágnes (2010): A belül lévő más: A marranók – Hasadt identitás és a modernitás megjelenése. *Múlt és Jövő*, 21/4, 4-8.
- Israel, Jonathan I. (1998): *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*. Oxford: Clarendon Press. (Oxford History of Early Modern Europe)
- Israel, Jonathan I. (2023): *Spinoza, Life and Legacy*. Oxford: Oxford UP.
- Jacobs, Martin (2007): An Ex-Sabbatean's Remorse? Sambari's Polemics against Islam. *The Jewish Quarterly Review* 97/3, 347-378.
- Johnson, Paul (2001): *A zsidók története*. Ford.: Szántó Judit. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kaplan, Yosef (1989a): Political Concepts in the World of the Portuguese Jews of Amsterdam during the Seventeenth Century: The Problem of Exclusion and the Boundaries of Self-Identity. In In Kaplan, Yosef – Méchoulán, Henry – Popkin, Richard H. (szerk.): *Manasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 45-62.
- Kaplan, Yoseph (1989b): The Portuguese Community in 17th Century Amsterdam and the Ashkenazi World. In Michman, Jozeph (szerk.): *Dutch Jewish History, Proceedings of the 2nd International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands, Vol II*. Jerusalem: The Institute for Research on Dutch Jewry, 23-45.
- Kaplan, Yosef (2000): *An Alternative Path to Modernity: The Western Sephardi Diaspora in the Seventeenth Century*. Leiden - Boston - Köln: Brill.
- Kaplan, Yosef (2018): "From Christianity to Judaism" Revisited: Some Critical Remarks More than Thirty Years after its Publication. In Wilke, Carsten (szerk.): *Isaac Orobio: The Jewish Argument with Dogma and Doubt*. Berlin: De Gruyter, 15-29.
- Katchen, Aron L. (1987): Menasseh ben Israel the Apologist and the Christian Study of Maimonides' *Mishneh Torah*. In Twersky, Isadore – Septimus, Bernard (szerk.): *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge – London: Harvard UP, 201-220.
- Katz, David S. (1982): *Philo-semitism and the readmission of the Jews to England (1603-1655)*. Oxford: Clarendon Press.
- Katz, David S. (1986): Anonymus Advocates of the Readmission of the Jews to England. *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora* 10, 117-142.
- Katz, David S. (1988): "English Charity and Jewish Qualms: The Rescue of the Ashkenazi Community of Seventeenth-Century Jerusalem," in Rapoport-Albert, Ada - Zipperstein, Steven J. (szerk.): *Jewish History Essays in Honour of Chimen Abramsky*. London: Halban. pp. 245-266.
- Katz, David S. et al (szerk.) (1990): *Sceptics, Millenarians, and Jews*. Leiden - Boston: Brill.
- McKeon, Michael (1977): Sabbatai Sevi in England. *AJS Review* 2, 131-169.
- Méchoulán, Henry – Nahon, Gérard (szerk.) (2004): *Manasseh ben Israel, The Hope of Israel. English Translation by Moses Wall, 1652*. Oxford - Portland: The Littman Library of Jewish Civilisation.

- Mintz-Manor, Limor (2017): The Phoenix, the Exodus and the Temple: Constructing Self-Identity in the Sephardi Congregation of Amsterdam in the Early Modern Period. In Kaplan, Yoseph – Michman, Dan (szerk.): *The Religious Cultures of Dutch Jewry*. Leiden - Boston: Brill (Brill's Series in Jewish Studies 58), 3-33.
- Moens, William John Charles (1896): *The Registers of the French Church, Threadneedle Street, London*. Lymington: Huguenot Society of London.
- Nadler, Steven (2009): *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven (2018): *Menasseh ben Israel: Rabbi of Amsterdam*. New Haven and London: Yale UP.
- Nádas György (szerk.) (1963): *Spinoza műhelyében. Szemelvények*. Budapest: Gondolat.
- Offenberg, Adri K. (1981): Primera Parte del Sedur (Amsterdam 1612). *Studia Rosenthaliana*, 15/2, 234-237.
- Penman, Leigh T.I. (2010): Prophecy, Alchemy and Strategies of Dissident Communication: A 1630 Letter from the Bohemian Chiliast Paul Felgenhauer (1593–c. 1677) to the Leipzig Physician Arnold Kerner. *Acta Comeniana* 24, 115-132.
- Popkin, Richard H. (1984): „Rabbi Nathan Sapira's visit to Amsterdam in 1657”, in: Michman, J. – Levie, T. (szerk.): *Dutch Jewish History, Proceedings of the 2nd International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Vol I. Jerusalem: Magnes Press, 185-205.
- Popkin, Richard H. (1989): Two Unused Sources about Sabbatai Zevi and his Effect on European Communities. In Michman, Jozeph (szerk.): *Dutch Jewish History, Proceedings of the 2nd International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Vol II. Jerusalem: The Institute for Research on Dutch Jewry, 67-74.
- Popkin, Richard H. (2001): Christian Interest and Concerns about Sabbatai Zevi. In: Goldish, Matt D. – Popkin, Richard H. (szerk.) (2001): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*. Vol. I. Jewish Messianism in the Early Modern World. Dordrecht: Springer Science+ Business Media. (International Archives of the History of Ideas 173.), 91-106.
- Popkin, Richard H. (2013): *Spinoza*. London: Oneworld.
- Rauschenbach, Sina (2012a): *Judentum für Christen: Vermittlung Menasseh ben Israels in den gelehrten Debatten des 17. Jahrhunderts*. Berlin-Boston: de Gruyter. (Frühe Neuzeit 164, Edition Niemeyer)
- Rauschenbach, Sina (2012b): Mediating Jewish Knowledge: Menasseh ben Israel and the Christian Republica litteraria. *The Jewish Quarterly Review*, 102/4, 561-588.
- Roth, Cecil (1945): *A Life of Menasseh ben Israel, Rabbi, Printer, and Diplomat*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Ruderman, David B. (2010): *Early Modern Jewry: A New Cultural History*. Princeton, NJ: Princeton UP.
- Scholem, Gershom (2016): *Sabbatai Ševi: The Mystical Messiah 1626-1676. With a new introduction by Yaacob Dweck*. Princeton: Princeton UP.
- Spinoza, [Benedictus] (1980): *Politikai tanulmány és levelezés. Maximilien Lucas és Johannes Colerus Spinoza-életrajzaival*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980.

- Spinoza, Benedictus de (2002): *Teológiai-politikai Tanulmány*. Budapest: Osiris.
- Silver, Abba Hillel (1978): *A History of Messianic Speculation in Israel: From the First Through the Seventeenth Centuries*. Gloucester: Peter Smith.
- Swetschinski, Daniel M. (2004): *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Teensma, Benjamin Nicolaas (1977): Fragmenten uit het Amsterdamse convoluut van Abraham Idaña, alias, Gaspar Méndez del Arroyo (1623 - 1690). *Studia Rosenthaliana*, 11/ 2, 127-156.
- Teller, Adam (2020): *Rescue the Surviving Souls: The Great Jewish Refugee Crisis of the Seventeenth Century*. Princeton – Oxford: Princeton UP.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (2000): *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest: Osiris Kiadó – OR-ZSE.
- Yovel, Yirmiyahu (1989): *Spinoza and Other Heretics: v. 1. The Marrano of Reason; v. 2. The Adventures of Immanence*. Princeton: Princeton UP.
- Yovel, Yirmiyahu (2009): *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*. Princeton: Princeton UP.
- de Vries, Theun (1987): *Spinoza*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- van der Wall, Ernestine G. E. (1985): Three Letters by Menasseh ben Israel to John Durie. English Philo-judaism and the “Spes Israelis”. *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis* 65, 46-63.
- van der Wall, Ernestine G. E. (1987): De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld. Leiden: PhD Thesis. ISBN 90-9001556-6
- van der Wall, Ernestine G. E. (1989): Petrus Serrarius and Menasseh ben Israel: Christian Millenarianism and Jewish Messianism in Seventeenth-Century Amsterdam. In Kaplan, Yosef – Méchoulan, Henry – Popkin, Richard H. (szerk.): *Manasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 164-190.
- Wilensky, Mordecai L.: Four English Pamphlets Concerning the Sabbatian Movement in 1665~1666 (héber), *Zion*, 17 (1952), pp. 157-172.
- Wilke, Carsten (2018): Clandestine Classics: Isaac Orobio and the Polemical Genre among the Dutch Sephardim. Wilke, Carsten (szerk.): *Isaac Orobio: The Jewish Argument with Dogma and Doubt*. Berlin - Boston: De Gruyter. 57–76.
- Wolf, Lucien (2020): *Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*. London: MacMillan & Co. for Jewish Historical Society of England, 1901. The Project Gutenberg [EBook #62562]

### ***Digitális adatbázisok:***

- Hotson, Howard - Lewis, Miranda (szerk) (2023): *Early Modern Letters*. <http://emlo.bodleian.ox.ac.uk> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Greengrass, M. – Leslie, M. – Hannon, M. (szerk) (2013): *The Hartlib Papers*. Published by The Digital Humanities Institute, University of Sheffield. <http://www.dhi.ac.uk/hartlib> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Sefaria (2024): *Sefaria: A Living Library of Torah*. Online: <https://www.sefaria.org/texts> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

Sytsma, David S. (szerk.) (2019): *The Post-Reformation Digital Library*. The Junius Institute for Digital Reformation Research / Calvin Theological Seminary. Online: <https://www.prdl.org/index.php> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

The National Library of Israel (2024): *The International Collection of Digitized Hebrew Manuscripts (KTIV)*. <https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

---

<sup>1</sup> A középkori Amszterdam terjeszkedése részeként a városhoz csatolt, az Amstel folyó hullámterében kialakított mesterséges sziget eredetileg a *Vloedenburg* (“Hullámvár”) nevet kapta, amelyet hamarosan *Vloonburg*, majd később – szarkasztikus népi etimológiát követve – *Vlooienburg* (“Bolhavár”) formában használták.

<sup>2</sup> A szefárdok a Nabukodonozor által fogságba hurcolt, illetve az elől menekülő jeruzsálemi elit leszármazottainak tekintették magukat. Ez a hagyomány már a szelihák költőjeként és Hadar Rimon (Granada) szerelmeseként ismert Móse ben Jákob ibn Ezra (1055–1135 v. 1138 után) költészettanában szerepel (későbbi héber címén שירת ישראל, eredeti arab címén *Kitāb al-al-muḥāḍara wa l-mudḥkāra*, “A párbeszéd és megvitatás könyve”).

<sup>3</sup> 1391-es sevillai kényszerkeresztségtől egészen az 1497-es portugál királyi jogkörben elrendelt és végrehajtott tömeges kényszerkeresztségig terjed ezek szomorú sora. Yo-vel szerint a hispániai zsidóság emiatt már 1391 és 1415 között is mintegy százezer embert veszített.

<sup>4</sup> Az első imaközösség (minján) tagjai Jákob Israel Belmonte, David Querido, Jákob Tirado, Samuel Pallache, Ury a Levy, Joseph Pallache, Jákob Uziel Cardoso, Jichák Gaon, Samuel Abrabanel Souza, Jeosuah Sarfati, Joseph Habilho, David Abendana Pereyra, Baruch Osorio, Abraham Gabay, Jichák Franco Medeyro és Móse de Casserez voltak, Közülük Jákob Tirado (c. 1540–1620) volt az, aki *Houtgracht*-i házáat Amszterdam első zsinagógájává alakította, amely róla kapta a Bét Jákob nevet. A Bét Jákob közösségből (ahová a Spinoza család is tartozott) 1618-ban vált ki a Bét Iszráel közösség. A Neve Salom 1608-ban jött létre.

<sup>5</sup> A zsidók befogadási feltételeinek megállapítását (amelyre Hugo Grotius a neves jogász adott támogató véleményt) az Egyesült Tartományok gyűlése tartományi hatáskörbe utalta. Amszterdam 1616-ban általános rendelet helyett bizalmas megállapodást kötött mindkét közösség (*kehila*) vezetőségével (*maamad*), melyek vállalták, hogy hitestvéreikkel betartatnak három – egyébként a középkori keresztény zsidótörvényekben mindenhol szereplő – szabályt: keresztényeket (ide nem értve a *converso*-kat) nem térítenek be; nem beszélnek vagy írnak a reformált hit ellen; nem létesítenek szexuális kapcsolatot keresztény nőekkel. Nem írtak elő azonban kötelező lakóhelyet (a Vloonburg nem volt gettó!), megkülönböztető jelzés viselését, speciális zsidó adót, gazdasági tilalmakat, stb. 1632-ben annyiban szigorították a szabályokat, hogy a polgárjog zsidók között nem öröklődött és nem lehetett azt zsidó polgár lányának feleségül vételével azt megszerezni.

<sup>6</sup> Gondoljunk például Sabbatáj Cvi esetére, akit először egyértelműen a Dávid házából való messiásként fogadtak, majd kitérését követően már József házából való messiásként interpretálták, aki az „*edények törésekor*” a legelső világba hullott isteni szikrák

---

(*nicocim*) felemelése érdekében a “*bűn általi megváltás*” misztériumát valósítja meg. Ez a flexibilitás természetesen megkönnyítette a zsidó-keresztény vallási interakciót éppúgy, mint az *emunim* (“*hívők*”) számára Sabbatai Cvi, majd “reinkarnációi” (Jacob Querido, Baruchya Russo, Jakob Frank) aposztáziájának elfogadását is.

<sup>7</sup> Például Joseph Mede, *Clavis Apocalyptica* (1627) függelékének első lapjain szereplő rabbinikus források: *BT Szanhedrin* 11. fejezet; *Midrás Tehillim*; *Pirké de Rabbi Eliezer*, *Szaádja gáon*, illetve a *Targum Onkelosz* és *Targum Jonátán*.

<sup>8</sup> Testvérei: Philippe (1601), David (1603), Maria (c.1606), Judith (1609), Baudouin (1611), Jaques (1613), Jacqueline (1617), Louis (?) és Joseph (1620-1669). Utóbbi kettőt, akik ekkor Amszterdamban éltek, a kortárs Jean de Labadie ugyancsak dicsérte a zsidók iránti szeretetteljes viszonyulásukért.

<sup>9</sup> Hartlib – aki korának két legkiválóbb millenaristájánál, a Herborni Akadémián Johann Heinrich Alstednél (1588–1638) és Cambridgeben Joseph Medenél (1586–1639) is tanult – Francis Bacon (1561–1626) általános oktatási elméletében találta meg a közös alapot Commeniuszal, a kor harmadik legjelentősebb millenaristájával. Az enciklopédiák atyjának nevezett erdélyi szász családból származó Alsted tanítványként nem kevesebbet tűzött maga elé célul, mint hogy az emberiség egész tudását összegűjti és közzéteszi. Ennek érdekében Európa legkiemelkedőbb tudosaival állt levelezésben (innen „*the Great Intelligencer of Europe*” jelző, amivel már kortársai is jellemezték). A hatalmas levélfolyam, *The Hartlib Papers*, ami 1667-ben eltűnt, de 1945-ben részben előkerült, jelenleg a University of Sheffield könyvtárában található és mintegy 25 000 fólió terjedelmű.

<sup>10</sup> Serrarius 1630. december 21-én a vallon templomban kötött házasságot Amszterdamban Sara Paullal, aki árva volt és – a Passautól mintegy hetven kilométerre délnyugatra fekvő – Hossenbachból származott, amelyet a Harmincéves Háború (1618-1648) eseményei nyomtalanul elsöpörtek. A házasság a kötelező kihirdetést követően 1631. január 12-én vált érvényessé. Ez idő tájt költözött át Serrarius a terjeszkedő város legrégebb utcájából, a *Nes*-ből az akkortájt kiépülő *Prinsengrachtba*, a *Het Rode Hert* (“*A vörös szarvas*”) nevű sörfözde (ma Prinsengracht 349-359.) szomszédságába, ahol élete további részében lakott. Sarával kötött házassága kevesebb mint három évig tartott: fiatal felesége 1633 októberének elején meghalt, néhány nappal első gyermekük, Philippe születése után. A csecsemőt október 5-én keresztelték meg a vallon templomban, de csak néhány héttel élte túl édesanyját.

<sup>11</sup> ) Mielőtt az őszanyag teremtett voltának a Szentírásból való bizonyíthatóságát (*De Creationis*, IV) vizsgálná, egyenként logikai érveléssel alátámasztva, felsorolja a Majmonidész által megfogalmazott tizenhárom hitelt (I), amivel megalapozza, hogy a továbbiakban az egyes kérdések vizsgálatát a majmonidészi álláspont ismertetésével kezdje. Majd rátér arra, hogy a világ teremtett volta miért alapja Mózes Törvényének (II), és hinni kell-e a *creatio ex nihilo* alapelvben (III). Ez utóbbi fejezetben már a rabbinikus irodalom számos forrását bevonja, továbbá Platonra is hivatkozik. A IV. fejezettől pedig – mindig értékelő megjegyzéssel – kitér a klasszikus auktorok, egyházatyák nézeteire is. Így tárgyalja a teremtésnek az értelemmel való összeegyeztethetőségét (V) és az ismereteknek az emberek közötti elterjedését (VI-VII). Ezt követően a teremtés pontos idejével és körülményeivel foglalkozik. Ezen belül azzal a kérdéssel kezd, hogy a sábatot, amely a teremtésre emlékeztet, mindenkinek meg kell-e tartania



---

(VIII). Három kérdés kapcsán vizsgálja, hogy pontosan melyik hónapban és mely időtartam alatt teremtették a világot (IX-XI). Ezt követően egy-egy kérdést képez, hogy léteztek-e más világok a jelenlegi világ előtt (XII), hogy Isten közvetítőkön keresztül cselekedett-e a teremtés során vagy sem (XIII), továbbá, hogy milyen volt a föld, és hogy a Tórából bizonyítható-e, hogy négy elem van (XIV). Két fejezetben vizsgálja, hogy mikor teremtették az emberi lelkeket (XV-XVI), majd öt-öt fejezetet szentel a paradicsom és a pokol (XVII-XXI), illetve az angyalok és démonok teremtésének (XXII-XXVI). Végül kifejti, hogyan osztották fel „az isteni kabbalista teológusok” (*los Divinos Theologos Cabalistas*) a kozmoszt (XXVII), mit hittek a tudósok az ég és a föld alakjáról az újvilági felfedezőutak előtt (XXVIII), miért az ember volt a teremtés célja (XXIX), és miért nincs örökkévaló léte a világnak (XXX).

<sup>12</sup> R. Eizik Tyrna mi-Tyrnau (-1425): *Minhagim* (1635) – Lengyelország, Ruténia, Litvánia, Csehország, Morvaország és Németország askenázi közösségei szokásainak és vallási előírásainak a zsidó naptár szerint rendezett összefoglalása; Menasszeh ben Israel: *De la resurreccion de los muertos, libros III.* (1636); uő. *De resurrectione mortuorum libri III* (1636), valamint Salamon ibn Verga: *Sévet Jehuda* (1638) c. krónikája, amely függelékében a Szentély és a Szentek Szentje felépítését, illetve a *kohen hagadol* jom kippuri szolgálatát és a pészachi áldozat rendjét tartalmazza.

<sup>13</sup> Barlaeust epigrammája miatt a Leideni Egyetem professzorai részéről heves támadás érte, szociniánizmussal és judaizálással vádolták meg, amely értelemszerűen Menaszszét is érintette.

<sup>14</sup> A *Midrás ha-Neelám* egy rabbinikus tanításra épít, mely szerint *Izsák* (יצחק) neve arra utal, hogy “él [újra a Napok] Végén” (הַיָּמִים). Az *Akeda* (*Gen.* 22:19) után Izsák eltűnik a bibliai narratívából, de Rebeka “feltámasztja” (*Gen.* 24:61-67). A *Midrás ha-Neelám* a narratívával párhuzamban állítva mutatja be az utolsó idők eseményeit. Ennek megfelelően a bennünket érdeklő 5408 / 1648 évről, amely a Messiási Kor negyvenedik éve lesz, így ír: “*Azt mondták, hogy a megváltás a hatodik évezredben lesz. Ezt jól mondták, de én egy hosszabb időt látok a porban lakozóknak, akiknek várniuk kell a hatodik millenium négyszáz nyolcadik évéig, amikor feltámadnak (Zohar 1:139a).*” A porban lakozókra a *Gen.* 23:7, mint Chét fiaira hivatkozik. Rabbi Elazar ben Arach szerint (akinek ezt a magyarázatot tulajdonítják), a Chét (חַת) ezért arra utal, hogy öt-ezer év után négyszáznyolc évvel fognak feltámadni. Erre a bizonyító szöveg a *Lev.* 25:13-ben található: תָּשָׁבוּ אִישׁ אֶל־אֲחֵיהֶוּ בַּשְּׁנָת הַיְּבֹל הַזֶּאת / “*A jóbél ez évében térjete vissza kiki a birtokához*”, azaz amikor “ez” (הַזֶּאת) az év befejeződik. [A *הַזֶּאת* számértéke: 5000 = ה; míg *אֶת* = 408]. A térjete vissza kiki birtokához pedig a testet jelenti, amely visszakerül a lelkéhez, mint annak birtoka és osztályrésze. Jesája Horowitz (1555-1630), 1648-ban poszthumusz megjelent főművében (שְׁנֵי לַחֲוֹת הַבְּרִית) a fenti kalkulációra hivatkozva hangsúlyozta, hogy az Utolsó Napok azok, “*amelyben mi most élünk*” és 5408 (1648) Izrael megváltásának éve.

<sup>15</sup> A kollegiánsok – a holland református egyházból kivált remonstránsok és a holland “*anabaptisták*” (mennoniták) között, a vallási intolerancia ellenében – 1619-ben létrejött, az írott hitvallást és szervezeti hierarchiát elvből ellenző vallási társaságok tagjai. A hónap első vasárnapján tartották gyűléseiket (*colleges*), ahol minden tag jogosult volt a Bibliát magyarázni, illetve imádkozni. A kollégiánsokat és a velük kapcsolatban álló lamista memnonitákat ellenfeleik (reformátusok és konzervatív mennoniták

---

egyaránt) gyakran polémikus célból “szociniánusoknak” bélyegezték, ezzel egy kategóriába tévén őket az olasz reneszánsz humanista és teológus Lelio és Fausto Sozzini-ről (lat. Socinus) elnevezett, nem-trinitárius csoportokkal, akikhez valójában semmi közük sem volt. Ebben az időben a holland lakosság egytizede vallotta magát kollegiánsnak, köztük mesteremberek, kereskedők, orvosok, akik közül többen a karteziánus eszmék iránt is érdeklődtek

<sup>16</sup> Ezt az ún. hosszú levelet egy belső hivatkozás [*Gemeente-Archief te Amsterdam Ms. O 826. 28v*] “8 évvel a portugál zsinagóga befejezése után”-ra, azaz 1683-ra datálja. E szerint Rocamora 1680-ban halt volna meg. Mivel Idaña 1660-ban telepedett le Amszterdamban, Rocamora betéréséről csak hallomásból értesülhetett, de a halálát illetően valószínűleg pontos, amit írt. A hosszú levél, különösen annak az 1680-as évek amszterdami szefárd közösség életéről és intézményeiről szóló része (27r-48v) a szerző által közölt kiterjedt tényadatok miatt fontos forrás.

<sup>17</sup> Egy anonim amszterdami lengyel tudósítótól származik a megfogalmazás, amely a krakkói Czartoryski Museum 1656 számú tételének, 486–501. lapjain olvasható, latin és lengyel nyelvű kézírásos, Bałaban által ismertetett “*újságban*” maradt fenn: “*Także o ich proroku i cudach pisze przyjaciel dobry, który tu w Amsterdamie z rabinami ma przyjaźń.*” / “Egy jó barát, aki barátságot ápol a rabbikkal itt Amszterdamban, szintén ír prófétájukról és csodáikról.” Azt, hogy valószínűleg Serarriusról (illetve a Gázai Nátánról szóló beszámolójáról) van szó, Scholem állapította meg.

# Szarvak a sisakon? Szakralizált hatalom a bronzkori és a koraközépkori Skandináviában

Farkas Vendel

Uppsala Universitet

Religion in Peace and Conflict MA Program

## *Absztrakt*

Bárki, aki érdeklődik a skandináv történelem iránt, mára már jól tudhatja, hogy a vikingek nem viseltek szarvakat a sisakjaikon; ez a valaha köbe vésett ábrázolási mód már csak elvétve maradt fenn szuvenírboltokban vagy éppen fantasy játékok esztétikájában. Mégis, az egykori asszociáció nem teljesen alaptalan: rengeteg szarvas sisakos ábrázolás maradt ránk a pogánykori Skandináviából, sőt, két konkrét darab is felszínre került a 19. században. Ezekről azonban idővel kiderült, hogy egyrészt korábbi történelmi korszakok emlékei, másrészt hadi kontextus helyett rituális használatban részesültek. Az egyik ilyen jól dokumentált leletsoport a bronzkorból származik és a korabeli politikai hatalom mitikus legitimizációját tette lehetővé egyfajta sámánisztikus hőskultusz kiépítésén keresztül. A másik ismert korpusz pedig a vendel- és viking-kor idején ível át és a helyi harcosközösségek, illetve a tőlük függő arisztokrácia odinikus szimbólum-rendszerére nyújt nekünk rálátást. Mindkét korszak régészeti maradványai arról tesznek tanúbizonyságot, hogy a szarvas sisak egy hasonló üzenet vallási kifejeződése volt: viselője kapcsolatot tudott teremteni az emberi és a természeti világ között és eksztatikus gyakorlatokon keresztül a mitikus valóság részévé válhatott. A gyakorló motivációja abban a hitben nyilvánult meg, hogy ezáltal saját hatalmát erősíthette meg újra és újra. A téma kutatása ugyanakkor komoly módszertani problémákba is ütközik. Noha mindkét korpusz esetében több száz leletről beszélhetünk, közöttük egy bő ezer év terül el, ahol viszont egy-két idekapcsolható forráson kívül semmivel se tudunk dolgozni. Ez a látványos törvonal sok kérdést vet fel a kutatóban: vajon itt egy töretlen vallási hagyományról lenne szó, csak forráshiánnyal küzdünk? Ha igen, akkor mi okozhatott egy ilyen hatalmas hiátust? Ha pedig két független történelmi jelenségről van szó, akkor miért alakultak ki ugyanazon szimbólum körül ennyire hasonló szertartások és mítoszok?

## 1. Bevezetés

Ha választanunk kéne egy állítást, amivel tetemes mennyiségű közép-kor-kutatót lehet az örületbe kergetni, akkor a lehetséges válaszok listájában mindenképp ott kellene szerepelnie annak a kijelentésnek, hogy a *“a vikingek szarvakat viseltek a sisakjaikon”*. Annak ellenére, hogy az amerikai NFL ligában a mai napig a Minnesota Vikings büszke szimbóluma a sztereotipikus szarvas sisak, ennek a régi tévhitnek a történelmi lehetőségét már sokan megcáfolták előttem. Mára már úgy gondoljuk, hogy a középkori skandináv hadászatban egy sokkal egyszerűbb és praktikusabb dizájn volt használatban, amit egyrészt képi és írásos források, másrészt az 1943-ban megtalált Gjermundbu-lelet is alátámasztani látszik (Hurstwick). Hogy lehetséges akkor mégis az, hogy már százhetven éve létezik ez a toposz, amely ráadásul hosszú évtizedekig az egyik legalapvetőbb tényként volt kezelve? Szokás hagyományosan amellett érvelni, hogy Wagner ruhatervezője, Carl Emil Doepler a bűnbak, aki a Bayreuth-i *Ring-ciklus* bemutatójára több szarvas és szárnyas sisakot is készíttetett. Vagyis: a korszellemet formáló és sokak által fanatikusan imádott Nibelung-gyűrű tehet ennek a banális félreértésnek a megszilárdulásáról (Langer 2021, 164).

A helyzet azonban korántsem ilyen egyszerű. Ez a sajátos ábrázolásmód az 1850-es években jelent meg először és a romantika korában domináns elképzeléssé vált nem csak illusztrátorok, de egyes régészek és történészek körében is - ezt pedig nem lehet annyival megmagyarázni, hogy a Wagner-örület megbabonázta Európát. A szarvas-sisak mellett több érv is felsorakozott: egyrészt a vikingek sok más, hozzájuk kapcsolódó kultúrkörrel is meg lettek feleltetve és így például a kelta szarvas sisakok (lásd például a Temze-leletet) és a későbbi, teuton lovagok által tornákon hordott szárnyas és szarvas fejdíszek is bizonyítékként tűntek szolgálni a kor emberének arra, hogy akkor a skandináv hajósoknak is muszáj volt hasonlóan kinézniük (Langer 2021, 141-142). Másrészt, döntő erejű hatással bírtak azok a skandináv sziklavészetek, fémtárgyak és más ábrázolások, amelyek dokumentálták a jelenséget. A hab a tortán a Vikso-sisakok feltárása volt, amikor végre sikerült az első tényleges példányokat is felmutatni a nagyközönség számára (Frank 2000, 205-206). Szarvas sisakok tehát igenis léteztek a maguk módján, a logika csak abban hibázott, hogy nem a hadászatban voltak jelen, hanem sokkal inkább rituális és

mitikus formában léteztek.

Ahogy pedig fejlődött a kutatási terület, úgy arra is egyre inkább fény derült, hogy ezeknek a leleteknek egy része még csak nem is a viking-korból, hanem az azelőtti korszakokból maradtak ránk. Így a leleteket két csoportba lehet sorolni: a skandináv bronzkorba (i.e. 1700-500) és a koraközépkorba (i.sz. 400-1100). Ami módszertanilag a legérdekesebb tulajdonsága a témakörnek, az az, hogy a két korpusz között meglepő módon egy ezeréves hiátus lép fel, ami választ igényel a kutatótól arra vonatkozóan, hogy itt mégis mi történhetett. Cikkemben elsősorban erre fogom a választ keresni. Noha konkluzív megoldást nem áll módomban adni erre a rejtélyre, de amellett fogok érvelni, hogy mégis lehetőségünk van három különböző válaszkíséreltre, hogy áthidaljuk ezt a problémát. Ahhoz viszont, hogy választ adjunk a *“hogyan”* kérdésre, először definiálnunk kell a *“mit”*. Épp ezért cikkem első felében először bemutatom a két forráscsoport fő jellemzőit, illetve párhuzamot vonok köztük, hogy lássuk, milyen értelemben is kapcsolódik egymáshoz két egymástól időben ennyire távol álló vallási jelenség.

## **2. Óstulok-fejű hajóskapitányok**

A skandináv területek bronzkor kutatása egy dinamikusan fejlődő terület, ahol rengeteg áttörés történt az elmúlt évtizedekben. Ennek ellenére az elvitathatatlan tény, hogy még így is nagyon keveset tudunk a kor kulturális légköréről, összehasonlítva azt például az érett germán vaskorral. Szerencsére azonban az alapvető ismertetőjelekről már viszonylagos magabiztossággal tudunk beszélni. Az biztos, hogy a kor mitikus érdeklődése csillagászati központú volt, amiben különösen komoly figyelmet kapott a Nap. A Nap útja az égen több fémtárgyon és sziklavéseten is meg lett örökítve, ahol különböző mitikus karakterek vesznek részt egy számunkra már elveszett fejlődéstörténetben (Tilley 2021, 27-30). Ami a vallásgyakorlatot illeti, úgy gondoljuk, hogy sámánisztikus formát vett magára, amely során fontos szerepet játszott a természeti és égi világgal való kapcsolattartás, a profán és a szent határán való átlépés speciális helyzetekben.<sup>1</sup> A gyakorlatban ez akrobatikus, táncszerű és zenei kísérellettel végrehajtott szertartásokat vont maga után (Tilley 2021, 1-4).

A társadalmi helyzetet tükrözte az a hőskultusz, amely mediterrán közvetítéssel érkezett meg (vagy legalábbis onnan nyerte el legfőbb ismertetőjegyeit) a messzi északra. Az ekkor felemelkedő elit a balti borostyánkő kereskedelmén keresztül jutott hatalomhoz, amelyet előszeretettel juttattak el a déli civilizációkhoz. Ennek vallási lenyomatai tökéletesen tükröződnek a kor sziklavésetein, ahol mind a hajók, a hajóstársaságok és a mitizált vezetőréteg is gyakran megjelenik. Ezek közül pár száz petroglifán találkozhatunk a szarvakat viselő hérosszal. A hős emberfeletti erejét jelzik az elnagyolt méretek, a megnagyobodott vádlik, a vastagabb torzók, illetve a kirívó fallikus reprezentáció is. Az, hogy teljesen mitikus entitásokról van-e szó, nem egyértelmű, ugyanis az absztrakt ábrázolásokból nem lehet eldönteni, hogy a szarvak a fejből vagy egy sisakból nőnek-e ki. Az viszont biztos, hogy ezek a karakterek szinte kizárólag vezetői és/vagy szakrális szerepekben lettek ábrázolva, úgy mint hajóskapitányként vagy pedig lúrazénészként (Vandkilde 2022, 135; 146).<sup>2</sup>



1. kép Bronzkori hőrosz hajós expedíció (Lövåsen, Tanum)

Egy másik fontos lelettípusunk a bronzfigurák csoportja, amelyekből három eset érdekes most: a Grevensvaenge-figurák, ahol a négy önálló szoborból kettő releváns számunkra; illetve a Kallerup-fejek és a Fogdarp-igadisz, ahol mindkét esetben két fej van egy testhez kötve. Itt újra azt láthatjuk, hogy a fejeken megjelenő szarvak az őstulokéra hasonlítanak, amelyek mindegyik esetben egy-egy sisakból nőnek ki, két lelet esetében pedig a lúra fújós végződését utánozzák. A karakterek értelmezését tekintve két domináns válasz alakult ki: az egyik,

hogy nemes egyszerűséggel a sziklavéseteken ábrázolt kultusz vagy mitológia van más médiumon keresztül bemutatva; a másik pedig, hogy az indoeurópai kultúrákban több helyen is felfedezni vélt *Dioscuri* testvérek egy mára már elveszett, skandináv bronzkori megfelelőjéről van szó (Vandkilde 2013,166). Itt érdemes azt is megjegyezni, hogy a lúrák is szinte mindig párban lettek felfedezve - ugyanakkor ez még nem feltételezi döntően az ikrek mitológiáját, hiszen az őstulok is két szarvval rendelkezik és lehetséges, hogy egyszerűen ez a kettőség jelenik meg újra. Én személy szerint a korábbi értelmezést látom gyümölcsözőbbnek, hiszen a leleteink abban a kontextusban több értelmet nyernek, míg a szent ikrek kultuszáról szinte semmilyen más döntő horderejű bizonyítékunk sincs.<sup>3</sup>

A leglényegesebb régészeti örökségünket azonban kétséget kizárólag a Vikso-sisakok képezik. A jelenleg a koppenhágai Nemzeti Múzeumban kiállított leletek materializálják mindazokat az ábrázolásokat, amiket eddig tárgyaltunk, ugyanis alakjukat tekintve teljesen megfelelnek a bronzfigurák szarvas sisakjainak és a sziklavésetek hőszeinek, már amennyiben persze utóbbi esetben elfogadjuk ezt az azonosságot az egyszerűsített illusztrációmód ellenére is. Hasonló lelet két helyen került felszínre eddig: egyrészt Grevingében, ahol egy darab megegyező formájú szarvat találtak meg - eredetileg egy ugyanilyen típusú sisakon állhatott -, illetve Hagendrupban, ahol egy jó állapotú fejdíszre találtak rá a régészek. Utóbbi érdekes módon teljesen eltér az ábrázolási módjában, inkább egy kecske-szarvakra hasonlító fejpántról beszélhetünk, aminek a homloki részét komplex geometriai formák díszítik.

Ahhoz, hogy megértsük, mennyiben „*sámánisztikus*” a hősze-kultusz, érdemes a Vikso-sisakok ornamentikáját részletesebben is tárgyalnunk. Az általános elképzelés szerint szent hatalmak és állatszellemek erejével ruházta fel viselője magát a sisak rituális használatával, ezek pedig a sisak különböző részei által lettek demonstrálva:

- Egy hattyúpár ábrázolás az alján;
- A homlokán egy ragadozómadár csőre;
- A tetején az előbb említett őstulok szarvak emelkednek ki;
- Amiknek végeiből eredetileg tollak nőttek ki (hasonlóan a fejte-tőhöz);<sup>4</sup>

- Illetve a sisak szinte teljes egészét cupmark bemélyedések látják el.

Két állatszimbólum kerül tehát kiemelésre itt, a ragadozó madár és az őstulok. Előbbi az egyik leggyakoribb mitikus állat sámánisztikus kultúrákban, hiszen repülése által képes az ég és a föld közötti kapcsolatot szimbolizálni; a másik pedig a szarvaival mutat az ég felé (Vandkilde 2013,167).



2. kép A Vikso-sisakok, amelyek Koppenhágától nem messze egy lápból kerültek a felszínre.

### 3. Madárlelkű medveemberek

Áttérve a koraközépkori korpuszra, egy nagyjából 60-70 különálló ábrázolást számláló leletegyüttesről beszélhetünk, amelyek szinte kizárólag fémtárgyakból (fémlemezok, ékszerek, figurák stb.) állnak. Ezek a komoly szakmai tudást igénylő, magas minőségű tárgyak mind a jómódúakhoz és az arisztokráciához tartozó helyszínekről kerültek elő, úgy, mint sírokban, illetve telepeken (Lanz 2021, 154-156). Első ránézésre semmi se mutat arra, hogy el tudnánk őket helyezni abban a ma “skandináv mitológiaként” közismert világban, amit a 12-13. századi kéziratírók örökítettek ránk költészetükben és prózai szövegeikben. Ami viszont biztos, hogy ezek a példányok mind ugyanazt a



mitikus alakot ábrázolják. Szerencsénkre a különböző ábrázolások a részleteket tekintve azért változnak, némelyik komplexebb míg mások leegyszerűsítettebbek, és szerencsés esetekben figyelmes elemzéssel elcsíphetünk pár fontosabb információt, ami által az egész forráscsoportra megnyílhat az értelmezésünk.

A legfontosabb tanulság, amit kinyerhetünk ezekből az részletekből, az az, hogy a rejtélyes figura nagyon gyakran fél szemmel volt ábrázolva. Egyetlen egy alakra illik ez a karakterisztikum, aki nem más, mint az egyik legnépszerűbb istenség Skandináviában: Óðin. A kozmológiában oly fontos szerepet betöltő istenről ugyanis tudjuk, hogy feláldozta a szemét azért, hogy ihasson a tudást adó Mímir-forrásból (Bernáth 2021, 73). Az azonosítást továbbberősíti a lándzsa szimbólum megjelenése, illetve egyes, a harcos-kultuszhoz tartozó hiedelmek ábrázolásai is, amelyek szintén hozzá köthetőek specifikusan. A kérdés azonban még mindig ugyanaz marad: miért ábrázolták szarvakkal (néha sisakból, néha a fejéből törnek elő) pont ezt a mitikus karaktert? Erre szintén a leletek részletesebb elemzése vethet fényt: túlnyomó többségük valójában madárfejekben végződnek. Itt azonnal eszünkbe juthat Óðin két hollója, Hugin és Munnin, akik nemcsak az írott forrásokban jelennek meg mellette többször, de képi illusztrációkon is. Nevük sokat elárul arról, hogy mit is szimbolizálnak: mind a *“hugr”*, mind a *“munnr”* kifejezés különböző mentális állapotokat (gondolat, emlékezet, vágy, stb.) jelöl az óészaki szövegekben és bevett értelmezés, hogy a madár-metaphora Óðin lelkének manifesztációját jelképezi.<sup>5</sup>



3. kép Óðin-figura Staraya Ladogá-ból (Leningrádi terület, Oroszország).  
A bal szeme szándékosan ki lett ütve.

Ezek alapján bevett értelmezés, hogy sámánisztikus kontextusban kell értelmezni a jelképet, sok más Óðinhoz köthető hiedelemhez hasonlóan, amelyek több ponton is megfeleltethetők észak-sarkkörü elképzelésekkel (Clunies Ross 2005, 94-95). A koraközépkori korpusz esetében már a definíció szigorú értelmében is beszélhetünk sámánizmusról, ugyanis a középkori skandinávok élénk kapcsolatban voltak a finn és számi törzsekkel, akikre úgy tekintettek, mint a jóslás és a mágia nagytudású birtokosaira (Perabo 2016, 183-186) Ennek megfelelően a szarvas figura ábrázolásán Óðint láthatjuk egy sámánisztikus transzállapot közben. Az eksztatikus állapotban az elméből manifesztálódó, a testet elhagyó lélekmadarak több példányon is a maguk komplexitásában lettek reprezentálva, míg máshol azt látjuk, hogy le lettek egyszerűsítve szarvakká. Azaz itt nem olyan értelemben beszélhetünk szarvokról, mint a bronzkori példák esetében, ahol konkrétan állati szarvakként kell a szimbólumot érteni, hanem sokkal inkább egy stilizáló tendencia jelenik meg, amely csak végeredményben jelenik meg szarvként. Éppen ezért amikor az enigmatikus szarvas figura ránk maradt megjelenítését csodáljuk, érdemes eszünkbe vésni az *Álcás-ének* sorait, amelyet gyakran szoktak a sámán aggodalmaként értelmezni: vajon visszatér-e az épeszüek világába szellemi utazásából? Bernáth István fordításában (20.strófa):

*Hugin és Munin  
naponta kiszáll  
szerte a világba.  
Félek, hogy Hugin  
még inkább, hogy Munin  
egyszer nem tér vissza.*  
(Bernáth 2021, 207)

Visszatérve a tárgyi forrásainkra, érdemes részletesebben is tárgyalnunk két fémlapot, ugyanis ezek különösképp nagy segítségünkre lehetnek az odinikus kultusz megértésében: az egyik a Torslunda D lemez, a másik pedig a „*Design I*” -ként elnevezett Sutton Hoo lemez. Itt megfigyelhetjük a hagyomány vallásgyakorlatának összes fő

jellemzőjét. A Torslunda D két karaktert ábrázol: az egyikük éppen a kardját húzza ki a hüvelyéből, míg a másik kezében egy lándzsát tart; a másikuk pedig két lándzsával a kezében táncol, míg az ő kardja az oldalán nyugszik. Utóbbi esetében könnyen felismerhetjük Óðint a szimbolika alapján, hiszen a vele azonosított lándzsán kívül a legfontosabb ismertetőjele is reprezentálva van: félszemű. Fején a korábban leírt módon sisak nyugszik, amelynek szarvai madárfejekben végződnek. A jobboldali, statikusabb figura érdekessége, hogy medve- vagy farkasfejjel rendelkezik - igazából mindkét értelmezés legitim lehet és az Óðin kultuszához köthető úlfhednarok (farkas-kabátosok) vagy berzerkerek (medve-ingesek) egyik tagját ábrázolja. Itt megintcsak az az alapvető hiedelem jelenik meg, hogy a kultuszgyakorlók létében van valami állati, ahogy azt láthattuk a lélekmadár esetében is.



4. kép A híres Torslunda-lemez (Öland szigete, Svédország).  
Jelenleg a Svéd Történelmi Múzeumban van kiállítva, Stockholmban.

A Sutton-Hoo lemez értelmezésekor hasonló módon tudunk eljárni. Itt újra két alak jelenik meg, akik egymás kvázi tükörképei. Egyik kezükben egy-egy kardot, másikon két-két lándzsát tartanak és a Torslunda D-n látható táncmozdulatot végzik el. A kép közepén további két lándzsa áll vagy fekszik kereszt alakban. A fejükön látható sisak stílusban megintcsak megegyezik az előző leleten láthatókkal, igaz, részletesebb módon lett kialakítva. Ez a lelet tehát megerősíti azt, hogy a forráscsoport egy eksztatikus kultusz emlékeiként maradt ránk, amiben egyfajta lándzsatánc során érték el a transzállapotot a gyakorlók. A szertartás során végbement transzformáció pedig magában foglalt

egyfajta emberin túli állapot (állatiság) elérését is és nagy valószínűséggel az isteni (ez esetben Óðin) közvetlen tapasztalatát is.

Jogosan merül fel a kérdés, hogy ebben a kontextusban a szarvas sisakok csak mitikus tényezők - azaz csak az illusztrációk elemei voltak, ugyanúgy, mint az állatfejes ábrázolások - voltak, vagy a gyakorlatban is materializálódtak, hasonló módon, mint ahogy azt a Vikso-sisakok esetében is láthattunk. Én amellett szeretnék érvelni, hogy a megoldás igazából a kettő válasz között rejlik: noha szarvak nélkül, de a koraközépkori odinikus kultusznak ugyanúgy integráns eleme volt a rituális sisakviselés, amiket beazonosíthatunk az angolszász, illetve svéd Vendel-sisakokon. A szarvak jelen esetben tehát nem fizikalitásukban voltak részei ezeknek a sisakoknak, hanem szimbolikus módon: nagy valószínűséggel a szertartás résztvevői csak az eksztázis közben látták azokat a szellemi szférában kiemelkedni belőlük.

Amikor a Vendel-sisakokat azonosítjuk a forráscsoport ábrázolásain, két döntő érv áll a rendelkezésünkre: egyrészt struktúrájukban megfelelnek az illusztrált sisakokéval, másrészt a korábban említett Design 1 lemeze - a Design 2 és 3-mal együtt - eredetileg az egyik ilyen sisak oldalát díszítette. Érdekes kiemelni azt is, hogy amikor összehasonlítjuk ezeket a rituális viseleteket a bronzkori megfelelőikkel, a kialakításukat tekintve nem csak a szarvak kapcsán vélünk hasonló logikát felfedezni, mint a bronzkori párjaik esetében. Az egyik ilyen jellemző az újra megjelenő gazdag animisztikus ornamentika, amelynek köszönhetően különböző élőlényekké (madár, vadkan, sárkány, humanoid karakterek) formálódnak a sisak különböző részei. A másik fontos egyezési pont a harcosok hatalmi legitimizációja, különösképp már csak azért is, mert némelyik sisak esetében úgy volt kialakítva a veretezés, hogy megfelelő fényviszonyok mellett (például egy nagycsarnokban egy lakoma során) a viselő félszeműként jelenjen meg, azaz Óðin szerepébe lépjen, aki sok más mellett egy uralkodói kvalitásokkal is rendelkező istenség (Price 2014, 532-534).

#### **4. Kérdések és válaszok**

Már kitértem néhány ponton az esetleges egyezésekre, ugyanakkor fontos, hogy teljes egészében is összeszedjük az összefüggéseket annak érdekében, hogy jobban kikristályosodjon a helyzet. A cikk elején amellett érveltem, hogy mindkét korpusz olyan kultuszoknak a ránk

maradt emléke, amelyek - a saját történelmi kontextusukban - megegyeznek a legfőbb paramétereikben. Most, a források közelebbi megvizsgálása után azt szűrhetjük le, hogy mindkét esetben sámánisztikus hiedelmek emlékeiről van szó, ahol központi szerepet játszott a transzformáció és a nem-emberi identitás megjelenése. Ez visszatérően állatmotívumok segítségével kerül ábrázolásra, amelyek közül a bronzkorban az őstulok, a koraközépkorban a ragadozó madár válik a legfontosabbá. Az átváltozás eksztatikus szertartások során ment végbe, amikor egyfajta *“mitikus színház”* keretében ruházta fel magát a gyakorló a szent entitás erőivel, vagy akár - Óðin esetében - eggyé is vált vele. Ebben a folyamatban játszott fontos szerepet a szarvas sisak, amely mindkét esetben megjelenik, igaz, a Vendel-sisakoknak csak metaforikus értelemben képezik részét a szarvak. Ugyancsak láthattuk, hogy mindkét hagyomány a korszak skandináv harcos elitjéhez tartozott, akik részben hatalmi legitimizációra is használták őket, hiszen ezáltal az emberfeletti, mitikus hős szerepébe bújhattak.

Ilyen fontos egyezések esetén releváns módszertani kérdéssé válik, hogy vajon mégis mi okozhatja a két hagyomány közötti időbeli szakadékot. Nekem három olyan elméletet sikerült létrehoznom, amelyek potenciálisan megválaszolhatják ezt a rejtélyt:

1. *Eltűnt a kultusz, de újra feltalálták.* Amennyiben azt feltételezzük, hogy a vaskori germánoknak már nem volt hozzáférésük az itt említett leletekhez és/vagy maga a hagyomány sem élt már, akkor az a legmeggyőzőbb értelmezés, hogy a bronzkortól függetlenül *“találták fel”* újra a szarvas sisakhoz kötődő hiedelmeket. Ez korántsem lehetetlen, hiszen ez a rituális öltözék világszerte felbukkan sámánisztikus kontextusban, kulturális kapcsolatok nélkül (lásd pl. Star Carr-fejű, vagy szibériai agancsos fejű), így feltételezhető, hogy van egy alapvető emberi intuíciónk arra, hogy asszociáljuk ezt vallási gyakorlatokkal. Ha pedig nem intuícióból, akkor egy újra megjelenő külső hatásból is eredeztethetjük a szimbólum visszatértét. Érdeemes lehet eljátszani például azzal a gondolattal, hogy a hunok szarvas fejű alvilági istenének, Erlik-nek lehetett-e része ebben, hiszen a hunok a népvándorlás idején évszázadokig éltek együtt a kelet-germán törzsekkel, több fronton is hatást kifejtve kultúrájukra (Hedeager 2007, 2-4). Egyáltalán nem lehetetlen, hogy a két ambivalens természetű, a túlvilág felett uralkodó atyai figura valamilyen szinten meg lett feleltetve egymással (Burnakov 2011, 108).

2. *A hagyomány sose szakadt meg.* A bizonyítékok hiánya ellenére ez se lehetetlen, főleg, ha belegondolunk abba is, hogy a bronzkor és a koraközépkor leleteiben gazdag időszakok a skandináv régészetben, míg a kettő közötti periódus - a korai vaskor és az ún. “római-kor” - nem az. Tovább erősíti ennek az elméletnek a lehetőségét az is, hogy létezik néhány olyan forrásunk ezekből a korszakokból is, amely - noha nem konkluzív, de - akár köthető már az odinisztikus kultushoz, úgy, mint a Gallehus-kürtök (5.század), a Gundestrup-üst (2-3.század) vagy a “Cornuti” germán-római gyalogos hadtesthez köthető leírások (Frank 2000, 205-206) (Speidel 2004, 41-45). Igaz, ezeknek a rejtélyes forrásoknak az értelmezése nehézkes, már csak azért is mert hibrid kulturális jelenségekről beszélünk, amelyeknek datálása problémás.<sup>6</sup>

3. *Egy ideig kiment a divatból.* Ez is egy jól érvelhető álláspont, hiszen egyrészt vannak más lelettípusaink is, ahol hasonló történt (lásd a hiátust a bronzkori sziklavészetek és az első gotlandi képeskövek között);<sup>7</sup> másrészt a bronzkor és a koraközépkor skandináv társadalmait a gazdag és erőteljes dinasztiák jellemezték, míg a két korszak közötti periódusban sokkal nehezebb időközön mentek át ezek a királyságok. Azaz érthető lenne, ha ezért maradt volna abba ezalatt az idő alatt egy olyan kultusz, amely pont egy erős elit fennállásának köszönhette létezését.

A kutatás jelenlegi fázisában úgy gondolom, hogy nincs lehetőség egyértelműen választani a három lehetőség közül, sőt, általánosságban jó kérdésnek tartom, hogy a ránk maradt leletek tükrében valaha is megválaszolásra kerül ez a kérdéskör. A leglényegesebb különbség igazából az első, illetve a második-harmadik opció között van, ugyanis az első teória akkor a legerősebb, ha az általam említett egyezéseket csak felszínes megfeleltetéseknek véljük, míg az utóbbi kettő akkor válik igazán meggyőzővé, ha mélyreható egyezéseknek találjuk őket.

## 5. Konklúzió

A témakör igazi értéke nem abban rejlik, hogy választ ad egy régészeti kérdésre, hanem abban, hogy tisztán és megfogalmazható módon rámutat egy olyan helyzetre, amelyben nagyon sok más kutatás is találja magát és amely valahol az egész összehasonlító vallástudomány legalapvetőbb kihívása. Jelesül, hogy mit kezdünk olyan

hagyományokkal, amelyek a kutató számára lényegüket tekintve megegyezőknek tűnnek, mégis szilárd bizonyítékunk a kettő közötti kapcsolatról. A skandináv pogány vallási hagyomány esetében tudjuk, hogy a késő bronzkori összeomlást követően drasztikus változások mentek végbe. A társadalmi változásokat követve átalakult a vallásgyakorlat, új istenek jelentek meg, sőt az is lehet, hogy a mitológia és a kozmológiai felfogás egy jelentős része is kicserélődött. Ettől függetlenül tagadhatatlan, hogy összefüggés van a két korszak civilizációi között és minél több régészeti lelet áll a rendelkezésünkre, annál kifinomultabban tudjuk feltérképezni az összeköttetéseket és az egyezéseket. Figyelembe véve a kutatási terület jelenlegi dinamizmusát, abban reménykedem, hogy pár évtizeden belül - a technológiai fejlődésnek, illetve az új régészeti sikereknek köszönhetően - egy, a mostaninál is sokkal komplexebb kép tárul majd fel előttünk. Addig pedig folytathatjuk a különböző meseszép szarvas sisakos ábrázolások csodálását.

## 6. Bibliográfia

- Bernáth István (2021): *Skandináv mitológia*. Budapest: Corvina Kiadó.  
Britannica: Shamanism <https://www.britannica.com/topic/shamanism>  
Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Burnakov, V.A. (2011): Erlik Khan in the Traditional Worldview of the Khakas. *Archaeology Ethnology & Anthropology of Eurasia* 39/1, 107–114.
- Clunies Ross, Margaret (2005): *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge: University Press.
- Frank, Roberta (2000): The Invention of the Viking Horned Helmet. In Dallapiazza, Michael (szerk.): *International Scandinavian and Medieval Studies in Memory of Gerd Wolfgang Weber*. Trieste: Parnaso, 100-208.
- Hedeager, Lotte (2007): Scandinavia and the Huns: An Interdisciplinary Approach to the Migration Era. *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 000, No. 000, 1-17.
- Hurstwic: Viking Age Arms and Armor - Viking Helmets. [https://www.hurstwic.org/history/articles/manufacturing/text/viking\\_helmets.htm](https://www.hurstwic.org/history/articles/manufacturing/text/viking_helmets.htm)  
Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Langer, Johnny (2021): Horned, barbarian, hero: the visual invention of the Viking through European art (1824-1851). *Scandia Journal of Medieval Norse Studies* vol. 4: 131-180.
- Lanz, Nikolai G (2021): *The Enigma of the Horned Figure. Horned Figures in Pre-Christian Germanic Societies of the Younger Iron Age*. Reykjavík: Félagsvísindasvið Háskóla Íslands.
- Martiner, Paul - Price, Neil (2014): An Eye for Odin? Divine Role-Playing in the Age of Sutton Hoo. *European Journal of Archaeology* 17, 3, 517-538.

- Perabo, Lyonel D. (2016): *Here be Heathens: The Supernatural Image of Northern Fenno-Scandinavia in Pre-Modern Literature*. Reykjavík: Félagsvísindasvið Háskóla Íslands.
- Speidel, Michael P. (2004): *Ancient Germanic Warriors: Warrior styles from Trojan's Column to Icelandic saga*. London: Routledge.
- Tilley, Christopher (2021): *Thinking Through Images*. Oxford: Oxbow Books.
- Vandkilde, Helle (2022): Anthropomorphised warlike being with horned helmets: Bronze Age Scandinavia, Sardinia, and Ibera compared. *Praehistorische Zeitschrift* 97, 1, 130-158.
- Vandkilde, Helle (2013): Bronze Age Voyaging and Cosmologies in the Making: The Helmets from Vikso Revisited. In Bergerbrant, Sophie - Sabatini, Serena (szerk.): *Counterpoint: Essays in Archaeology and Heritage Studies in Honour of Professor Kristian Kristiansen*, edited by Sophie Bergerbrant and Serena Sabatini. Oxford: British Archaeological Reports, 165-177.
- 

<sup>1</sup> A sámánizmus terminusnak több definíciója is kialakult az évtizedek során, így érdemes megkülönböztetnünk egy "szűkebb" és egy "tágabb" értelmezést. Szűkebb értelemben az Észak-Ázsiai türk népek, vagy esetleg kitágítva az Észak-sarkkörü kultúrák hitvilágára és vallásgyakorlatára értendő; tágabb szóhasználatban azonban használni szoktuk minden olyan animisztikus vallási hagyományra, amelyben a vallási autoritást betöltő személyek eksztatikus spirituális tapasztalatok útján kommunikálnak a felsőbb hatalmakkal, illetve ezáltal nyerik el a saját erejüket is (Britannica).

<sup>2</sup> A lúra egy rituális hangszer volt a bronzkorban, amelyről szerencsére nemcsak képi ábrázolások maradtak rá, de több száz példány is. Alakját tekintve az őstulok szarvát utánozza, feje pedig azt feltételezzük, hogy a Napot ábrázolja, amely cupmark-okkal és csengettyűkkel van általában feldíszítve. A cupmark olyan félkör alakú bemélyedés, amely a sziklavésetek kb. 80%-át teszi ki és fémtárgyakon is rendszeres gyakorisággal fordul elő. Itt újra a kör, mint geometriai forma fontossága jelenik meg (Tilley 2021, 2).

<sup>3</sup> A bronzkori hőskultusz feltárásában, illetve az elmélet megerősödésében nagy szerepet játszott az is, hogy sikerült megtalálni ennek az észak-európai mitológiának a megfelelőit az Ibériai-félszigeten és a Nuraghi-civilizáció területein is - pontosan ott, ahol elképzeléseink szerint az északiak lefolytatták kereskedelmi ügyleteiket (Vandkilde 2022, 131-133).

<sup>4</sup> Szerencsére a kutatók ennek a maradványait megtalálták a bemélyedésekben, innen tudjuk biztosan, hogy ilyen, nehezen megőrződő anyagokkal is díszítve voltak.

<sup>5</sup> Mind magyar, mind külföldi fordításokban bevett gyakorlat lett az egyiket "gondolatnak", a másikat "emlékezetnek" fordítani (lásd például Tandori Dezső fordítását). Ez azonban inkább költői díszítés, a szóismétlés elkerülése végett; a valóságban a két szó szinte egymás szinonimái. A szavak jelentéséről és irodalmi használatáról lásd részletesebben a *Dictionary of Old Norse Prose* oldalát:

<https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o55626> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

<https://onp.ku.dk/onp/onp.php?o37681> Hozzáférés: 2024. 02. 02.



---

<sup>6</sup> A Cornuti hadtestről a legtöbb információnk 4-5. századi forrásokból származnak, beleértve azt a *Notitia Dignitatum*-ot is, ahol ránk öröklődött a logójuk is. Ez az egyedi szimbólum egy szarvas sisak szerű amorf jelenséget ábrázol, ahol a szarvak állati fejekben végződnek. A korábbi források hiánya annyiban nehezíti a helyzetet, amennyiben ekkor már bőven a hun-germán kölcsönhatások korszakában járunk, így az Erlik mítosz hatásköre akár elképzelhető módon ide is kihathatott (Speidel 2004, 17).

<sup>7</sup> Észak-Európában a kőfaragás volt az egyik legfontosabb médiumforma a teljes pogánykor alatt, így mára a tízezret is megközelíti a tárgycsoport mennyisége. Ennek ellenére ezen a régészeti területen is megjelenik egy rövidebb hiátus a bronzkori összeomlás és az ókor végnapjai között.

# A tibeti bön vallás hatása a dongba képírás használatára

Hollós Judit

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

## Absztrakt

A mintegy háromszázharmincezer főt számláló naxi nép által használt dongba írás az utolsó, még jelenleg is használt piktografikus írásrendszerek egyike. A naxi (ejtsd: nási) nép a Kínában található Jünnan tartomány északnyugati részén, Szecsuan tartomány délnyugati részén, illetve Tibetben él, nyelvük a tibeti-burmai nyelvcsaládba tartozik. A naxik úgy tartják, hogy írásukat a tibeti bön vallás alapítója, Tönpa Senrab (t. *ston pa gshen rab*) alkotta meg. A naxi hagyomány szerint a dongba tanítások egy bön sámán közvetítésével érkeztek Yünnanba, akit Dongba Shilo néven említenek, és aki Tibet keleti részén, egy Baishuitai melletti barlangban élt a tizenkettedik században. A naxi sámánok, akiket a *dongba* néven említenek, jelentős szerepet játszanak a naxi kultúrában, az emberek és a természet közötti harmóniát hirdetik. A dongbák bön isteneket ábrázoló ruházata, jellegzetes fejdíszje és egyedi szertartásai mind a mai napig erőteljes tibeti hatást mutatnak. A naxi nemzetiség vallását ma a tibeti buddhizmus, a bön és a taoizmus sajátos keverékeként határozza meg. Maga a dongba írás piktogramokból (képjelek), ideogrammból (képírásjelek) és fonetikus, szótagjelölő egységekből áll. Az ezernegyszáz képszerű karakterből és szimbólumból álló írást elsősorban a különböző vallásos szertartások során használják. Szövegek leírásakor csak kulcsszavakat jegyeznek le; vízszintesen, balról-jobbra írnak, néha előfordul a függőleges irány is. Annak ellenére, hogy ma már viszonylag kevés, egyes becslések szerint csupán hatvan dongba pap létezik, és ők is ritkán használják ezt az írást vallási célokra, a naxi nemzetiség tagjai körében egyre népszerűbbé válik. Megfigyelhető, hogy korunkban fokozatosan növekszik azoknak a száma, akik a dongba írást használják hétköznapi helyzetekben, többek között a turizmusban és a szolgáltatásokban. Talán éppen ennek a folyamatnak köszönhető, hogy 2003 augusztus 30-án az UNESCO felvette a naxi dongba kéziratokat Világemlékezet Listájára. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola elsőéves, tibeti nyelvi specializáció tanuló mesterszakos hallgatójaként érdeklődésemet hamar felkeltette a bön és a dongba vallás kapcsolata. 2023 tavaszán lehetőségem nyílt elvégezni az Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco, Franciaország), a University of Geneva, és a Beijing Language and Culture University (BLCU, Kína) összefogásával létrejött, nyolchetes *Bevezetés a dongba írásba (Initiation to the Dongba script)* című online tanfolyamot. Jelen előadásomban azt szeretném megvizsgálni, milyen módon fonódik össze a tibeti bön vallás a dongba képírás használatával, milyen szerepe van annak korunkban és a naxi nép életében, illetve milyen revitalizációs folyamatok zajlanak, melyek lehetővé tehetik, hogy a dongba írásrendszer és a hozzá kapcsolódó kultúra és vallás hagyományai, szokásai, szertartásai fennmaradjanak a jövő nemzedékei számára.

## 1. Bevezetés

A mintegy háromszázharmincezer főt számláló naxi nép által használt dongba írás egyike az utolsó két-három, még jelenleg is használt piktografikus írásrendszereknek<sup>1</sup>. A naxi (ejtsd: nási) nép a Kínában, a Himalája lábánál található Jünnan tartomány északnyugati részén, Szecsuan tartomány délnyugati részén, illetve Tibetben él, nyelvük a tibeto-birmán nyelvcsaládba tartozik.

A *Naqxi* szó jelentése „*fekete emberek*”, ennek az etnikai csoportnak a tagjai Kína északnyugati részéből származnak, ahonnan később dél felé vándorolva, a termékenyebb folyóparti területeket keresve, a tibeti lakta régiókban, többek között a mai Diqing Tibeti Autonóm Prefektúra és Garzê Tibeti Autonóm Prefektúra területén is elterjedtek. A Jünnan tartományban található Licsiang a nyolcadik századtól kezdve először a Namzhao Birodalom, majd a Dali Királyság része volt. A matrilineáris társadalomban élő naxik mezőgazdasággal, állattenyésztéssel és kézművességgel foglalkoznak. Vallásukat ma a tibeti buddhizmus, a bön és a taoizmus sajátos keverékeként határozzák meg. A naxi nemzetiség tagjai közül sokan a tibeti buddhizmus kagyü rendjét követik. A dél-kínai nemzetiségek közül a naxi kisebbség a legjobban szervezett, ugyanis kutatóintézettel rendelkeznek Licsiang városában, amelynek óvárosa a világörökség részét képezi. A Licsiangban található Dongba Kulturális Múzeum segítséget nyújt mindazoknak, akik mélyebben meg szeretnék ismerni a naxi kultúrát, a dongba vallást, amelyet Tibet ősi, a buddhizmus megjelenése előtti időkből származó bön vallása inspirált, illetve a dongba írást.

Annak ellenére, hogy ma már viszonylag kevés, egyes becslések szerint csupán hatvan dongba pap létezik, és ők is ritkán használják ezt az írást vallási célokra, a naxik között egyre népszerűbbé válik. Megfigyelhető, hogy korunkban fokozatosan növekszik azoknak a száma, akik a dongba írást használják hétköznapi helyzetekben is, többek között a turizmusban és a szolgáltatásokban. Talán éppen ennek a folyamatnak köszönhető, hogy 2003 augusztus 30-án az UNESCO világörökségi bizottsága felvette listájára a dongba képirással létrehozott klasszikus irodalmat.

Jelen tanulmányomban azt szeretném megvizsgálni, milyen módon fonódik össze a tibeti bön vallás a dongba képirás használatával, milyen szerepe van annak korunkban és a naxi nép életében, illetve

milyen revitalizációs folyamatok zajlanak, melyek lehetővé tehetik, hogy a dongba írásrendszer és a hozzá kapcsolódó kultúra és vallás hagyományai, szokásai, szertartásai fennmaradjanak a jövő nemzedékei számára.

A tanulmányban a tibeti szavak egyszerűsített magyaros átírását használom, zárójelben pedig megadom az említett szavak Wylie-féle átírását.



1. kép *Annals of Creation*, Library of Congress

## 2. A dongba képírás eredete és általános jellemzői

A dongba vallásos legendák szerint a dongba képírást Tönpa Shenrab<sup>2</sup> (t. *ston pa gshen rab*), más néven Shenrab Miwo (t. *gshen rab mi bo*), Tibet bön vallási hagyományának megalapítója alkotta meg. A naxi legendák szerint a dongba tanítások egy bön sámán közvetítésével érkeztek Jünnanba, akit Dongba Shilo néven említettek (neve hasonlít Tönpa Shenrab Miwóéhoz), és aki Tibet keleti részén, egy Baishuitai melletti barlangban élt a tizenkettedik században. Maga a *dongba* kifejezés, a tibeti *tönpa* (t. *ston pa*) torzult változata, is azt jelenti, hogy „tanár”, „tanult vagy bölcs ember”. A naxi papok, vagy más néven sámánok, akiket szintén *dongba* néven említenek, jelentős szerepet játszanak a naxi kultúrában, az emberek és a természet közötti harmóniát hirdetik, a bön vallás pedig erőteljes hatást gyakorolt a naxi kéziratokra és vallási rítusokra. A bön szellemeket megidéző dongba papok bön isteneket ábrázoló ruházata, jellegzetes fejdíszje és egyedi szertartásai mind a mai napig erőteljes tibeti hatást mutatnak. Rítusaik során tibeti imázslókat és taoista felajánlásokat használnak.

A kínai történelmi dokumentumokból kiderül, hogy a dongba írást

már a hetedik században, a Tang-dinasztia<sup>3</sup> idején is használták, a tizedik századra pedig már széles körben elterjedt a naxi nemzetség körében, apáról fiúról szállt az írás. A történelmi bizonyítékok szerint tehát mágikus célú írásuk születése a buddhista tantra aranykorára tehető. A Genfi Egyetem kutatója, Jue Wang Szilas ezzel szemben úgy véli, a dongba írásrendszer a tizenkettedik században keletkezett. Sőt, maga a naxi hagyomány egy tizenharmadik századi királynak, Móubáo Ázógnak<sup>4</sup> tulajdonítja az írás létrejöttét.

Az írás valószínűleg az 1644 és 1912 között hatalmon lévő kínai Csing-dinasztia alatt élte fénykorát, ám a dongba írással készült irodalmat a mai napig olvassák a Kínában található Licsiang környékén.

A tizenkilencedik század második felében nyugati felfedezők és misszionáriusok indultak útnak Ázsiába, ekkor leltek rá a Délnyugat-Kínában élő törzsekre, akik ma az ország ötvenöt hivatalosan elismert kisebbségi csoportjának egyikét alkotják. Ezeket a népcsoportokat annak idején a *naxi* csoportba sorolták be, illetve ekkor fedezték fel a törzsek sajátos képirását, a dongba írást.

A naxi nyelv és a dongba írás 1949-et követően háttérbe szorult, csakúgy, mint a naxi sámánizmus. Ez a folyamat azzal járt, hogy számos kéziratot megsemmisítettek, majd az 1980-as években felmerült egy revitalizálási igény, mind a könyvek, mind pedig az újságok terén, amely az évtized végére el is tűnt.

2003-ban az UNESCO, belátva annak veszélyét, hogy a dongba képirás és irodalom hamarosan végleg eltűnhet, illetve felismerve aényt, hogy a kézzel készített papírra írt és kézzel kötött könyvekben foglalt irodalom nem fogja kiállni az idő próbáját, felvette a naxi dongba kéziratokat a Világemlékezet Listájára.

A dongba írás azóta Licsiang város identitásának részévé vált, szuvenírokon, hirdetőtáblákon, buszok oldalán jelent meg, sőt, a naxi nép néhány tagja dongba frázisokkal, kifejezésekkel ékesíti háza falait. A sajátos írásrendszert kommersz célokra is használják, sőt, ma már ez a típusú használata a gyakoribb: ilyen például a helyi *Starbucks* kávézó felirata, amely latin, kínai és dongba karakterekből áll: a „*csil-lag*” szó dongba karakterét, mivel a dongba írásrendszerben nem szerepel „*bucks*”-nak megfelelő karakter, egy virág szimbólum követi, amelyet „*bbaq*”-nak ejtenek. A feliratot kutya karaktere zárja, amelyet „*kee*”-nek ejtenek (Poupard 2019, 53-56).

Maga a dongba írásrendszer piktogramokból (képjelek),

ideogrammákból (képírásjelek) és fonetikus, szótagjelölő egységekből áll. A mintegy ezernégyszáz képszerű karakterből és szimbólumból álló írást elsősorban a különböző vallásos szertartások során használják. Szövegek leírásakor csak kulcsszavakat (jeleket) jegyeznek le; vízszintesen, balról-jobbra írnak, néha előfordul a függőleges irány is.

A dongba írás jellegzetes tulajdonságai közé tartozik, hogy karakterei vizuális szimbólumok segítségével tárgyakat és fogalmakat reprezentálnak. A szövegek gyakran hangsúlyozzák a kulcsszavakat, míg a kevésbé fontos kifejezéseket kihagyják. Emellett léteznek olyan szavak, amelyek nem is rendelkeznek megfelelő szimbólummal. Az írásrendszer karakterei nem feltétlenül lineárisan, hanem a tárgyak helyzetétől függően vannak elrendezve. A szavak és glifák közötti összefüggés bonyolult lehet, és nem mindig állapítható meg teljes bizonyossággal, hogy egyes karakterek mit jelentenek és milyen hangok kötődnek hozzájuk. Az írást a rituálék és a varázslás során használták; úgy hitték, a szimbólumok egy részét meg lehetett változtatni, és ezáltal hatást gyakorolni az őket körülvevő fizikai világra is (Poupard 2019, 53-67).

A dongba írás karakterei képekre emlékeztetnek, ám fontos különbség, hogy ez az írásrendszer kommunikatív szerepet visel: egyfajta frazeografikus írásként szolgál, amely szöveges tartalmakat közvetít, bár az is igaz, hogy egész dongba írásrendszert nem lehet frazeografikus írásként kategorizálni. Minden ismert logografikus rendszerben, a dongba írásban is jelen van egy fonetikai komponens, mely általában a rébuszelven alapul. Ez tehát egy ideografikus vagy kevert típusú írásrendszer, amely átmenetet képvisel a frazeografikus és az ideofonografikus írásrendszerek között.

Az írásjelek megértése révén közelebbi képet kaphatunk az igen kreatív naxi nép kultúrájáról, a sajátos naxi néplélekről, illetve arról, hogyan tekintenek a természetre.

A nap (*bi*) és a felhő (*ji*) karaktere például egy-egy piktogramból alakult ki, míg híd (*zso*) karaktere egy fapalánkot ábrázol a folyó felett, ez tehát már egy kombinált ideogram. Az egyszerű ideogramok közé tartoznak például a számok, mint pl. az x-hez hasonlító karakterrel jelölt tíz (*ceiq*). Léteznek összetett karakterek, amelyek akár egy egész kifejezést, frázist, ún. tonális egységet, vagy mondatot reprezentálhatnak, illetve polivalens grafémák, amelyeket többféleképpen is ki lehet olvasni, ezért számos, metaforikusan kapcsolódó jelentéssel

bírhatnak. Ilyen például a balta karaktere, amely *la bbei*-ként kiejtve baltát, *shuq*-ként kiejtve vasat jelent. A fonetikus kölcsönzött karakterek között találjuk a majom karakterét, amelyet *iu*-nak ejtenek, és amely majmot vagy őst jelent.

Érdeemes megemlíteni, hogy a dongba írás korántsem egy befejezett, kész narratívát tár elénk. A naxi eredettörténetet, amely arról szól, hogyan találkoztak a naxi törzsek férfi és női ősei, hogy a naxi népet nemzzék, például négy glifával jelölik (ezek: *lee*: fenyőfa, *jil-to*: kiskecske, *me*: nem, *req*: fűszál), de ezek akár kilenc különféle beszédegységet is reprezentálhatnak, attól függően, a beszélő mit szeretne kihangsúlyozni, melyik részt szeretné kidíszíteni, és melyiket elhagyni. Az elbeszélő tehát nem hagyományos értelemben véve olvasta vagy recitálta a szöveget: ahhoz, hogy megértse, valójában már ismernie kellett a történetet és az emlékezetére hagyatkoznia a szövegben megjelenő „kulcsszavak” alapján (Poupard 2019, 53-60).

A dongba papok eredetileg bambusztollakkal és kőrisfából kinyert fekete tintával írták a dongba kéziratokat, amelyek segítséget nyújtottak a rituális szövegek recitálásához a vallásos szertartások és sámánrituálék alatt. Ahogyan láttuk, a dongba karakterek további érdekessége, hogy mnémonikus jelként működnek, csak kulcsszavakat vagy fogalmakat jegyeztek le velük, amelyek segítségével a teljes történetet fel lehetett idézni. Ezek a vizuális kulcsok a szövegeknek szubjektív értelmezési lehetőségeket adnak, hiszen egy-egy piktoagrammot így számos különféle módon lehet recitálni. Különböző mondatok, kifejezések és szerzők másképp használják ugyanazon karaktereket, amelyek ily' módon eltérő jelentéssel bírhatnak. Egyes kutatók és a dongba írás korai kommentátorai a fentebb vázolt tények miatt azt is kétségesnek tartották és tartják, egyáltalán írásnak nevezhető-e a dongba írásrendszer.

Több tudós, többek között a Hongkongi Kínai Egyetem professzora, a sinológus Duncan Poupard is rámutatott arra, hogy a naxi szertartásvezetők által recitált, dongba írással megalkotott szertáásszövegek természetüknél fogva az írott és orális, vagy performatív irodalom határán helyezkednek el, egyfajta átmeneti helyet képezve a két terület között. A dongba írást egyes tudósok performatív jellege miatt – illetve mnémonikus természetének köszönhetően – a hangjegyekhez hasonlították (Poupard 2018, 27-52).

Ezt a nézetet támasztja alá, hogy a legtöbb naxi rituális szöveg

nyitó sora a hagyomány egyik legkönnyebben azonosítható, egy jellegzetes metrikus mintába illeszthető szóbeli formulája, amelyet általában öt szótagban mondanak ki (*a-la-me-ser-ni*) és egy tigrisfejjel ábrázolnak, amely annyit tesz, hogy „*tegnap és tegnap előtt*”. A tigrisfejnek vélhetően szimbolikus szerepe van: a gonosz szellemek elűzésére szolgál. A többi formulát is egyetlen egyszerű vagy összetett dongba karakterrel jelölik, általában öt vagy hét szótagból állnak. A szövegek orális, performatív jellegét támasztja alá az a tény is, miszerint egyes részek nem alárendelő, hanem inkább mellérendelő szerkezeteket tartalmaznak.

A dongba írás modern használata természetesen sokban különbözik a hagyományos sámánisztikus használattól, amely kétdimenziós írásképet alkot, míg a modern korban íródott szövegekben a karakterek lineárisan követik egymást. Kivételt képeznek a falakon és falfestményeken látható dongba feliratok, amelyeket a hagyományos szövegekből másoltak ki.

Ma már csak kevés dongba sámán él, aki képes arra, hogy elolvassa, értelmezze és használni tudja a dongba képirást. Ezeknek a papoknak a többsége hetven év felett van, csupán hárman közülük harminc év alattiak. Az írásrendszerük újjáélesztése érdekében a fiatalabbak rendszeresen látogatják a helyi iskolákat Licshiangban és környékén, hogy a dongba írást tanítsák a gyermekeknek, ami nem könnyű feladat, lévén, hogy egyelőre még nem létezik hivatalos szabvány a dongba karakterek írását illetően. Nem beszélve arról, hogy a megközelítőleg ezernégyszáz szimbólum elsajátítása legalább tizenöt évnyi tanulást igényel, sőt, egyes kutatók úgy vélik, ha a tulajdonneveket is figyelembe vesszük, a karakterek száma akár hármezerre is rúghat.

A Genfi Egyetem, a National Institute of Oriental Languages and Civilizations (INALCO, Franciaország), valamint a pekingi székhelyű Beijing Language and Culture University 2023 márciusában, az UNESCO támogatásával, egy közös projektet hívott életre, melynek keretén belül egy nyolc modulból álló, nyolc hét alatt elvégezhető MOOC tanfolyam segítségével adták át a dongba képirásra és a naxi kultúrára vonatkozó ismereteket a nagyközönségnek. Ezt a tanfolyamot, amelynek ötlete 2019-ben született, majd a koronavírus-járvány alatt került kidolgozásra, a megalkotói – Joël Bellsassen, Jue Wang-Szilas, Li Yuming, Yang Yihua és Zhou Yin – 2023 júniusában archiválták, de 2024 tavaszán várhatóan ismét elindítják.



### 3. A geba szótagírás

Egy másik naxi írásrendszerről is érdemes említést tenni: a naxi dongba papok által használt *geba* kevésbé terjedt el, mint a dongba írás, csak Baqu, Nanshan, Ludian, Tacheng környékén, valamint Weixi megye egy részén használatos és eddig csak kétszáz-háromszáz *geba* írást tartalmazó könyvet fedeztek fel. A *geba* szillabárium<sup>5</sup> sajátága abban rejlik, hogy egyedülálló módon, veszélyeztetett írásrendszer léteére egy másik veszélyeztetett írásrendszer átírására használják. Szimbólumai részben a sino-tibeti yi nyelvek lejegyzésére szolgáló yi nyelvi írásrendszerből<sup>6</sup> származnak, részben a kínai karakterek alkotják azokat. Bár joggal gondolhatnánk, a célja az, hogy a dongba írást könnyebben megérthessük és lefordíthassuk, ez a folyamat korántsem ilyen egyszerű.

Mivel a *geba* írásrendszert elsősorban mantrák átírására és a dongba piktogrammok annotálására használják, nem pedig önálló szövegek létrehozására, megértése legalább olyan bonyolult, mintha egy szöveget pusztán széljegyzetek segítségével próbálnánk meg értelmezni. A *geba* igen hasznos lehet olyan esetekben, amikor egy adott szótagnak nincs dongba karaktere, illetve – a japán katakanaéhoz hasonlóan – az idegen nevek átírásánál.

A *geba* szövegek számos értelmezésnek teret adhatnak, ugyanis a *geba* szimbólumok fonetikai értéke nincs objektív módon rögzítve. Egy adott szimbólumnak több fonetikai értéke is lehet, amelyeket több graféma is szimbolizálhat. Ez azt jelenti, hogy minden sámán egyéni módon olvashat, a saját szája íze szerint értelmezhet egy-egy *geba* kifejezést vagy mondatot.

Paradox módon – bár a dongba képírást ma már csak kevesen képesek elolvasni – egyre népszerűbb státuszt élvez Licsiangban és a város környékén, míg a dongba szövegek könnyebb megértését célzó *geba* írásrendszer fokozatosan veszít hagyományos szerepéből; jelentősége egyre hanyatlik, napi használata egyre kevésbé jellemző. Ezt a folyamatot felgyorsította, hogy 1957-ben a kínai kormány egy fonografikus, a latin ábécére épülő írásrendszert fejlesztett ki a naxi nyelv számára.

#### 4. A naxi kéziratok útvesztőjében

Az osztrák-amerikai botanikus Joseph Rock és az orosz származású utazó és író, Peter Goullart<sup>7</sup> a huszadik század elején beutazták Licsiang környékét és a Jünnan tartományt. Goullart könyve, az 1955-ben megjelent *Elfelejtett Királyság* részletesen leírja a naxi és a szomszédos népek életét és hiedelmeit, míg az amerikai származású Joseph Rock<sup>8</sup> öröksége naplók, térképek és fényképek tára, amelyek közül az 1920-as és 1930-as években számos megjelent a National Geographic magazinban. Rock a sámánok birtokában lévő, rítusokat tartalmazó kéziratok fordításának szentelte hátralévő életét, így a feltárt irodalmi korpusz révén a mai kutatók és érdeklődők is bepillantást nyerhetnek a buddhizmus előtti Tibet bön vallásának világába.

A jelentősebb naxi kéziratok között szerepel a washingtoni Library of Congress, valamint a British Library százhet kéziratból álló gyűjteménye, a John Rylands Library gyűjteménye, illetve az a harminchárom könyvből álló gyűjtemény, amelyet a Leiden University Libraries (UBL) vásárolt meg 1998-1999 között egy fiatal gyűjtőtől, Mr. G.-J. O Bouwman-tól, aki korábban Groenekanban, Utrechtben élt.

Azonban a tibeti bön és a naxi hitvilág érdemi összehasonlításának egyik legfőbb akadályát a naxi irodalomból készült hiteles fordítások sajnálatos hiánya jelenti. Ennek részben az az oka, hogy egy javarészt mnémonikus piktoagramokból álló szöveg esetén rendkívül nagy gondot jelent annak megfelelő értelmezése.

Dan Petersen *A 'key' to the Dongba script? A re-appraisal of a set of four Dongba manuscripts, held by the John Rylands Library* („Kulcs” a dongba íráshoz? A John Rylands Könyvtárban őrzött négy dongba kéziratból álló gyűjtemény újraértékelése) című tanulmánya a Manchesterben található John Rylands Könyvtárban őrzött négy dongba kéziratot, és azok két, publikálatlan angol nyelvű fordítását tekinti át. Szerencsére az egyik kézirat egy kínai fordítást is tartalmaz, amely a dongba feliratok alatt következik, ám ez sem segít minden esetben, különösen, ami a földi társadalmi folyamatokat leképező történetekben szereplő isteneségek és mitikus lények tibeti nevének rekonstrukcióját illeti.

Az angol nyelvű, számos félreértést tartalmazó fordításokból kitűnik, hogy megfelelő szótár használata nélkül készültek, illetve sok esetben a kínait és nem az eredeti dongba kulcsszavakat követték, hiszen

ezek értelmezése nagyban támaszkodott volna az olvasó emlékezetére.

Nem kevés nehézséget jelent, hogy a naxi szövegek fordítása egy meglehetősen bonyolult, legalább öt lépésből álló folyamat. Ennek el- lenére a négy kézirat írásainak helyes értelmezése és a fordításaikban fellelhető hibák talán hozzásegíthetnek minket a dongba írás és vallás, valamint a naxi kultúra hatékonyabb feltérképezéséhez (Petersen 2023, 363-368).

## 5. A bön vallás a dongba képírás tükrében

A dongba vallás a természet és az ember kapcsolatán alapul, a dongba mitológiában a természet és az ember 'féltestvérek,' akik különböző anyáktól származnak. A Shu Ming falu lakói szerint a természetet a *shy* szellemek uralják, akiket egy félig ember -, félig kígyótestű lényként ábrázolnak. A dongba sámánok *shv gu* nevű rítusa a szellemek kiengesztelésére szolgál és megakadályozza, hogy haragjuk földrengést vagy aszályt okozzon. Az egyik leggyakrabban végzett dongba szertartás a *Zzerq Ciul Zhuaq*, amely szó szerint annyit tesz: „*egy fa tartozásának visszafizetése*”, és amelyre általában akkor volt szükség, ha a nemzetség egy tagja fát vágott az erdőben, és emiatt megbetegedett vagy balszerencse üldözte. Ilyen esetekben a család megkérte a helyi dongba sámánt, hogy hajtson végre egy szertartást és engesztelje ki a *Shut*, a természetistent.

Érdekes megfigyelni, hogy bizonyos dongba természetszellemeknek a bön vallásban és a tibeti buddhizmusban is megtalálhatók a párhuzamai. A *yemaq* néven emlegetett, démonűző, harcias szellemek, amelyeket az ún. *chelggvq*, a hely megtisztítását célzó szertartások során idéznek meg, például a tibeti bön vallásból ismert *werma* (t. *lverma*) istenségekre, a „*harcos szellemekre*” emlékeztetnek (Poupard 2023, 37-38.).

A Szecsuan tartománybeli csiang és a yi nemzetiség körében a dongba papok, a naxi dongba hagyományok szertartásvezetői szerepet betöltő rituális vezetői és gyógyítói rendkívül jelentős szerepet játszanak a kis helyi közösségek életében. Igen fontos jellemzője ennek a társadalmi csoportnak, hogy nagyon erős bennük a közösség iránt érzett felelősség tudata. Nem csupán a csoporton belül érznek erkölcsi felelősséget egymás iránt, hiszen a sámánság mestersége a rokonságon belül öröklődik, hanem a közösségen kívül álló emberek számára is

példaértékű a viselkedésük (Hoppál 2013, 183). A dongba hitvilág szerint mind szellemek vagyunk és a szellemek soha nem halnak meg. Jelentős események, mint például a házasság, halál, különféle fesztiválok, vagy a katasztrófák idején a helyi sámánt kérik fel szertartást végezni.

A dongba írást tartalmazó kéziratok nem hagyományos értelemben vett könyvek. A 'közönséges' emberek számára elérhetetlenek, ugyanis csak a szertartásokban és rituálékban jártos dongba sámánok képesek arra, hogy értelmezzék a jeleket. A kéziratok, amelyek a Himalája lábánál élő naxi törzsek vallási mítoszait és rítusait rögzítik, emberi alakokat, állatokat, hegycsúcsokat, növényeket, sőt, akár gonosz szellemeket és erőket is ábrázolhatnak. A rítusokban jártas sámánok, vagyis a *dongbák* részletes, bonyolult rítusaik és ceremóniák során a kéziratokban fellelhető írást recitálják. A kutatók úgy vélik, a mai napig használatban lévő, zsinórkötésű könyvek tartalma Tibet ősi, buddhizmus előtti időkből származó bön vallására vezethető vissza. A dongba írás tehát elengedhetetlen 'kelléke' a különböző vallásos szertartásoknak. A rituálék során a dongbák a könyvek széleit meggyújtják, hogy a füst továbbítsa a könyv 'üzenetét'. Mikor egy dongba meghal, szent könyveit eltemetik vele egy hegyi barlangba, vagy temetési máglyán égetik el őket.

A bön Tibet ősi hitrendszerében a népi vallásosság animista és sámánisztikus hagyományai keverednek iráni zoroasztriánus elemekkel, hindu (saiva) és a hetedik századtól buddhista hitvilággal, amellyel versenyezve, annak egyes elemeit magába olvasztva tételes vallássá alakult a tibeti régióban.

Ahogy arra a norvég tibetológus és vallástörténész, Per Kvaerne is rámutatott, a *bön* kifejezés három dolgot is jelenthet: 1. a bön egyrészt az a sámánisztikus vallás, amely a buddhizmus hetedik századi megjelenése előtti időkből volt jellemző Tibetben, 2. különféle helyi hiedelmek, helyszellemeket felvonultató kisebb vallások gyűjtőneve is lehet, amelyek Tibet területén és a Himalája középső hegyvidékén terjedtek el, 3. illetve annak az intézményesített, szinkretikus vallásnak a neve, amely a tibeti buddhizmussal párhuzamosan fejlődött és amelynek monasztikus hagyománya is kialakult. Ez utóbbi formája a bön vallásnak, amelyet követői *Jungdrung* (azaz „örökkévaló”) néven is emlegetnek, több, Indiából, Közép-Ázsiából, Kínából és Tibetből származó vallási hagyomány találkozásának köszönhető (Kvaerne 1985, 1-34).

A bön vallásról a Tibeten kívüli világ egészen az 1960-as évekig nem sokat tudott, főként a tibeti buddhista szerzők lefordított műveiben fellelhető tudás alapján alkotott képet róla. Amikor azonban a University of London kutatója, David Snellgrove és az 1960-ban Indiába szökött tudós-szerzetes, Tenzin Namdak együttműködése eredményeképpen 1967-ben megjelent a *The Nine Ways of Bon (A Bön Kilenc Útja)* című, tizennegyedik századi bönpo tanításokat tartalmazó, annotált mű, a nyugati világ is megismerhette a bön szokásokat és hagyományokat (Snellgrove 1967).

A bön szöveges korpusz számos hagyományos rendezőelv szerint alakult ki, ezek közül a legismertebb az ún. „*kilenc-jármű*” modell, amelyre többnyire *A Bön Kilenc Útja* névvel utalnak. A bön szöveges hagyomány nagy részére erős hatást tett a buddhizmus, olyannyira, hogy számos kommentátor úgy véli, a bön is csak a tibeti buddhizmus egyik iskoláját képviseli a meglévő négy rend, a nyingma, kagyü, szakja és gelug mellett (van Schaik, 2013).

Ennek ellenére a korpusz figyelemreméltó része egy olyan vallási rendszer hatását tükrözi, amelynek semmi köze nincs a buddhizmushoz: míg a „*felsőbb*” járművek az indiai buddhista tantrikus rendszerekkel mutatnak rokonságot, az „*alsóbb*” járművek olyan rítusok és narratívák összességei, amelyeknek láthatóan törzsi gyökerei vannak. A bön irodalmi korpusz több ezer gyűjteményt szentel változatos, gyakran egymásnak ellentmondó világnézeteket tükröző témáknak; a tanításokon látszólag nehéz kiigazodni, ám ezeket a követők hagyományosan a vallás legendás alapítójának, Tönpa Senrabnak tulajdonítják.

A kutatók eddig általában nagyobb figyelmet tulajdonítottak annak, hogy a bön vallás szotériológikus aspektusait tanulmányozzák, amelyek a buddhizmus alapeszméit követik.

A bön legjellegzetesebb vonásai azonban az ún. *gto* (ejtsd: *to*)<sup>9</sup> néven kategorizált rítusokban és mítoszokban lelhetők fel, ezeket a monasztikus hagyományokban aligha lehet megtalálni. Ezen műfajon belül olyan műveket említhetünk, amelyek többek között az egyik legkorábbi, tibeti irodalomhoz kapcsolódó gyűjtemény, a hetedik és tizennegyedik század között keletkezett Tunhuang korpusz részei, amelyet a selyemút közelében fekvő Mokao-barlangokban, vagy más néven az Ezer-Buddha-barlangokban fedeztek fel a huszadik század elején. Nemrégiben egy másik, ugyanebből az időszakból származó gyűjteményre is rábukkantak DélTibetben. A Tunhuang kéziratokban,

illetve a Klu'bum gyűjteményekben fellelhető Shenrab narratívák jellemzően a halállal, a betegségekkel és a gyógyulással kapcsolatos szertartásokat tárják eléink vagy a bönpó vallási specialisták tevékenységét írják le (Blezer 2012, 1-2).

Rolf Stein, az 1911 és 1999 között élt német származású sinológus és Tibet kutató volt az első, aki észrevette, hogy párhuzamok fedezhetők fel a Tunhuang kéziratokban fellelhető bönpó mitikus narratívák és a bön kánon részének tekintett, jóval később keletkezett művek, például a bönpó irodalom egyik fontos, a kilencedik századra datált, *Klu 'bum*<sup>10</sup> címet viselő alkotása között. Hasonló rituális irodalmi alkotásokra és bön kéziratgyűjteményekre letek rá Szecsuanban, Kínában. Az említett szövegek, a kanonikus *gto* irodalom, illetve a Tunhuang-szövegek számos aspektusa között kimutatható hasonlóságok azt sugallják, a bennük leírt szertartások, valamint a hozzájuk kapcsolódó hiedelmek széles körben elterjedtek voltak. Ezt a szertartás- és hitrendszert szétdarabolta, részben felszívta, majd átalakította a buddhizmus és a Jungdrung bön fejlődése. Toni Huber tibetológus friss kutatásai rámutattak, hogy létezik egy hasonló, mítoszokból és bonyolult szertartásszövegekből álló korpusz, amelyet egy, a Himalája keleti részén felfedezett kézirat őrzött meg. Úgy tűnik, hasonló, helyi bön hagyományok és szertartások léteztek Bhutánban és Arunácsal Pradesben is, amelyet az említett régiók kéziratai is tanúsítanak. Huber *Source of Life (Az Élet Forrása)* című munkája koherenciát állapít meg a bön, a naxi és a Csing szertartásos kultúrák között, és egy sor elméletet állít fel, amelyek egyfajta etnolingvisztikai kapcsolatot feltételeznek a Himalája keleti részén, évszázadokkal ezelőtt létezett kultúrák között (Huber 2020).

A modern kutatások azt igazolják, hogy összefüggés mutatható ki a naxi dongba sámánok szertartásai és a tibeti bön vallás rítusai között, amit a két vallásalapító, Tönpa Shenrab és Dongba Shilo neveiből származó naxi dongba kifejezés is igazolni látszik.

A Kanszu és Szecsuan környékén felfedezett gyűjtemények olyan sámánok rituális szövegeit tartalmazzák, akiket *Leu* (t. *le'u*) néven emleget a hagyomány (Zazen 2023, 213). A felfedezések fényében folyamatosan bővülő korpusz szövegei hidat képeznek a közép-tibeti bön és a naxi archaikus szertartásai között. Hasonlóságok fedezhetők fel a bennük leírt mitikus karakterekben, történetekben és ábrázolásmódban. Az egyik ősi tibeti mítosz például, amely a nyen szellemek megöléséért

járó bosszúról szól, eltérő változatokban a naxi nép, a tangutok kultúrájában, illetve Kelet- és Nyugat-Tibetben is megtalálható.

Rolf Stein *Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touenhouang (A történetmesélésről a tunhuangi tibeti kéziratok törzsi szertartásaiban)* című 1971-ben íródott munkájában észrevette a naxi temetési rituális szövegek és a *Klu 'bum* szerkezetében megmutatkozó hasonlóságot (Stein 1971, 479-547). He Jiquan naxi kutató kínai nyelvű, a Harvard Yenching Könyvtárban őrzött cikke fényt derít arra a tényre, hogy a dongba írás egyes képsorait nem az általuk reprezentált fogalmak, hanem az általuk képviselt fonológiai értékük mentén kell értelmeznünk: az egyes ábrázolt tárgyakra vonatkozó naxi kifejezések kiejtett változata ugyanis egy sor jól ismert tibeti mantrát hív életre, amelyet a bön vallásban használnak (Helman-Ważny–Ramble 2023, 3). Ezen túlmenően a naxi szertartások bizonyos aspektusai is segíthetnek a tibeti rítusokat övező rejtélyek feloldásában.

Az utóbbi időben a bön vallást és kultúrát kutató tanulmányok rohamos fejlődésnek indultak, ennek ellenére a bön irodalomra vonatkozó kutatások még mindig gyerekcipőben járnak. Arról sincs egyelőre tudományos konszenzus, a bön vallás pontosan mikor szivárgott be Kína délnyugati részébe és mikor érintkezett először a naxi kultúrával. Annyi bizonyos, hogy *Do-bbaq shel-lo alakja* megjelenik a naxi irodalomban, a kéziratok illusztrációin egy lótusz-trónon ülve ábrázolják.

Agnieszka Helman-Ważny<sup>11</sup> és Charles Ramble<sup>12</sup> tudományos együttműködése végül egy bön és naxi kéziratokat tárgyaló, 2016 és 2020 között lezajlott workshopsorozatban kulminálódott. A Hamburgi Egyetem támogatásával megvalósult workshopok többek között a bön tradíciók naxi kultúrával való összefonódását vette górcső alá (Helman-Ważny–Ramble 2023, 1-15).

Bár India, Tibet és Kína között a hetedik századtól kezdve szoros kulturális kapcsolatban állt egymással a buddhista irodalom fordítása révén, a nem-buddhista tibeti kánon áthagyományozása jóval kevesebb figyelmet kapott, pedig a naxi vallásos irodalom értelmezése, magyarázata nagyban segíthetné a tibeti bön hagyomány pontosabb megértését.

A kínai és naxi kultúra egyik legprominensebb szakértője, Duncan Poupard *With the power of their forefathers: Kinship between early Tibetan ritualists and the Naxi dongba of southwest China (Az ősapáik erejével: A korai tibeti szertartásvezetők és délnyugat-kínai*

*naxi dongbák közötti rokonság*) című 2020-ban napvilágot látott tanulmányában egy olyan, korábban nem kutatott területhez kapcsolódó nézetet fogalmaz meg, miszerint a naxi kánonban megjelenő archetipikus vallási specialista alakja már a korai tibeti kéziratokban is létezett, talán már a szervezett bön vallás megjelenése előtt. Bár ez az elmélet még nem bizonyosodott be, ezt igazolhatja talán az a tény, hogy a Tunhuang kéziratok a kilencedik és tizedik század között, egy olyan időszakban keletkeztek, amikor a buddhizmus már megjelent Tibetben, a bön vallás azonban még nem öltött szervezett, intézményes formát.

Poupard tanulmányában nem tagadja a nem-buddhista vallási gyakorlatok jelenlétét a naxi kéziratokban, azonban megkérdőjelezi Rock régről ismert elméletét, miszerint a naxi *svq kv* ceremónia, a naxi kígyószellemek meginvitálása, és az azt követő gabonafelajánlási rítus a bön vallásból eredeztethető; úgy véli, ősi tibeti gyökerekkel bír. A naxi és tunhuangi kéziratokat összehasonlítva egy olyan, a naxi kéziratokban is megjelenő vallási specialista jelenlétét feltételezi, akit a kéziratok *El-miq* néven említenek, és akinek alakja gyakran összemosisdik Dongba Shiloéval, akitől a dongba tanításokat eredeztetik. El-miq neve a főként a temetési szertartásokkal hozható összefüggésbe, logogramja a naxi kéziratokban hosszú hajjal és a tibeti és a bön buddhista hagyományokra jellemző ötágú koronával a fején ábrázolja őt, ami Poupard szerint azt valószínűsíti, hogy tibeti eredetű, a dongba sámánok logogramján ugyanis általában nem jelenik meg a haj, a női sámánokat (*sai niq*) pedig hosszú hullámos hajjal ábrázolják (Poupard 2020, 105-106).

Poupard végső következtetése az, hogy a naxi kéziratok mind a buddhizmus előtti, sámánisztikus bön vallásból, mind pedig a tizedik század táján keletkezett Tunhuang kéziratokból inspirálódtak. Elmélete szerint nem zárható ki, hogy a naxi irodalom a Himalája környéki elbeszélői hagyományokra, az írott források pedig esetleg a Tunhuang kéziratokra vezethetők vissza (Poupard 2020, 118-121).

A British Library-ből származó, *Ssee zhul: El-miq Rherq Zhail (Increasing longevity: calling upon the power of great dongba El-miq, azaz: Az élet meghosszabbítása: El-miq, a nagy dongba erejének felébresztése)* című kézirat szövegét egy temetést követően tartott szertartás során recitálják, azzal a céllal, hogy meghosszabbítsa a hátramaradt családtagok életét. Ennek során arra kérik a naxi történelem



El-miq néven ismert mitikus alakját, hogy segítse és hatalommal ruházza fel a szertartást vezető dongba sámánt. A szöveg első része egyfajta varázsigeként működik, amely biztosítja a küszöbön álló ceremónia szerencsés kimenetelét és egyben a naxi nép kozmológiai bölcsességét is közvetíti a jelenlévők számára. A naxi karakterek a napot bal oldalon, a holdat pedig jobb oldalon ábrázolják. A teremtéstörténetük elmeséli, hogy miután a mennyország és a föld elkülönült egymástól, az emberek összegyűltek, hogy megépítsék a *Jjuqnalsheel'loq* nevű szent hegyet, amely, mivel az égig ért, a világ tengelyeként tekintettek rá. Miután elkészültek a hegygel, egy óriási lánc segítségével a napot a bal, a holdat pedig a jobb oldalához kötözték. Ilyen módon a naxi kozmogónia szerint a nap és a hold a szent hegy körül, az ég és a föld között forognak (Poupard 2019, 53-67).

## **6. A megújulás útján: a dongba képírás revitalizációja és további kérdések**

A világon jelenlévő mintegy hétezer nyelvnek közel negyven százaléka veszélyeztetett, kéthetente átlagosan egy nyelv tűnik el, amely által egész kultúrák vesznek el, nem szólva az általuk közvetített, felbecsülhetetlen értékű tudásról.

Mivel egy írásrendszer egyfajta ablakként szolgál, amelyen keresztül betekintheünk egy adott nép kultúrájába és nyelvébe, fontos, hogy az írásrendszerek között éppolyan sokféleség uralkodjon, mint a beszélt nyelvek között. Bár Kínában számos írásrendszert ismernek a helyi kisebbségek, a standard kínai írás elterjedésével fennáll a veszélye annak, hogy ezek fokozatosan kiesnek a használatból és feledésbe merülnek. A dongba írás, amelyet a sámánok a mai napig használnak arra, hogy szertartásokat bonyolítsanak, szakrális szövegeket értelmezzenek, illetve megőrizték a történelmi feljegyzéseket, rendkívül fontos eszköze a naxi nép kulturális, vallási és történelmi tudása megőrzésének és átörökítésének. Kulturális jelentősége kettős: egyrészt élő ősmaradványként őrzi a piktografikus írásrendszert, másrészt a naxi emberek mély és komplex, a tibeti és bön hagyományok által inspirált hitrendszerét is tükrözi, különös tekintettel a sámáni gyakorlatra, amely mélyen gyökerezik a természetimádatban.

A dongba írás, azáltal, hogy tárgyakat és fogalmakat reprezentál, vizuális kapcsolatot teremt a jelképek és azok jelentései között. Bár

veszélyeztetettnek számít és egyre kevesebb ember ismeri a karakterei jelentését, a dongba sámánok ma is aktívan használják ezt az írásrendszert vallási gyakorlataikhoz, a szentiratok és történelmi dokumentumok értelmezéséhez, sőt, a mai kor nemzedéke is kreatív használati módokat talál ki, így a dongbáról korántsem jelenthető ki, hogy csupán a múlt relikviája lenne. A dongba írást nemzedékről nemzedékre hagyományozzák tovább, így továbbra is élő írásrendszernek számít.

A gondot az jelenti, hogy mivel a hagyományok szerint főként a sámánok használják, így sajnos nem terjedt el széles körben, és a naxi nép tagjai közül csak kevesen tudják olvasni vagy írni rajta. A korábban felvázolt történelmi okok miatt a dongba írást értelmezni képes sámánok száma az utóbbi évtizedekben jelentősen lecsökkent, a tudás áthagyományozása pedig akadályokba ütközik, hiszen a fiatalabb nemzedék tagjai már kevesebb érdeklődést mutatnak az iránt, hogy sámánokká váljanak. A Licsiangban a házak falán, az üzletek feliratain és a buszokon oly' gyakran felbukkanó dongba jeleknek ma már leginkább esztétikai, díszítő funkciója van, nem mondható, hogy szerves részét képezik a város életének. A digitális technológia felvirágzása és a modernizáció eredményeképpen egyre csökken az írásrendszer mindennapi gyakorlati használata is. Egyre kevesebb lehetőség nyílik az elsajátítására és megőrzésére, így egyre kétségesebbé válik a jövőbeli fennmaradása is. Ez a folyamat ugyanakkor kétirányú, hiszen, mint látni fogjuk, a digitális technológia sokat segíthet a dongba kultúra és írásrendszer újjáélesztésében.

A dongba írásrendszer modernizálására már számos kísérlet történt, jelenleg a naxi dongba írás karakterkódolása az utolsó nagyobb kihívás, amellyel meg kell birkózniuk a tudósoknak, hogy a naxi írásrendszer elektronikus jelenlétre tegyen szert, emellett a karaktereknek képeseknek kell lenniük arra, hogy a mindennapi életben használt szókinccset tükröző dongba írást közvetítsék. A cél tehát az, hogy a karakterkódolás révén az írásrendszer hagyományos, rituális funkciójának kiemelése mellett a modern használatát is előtérbe helyezzék. A Lijiang Dongba Culture Research Institute naxi szakértői eddig ezeregyszáznolcvannyolc karaktert azonosítottak, amelyeket az Unicode bizottsága is ratifikált. Az elektronikus reprezentáció felbecsülhetetlen előnyt jelent, hiszen a segítségével bármilyen naxi pinyin szöveget könnyedén átkonvertálhatunk naxi dongba karaktereket tartalmazó írássá. Az ezeregyszáznolcvannyolc graféma ugyan

nem lesz elegendő a tradicionális rituális szövegek prezentálására, azonban a különböző írásrendszerek egységes kódolását leíró nemzetközi számítástechnikai szabvány, a Unicode karakterkódolás segítségével a naxi nyelven történő írás és olvasás mindenki számára elérhetővé válik (Poupard 2019, 60-67).

A fiatalabb generáció felfedezte, hogy a dongba karakterek segítségével könnyedén lehet egyszerűbb mondatokat alkotni, amelyeket a mindennapi élethelyzeteikben használhatnak. Poupard egyik Licsi-angban élő naxi hallgatója például egy népszerű naxi dal szövegét jegyezte le dongba karakterekkel. Ez is jól illusztrálja a dongba írásrendszer páratlan rugalmasságát, amelynek segítségével esélyt kap arra, hogy korábban sosem látott fejlődésen menjen keresztül és akár modern irodalmi és köznyelvi használatra is alkalmassá váljon. Az sem zárható ki, hogy a segítségével naxi szövegeket és dokumentumokat tartalmazó adatbázisokat hoznak létre a jövőben. Emellett Thomas Pinson 2012-ben jelentetett meg egy háromnyelvű, naxi-kínai-angol szótárt, amely fontos előrelépést jelenthet a naxi nyelv kutatásában (Pinson 2012).

Az elkövetkező években mindenképpen több erőfeszítést kell tenni a dongba dokumentálására és megújítására, hogy létezése biztosítva legyen és kulturális jelentősége megmaradjon a jövő nemzedékei számára. Kérdés, hogy milyen módon válhat a dongba írás a naxi kultúra és a bön, illetve a dongba hitvilág modern kori hordozójává, hogyan hagyományozhatja át ezt a tudást a jövő nemzedékeinek, illetve, nem áll-e fenn annak a veszélye, hogy ez a folyamat ellenállásba ütközik, példának okáért az írást eredeti módon, hagyományos célokra használó dongba sámánság részéről.

A digitális technológiákat és a mesterséges intelligenciát gyakran vádolják azzal, hogy homogenizálják a nyelveket és kultúrákat, különös tekintettel arra, hogy napjainkban kevesebb, mint száz nyelvnek van online jelenléte. Az említett technológiák azonban, amennyiben etikusán használják azokat, sokat segíthetnek abban, hogy dokumentálhassuk és megőrizhessük a nyelvi és kulturális sokféleséget, amely az emberiség örökségének fontos része.

A UNESCO által is támogatott MOOC<sup>13</sup> tanfolyam, amely a *Bevezetés a dongba írásrendszerbe* címet viseli, egy nemzetközi erőfeszítés révén, több intézmény együttműködésével jött létre. A MOOC a digitalizáció révén ingyenes, elérhető platformot biztosít arra, hogy az

érdeklődők elsajátíthassák a gazdag naxi kultúrára, a dongba írásrendszerre és annak eredetére vonatkozó ismereteket. Emellett arra törekszik, hogy a veszélyeztetett írásrendszert megőrizze és újjáélessze a digitális korszakban, megteremtve annak lehetőségét, hogy a jövőben a dongba írást praktikus célokra is használhassa a naxi nép. Továbbá a MOOC online felülete, amelyen öt nyelven feliratozva is elérhető a tananyag, és a rajta fellelhető vitafórumok azt is elérhetővé teszi, hogy a tanulók és kutatók közösséget formálva, egymással együttműködve osszák meg gondolataikat és kutassák a dongba írással kapcsolatos tudást. A párbeszédbe laikus érdeklődők és a tudományos élet képviselői, hallgatók és doktoranduszok is aktívan bekapcsolódhatnak, sőt, az utóbbi időben egy felhívás is megjelent a MOOC felületén, amelyben arra bíztatták a kutatókat és tanulókat, hogy osszák meg nyilvánosan a dongba kéziratokkal kapcsolatos felfedezéseik eredményét. Az online learning felület ilyen módon szintén hozzájárulhat a dongba és más írásrendszerek, nyelvek, kultúrák megőrzéséhez és revitalizációjához.

A naxi nyelvről YouTube videóleckéket készítő sinológus, Duncan Poupard abban reménykedik, a dongba írás, ez a kulturális kincsésbánya előbb-utóbb az Unicode rendszerbe is bekerül, a virtuális jelenlét révén pedig már csak egy lépés választja majd el attól, hogy elindulhasson a nyelvi revitalizáció felé vezető úton.



2. kép Festett fal dongba karakterekkel

## 7. Bibliográfia

- Helman-Ważny, Agnieszka–Ramble, Charles (szerk.) (2023): *Bon and Naxi Manuscripts*. Berlin: De Gruyter.
- Blezer, Henk (2012): „The Discourse on the Origins of the Teachers of Past, Present and Future, Dus gsum ston pa 'byung khungs kyi mdo”. In: Vitali, R. (szerk.): *Studies on the History and Literature of Tibet and the Himalaya*. Kathmandu: Vajra Publications. 1-29.
- Hoppál Mihály (2013): *A sámánság újjászületése*. Akadémiai doktori értekezés. Budapest: Balassi Kiadó.
- Huber, Toni (2020): *Source of Life. Revitalisation Rites and Bon Shamans in Bhutan and the Eastern Himalayas*. Bécs: Austrian Academy of Sciences Press.
- Kværne, Per (1985): *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*. Leiden: Brill.
- Pinson Thomas M. (2012): *A Naxi-Chinese-English Dictionary (Naqxi-Habaq-Yiyu Ceeqdiail)*. Kunming: Yunnan Nationalities Publishing House.
- Petersen, Dan (2023): A ‘Key’ to the Dongba Script? A Re-Appraisal of a Set of Four Dongba Manuscripts, Held by the John Rylands Library. In: Agnieszka Helman-Ważny and Charles Ramble (szerk.): *Bon and Naxi Manuscripts*. Berlin: De Gruyter, 349-388.
- Poupard, Duncan (2023): *A Pictographic Naxi Origin Myth from Southwest China. An Annotated Translation*. Leiden: Leiden University Press.
- Poupard, Duncan (2018): *Between the Oral and the Literary: The Case of the Naxi Dongba Texts Oral Tradition* 32/1, 27-52.
- Poupard, Duncan (2019): *Revitalising Naxi dongba as a ‘pictographic’ vernacular script*. *Journal of Chinese Writing Systems* Vol. 3. Issue 1, 53-67.
- Poupard, Duncan (2020): *With the power of their forefathers: Kinship between early Tibetan ritualists and the Naxi dongba of south-west China*. *Revue d’Études Tibétaines* Nr. 56, 89-124.
- Rock, Joseph F. (1948): *The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*. Harvard-Yenching Institute Monograph Series, Volumes VIII and IX. Cambridge: Harvard University Press.
- van Schaik, Sam (2013): *Tibet: A History*. London: Yale University Press.
- van Schaik, Sam (2014): *Towards a Tibetan Palaeography: Developing a Typology of Writing Styles in Early Tibet*. In Quenzer, Jörg–Bondarev, Dmitry–Sobisch, Jan-Ulrich (szerk.): *Manuscript Cultures: Mapping the Field*. Berlin: de Gruyter, 299-340.
- Snellgrove, David (1967): *The Nine Ways of Bon*. Oxford: Oxford University Press.
- Stein, Rolf (1971): "Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang." *Études tibétaines dédiées à la mémoire de M. Lalou*. éd. Ariane Macdonald, Paris, A. Maisonneuve: 479-547.
- Stein, Rolf A. (2010): *Rolf Stein's Tibetica Antiqua: With Additional Materials, translated and updated by Arthur P. McKeown*. Leiden: Brill.
- Zeren, Bazhen (2023): *A Newly-Discovered Manuscript of the Bonpo Klu 'bum and its Canonical Transformation*. In: Agnieszka Helman-Ważny and Charles Ramble

(szerk.): Bon and Naxi Manuscripts. Berlin: De Gruyter, 213-244.  
Homepage of Atlas of Endangered Languages: Naxi <https://www.endangeredalphabets.net/alphabets/naxi/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.  
Homepage of Encyclopaedia Britannica: Dongba religion <https://www.britannica.com/topic/Dongba> Hozzáférés: 2024. 02. 02.  
Homepage of Initiation of Dongba script <https://www.fun-mooc.fr/en/courses/initiation-to-the-dongba-script/> Hozzáférés: 2024. 02. 02.  
Homepage of Wikipedia: Naxi people [https://en.wikipedia.org/wiki/Naxi\\_people](https://en.wikipedia.org/wiki/Naxi_people) Hozzáférés: 2024. 02. 02.

---

<sup>1</sup> A dongba képirással párhuzamba állítható, szintén Délnyugat-Kínában használt, piktografikus daba írás a hagyományos kínai csillagászatból ismert huszonnyolc hold-kúria lejegyzésére szolgált az ún. *Gelimu* naptárakban.

<sup>2</sup> Tibet bön hagyományának legendás alapítója. Nevének szó szerinti jelentése: „*Shenrab Mester*.” Valószínűsíthető, hogy a naxi *do-bbaq* kifejezés a tibeti ston pa szóból származik.

<sup>3</sup> A Tang-dinasztia (618–907) Kína egyik legjelentősebb császári dinasztija, melynek időszakát a kínai civilizáció egyik aranykorának szokták nevezni.

<sup>4</sup> Tibeti király, a hagyományos naxi genealógia szerint az ő nevéhez fűződik a dongba írás megalkotása, vélhetően 1250 táján.

<sup>5</sup> A szótagírás (szillabárium) írásjelei többnyire nem betűket vagy önálló fonémákat jelölnek, hanem szótagokat.

<sup>6</sup> Olyan szillabikus írásrendszerek, amelyek a Nuoszu és más, Kínában használatos yi nyelvek lejegyzésére szolgálnak. A yi egy lolo-burmai nyelvcsalád, amelyet a yi kisebbség főként Szecsuanban, de Kína más részein és Vietnamban is beszél.

<sup>7</sup> 1901 és 1978 között élt orosz származású felfedező, aki nyolc éven át Licsiangban, ahol dokumentálta a helyi naxi nemzetség kultúráját és szokásait.

<sup>8</sup> 1884 és 1962 között élt osztrák-amerikai származású botanikus, felfedező, nyelvész, néprajzkutató, fotóművész.

<sup>9</sup> A *gto* megnevezés olyan típusú szertartások összefoglaló neve, amelyek a gonosz erők, többek között az ártó démonok és a betegségek elűzésére szolgáltak a buddhizmus megjelenése előtti időkben Tibetben.

<sup>10</sup> A *klu* szellemekhez kapcsolódó mítoszok és szertartások gyűjteménye, „*egy irat, amely a nágák befolyása ellen segít*,” egyike azon tibeti kéziratoknak, amelyek a bön vallás emlékét őrzik. A *klu* (szkrt. *nāgā*): a folyókban, tavakban élő emberfejű, kígyótestű félistenek, a nagy alvilági kincstár őrzői.

<sup>11</sup> Lengyel származású kutató, a Varsói Egyetem oktatója, Hamburgi Egyetem Ázsia-Afrika Intézetének professzora.

<sup>12</sup> Charles Albert Edward Ramble 1957-be született antropológus, egykori egyetemi oktató (tibeti és himalájai tanulmányok) az Oxfordi Egyetem Keleti Intézetében.

<sup>13</sup> A *Massive open online course*, rövidítve MOOC tömeges nyílt online kurzus, és olyan webes kurzusokat sorolunk ide, amelyek a korlátlan részvételt és online hozzáférést biztosítanak az interneten keresztül egy egyetemi előadáshoz, alapesetben ingyenesen.

# Journeys of Abraham: The Holy Places of Ancient Israel

Rita Tuna

Pázmány Péter Catholic University

## *Abstract*

According to the Bible, the paper tries to describe Abraham's journeys. This investigation may serve as supporting evidence for the historical accuracy of the biblical accounts. By examining the geographical locations mentioned in the Bible and comparing them to archaeological findings, the paper aims to shed light on the authenticity of Abraham's journeys. Additionally, understanding the routes and destinations of Abraham's journeys can provide valuable insights into the cultural and religious context of ancient Israel. A supernatural summons to Abraham in Genesis 12:1. Together with his wife Sarai, Abram left his homeland of Ur of the Chaldees (the Chaldean Ur) and came to Harran. To get to the land of Canaan, they left Harran (Genesis 12:4-5). When Abram reached Shechem, the location of the terebinth of Moreh he constructed an altar (Genesis 12:6). Abraham traveled to the Negev after spending time in Egypt (Genesis 13:1-4). His remaining stops along the way include Bethel (where he built the first altar to God between Bethel and Ai); Hebron (where he built an altar at the great trees of Mamre, Gen 13:18); the place of Hobah, near Damascus (Gen 14:15). The places are Beer Lahai Roi (between Kadesh and Bered), the Desert of Beersheba (Gen 21), and the Desert of Paran (Gen 21). Further important places are the city of Sodom and the city of Gomorrah (Gen 18), then the region of the Negev where Abraham lived between Kadesh and Shur and stayed at Gerar (Gen 20). The place of the testing of Abraham by God is the region of Moriah, where Abraham built an altar again (Gen 22). After that, he went to Beersheba and stayed there (Gen 22:19). Sarah died at Kiriath Arba (that is, Hebron), where she was buried (Gen 23). Abraham was buried by Ishmael and Isaac in the cave of Machpelah near Mamre (in the vicinity of Hebron) (Gen 25:9). These journeys touch the holy places of Bronze Age Israel (Israel Finkelstein, Michael B. Hundley, and Menahem Haran) In the light of archaeological excavations, I intend to present the connections of the Yahweh/YHWH cult with other Middle Eastern cults. Examining the cult and location is an exciting question of how we define monotheism and polytheism. What does a monotheist believe? What differences and similarities can be discovered between different belief systems? Does historical memory connect with a place and explain the cult? What has changed between the ancient faith and the modern faith? These questions are crucial in understanding the evolution of religious beliefs and practices. Additionally, exploring the changes in the Yahweh/YHWH cult over time can shed light on the broader cultural and societal transformations that have occurred. It is fascinating to delve into the historical context and examine how these changes have shaped contemporary religious practices and beliefs. Following the theories of Menahem Haran and other scholars, I would like to introduce the temples

and holy sites of Bronze Age in the Middle East in this essay. On the one hand, I can recall the physical layout of shrines and other houses of worship as well as the locales where these establishments took place. I'm also interested in learning why the structures were constructed there and in this manner at this particular time. This question must be asked if we are to understand the cult and its past. I'll discuss the Yahweh cult, the city's location in relation to the temple, and the surrounding area simultaneously. I also discuss how the Yahweh cult is related to other Middle Eastern cults that are "*contained*" in the Bible. What distinctions and resemblances can be found between various belief systems? What do those who believe in Yahweh, the Hebrew name for God, and the other Middle Easterners believe in? Is the opposing situation insoluble? Does understanding the structure and the location explain the cult? In light of recent discoveries, how should we conceptualize the Yahweh cult? What distinguishes the old religion from the contemporary religion?

## 1. Understanding the terms

Let's go over the definitions of the terminologies once more. The Latin word "*templum*" is where the term "*temple*" originates (Haran 1985, 13). Hekal is the equivalent word in Hebrew, but the name is also used in Ugaritic and Canaanite. The origin of the phrase comes from the Akkadian word "*ēkallum*". This word is feminine, rarely masculine which means (1) „*palace*” as building, (2) royal tomb, (3) part of a private house, (3) administrative authority (Black et 1999, 67) Hekal Yahweh, an Old Testament word that refers to the structure constructed by King Solomon, means "*Yahweh's palace.*" The name Beth Yahweh, which translates to "*the house of God,*" was given to other buildings that were also temples. The phrase Beth Elohim, which also meant "*the house of God,*" was also in use (Black et 1999, 67). Numerous passages in the Bible, including Jer. 7, 4, 24, 1, Ezek 8:16, Jonah 2:5, and others, employ the expression "*Hekal Yahweh.*" al. However, in other locations mentioned, the hekal referred to a huge, opulent home rather than a holy location. The word "*miqdas,*" which also refers to the sacred structure of the Yahweh cult, is another crucial one that needs to be mentioned in this context. Most dictionaries describe it as a holy location, but it's important to understand that miqdas didn't always refer to God's House (Haran 1985, 14-15). Miqdas is referred to as the "*designation of the entire temple*" in Source P (Haran 1985, 15). The phrase "*altar*" is the following crucial one. It was also regarded as a holy site where the altar was located. The patriarch narratives in the Bible (Genesis 12:7-8, 13:4, 18, 22:9, 13:26:25.46-54 et



al.) contain descriptions of the building of numerous altars in particular. The altar is a well-known object. However, in other locations mentioned, the hekal referred to a huge, opulent home rather than a holy location. The altar is a well-known object among semi-nomadic or nomadic populations. Where an altar is built, a sanctuary is frequently built alongside it. Only after entering Canaan did the Israelites construct a temple (Gen 15:17). The end of the nomadic or semi-nomadic manner of life was signaled by this settlement. Following Menahem Haran's line of reasoning, it is important to understand the term "bamah." The source of this word bamah is unknown, but a possible explanation of the origin of this word borrowed from the Canaanites (Robinson 1980, 678). „*The name Can'an first appears in the Tell el-Amarna letters under the forms Kinahni (כנען) and Kinahhi (כנע) as a designation of the lands at the eastern end of the Mediterranean, which we include to-day under the names of Syria and Palestine.*” (Paton 1980, 176). In the OT this word often used as some kind of elevations. In Ezk. 20:28-29. the word „bāmāh” is synonymous with gibh'āh rāmāh” „high hill” (Robinson 1980, 678). In plural „bāmōth” means the generally place of sacrifice and in Am 7:9 high place is synonymous with „miḳdāsh” as a sanctuary (Robinson 1980, 678). The „bamah” is a particular kind of „altar”. The word „bamah” can be rendered as “mountains”, hills, and heights” (sic) in the Old Testament (Haran 1985, 18). But the word bāmōth not mentioned in Genesis or Exodus (Robinson 1980, 679). Regarding the query addressed in my thesis, the word's third connotation is pertinent. This definition suggests that an altar and a bamah are both structures that serve comparable purposes. Among the paradoxes of biblical archeology is that no real archaeological structures have been found that correspond to the bamah (Haran 1985, 21). There are only two archeological places that can roughly correspond to the concept of bamah, and these were found at Megiddo and Nahariya (Haran 1985, 21). During the excavations, the archaeologists found two rough piles of stones, which indicate that they might have been “altars.” It should also be noted that neither the architectural form nor the archeological structure proves without a doubt that cultic activities were carried out in these places. They also found that these were burial places and that some kind of cult of the dead was performed. We also know quite a bit about the temples of the time. There are hardly many specific and direct references to the

Bible. We can say that, in general, any number of cultic practices suggested by the phrase “*before the Lord*” may have been temples. The place where God dwells is the fundamental idea behind the temple. Few remnants of Israelite temples have been discovered by archaeologists during excavations. Numerous temples were probably entirely demolished, leaving no archaeological remnants for future generations (Haran 1985, 26).

## **2. Geographical locations: significant locations**

In the third and second millennia BC, the Mesopotamian *city of Ur* (Margueon 1992 766-767) was a crucial Sumerian hub. Tell Muqqayyar, a well-known geographical name in the Bible after Babylon, is the city's current name. Terah and his family traveled from the Chaldean city of Ur to the city of Haran, as recorded in Gen. 11:31. Along the Euphrates in northern Syria, the road serves as an important caravan route. We are aware of an Amorite tribe who traveled the Middle East in the Bible. At the end of the second millennium, another Semitic group can also be stated to have been significant in the region (Deut 26:5). Although it is difficult to tell them apart from one another, they each adhered to different customs. In 1625, Pietro Della Valle found an oval. Sir H. C. Rawlinson identified this city as the city of Ur as described in the biblical text on a brick that J. E. Taylor discovered inscribed in 1855. Based on archeological digs, a rapidly expanding urban civilization may be found in the city as early as the first Ur dynasty, in the fourth millennium BC. Under the rule of kings Ur-Nammu (2111-1994) and Shulgi (2093-2046), it once more played a significant part during the Sumerian Renaissance of the third Ur dynasty. The kingdom of the III Ur dynasty was destroyed in 2003 BC as a result of internal and external pressure. The cities of Issin, Larsa, and Babylon are in charge of the city. The city of Ur developed into a significant religious hub under the rule of the last Babylonian king, King Nabunaid (556–539), where the Mesopotamian Moon (Sin) worship predominated. Woolley looked around the city, which wasn't like it is now. Here, two quarters of private structures as well as enormous secular and religious structures were discovered during excavation. Although the excavated city provides a wealth of historical details, it does not provide an authentic picture of southern Mesopotamian urban life at the time.

Terah and his family left the city of Ur, where Terah and Abram's brother Nahor both perished (Genesis 11:31, 32), and moved to *the city of Haran* (Kobayashi 1992, 58-59). The Sumerian term Kaskal, which was translated as *harrānu* in Akkadian, is where the city's original name originates. The Hebrew pronunciation of this Akkadian place name is Haran. This word, *harrānu*, is used in both the Assyrian and Babylonian dialects and is a feminine word that, in very few instances, can also be masculine. It has the following meanings in Akkadian: (1) highway, road, path; (2) journey; (3) business trip; (4) caravan; (5) business risk; (6) trade center; (7) military campaign, expedition, raid; (8) military body, army; (9) forced labor; and (10) service unit (Kobayashi 1992, 58). The name Haran actually derives from the city's location at a crossroads of trade routes, which led to numerous tales that the city was a sort of crossroads. The name of the city must be spelled differently in Hebrew, as must Haran and other geographical names, which in this case were given to specific people, therefore it does not seem possible that it was named after Haran, one of Terah's sons (Gen 11:26–28). It does not appear likely that the city of Haran was named after Haran, the son of Terah, given that he was born here and passed away here. Deriving a geographic name (city name) from a human name is a “*popular technique*” in various civilizations (Kobayashi 1992, 58). Deut 26:5 contains a confession that reads, “*My father was a wandering Aramean.*” According to this statement, the Israelites' forebears were either nomadic Arameans or non-Semitic nomadic people who lived in an Aramean setting near Haran. Terah's lineage can be traced back to Heber or Apiru, who were either Arameans before or after they arrived in Aram-naharim and were Eber's offspring (Gen 10:21, 25). “*Aram of two rivers*” is what the name Aram-naharim (Mesopotamia) implies. Abraham undoubtedly refers to Haran as “*my country*” in Genesis 24:4 since Terah and his family spent a significant amount of time living in this region. According to the analysis of Cappadocia tablets, of the Mari letters, of the Hamurapi Code, of the Old Babylonian letters, and of the Nuzi tablets (15th century BC), Terah and Abram could have lived during this period. They were Amorite people who lived in NW Mesopotamia in the Haran region of Hurrian.

The tribes of Ephraim and Menasseh resided in the biblical *city of Shechem* (Toombs 1992 1174-1186), which is situated to the north of

Jerusalem. The region formerly known as Ephraim's Hill is now known as Tell Balata, named after the nearby town of Ballath. The northwest wall, a 3 m high and 37 m wide construction built of enormous stone, was unearthed in 1903 by Hermann Thiersch and other German researchers. The modern Arabian Nablus, also known as Neapolis, or, if it is not the same, is adjacent to the ancient city of Shechem, which was afterwards renamed Neapolis. Eusebius claims that Shechem is a neighborhood of Neapolis. In accordance with Eusebius's Onomasticon it is located southeast of Naples on the Madaba mosaic map. Tell Balata has an old fortification system, according to Thiersch. The term "*Shechem*" (which means "*back*" or "*shoulder*") is a Hebrew word. The ancient city's location on the ridge between Mount Ebal and Mount Gerizim may be implied by the name.

The name *Bethel* (Röllig 1995, 332-333) refers to both a deity and a city in Central Palestine; it was the temple or dwelling place of the god El and meaning "*light*": Joseph's home had a view of Bethel. Earlier, the city was known as Luz. Judges 1:12. According to Genesis 28:10–19, the word originally referred to a public worship space rather than a Bethel tower. In the seventh century BC, this god was mostly mentioned in Aramaic. In Ugarit, Bethel was not well-known. The name Luzah is used twice in the biblical text to refer to the city of Luz. In one instance (Gen 35:6), the letter "*h*" is likely a locative, which is a word used to describe a location; in the other instance (Jos 18:13–36:2), the letter "*h*" is likely a noun, at the end of the word does not carry a special grammatical meaning.

*The city of Ai* (Callaway 1992, 125-130), whose name means "*ruins*," should also be included because it was impacted while Abraham was traveling to Canaan. The name Ai is mentioned in Joshua (Joshua 7-8). The location of the city is typically referred to as Et-Tell (M.R. 174147), which is located east of modern-day Beitin and is comparable to the biblical Bethel. Ai's name first appears in the Bible in Genesis 12:8: "*From there he proceeded on to the hill country, east of Bethel.*" Bethel and Ai fell to the west and east, respectively, when he turned over his tent. On the mountain where Abram erected an altar to God (Gen. 13:3–4), Bethel and Ai remain unmoving landmarks. Ai's occupation was also stated in Jos 7:2–5 and 8:1–19; based on the location's geography, it's likely the same as when it was recorded in Gen 12:8. Joshua also makes reference to Ai later on in 10:1-2 and 12:9,

first in relation to Gibeon and then in relation to Bethel. Gibeon is contrasted to it in Josh 10:2, which states, “*For Gibeon was a city as important as a royal seat, greater than Ai.*” According to the Masoretic texts, this passage carries on the tradition from Josh 7-8 but is not found in the Septuagint. Ai's location in Josh 12:9 is the same as it is in 7:2: next to Bethel. In relation to the city of Rimmon, the name Aitah, perhaps a variant of Ai, is found in Isa 10:28. The present Rammun, also known as Rimmon, is located east of Tell el-Ful, Mikhmas, Geba, Ramah (er-Ram), and Gibeah. It's unclear exactly what et-Tell is meant to mean, but Aiath might have lived nearby. Aija is listed as one of the communities belonging to the tribe of Benjamin in Neh 11:31; the same places are also referenced in Ez 10:28; and Bethel and Ai are also mentioned in Neh 7:32. Aija does not appear in the Septuagint. Biblical evidence links Ai with et-Tell, which is located at a reservoir in the Jordan Valley east of Beitin and east of Jericho. W. F. Albright carried out surface excavations in Bethel's eastern section in 1924 and discovered solid proof that Et-Tell was the site of an ancient city's remains. Albright et al. claim that the story was based on local geography as well as scriptural tradition. Albright's findings were never significantly contested throughout the past 50 years. Keep in mind that Ai was only known as a “ruin” during the second millennium BC, when it was no longer an inhabited settlement.

*The Land of Moriah* (Davila 1992, 905) (Gen 22) is a hilly region from a „three-day journey” from Beer-sheba (Gen 22:4). The description of the Bible is not so informative here, we know nothing about where the location of the Mountain of Moriah is. The real location of this place is under disputation. The text of the Bible calls this place Yahweh yi'reh (Yahweh will see). The scholars suggest that this is a corruption of the original form „*elohim yi'reh.*” According to the Hebrew folk tradition the etymology comes from the root „*r'h*” (to see), and Yah is a short form of Yahweh, and this phrase means „*vision of Yahweh*”. Another explanation exists about the location of Moriah. According to 2Chr 3:1 the hill of Moriah, „*the site in Jerusalem where Solomon built the Temple of Yahweh*”. In 2Chr 3:1 suggests that the hill is where Yahweh appeared to David. It is agreed that the place in Gen 22 and 2Chr 3:1 cannot be the same geographical location. Jerusalem is in a wooded location, so not necessary to carry firewood (Gen 22:6). This is an obvious question, but this location was originally

associated with binding of Isaac, but the Chronicler identified the place with the site of the Temple Mount, because the Temple and Jerusalem are more ancient agenda (sanctity) (Davila 1992, 905: GOLD *IDB* 2:438-34). According to another explanation that the Moriah was originally the name of the Temple Mountain. The Chronicler gives no connection between Abraham and Mt. Moriah, this source associated with David and Solomon. Today Mt. Moriah is located in the corner of the Old City of Jerusalem, we know this place as a Muslim shrine, Al-Aqsa Mosque. This is the third most holy place of the Islam, after Mecca and Medina. According to the Muslim tradition Muhamed went to the Heaven from here (Sura 17 of the Quran). The Western Wall is where the Jews come to bemoan the loss of the temple.

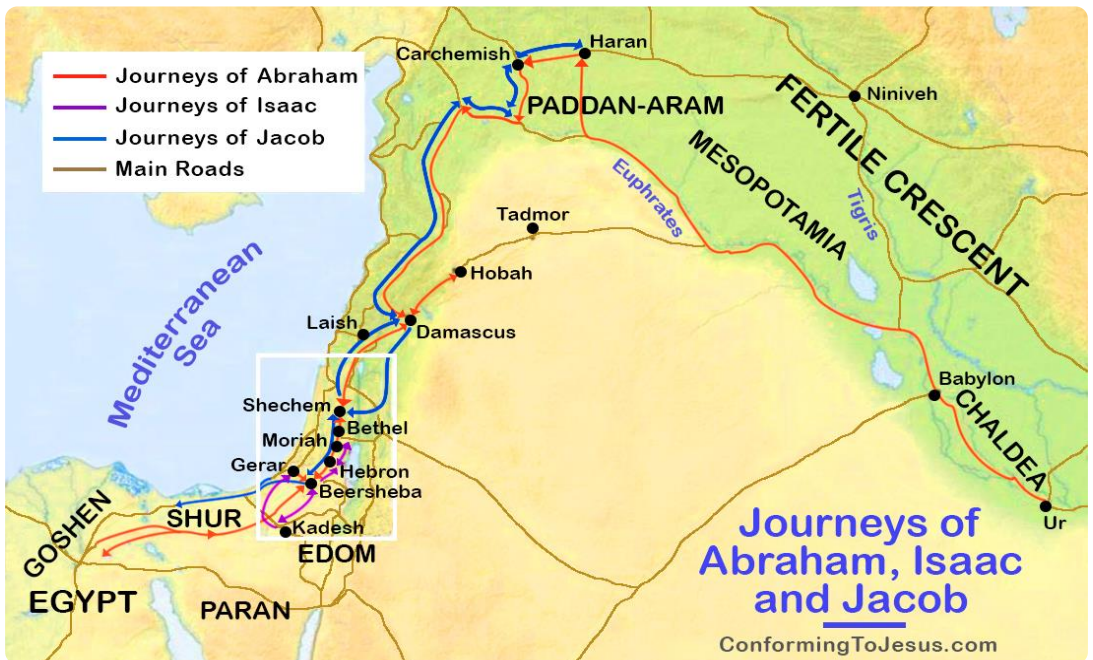
The patriarchal myths also place a lot of emphasis on *the city of Beer-Sheba* (Manor 1992, 641-645). The English translation of the Hebrew name, Source of the Oath, one of the most well-known cities in the southern Judean desert, is Seven Well. Both Hebrew terms can be traced back to the Hebrew word “seven” via their root letters. Two patriarchal customs that can be found in the Bible can be used to explain the room's name. The dispute over the right to utilize water between Abraham and King Abimelech is shown in one account. In the narrative (Genesis 21:28–31), Abraham offers Abimelech seven ewes as proof that he has the legal right to utilize the water. In a similar incident from the Bible (Gen 26:33), Isaac and Abimelech argue about who has the right to “use” the water. The city's name, Seven Well, derives from Isaac's designation of the new well as “siba,” which in Hebrew means “seven.” The original name in Arabic is Bir es-Seba, and it is located near the Wadi es-Seba's bend, in the heart of modern Beer-Sheba's industrial zone. Between 1969 and 1974, Tell es-Seba was excavated, and in 1976, under the direction of Y. Aharoni and Z. Herzog, a well-preserved administrative hub from the 10th to the 8th BC was also discovered. At Arad, a letter that dates to around the 7th century and mentions the name Beer-Sheba but not the fortification, vestiges of which were discovered among the ruins, was also discovered. This is accurate if the archaeologists who were excavating the area correctly dated the Arad clay tiles. A settlement 4 kilometers to the west of Bir es-Seba is mentioned in the text. It's conceivable that Beer-Sheba was divided into two sections: a central administrative area and the so-called Lower Town, a fortified area in the middle.

Usually, this arrangement exists in all significant cities.

*The city of Hebron* (Ferris 1992, 107-108), which is close to the Machpelah cave where Abraham purchased and buried Sarah (Gen. 23), as well as Isaac (Gen. 35:27–29), is also mentioned in the life of Abraham. One of the cities that spies from Israel's 12 tribes “*scouted out*” was Hebron (Num 13:22). According to the biblical account, only the northern portion of the city of Hebron in the fertile Eshcol Valley was the location. The Bible refers to Hebron as a member of the alliance of Amorite cities under King Hoham. According to this alliance, Adonizedek, king of Jerusalem, was also a member. After the fall of the city of Ai, Israel came into an alliance with the Gibeonites (Joshua 9–10). Joshua took control of Hebron after the Battle of Ajalon (Joshua 10:36–37) and appointed elderly, reliable spy named Caleb as its leader (Joshua 14:13). Aaronic priests, Kohanites, and Levite priests were in charge of the city (Josh. 21:11–13), and it later developed into a city of refugees (Josh. 20:7–21:13). The Hebronites backed David, who promoted cordial ties with the city, throughout Saul's rule (1 Samuel 30:26–31). David ruled over Judah for seven and a half years during the reign of King Saul after receiving divine guidance to expand his authority to Hebron (2 Sam 2:11; 5:5). Additionally, David united the tribes, which led to their allegiance to the northern tribes and their recognition of him as their king by all twelve tribes (2 Samuel 5:1-4; 1 Chronicles 11:1-3). After that, David relocated his administrative center to Jerusalem, which was also designated as the City of David since he had taken it from the Jebusites and made it the capital of the kingdom.

*The city of Gerar* (Oren 1992, 989-991) is located in the Western Negev. The city is a location on the Table of Nations that designates Canaan's southern boundary. At King Abimelech's request, Abraham and Isaac also resided at Gerar (Gen. 20:26). When the region was ruled by Gaza and later by the Philistine Gath, it was known as the “*Cretian Negev*” in the early Iron Age and was where the Philistine Gerar was located. Gerar became a part of the Simeon tribe's cultural heritage when they migrated here under the monarchy (1 Chron. 4:39–41). The surrounding cities were destroyed up to Gerar after the Ethiopian Zerah invaded Southern Judah's land and King Asa's military journey to Egypt was unsuccessful (2 Chron. 14:9–15). There is no reference of Gerar in extrabiblical literature. The city was established

as a monastery along the Gerar stream during the Roman and Byzantine eras, and it is referred to as an imperial domain under the name Saltus Gerariticus. This was located 25 Roman miles south of Eleutheropolis, also known as Beit Govrin, according to Eusebius (Onomast. 60.7). Most people associate Gerar with Tel Haror. Near the main road between Ghaza and Beer-Sheba, Tel Haror is situated on the northern coast of Nahal Gerar, some 20 kilometers west of Beer-Sheba. Simeon's tribe's domain included Haror. The area was occupied during the Bronze Age and the Iron Age, and it can be linked to the Philistine city of Gerar, the capital of King Abimeleh, during the Persian era. D. Allon and Y. Aharoni conducted excavations here in the 1950s. Mazar said that Gerar was not a city but rather the name of a territory, the same as Saltus Gerariticus, which belonged to the Roman-Byzantine empire.



1. map *The Ancient Near Eastern Cults in the Context of the Images of Abraham, Isaac, and Jacob*



Where was Abraham originally from? As I already indicated, he originated in Ur of Chaldea and the city of Haran, according to the Bible text. Haran is very significant since it was a well-known religious center in the Ancient Near East in addition to being a significant geographical location. The so-called Sin Cult, a moon cult, originated in this area. This region's religion system was widely prevalent, and the Bible makes multiple references to it. All three of the patriarchs—Abraham, Isaac, and Jacob—spent time in this region. Here, the three monotheistic (Catholicism, Islam, and Judaism) cults cross paths both physically and spiritually:

*„Winckler..., whose theory is dominated throughout by data drawn from Babylonian mythology, declares Abraham, Isaac, Jacob to represent forms of the moon-god as conceived by the Semitic mind in successive stages of its astral religious contemplation, whilst he interprets Joseph, as also Lot and Esau, as forms of sun-god. Sarah is identified with the Babylonian Ishtar, and the wives of the other patriarchs are, of course, supposed to be in one way or another the divine counterparts of their husbands.... Abraham was originally the numen of Hebron, ...the declaration the patriarchs were originally divinities...” (Margoliouth 1980, 657)*

Beginning in the third millennium BCE, the city of Haran and the cult of the Moon God, Sin, played a significant role in the history of the Ancient Near East. Terah, Abraham, and Lot traveled from Ur to Haran (Gen. 11:30), Isaac looked for a wife at Haran (Gen. 24:10), and Jacob landed in Haran as a refugee after fleeing from Esau. Is the biblical Haran the same as the Haran that existed in historical times? Abraham's monastery was located in the city in the fifth century. In the 12th century, Benjamin of Tudela made reference to this structure (Green 1992, 11). A monk named G. P. Badger visited the city of Haran in the 1840s and described a mosque where Terah, Abraham's father's grave might be found. In Judaism, Islam, and Catholicism, Haran is considered to be

a holy location. As a result of the connection between Jacob and the Israelites (Bnei Israel), Haran has a relationship between God and Man and the practice of circumcision. In the New Testament, Acts of Apostles 7: 4 makes reference to Haran as a “*holy*” city (Green 1992, 13): “*So he went forth from the land of the Chaldeans and settled in Haran. And from there, after his father died, he made him migrate to this land where you now dwell*” departed from the Chaldean homeland and settled in Haran. And from there, after his father passed away, he forced him to move to the country where you currently reside. The figure of Abraham and the hermeneutical Harranian tradition were linked by Kisa’i, a Quranic interpreter who died in 795 (Green 1992, 14). The source of the divine way is Haran, together with the figure of Abraham, according to Islamic tradition. The Sin Cult is significant in monotheistic cultures and religions because of this. The creation of the Moon in Enuma Elis occurs before the creation of the Sun. The children of the Moon God, Nanna or Sin are Hesperus and Utu, the Sun God. The Moon’s phases reflect the stages of change in both the natural world and human physiology. Every month, Moon is renewed by a magical force. The word “*chodes*” (month) in Hebrew refers to the renewing monophases. The calendar and the chronology both heavily rely on the Moon. The length of the days and nights could be computed with the aid of monophases (Green 1992, 24: Ur Excavation Texts I., no. 300., London, 1928.).

Nanna is the name given to the Moon God in Sumerian. Although the name Nanna alludes to the full moon, the moon god is known by many other names. These names vary according on the stages: En-Zu or Su-En is the name of the growth phase (Green 1992, 25). The Moon God was referred to as Sin by Mesopotamian Semitic language speakers. For instance, in the Sumerian cities of the Lower Euphrates like Ur, Ges, and Larsa, the religion of God Nanna was important. In mythology, Nanna serves two roles and has a male quality. He represents both the natural environment and the experiences of people. In reality, Nanna was a “*divine bridge*” (Green 1992, 25) and a powerful man in politics. Sin was the “*Depository of the Thorne,*” and God Sin was the “*Guardian of Contracts*” (Green 1992, 35). The feminine element is present during a full moon (Green 1992, 27). The moon cult is also known in Sumerian mythology. Because he ravished Ninlil, Enlil, the principal deity of the city of Nippur, was banished to the underworld. Here, the

Moon God Nanna was born. There is a link between the Sumerian mythology and the Babylonian myth of the Moon God's birth. The day of the full moon, which was known as Sabbath in the Babylonian moon religion and resembled the biblical Day of Rest, had special liturgical significance (Green 1992, 30).

The World of Demons and the Nanna cult have a relationship (Green 1992, 31). When it is dark, evil spirits prevail and take control of the evenings. When the moon rises at night on Earth, the forces of darkness vanish. In Mesopotamian mythology, demons harm not just the human world but also the divine world. We are also aware of the demonic forces in Haran. Both the Islamic and ancient worlds had this cult.

#### **4. A comparison of contemporary cults and faiths with those of the ancient Near-Eastern cults**

In a very real sense, the religions of the Western World were intertwined with the ancient eastern cult. I shall outline a few contrasts amongst cults without pretending to be exhaustive. (The biblical city of Haran and the Moon cult are closely related to contemporary monotheist cults.)

##### ***4.1. Assyrian spirituality***

Assyria's culture might be compared to that of Sumer and Babylon (Grayson 1992a, 732-755). The most important deities were Shamash, Ninurta, Adad, and Sin (Grayson 1992a, 753). The most important god was Asshur, a male energy. Babylonian civilization had an impact on Assyrian culture. The religious rites were closely related to Babylonian rites (Grayson 1992a, 753). The king served as the Asshur's envoy to Earth (Grayson 1992a, 754).

##### ***4.2. The Belief of Babylon***

Babylonian temples served as social, religious, and commercial hubs. This organization is comparable to the Middle Ages Christian Church in Western Europe (Grayson 1992b, 755-777). The construction of the temple, or so-called ziggurat, was a substantial complex that included shrines, workspaces, and storage areas (Grayson 1992b, 775).

This was the most significant institution in terms of economic life, and the palace supports the significant temples. Similar to contemporary monotheist religions, Babylonian cosmology split the world into three sections: heaven, the underworld, and the earth. Shamash spent the nighttime in the underworld (Grayson 1992b, 774). A tale concerning Atram-Hasis is described in the Babylonian Belief. The narrative of Atram-Hasis is identical to that of Noah in the Bible. A big boat that Atram-Hasis constructed to alive the Flood (Grayson 1992b, 775).

## **5. Medieval times and contemporary times**

The relationship between modern and ancient cults can be observed when discussing contemporary cult. The Messianic concept, the ideal of Zion, and the spirit of the holidays are the three separate paths that ought to be taken. The Jerusalem Temple's existence is the most notable and significant phenomena. The Yahweh religion was centered at the Temple. It was impossible to separate nationality from religion at this period. There is no longer a temple, hence the cult's physical core is absent; nonetheless, there are numerous spiritual centers, or synagogues. These buildings serve as places of instruction as well as sites of worship and holiday celebration. The Roman Empire's impact on the operations Because of the Roman Empire's influence, rabbis' roles shifted from being lawyers or politicians to becoming more religious teachers (Loewe 1980, 591). During the Middle Ages, there emerged a mystic response to existence, leading to the development of a new mystic tradition known as the Kabbalah (Loewe 1980, 602). This was a link between the Messianic concept and the spirit world, which contained the ideal of Zion. Without a codified cult-center, the monotheistic tradition manifestly developed into something more spiritual and immaterial. The Zohar, written by Moses Baal Shem Tob de Leon (1250–1305) (Loewe 1980, 602), is the most well-known book. It is important to note that Christian scholars have been affected by the book of Zohar. There were discussions between Christian and Jewish academics in Paris (1240) (Loewe 1980, 602), Barcelona (1263) (Loewe 1980, 602), Burgos and Avila (1375) (Loewe 1980, 602), and Tortosa (1413) (Loewe 1980, 602), although this influence was neither great nor long-lasting. It is also important to remember that, despite their proficiency with Talmud and Kabbalah, Christian scholars

desired the conversion of Jewish scholars. That was a unique method of religious disagreement. As a result, the monotheistic tradition underwent an intellectual revolution thanks to Jewish ideas. Judaism rejects the idea that Jesus was the Messiah; it is not the same as Christianity. The idea of law is the primary distinction (Loewe 1980, 607).

## 6. Judaism at present day

The political liberation of Jews, sometimes known as the “*Jewish Renaissance*” (Loewe 1980, 606), was the next significant event in the history of Jewish life. The aspiration for Zion and a (re-)newal Jewish political state appears in this new movement. A Jewish response to the problems of the modern world was the Jewish Renaissance. Orthodox and liberal Judaism are the two primary strains that emerged from the more or less integrated tradition. The longing for a new political state, a new Zion, or a new Jewish homeland was a powerful and important movement in liberal tradition (Loewe 1980, 608). Medinath Israel was founded on Zionism, which evolved into nationalism under Theodor Herzl. The Zionist movement evolved into a different “*style*” of religion.

In summary, we can observe how Jewish tradition—from Abraham's altars to the increasingly spiritual modern Judaism—became the so-called monotheistic tradition. Was this trend toward “*dematerialization*” a necessary one? Without the Jerusalem Temple, which serves as the cult's focal point, the immaterial meaning of Jewish ideas evolved. For those who practiced Jewish faith and were Jewish, this was a feasible way of life. In the monotheistic world, the growth of Jewish tradition became a potential trend.

## 7. Bibliography

- Black, Jeremy - George, Andrew - Postgate, Nicholas (ed.) (1999): A Concise Dictionary of Akkadian. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Green, Tamara (1992): The City of The Moon God: Religious Tradatation of Harran. Leiden: E. J. Brill.
- Haran, Menahem (1985): Temples and Temple Service in Ancient Israel: An inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Settings of the Priestly School. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Callaway, Joseph A. (1992): Ai (Place). In David Noel Freedman (ed.): The Anchor Bible Dictionary vol. 1. New York: Doubleday Publishing Ltd., 125-130.

- Davila, James R. (1992): Moriah (Place). In David Noel Freedman (ed.): The Anchor Bible Dictionary vol. 4. New York: Doubleday, 905.
- Ferris Jr., Paul Wayne (1992): Hebron. In David Noel Freedman (ed.): The Anchor Bible Dictionary vol. 3. New York: Doubleday Publishing Ltd., 107-108.
- Grayson, A. Kirk (1992)a: Mesopotamia, History of (Assyria). In David Noel Freedman (ed.): The Anchor Bible Dictionary vol. 4. New York: Doubleday, 732-755.
- Grayson, A. Kirk (1992)b: Mesopotamia, History of (Babylon) In David Noel Freedman (ed.): The Anchor Bible Dictionary vol. 4. New York: Doubleday, 1992. 755-777.
- Kobayashi, Yoshitaka (1992): Haran. In David Noel Freedman (ed.): The Anchor Bible Dictionary vol. 3. New York: Doubleday Publishing Ltd., 58-59.
- Loewe, Herbert (1980): Judaism. In James Hastings (ed.): Encyclopedia of Religion and Ethics. vol 7. Edinburgh: T.&T. Clark, 581-609.
- Manor, Dale W. (1992): Beer-Sheba. In David Noel Freedman (ed.): The Anchor Bible Dictionary vol. 1. New York: Doubleday Publishing Ltd., 641-645.
- Margoliouth, George (1980): Heros and Hero-Gods (Hebrew). In James Hastings (ed.): Encyclopedia of Religion and Ethics. vol.6. Edinburgh: T.&T. Clark, 656-658.
- Margueon, Jean-Cl. (trans: Stephen Rosoff) (1992): Ur. In David Noel Freedman (ed.): The Anchor Bible Dictionary vol. 6. New York: Doubleday Publishing Ltd.,766-767.
- Oren, Eliezer D. (1992): Gerar. In David Noel Freedman (ed): The Anchor Bible Dictionary vol. 2. New York: Doubleday Publishing Ltd., 989-991.
- Paton, Bayes Lewis (1980): Canaanites. In James Hastings (ed.): Encyclopedia of Religion and Ethics. vol 3. Edinburgh: T.&T. Clark, 176-188.
- Robinson, L. George (1980): High Place. In James Hastings (ed.): Encyclopedia of Religion and Ethics. vol 6. Edinburgh: T.&T. Clark, 678-681.
- Röllig, W. (1995): Bethel. In Karell von der Toorn (ed.): Dicitonary of Deities and Demons of the Bible. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 332-333.
- Toombs, Lawrence E. (1992): Shechem (Place). In David Noel Freedman (ed.): The Anchor Bible Dictionary Vol. 5. New York: Doubleday Publishing Ltd., 1174-1186.
- United States Conference of Catholic Bishops <https://bible.usccb.org/bible/acts/7>  
 Accessed: 2024. 02. 02.
- Picture 1: „Journeys of Abraham, Isaac and Jacob”  
[https://www.conformingtojesus.com/images/webpages/journeys\\_of\\_abraham\\_isaac\\_jacob-old\\_testament\\_map\\_1.jpg](https://www.conformingtojesus.com/images/webpages/journeys_of_abraham_isaac_jacob-old_testament_map_1.jpg) Accessed: 2024. 02. 02.

# A názáreti Jézus büntetőperének elemzése a korabeli héber és római jog alapján

Kalmár Ákos,

Szegedi Tudományegyetem, Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar  
Vallástudomány MA

## *Absztrakt*

Az evangéliumok (teológiai) foratókönyve világos a leosztott szerepekről és Jézus szenvedéstörténetének egyszerű, lineáris cselekménysoráról: Jézus haláláért egyedül a zsidó vezetők és tanácsuk a felelős, akik először kieszközölték a tisztességes és ingatag Pilátusnál Jézus bűnösnek nyilvánítását, majd felhergelték a népüket, hogy követeljék a Názáreti keresztre feszítését. Jézus büntetőperének revideálásával a passió drámájának több résztvevője teljesen más megvilágításban kerül. A tanulmányban tisztázom a meglévő források ellentmondásait és új megvilágításba helyezem az ismert narratívát, amely a zsidókat vádolja Jézus haláláért. Hipotézisem szerint a zsidó nagytanács inkább megvédeni mintsem megölni gyűlt össze azon az éjszakán és a végső ítéletet Pilátus teljesen jogszerűen, befolyásoktól mentesen hozta meg Jézus ellen. A történeti források tanulsága (Tacitus, Flavius, Philón) szerint Jézus keresztthalála a római helytartó parancsára történt. A Vatikán a II. vatikáni zsinaton visszavonta az istengyilkosság vádját a zsidó néppel szemben. Munkám során elemzem: (1) a korabeli politikai viszonyokat; (2) ki jelentette fel, ki vehette őrizetbe és kinek a parancsára tartóztatták le Jézust; (3) a zsidó nagytanács hagyományos eljárását bűnper esetén; (4) Jézus vádolható volt-e blaszfémiával; (5) a Római Birodalom perrendtartási szokásait; (6) a Pilátus előtt Jézus ellen felhozott vádpontokat; és (7) a helytartó ítéletének jogosságát. A kiindulópontok a történeti források, a szinoptikusok és János evangéliumának összehasonlítása Jézus büntetőperével kapcsolatban, illetve Cohen, Rosaldi, Verhoeven, Aslan valamint számos más szerző kutatásának összevetése (az ellentétesen vélekedő) keresztény teológusokkal, egyházjogászokkal mint Lohfink, Daniel-Rops, Lapide-Luz, Sály.

## **1. Bevezetés**

Vajon mi az a friss információ, elmélet, ami az újdonság erejével tud hatni Jézusról? Egyáltalán van-e értelme a Názáreti életével foglalkozni, hiszen Pál<sup>1</sup> véleménye szerint pusztán Jézus Krisztus halála és csodálatos feltámadása lesz a majdnem kétezer évvel ezelőtt kialakuló új vallás: a kereszténység „szent titka” és kiindulópontja. Teológiai, üdvtörténeti szempontból a galileai tanító élete, a korabeli emberek meggyőződése, a kor vallási, politikai nézetei, ha nem is tűnnek

mellékesnek nem jelentősek Krisztus megdicsőüléséhez képest.

Fontos kérdés, hogy a Jézus kutatások során a jelenlegi forrásaink mennyire hitelesek és mik azok? Aslan mondata mottója lehetne minden Jézus életéről szóló kutatásnak: *„A történeti Jézussal kapcsolatos minden jól dokumentált, alaposan kutató és tökéletesen megbízható bizonyítékkal szemben fel lehet mutatni egy ugyanolyan jól dokumentált, alaposan kutató és tökéletesen megbízható bizonyítékot”* (Aslan 2014, 18).

Kevés a rendelkezésre álló információ, így elsődlegesen az Ó- és Újszövetségi<sup>2</sup> vagy a történeti források<sup>3</sup> alapján vontam le következtetéseket a korabeli héber és római jog tükrében. A történeti Jézus kutatása alapvetően interdiszciplináris megközelítést igényel, amely több együttes tudományág (teológia, patrisztika, klasszika-filológia, ókortudomány, biblikus régészet, vallástörténet, jog és politológia) kutatástörténeti eredményeit használja föl. A rendelkezésünkre álló források két nagy csoportra oszlanak: émikus (belső, a keresztény teológia tanításai szerint) és étikus (összehasonlító, történelmi kontextusában helyező, több diszciplina felől megközelítő) források. Míg előbbiek az Újszövetségből, akár apokrif keresztény szövegekből és késő antik értelmezésekből merítenek, utóbbiak latin-római, politeista környezetből származnak. Munkámban mindkét forráscsoportot figyelembe véve, a Jézus-per interdiszciplináris, összehasonlító módszertant követő elemzésére vállalkozom.

A vallástudományi elemzések alapján egyre nagyobb a szakadék az evangéliumok Jézusa Krisztusa és a történeti Jézus között: a teológia (szakralitás) és az interdiszciplináris vallástudomány (tényfeltárás) véleménye eleve különbözik Jézus személyét illetően. Az evangéliumok (teológiai) egyszerű, lineáris cselekménysora vagy forgatókönyve teljesen világos Jézus szenvedéstörténetéről.

*„E változat szerint Jézus halálának az oka a zsidó egyházi vezetők és tanácsuk ellenségesége és gyűlölete volt, ők kényszerítették a gyenge, de alapjában tisztességes Pilátust, hogy Jézust nyilvánítsa bűnösnek, majd felhertelték honfitársaik tömegét, hogy követeljék Jézus keresztre feszítését. Az istengyilkosságra, az isteni származású Krisztus kivégzésére irányuló döntés felelőségét ez a változat teljes egészében*



*a zsidó népre háritja.” – írja Vermes, majd hozzáteszi: „Ez az evangéliumok megfelelő értelmezését, sőt valójában mindennemű értelmezést nélkülöző leegyszerűsítő szelektív olvasatából adódik.” (Vermes 2005 (1), 9).*

Jézus büntetőperének vizsgálatával és újraértelmezésével a passió drámájának több résztvevője teljesen más megvilágításban kerül. Tartathatatlanság az az álláspont, hogy a Názáreti gyilkosai a zsidók lettek volna, ugyanis a történelmi források tanulsága szerint Jézus kereszthalála a római helytartó parancsára történt (Tacitus 15,44; Flavius 1983, 452). Feltevésem, hogy Jézus haláláért kizárólag a római prefektus a felelős, aki felelősségteljesen járt el az adott ügyben és a római törvények alapján hozott ítéletet, illetve, hogy a zsidó Nagytanács inkább megmenti mintsem megölni gyűlt össze azon az éjszakán Jézust. Kutatásom célja a názáreti Jézus büntetőperének rekonstruálása több tudományág, főként: a korabeli politikai, vallási és ami a legfontosabb jogi viszonyok keretei között. Halálának és feltámadásának narratíváit, spirituális vetületeit nem érintem. Ez, a hit, a teológia, az egyházi dogmatikára tartozik. Nem értek egyet azzal a határozott állásponttal, hogy a kettőt: a dogmatikus teológiát és a vallástudományi elemzéseket ne lehetne (kellene) szétválasztani, hiszen a történelmi Jézus alakja saját – a korabeli vallási, politikai – kontextusában válik igazán megismerhetővé és mérvadóvá, ezért a történelmi Jézus személye nem (feltétlenül) egyenlő a kereszténység Krisztusával. Az egyenlőségkeresés már hit kérdése. Munkamódszeremben nem célok a katolicizmushoz tartozó szakralitás mítosztalanítása. A vallástudomány Jézus kutatása, ahol a teológia, mint elsődleges forrás másodlagossá válik azért nem légmentes, hiszen, az előbbi – kontextusai által – önmaga helyezi el saját magát az interdiszciplináris tudományosság palettáján és eszköztárának fényével azokat a homályokat világítja meg és tárja föl, amit a dogmatika nem. Vallástudományi szempontból vizsgálódásunk alanya, a történelmi Jézus jóval megelőzte az Istennel egylényegű (*consubstantialis*) Jézus dogmájának kimondását (első niceai zsinat) és tevékenysége a saját korában, valamint közvetlenül a halála után sem vetítette előre a II., III. és a IV. század elejéig jellemző és folyamatosan fejlődő krisztológiai fejtegetéseket.

## 2. Jézus elfogása

Jézus és tanítványai vacsorájuk elfogyasztása után átvágnak (Júdás kivételével) az alsóvároson, végig Jeruzsálemen egészen a Kedron partig, majd onnan az Olajfák hegyére<sup>4</sup> tartanak (Mk 14,26; Mt 26,30; Lk 22,39; Jn 18,1-2). Útközben a tanítványok – Péterrel az élen – kijelentik a haláltól sem félnek (Lk 22,33), nem hagyják el és nem is árulják el a mesterüket (Mk 14,26-32; Mt 26,30-36). Miután megérkeznek, Jézus félrevonul Péterrel, Jakabbal és Jánossal imádkozni (Mk 14,33; Mt 26,38). Nem kívánja a halált (Duquesne 1997, 206-207; Verhoeven 2010, 232) térdre borulva imádkozik<sup>5</sup>. Agóniája közben vért verejtékezik (Lk 22,44).<sup>6</sup> A tanítványok nem képesek virrasztani, elalszanak.<sup>7</sup> Jézus felkészülten várja a fáklyákkal és fegyverekkel felszerelt sokaság érkezését, élükön az áruló Júdással. A tanítványokat meglepi a váratlan rajtaütés, akik némi harc után elmenekülnek. Jézust elfogják.<sup>8</sup>

Így ír János:<sup>9</sup> „*Akkor Júdás kapott egy csapat katonát, a főpapoktól és farizeusoktól pedig szolgálókat. Kiment velük lámpákkal, fáklyákkal és fegyverekkel fölszerelve.*” (Jn 18,3). Majd: „*A tiszt csapatata élén<sup>10</sup> és vele a zsidó őrség elfogta Jézust és megkötözte.*” (Jn 18,12).

János a szinoptikusoktól eltérően római katonák csapatáról beszél.<sup>11</sup> A római hadsereg légiókból állt, minden légió tizenkét *cohors*-ból (zászlóalj), mindegyik *cohors* hat *centuriae*-ből (százas létszámú katonai egység) állt. A *tribunus* (katonatiszt) aki, a *cohors* parancsnoka volt nem lehetett ezredes, de az is nehezen hihető, hogy egy egész zászlóalj jelen lett volna azon az éjszakán. Inkább csak egy szakasz vagy egy rajnyi. Sokan mesterkéltnek tartják azt a véleményt, hogy a zsidók és a rómaiak együttműködtek volna az elfogatás során (Page 2009, 215; Dugard – O’Reilly 2014, 230-232; Aslan 2014, 178). A rómaiak a hatáskörük és az illetékességük megállapítása után nem vontak be idegen bíróságokat és még a korrupció látszatát is kerülték (Fazekas 2016, 45). Fontos azonban leszögeznünk, hogy az akkori főpap, a szadduceus Kajafás nagyon jó politikus és diplomata volt. Jó kapcsolatot ápolt a rómaiakkal, különben nem tudott volna tizenkilenc évig hatalmon maradni (i.sz. 18-37).<sup>12</sup>

Azonban még ha János leírása túlzásnak is hat, Jézus letartóztatása során reálisnak tűnhet egy *cohors* töredéke élén egy *tribunus* jelenléte.<sup>13</sup> Nem szabad elfelejtenünk, hogy János vádolja legkeményebben a zsidókat a per folyamán.<sup>14</sup> Az evangélista amennyire csak lehet,

próbál minden felelőséget a rómaiakról a zsidókra terhelni. A szinoptikusok tanúsága szerint a zsidó nép, Máténál huszonhat, Márknál huszonnyolc, Lukácsnál harmincöt helyen került a Názáreti befolyása alá Galileában, Judeában és Jeruzsálemben. Ezt a jó kapcsolatot még János is elismeri. Ezzel szemben „a zsidók”, mint minden gonoszság és hitetlenség forrása Máténál és Lukácsnál ötször, Márknál hatszor, Jánosnál hetvenegyszer szerepelnek (Lapide – Luz 1994, 73). Az általa megjelenített Pilátus aligha felel meg a valóságnak. Vajon, ha János ismerte volna más változatát az eseményeknek, miszerint nem hivatalos parancsot teljesítettek a légionáriusok, miért nem ad ennek hangot evangéliumában? Követhette volna a korábban élt evangélisták beszámolóját: minden bűn a zsidókat terheli Jézus elfogásáért. Nem ezt teszi, „[...] hanem világosan megnevez egy római tribunust, aki a letartóztatást katonái élén eszközli, ez már-már egy eskü alatt tett vallo-mással ér fel.” (Cohen 2005, 59).

Kijelenthető, hogy az elfogatást egy római tiszt vezette a zsidó templomórség segédletével.<sup>15</sup> Az evangéliumok egyöntetűen elbeszélik Júdás árulását. Máté, Márk és Lukács arról számol be, hogy Júdás eladta a mesterét a főpapoknak harminc ezüstért. János semmilyen kapcsolatot nem ismer Júdás és a zsidók között. Beszámolója szerint az áruló vezette Jézushoz a *tribunust*, a rómaiakat és a templomőreit. E változat szerint Júdás a rómaiaknak adta el vagy át Jézust. Ez megmagyarázná a rómaiak jelenlétét, illetve, hogy ki kezdeményezte az elfogatást. Ha ettől eltekintünk akkor azt feltételezzük, hogy a főpapok bérelték fel Júdást, mivel szükségük volt egy nyomravezetőre Jézus kézre kerítéséhez. Ez azért tűnhet furcsának, mert a templomőrei, de akár a rómaiak is már előzőleg is előállíthatták volna Jézust,<sup>16</sup> hiszen ő maga mondja elfogatásakor, hogy naponta ott volt a templomban (Mt 26,55; Mk 14,49; Lk 22,53). Nem valószínű, hogy egyedül Júdás ismerte az Olajfák hegyét, valamint, hogy oda a hatóság csak egy besúgóval juthatott volna fel. Ha mégis Júdásra lett volna szükség Jézus elfogásához, az nem hasonlított volna egy legális letartóztatáshoz, inkább emberrabláshoz.<sup>17</sup> Azonban, ha az eseménynél ott volt akár egy római tiszt és csapata, akár a zsidó főpapok és a templomórség (vagy mindannyian) az emberrablás elméletét el kell vetnünk és ez feloldaná Júdás feleslegességét is az akció során. Jézus esetében nem létezett együttműködés sem Júdás és a zsidók között, sem Júdás és a rómaiak között (Cohen 2005, 62).

Lényeges kérdés, hogy a zsidó hatóságnak (a legfelsőbb

bíróságnak), azaz a főtanácsnak, vagy vének tanácsnak joga volt elrendelni egy bűntettel gyanúsított személy őrizetbe vételét majd pert folytatni ellene? A zsidó főtanács<sup>18</sup> hetvenegy emberből állt, akik ugyanolyan tekintéllyel rendelkeztek, mint amit Mózes<sup>19</sup> töltött be. Hangsúlyozni kell: „*A Második Szentély pusztulásáig (i. sz. 70) a legfelsőbb bíróság kiszabhatott halálbüntetést.*” (Domán 2007, 199 (Szánhedrin 37b)). Ha jogukban állt halálos ítéleteket kimondani, le tartoztatási parancsot is kiadhattak. Ez ellentmond János tézisével (Jn 18,31) miszerint a zsidók azért adták át Jézust Pilátusnak, mert nem ítélezhetek felette.

*„A római helytartó szabadon bocsátotta azokat a vádlottakat, akik nem szegték meg a római törvényt, de hogyha olyasmit követtek el, mely a zsidó törvényszékbe ütközött, akkor át lehetett adni őket a szanhedrinnek, hogy a zsidók ítélezzenek felettük.”* (Cohen 2005, 53).

A római helytartó kiszolgáltathatott akár római polgárokat is a zsidó hatóságoknak, ha azokat azzal vádolták, hogy megszejtették a templomot,<sup>20</sup> ami a római törvények alapján nem számított bűnnek. Források tudósítanak róla, hogy a szanhedrin főpapjai letartoztatási vagy előállítási parancsot bocsátottak ki. Az egyik eset Saulé, aki ellensége volt Jézus tanítványinak és meghatalmazást kért, hogy az új út követőit elfoghassa (ApCsel. 9,1-2). Ő, Agrippa királynak a védőbeszédében elmondja, hogy a felhatalmazást maguktól a főpapoktól kapta (ApCsel. 26,10). Cohen megemlíti Janáj király példáját, akit a fariezus Simon Ben Setah főpap hívatott a szanhedrin elé, mert rabszolgája megölt valakit, illetve Flavius Horxenos főpapról beszél, aki Heródest idézte a vének tanácsa elé. A vádak alapján a király jogtalanul öletett meg valakit (Cohen 2005, 63). Ha a szanhedrin parancsokat oszthatott ki királyok ellen is, akkor egyszerű halandók esetén könnyen eljárhatott. Tehát, a főtanácsnak megvolt a joga, hogy ítélezhessen, ha a bűncselekmények a zsidó törvényszék szerint minősíthetőek voltak. A zsidóknak nem volt szükségük Pilátus parancsára Jézus elfogatásához, ha vádjaik a zsidó törvényszék hatáskörét érintették.<sup>21</sup> Viszont, ha a szadduceusok Jézusban potenciális lázítót láttak: egy újabb messiás mozgalom buzgó vezetőjét, akkor nem volt szükséges a zsidók részvételére az elfogadás során,

ugyanis a szanhedrin a Római Birodalmat érintő politikai ügyekben nem ítélezhető (Fazekas 2016, 41-48). Ez esetben, ha volt feljelentő<sup>22</sup> – aki a békét féltette és Jézusban harcos forradalmárt látott –, lehetett Júdás, akár Kajafás vagy Annás hiszen az elfogatáshoz azonnali intézkedést sürgető bejelentésre volt szükség. Ha ez így van, Jézus elfogása és ügyének a kivizsgálása egyedül a római törvényszékre tartozott, így Pilátus parancsot adott a katonaságnak a Názáreti előállítására, ami azt bizonyítja, hogy érdeke fűződött Jézus letartóztatásához (pl. egy lázadó esetén a béke fenntartása) viszont nem szól logikus érv mellett, hogy a zsidóknak volt ilyen kezdeményezése.

A római katonai csapat letartóztatja Jézust, de nem a római börtönben helyezik el, hanem a főpap házához szállítják. A templom őrei (parancsnokuk Annás fia Jonatás volt, aki Kajafás után lett főpap i.sz. 36-37 között, majd 44-ben) azt a parancsot kapták (valószínűleg Kajafástól), hogy vigyék a Názáreti a főpap házába. A zsidó vezetők szerették volna kivizsgálni Jézus ügyét mielőtt a vádlott egy római börtönbe kerül. A szinoptikusok nem említik, hogy Jézus meg lett volna kötözve (egyedül János). Az a tény, hogy miután a rómaiak elfogják, és a főpap házához szállítják, arra enged következtetni, hogy Jézust a zsidó hatóságok szabad emberként kezelik. A Misna szerint az az ember kötözhető meg, aki az eljárás alatt szökni próbál. Egyedül Lukács írja, hogy az éjszaka folyamán csúfot üznek Jézusból (Lk 22,63-65). Ha a rómaiak adták ki az elfogató parancsot a Názáreti ellen, az csak egyet jelenthetett: Jézus lázadó volt, és a tárgyalás időpontját maga a római helytartó tűzte ki.

### **3. Jézus éjszakai pere a szanhedrin előtt**

Meglehetősen szokatlan dolog volt, hogy a főtanács éjszaka összejön. *„Ha figyelembe vesszük azonban a Jézus ellen fölhozott vádak súlyosságát, akkor indokoltnak, sőt mi több, szükségszerűnek látszik a zsidó hatóságok rendkívüli eljárása.”* (Lohfink 2010, 26). A szerző elefelejté közölni mik voltak ezek a konkrét vádak.<sup>23</sup>

Ha abból indulunk ki, hogy a főtanács, a főpap házában bűnper tárgyalásába kezdett akkor ennek csakis a zsidó perrendtartás szabhatta meg a menetét, ami alapján:

- A szanhedrin nem volt illetékes a főpap házában összeülni és büntetőpert lefolytatni.

- A főtanácsnak nem volt szabad éjszaka összeülni büntetőperек lefolytatására. A főbenjáró pereket csakis nappal tárgyalták és még aznap véget kellett érniük.

- Efféle pereket nem tárgyaltak sem ünnepnapon, sem ünnep előestéjén.

- Senkit nem lehet halálra ítélni tulajdon vallomása alapján.

- Senki nem lehetett bevádolni, és bíróság elé állítani, hogyha legalább két tanú nem került, akik látták előzőleg véghezvinni a tettet, amellyel vádolják.

- Egy személyt akkor lehetett bírák elé állítani, hogyha legalább két tanú volt arra, hogy előzetesen figyelmeztették a vádlottat: ne kövesse el a tettet.

- A súlyos büntett, amilyen az Istenkáromlás (blaszfémia) volt, csak akkor számított kimerítettnek, hogyha elkövetője tanúk jelenlétében Isten teljes nevét használta.

- A vádlottnak joga volt, hogy ne legyen kitéve egy fölösleges tárgyalás tortúrájának: éjjel, szombatnap vagy ünnepek idején (Cohen 2005, 72-76).

Márk és Máté elmondja, hogy Jézust Kajafás házába kísérték<sup>24</sup> és ott tanúkat hallgattak ki<sup>25</sup> (Mt 26,57-75; Mk 14,53-65). Azonban a tanúk vallomása nem egyezett (Mk 14,59; Mt 26,60). Újra próbálkoztak hát: „*Mi hallottuk, hogy azt mondta: lerontom ezt a kézzel épített templomot és három nap alatt másikat építek, amely nem emberi kéz műve. De ebben sem egyezett meg tanúságuk.*”<sup>26</sup> (Mk 14,59). Fontos hangsúlyozni, hogy egy előterjesztett vád igazolására legalább két tanú egybehangzó véleményére lett volna szükség (4Móz 35,30). Ha feltételezzük a zsidók rosszindulatát, akkor kijelenthetjük, hogy nem lett volna nehéz nekik két hamis, de akár szavahihető tanút találni, csak, hogy az ügyet felgyorsítsák, és mielőbb elítéljék Jézust.<sup>27</sup> Ha nem találtak, az azt bizonyítja, hogy nem is volt érdekükben ilyen jellegű tanúkat találni. A római jog szerint, ha a vádlott beismeri bűnösségét nincs szükség tanúkra.

Továbbiakban tanúk híján a főpap megkéri Jézust, eskü<sup>28</sup> alatt feleljen a kérdésére:<sup>29</sup> „*Az élő Isten nevében parancsolom, hogy mondd meg nekünk: Te vagy-e a Krisztus, az Isten Fia?*” (Mt 26,63) Jézus így felel: „*Én vagyok, ahogyan mondtad!*” (Mt 26,64). Erre, a főpap megszaggatta a ruháit és kijelenti, hogy Jézus Istent káromlott. A törvény értelmében az egész szanhedrinnek meg kellett volna, hogy szaggassa

a ruháit, ha valóban istenkáromlásról lett volna szó. A ruha megszagatása, igaz ugyan, hogy lehet a fölháborodás jele, de gyászé, a rossz-híré is (pl. háború kitörése). Jézus a főpaprak tett válaszával: „*Sőt azt mondom nektek: mostantól fogva meglátjátok az Emberfiát, amint a Hatalmas jobbán ül, és eljön az ég felhőin*” (Mt 26,64), nem követ el blaszfémiát és ezt nem lehet Istenkáromlásnak tekinteni. Dániel 7,13-at és a 110. zsoltár első versét idézi.

Hogy egy vádlottra a káromkodás botrányát rá lehessen bizonyítani, egy hosszú szertartást<sup>30</sup> kellett lefolytatni ellene, amit a leírtak alapján Jézus esetében mellőztek. A ruha megszagatás tehát nem feltétlenül a felháborodást fejezi ki. Jelentette a főtanács csalódottságát is, hiszen Jézus már elhatározta, hogy nem akarja magát megmenteni és vállalja a halált. Ha magát vádolja a római törvényszék előtt és saját személyéről, mint – a birodalom számára potenciálisan veszélyes – messiás-királyról beszél, akkor már tanúvallomásokra sem lesz szükség, hogy a helytartó bűnösnek nyilvánítsa. A szanhedrin előtti viselkedésével, nyilvánvalóvá vált, nem próbálja mentesíteni magát, tehát: „*Méltó a halálra!*” (Mt 26,66) a római törvények előtt. Pilátus elé kísérték. Máté és Márk szavai (Mt 27,2; Mk 15,1) alapján a Názáreti meg volt kötözve, Lukács és János nem tesz erről említést. Jézus Kajafás házába szabad emberként érkezett, a megkötözésére azért kerülhetett sor, hogy a helytartó ne hogy számonkérje a római tisztet miért nem volt jobban őrizve az előállított.

#### **4. A tárgyalás Pilátus és Antipas előtt**

A szinoptikusok nem jelölnék meg konkrét helyet a per folyamán (szerintük a per nyilvánosan zajlott). János szerint Jézust a helytartóságra vitték<sup>31</sup> (*praetorium*), de oda a zsidók nem mentek be, mivel féltek, hogy a törvényházba belépve tisztátalanok lesznek. Ha a zsidók nem mentek be a *praetorium*ba annak az oka, hogy nem mehettek be oda. Az adott korban a római-törvényszéki tárgyalások zárt ajtók mögött zajlottak. Apróbb ügyeket lehetett köztereken intézni a nép előtt, ám ha ennek az ellenkezője történt azt tárgyalóteremben (*secretarium*) végezték és ott csak a hivatalos személyek lehettek jelen a főtisztviselők (*praetorok*), hivatalnokok (*apparitorus*). Le kell szögezni, hogy senkit nem lehet a bíróság elé állítani a helytartó jóváhagyása nélkül. A letartóztatási parancs kiadására nem kerülhetett sor addig, amíg a rómaiak nem

fogalmazták meg a vádjukat Jézus ellen, tehát Pilátusnak ismernie kellett az ügyet.

Mielőtt a vádpontokra térnék, szemügyre kell vennünk két igen fontos eseményt: Jézus ünnepi, győzedelmes megérkezését Jeruzsálembe és a Templom megtisztítását (Mt 21,1-13; Mk 11,8-17; Lk 19,36-46; Jn 2,14-16). A látványos bevonulás rendkívül alaposan volt kidolgozva, hogy Zakariás próféciája teljesüljön (Zak 9,9).<sup>32</sup> A tömeg Istent dicsőítő himnuszokat énekel, a köpenyüket Jézus lába elé terítik, ahogy egykoron Jéhúval tették mikor királlyá választották (2Kir 9,12-13). Salamon ugyanígy számárra ül, mielőtt királlyá kenik (1Kir 1,32-40) és ezt teszi Absalom is. *„Catchpole megjegyzi, hogy a „győzedelmes bevonulás rögzített koreográfiája” nem csupán a zsidó királyok idején létezett (1Kir 1,32-40): ugyanígy vonultak be Jeruzsálembe Nagy Sándor, Apollóniosz, Simon Makkabeus, Marcus Agrippa stb.”* (Aslan 2014, 273-274). Jézus magatartása a vallási kontextus mellett a királyi<sup>33</sup> dicsőségre is igényt tart. Flavius szerint mindig az ünnepek adtak alkalmat egy-egy zendülés kialakulására (Flavius 1964, 121).

*„Ebben a vonatkozásban tehát Jézus bevonulása Jeruzsálembe több profetikus szimbolizmusnál, több még messiási szándék kinyilatkoztatásánál is. [...] Nem egy véletlenszerű cselekedet, hanem gondosan időzített és megtervezett esemény.”* (Page 2009, 92-98).

Azonban Jézus meghökkentő és váratlan dolgot csak a bevonulása másnapján tesz, amikor megtisztítja a Templomot: felforgatja a pénzváltók asztalait, kiengedi az áldozati bárányokat és galambokat, eltorlaszolja az udvar bejáratát és megakadályozza, hogy bárki bármit eladjon. Nincs olyan törvény, ami tiltaná, hogy árusok legyenek a nyilvános udvarban, azaz a pogányok udvarában.

*„Végül is a Templom üzletmenete ellen intézet támadás olyan, mintha a papi rendet támadták volna meg, a Templom és Róma közötti meglehetősen bonyolult viszony miatt ez lényegében Róma megtámadásával egyenlő.”* (Aslan 2014, 107).



Aslan szerint a jeruzsálemi Templomban történt incidens nem értelmezhető másként, mint politikai jelentőségű tettként, aminek a lezárása Jézus szavai lesznek az adózás kérdésével kapcsolatban.<sup>34</sup>

Pilátus kérdésére a zsidók Jézust gonosztevőnek nevezték, konkrét vádat nem hoztak fel ellene. Egyedül Lukács említ konkrétumokat: „Megállapítottuk, mondták, hogy ez félrevezeti népünket, megtiltja, hogy adót fizessünk a császárnak és Messiás-királynak mondja magát.” (Lk 23,2). Később: „Tanításával fölizgatja a népet egész Júdeában, Galileától kezdve idáig.” (Lk 23,5). Az első vád nem teljesen világos és nem is tisztázott, hogy mit jelent. A második már annál inkább: ez pedig az adófizetés kérdése!<sup>35</sup> A zsidó tekintélyek előzőleg megkérdezték a Názáretit: „Szabad-e a császárnak adót fizetnünk, vagy nem?” Jézus így szólt: „Mutassatok nekem egy dénárt, kinek a képe és felirata van rajta? A válasz: a császáré.” Jézus így felel: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és Istennek, ami az Istené.” (Mk 12,14-17; Mt 22,17-21; Lk 20,22-25).

Aslan rámutat, hogy az eredeti görög kifejezést: „adjátok vissza” (*apodidomi*) gyakran úgy fordítják, hogy „adjátok oda”, pedig az *apo* előljáró jelentése: vissza, a (*didomi*) pedig: adni. Ezt a kifejezést akkor használták, ha valakinek a jogos tulajdonát kellett visszaadni. „Más szóval Jézus szerint a császárnak joga van „vissza”-kapni a *denarius-t* – de nem azért, mert adót kell neki fizetni, hanem azért, mert a pénz az övé: rajta van a neve és a képe. Istennek ahhoz semmi köze. Sőt Isten arra jogosult, hogy visszakapja a földet, amit a rómaiak elragadtak, mert az Isten földje: „enyém a föld”, mondja az Úr (3Móz 25,23). A császárnak ahhoz semmi köze.” (Aslan 2014, 108-112).

Verhoeven szerint: „Az imént idézett kijelentések egy lázadóra utalnak. Egy lázadóra, aki „tüzet vetett a világra” és őrzi a tüzet, amíg él.” (Verhoeven 2010, 196). Sály Pál könyvében (Sály 2017, 7-51) bírálja Aslan a forradalmár (zelóta) Jézusról szóló elméletét. Kifejti: „Biztosak lehetünk abban, hogy ha Jézus választát így lehetett volna értelmezni, akkor ezt Pilátus előtt felhasználták volna ellene vádlói.” (Sály 2017, 38). Ha Jézus kijelentése valóban nem apolitikus, akkor erről a helytartónak tudnia kellett és ezt nem hagyhatta figyelmen kívül, még ha Jézusnak nem is voltak forradalmi ambíciói és egy alternatív hatalom képviselőjeként lépett fel: olyan királyságról beszélt, ami nem evilági, spirituális és nem szennyezi pénz. Nem szabad elfelejteni, ha a rómaiak királyságról hallottak, az csak földi birodalmat jelenthetett számukra.<sup>36</sup>

A helytartónak a harmadik vádpontot is ki kellett vizsgálnia, hiszen, ha Jézusnak királyi<sup>37</sup> ambíciói voltak, az csak egyet jelenthetett: felségárulást és kereszthalált. Nem véletlen, hogy a helytartó szinte első kérdése: „*Te vagy a zsidók királya?*” Jézus válasza: „*Te mondad.*” vagy: „*Te mondod, hogy király vagyok.*” (Mt 27,11; Mk 15,2; Lk 23,3; Jn 18,33-37)<sup>38</sup> beismerésnek számít. Senki sem uralkodhat Róma beleegyezése nélkül, mert az felségsértésnek<sup>39</sup> minősül. Heródest a szenátus hozzájárulásával kenték fel, majd Augustus adományozta neki a „*Socius et amicus*” (társas barát) címekeket. Jézus nem cáfolta a vádat, miszerint ő zsidók királya.<sup>40</sup> A helytartó számára a Názáreti beismerő vallomása önmagában elég volt, hogy elítélje és keresztre feszítse Jézust. A vádnak tanukra sem volt tovább szüksége. Ennek ellenére az evangéliumok Pilátusa váratlanul kijelenti, hogy „*Semmi vétket sem találok ebben az emberben.*” (Lk 23,4; Jn 18,38). A római törvények alapján ez meglepő. Ebben az evangéliumi olvasatban, a római helytartó egy döntésképtelen uralkodó, aki nem ismer fel egy olyan kijelentést, ami egyértelműen felségárulásnak lehet minősíteni. Pilátus kérdésére Jézus egyszerre szerényen és dacosan is felel: „*Nem volna semmi hatalmad ellenem, ha felülről nem adták volna neked. Ezért nagyobb annak a vétké, aki átadott engem neked.*” (Jn 19,11).<sup>41</sup> Nem hiszem, hogy az evangélisták nem ismerték a valós képet a Pilátusról, aki általában nem habozott zsidókat ölni.<sup>42</sup> Pilátus felszólítja a zsidókat, hogy ítélkezzenek ők Jézus felet a saját törvényeik szerint. A zsidók kifejtik, hogy nekik senkit sem szabad megölniük (Jn 18,31). Teljesen természetesen, hogy a Nagytanácsnak senkit nem szabadott megölnie, aki ártatlannak tekinthető a zsidótörvények alapján. Erre a mózesi kőtáblák is figyelmeztetik őket (Ne ölj!).

Pilátus ezek után alkalmat keres Jézus megmentésére, eszébe jut a húsvéti amnesztia lehetősége,<sup>43</sup> a nép nem Jézust<sup>44</sup> választja. Az evangéliumokon kívül nincs más forrás, hogy ilyen szokás lett volna, különösen nem a zsidók húsvétja tiszteletére (Cohen 2005, 108-111). Pilátus enged a zsidó nyomásra, bár előzőleg már a felesége is figyelmezteti, hogy ne tegye (Mt 27,19). Lukács megemlíti, hogy az amnesztia előtt Pilátus, Jézust Heródes Antipas elé kíséri, ugyanis mindketten galileaiak voltak. Jézus hallgatott a király előtt, aki kigúnyolta, fehér, fényes ruhát adott rá és visszaküldte Pilátusnak (Lk 23,8-13). Antipas és Pilátus ettől a naptól fogva barátok lettek, ami arra utalhat, hogy a helytartó értette a gúnyos viccet,<sup>45</sup> ezután szabadon bocsájtja

Barabást, a másik elítéltet. A megvadult nép Jézus halálát követeli, megfenyegetik a tétovázó Pilátust, ha szabadon meri engedni Jézust, nem a császár barátja. Nehéz elképzelni, hogy az elnyomott nép ilyen hangot merjen megütni a helytartóval,<sup>46</sup> azonban Pilátusnak<sup>47</sup> volt oka tartani a császári megtorlásoktól.<sup>48</sup> Jézus sorsa akkor dőlt el mikor beismerte, hogy ő a zsidók királya, azaz bevallotta a bűnét, ami Róma szemszögéből egyike volt a legsúlyosabbaknak. A helytartó jelképesen megmossa kezeit Jézus véréből (Máté szerint,<sup>49</sup> ez a vér a zsidók fejére szállt) és kimondja az ítéletet: keresztre vele (*crucifigatur* vagy *ibis ad crucem*)!<sup>174</sup>

## 5. Összegzés

Kétségtelen, hogy a templomi arisztokrácia egyre növekvő ellen-szenvvel nézte Jézus<sup>50</sup> tevékenységét különösen, amikor Jeruzsálemben tartózkodott. Kezdetben örültek tartották utána el akarták fogni és meg akarták kövezni. A kor zsidó gondolkodásmódjától eltérő dolgokat mondott, tanított. Másként vélekedett a szombati pihenőnap szigorú betartásáról, a böjtölésről, a szülők eltemetéséről, a család elhagyásáról. A zsidó nép azonban szerette Jézust és tevékenységének a megítélése is képlékeny kellett, hogy legyen a vegyes összetételű szanhedrinben. A konzervatív szaduceusok inkább a politikai döntésekkel míg a farizeusok vallási kérdésekkel foglalkoztak és kisebbséget alkottak a nagytanácsban.

*„Az a kettős tény, hogy a Magas Tanács Jézusra nem szabott ki büntetést és másodszor, hogy ezt a büntetést, melyet később végrehajtottak rajta, a Magas Tanács sohasem szabhatta ki, bizonyítja, hogy a zsidó bírák a Názáreti Vádlottat nem ítélték és nem is ítélték el.”* (Rosadi 1926, 198).

Megállapítható, hogy a kivégzést sürgető zsidók nem ugyanazok, akik a kivégzést kérték. Azok a zsidók, akik nem akarták, hogy Jézus teste a kereszten maradjon, valószínűleg jól ismerték a törvényt és írástudók lehetek, míg azok, akik örjögve követelték Jézus halálát, csupán egy megvadult csöcselék. János nem különbözteti meg a két csoportot. Egyik is másik „*a zsidók*” egyszerűsített kategóriájába

tartozik. A Názáreti testét Arimateai József sírkamrájába tették. Ez azt jelenti, hogy nem volt a zsidótörvény elítélte, mivel az ilyeneket csak a törvény által előírt temetőbe lehetett eltemetni.<sup>51</sup> A zsidók Jézus testét úgy kezelték, olyan személy, akit idegen hatalom ölt meg. Így ugyanolyan temetés járt neki, mint Izrael összes halottjának.

*„A zsidó törvénykezés szerint egy „harug béth-din” (a zsidó törvény elítélte) és egy „harug malkhut” (az idegen hatalom által megölt zsidó) között lényeges különbség állt fenn: az első esetében a temetés szokásos szertartásai elmaradnak, a gyász is, a másik esetében mindent megtartanak.” (Cohen 2005, 62).*

A nagytanács egyetlen vallási büntettel vádolhatta volna Jézust, az pedig a szombati munkanap megszegése, de mégsem tette.<sup>52</sup> Úgy vélem, a szanhedrin álláspontja akkor változott meg Jézussal kapcsolatban, mikor kiderült, hogy Jézus hajthatatlan és magára továbbra is mint a zsidók proklamált királyára tekint – ami nyílt lázadás a rómaiak ellen – erről tanúskodott bevonulása is. Innentől az ügy már főként a szadduceusok politikai ügyeskedésére és a római hatóságra tartozott.

*„A valóság az, hogy az elbeszélés, amely szerint Pilátus ellenezte volna Jézus keresztre feszítését, nem történelmi jellegű és időszámításunk első századában keletkezett, amidőn a pogány-keresztények száma egyre nőtt és Pál apostol világosan felismerte, hogy a kereszténység jövője tőlük és nem a zsidóktól függ [...]” (Klausner 2000, 305).*

Az ügyben a római vádpont a felségsértés (*maistas*) lehetett, amit a rómaiak igen tágan értelmeztek. Szinte bármi beletartozott, ami a császár érdekeit sértette és a nem római polgárok esetében ezt a vádat automatikus keresztre feszítéssel büntették. Jézus pere a jelek szerint szabályosan folyt le, a *cognitio extra ordinem* szabályai szerint. Az *extra ordina rem* azt jelentette, hogy nem volt szükséges betűről betűre követni a törvénykönyvet. Pilátus a bírói székében ült tehát az eljárás szabályos volt.

## 6. Bibliográfia

- Aslan, Reza (2014): A zelóta – A názáreti Jézus élete és kora (ford. Jutai Péter). Budapest: Scolar.
- Baigent, Michael (2006): Jézus-rejtélyek (ford. Rákócza Richárd). Budapest: Jokerex.
- Cohan, Haim (2005): Jézus Krisztus pöre (ford. Lászlóffy Aladár). Bukarest: Tesu.
- Daniel-Rops, Henri (1987): Jézus és kora I-II. (ford. Némedi András). Budapest: Ecclesia.
- Domán István (2007): A Bablióniai Talmud (ford. Domán István). Budapest: Ulpiusház.
- Dugard, Martin – O'Reilly, Bill (2014): Jézus egy kivégzés igaz története (ford. Császár László). Budapest: HVG.
- Duquesne, Jacques (1997): A názáreti Jézus (ford. Sebestyén Mária, Zalai Szilárd). Budapest: Magyar Könyvklub.
- Fazekas István (2016): Amicus caesaris – Jézus perének zsidó és római jogi jellemzői. Budapest: Cédrus.
- Flavius, Josephus (1964): A zsidó háború (ford. dr. Révay József). Budapest: Gondolat.
- Flavius, Josephus (1983): A zsidók története (ford. dr. Révay József). Budapest: Gondolat.
- Dr. Gál Ferenc (1976): Biblia (ford. dr. Gál Ferenc, dr. Gál József, dr. Gyürki László, dr. Kosztolányi István, dr. Rosta Ferenc, dr. Szénási Sándor, dr. Tarjányi Béla). Budapest: Szent István.
- Klausner, Joseph (2000): Jézus (ford. dr. Halmi István). Budapest: Logos.
- Lapide, Pinchas – Luz, Ulrich (1994): A zsidó Jézus – zsidó tézisek keresztény válaszok (ford. Takács János). Budapest: Logos.
- Lohfink, Gerhard (2010): Jézus utolsó napja (ford. Kocsis György). Budapest: Kairosz.
- Page, Nick (2009): A leghosszabb hét (ford. Lelik Krisztina). Budapest: Kelly.
- Rosadi, Giovanni (1926): Jézus pöre (ford. Boros Ferenc). Budapest: Révai.
- Sáry Pál (2004): Bűnvádi eljárások az Újszövetségben. Budapest: Szent István.
- Sáry Pál (2017): A forradalmár Jézustól a terrorista Szent Cirillig – Liberális elképzelések, konzervatív szemmel. Budapest: Szent István.
- Tacitus összes művei, 15. Könyv <https://mek.oszk.hu/04300/04353/html/> Hozzáférés:

2024. 02. 02.

Tóth J. Zoltán (2003): A Biblia és a halálbüntetés. Jogelméleti szemle 2003/3.  
<https://jesz.ajk.elte.hu/toth15.html> Hozzáférés: 2024. 02. 02.

Verhoeven, Paul (2010): Názáreti Jézus (ford. Horváth Viktor). Budapest: Nyitott Könyvműhely.

Vermes Géza (2005) (1): A passió (ford. Nagy Mónika Zsuzsanna). Budapest: Osiris.

Vermes Géza (2005) (2): A zsidó Jézus (ford. Hajnal Piroska). Budapest: Osiris.

Wroe, Ann (2006): Poncius Pilátus (ford. Daróczy Enikő). Debrecen: Gold Book.

---

<sup>1</sup> Pál Leveliben csupán Jézus életének utolsó három momentuma jelenik meg: az utolsó vacsora (1Kor 11,23 - 26), a keresztre feszítés (1Kor 2,2) és a feltámadás (1Kor 15,14).

<sup>2</sup> A názáreti Jézusról az első írásos, Újszövetségi források Pál levelei (i.sz. 48-50) majd Márk (i.sz. 70 után), Máté és Lukács (i. sz. 90 és 100 között) valamint János evangéliuma (i.sz. 100 -120).

<sup>3</sup> A rendelkezésünkre álló történeti források: Flavius, Philón, Tacitus könyveinek, valamint Órigenész Kelszosz ellen című munkájának bizonyos részletei. Jézusról a legkorábbi történelmi forrás szerzője az I. századi zsidó történetíró Josephus Flavius (eredeti nevén: Jozsef Ben Matitjáhu, i. sz. 37-100). Josephus beszél A zsidók története című könyvében először Jézusról, „*akit Krisztusnak neveznek*” (Flavius 1983, 452). Jézust Tiberius császár (Tiberius Claudius Nero (i. e. 42 - i. sz. 37)) uralkodása idején végezték ki. Cornelius Tacitus (i. sz. 55 - 117) az Évkönyvekben leírja, hogy a keresztény szó annak a Christusnak a nevéből ered, akit „*Tiberius uralkodása alatt Pontius Pilatus procurator kivégeztetett.*” (Tacitus, 15,44).

<sup>4</sup> *Getsemani* vagy *getsamani* arámi nyelven olajütőt, vagy olívaolaj sajtolására szolgáló prést jelent.

„*Josephus és a babiloni Talmud is azt mondja, hogy az áldozati állatokat valaha az Olajfák hegyén tartották, de valamikor i. sz. 30 körül Kajafás átvitette őket a pogányok udvarába.*” (Aslan 2014, 275).

<sup>5</sup> A 42. zsoltárt idézi: „*Halálosan szomorú az én lelkem.*”

<sup>6</sup> Ezt a jelenséget *hematidrózis* néven ismerjük. Ilyenkor a vér színezőanyaga, a *hemoglobin* (vörösvérsejt) a verejtékekbe jut. Ritkán fordul elő. Erről csak Lukácsnál olvashatunk, aki eredeti foglalkozása szerint orvos volt (Kol. 5,15).

<sup>7</sup> A természeti népek képzeletvilágában gyakoriak a beavatás jellegű megpróbáltatásokról szóló történetek. Ilyenkor a hősnek fájdalmakat kell elviselni, vagy az álomság ellen kell küzdenie, nem szabad elaludnia. Az evangéliumokban szüntelenül visszatér a hármasság. Jézus három társa kíséretében indul el, három imát mond, három alkalommal próbálja felébreszteni az alvó tanítványokat, Péter háromszor tagadja meg őt. Jézus háromféle bíróság előtt jeleni meg, három keresztet állítanak a Kálváriára, majd a harmadik napon feltámad (Duquesne 1997, 204).

<sup>8</sup> Az evangélisták mikor az Olajfák-hegyén történekről beszélnek nagyrészt Sámuel 2. könyvének 13-15.

fejezeteiből merítik gondolatikat, igaz beszámolnak egy kisebb kardcsatáról, ami újdonság az Ószövetségi történethez képest.

---

<sup>9</sup> Mivel a tanulmány hosszúsága korlátozott, a többi evangélista idevonatkozó szövegeit Márk (Mk 14,43), Máté (Mt 26,47; 26,45) Lukács (Lk 22,47; 22,52) nem tudom közölni. A terjedelmi korlát miatt külön-külön elemezni sem áll módomban ezeket.

<sup>10</sup> A Károli Biblia ezredesről beszél, Csia Lajos fordításában a *cohors* és ezredes is szerepel. A *cohors* katonái Palesztina nem zsidó lakosságából kerültek ki.

<sup>11</sup> Kétségtelen, hogy vannak kutatók, akik szerint a János által említett katonai csapat eredeti görög megfelelője alapján a tiszt, vagy parancsnok, illetve a katonai csapat nem jelenti egyértelműen a római katonák jelenlét és ez akár zsidó katonai csoportokat is jelenthet (v.ö.: 2Mak 12,20; Sály 2004, 46-50 és Rosadi 1926, 110).

<sup>12</sup> Akkoriban egy főpap átlagos hivatali ideje kb. négy év volt.

<sup>13</sup> Daniel-Rops véleménye szerint is feltételezhetjük, hogy római katonák is részt vettek az elfogatásban. Daniel-Rops 1987 II.: 133.

<sup>14</sup> János evangéliuma gyakran ellenséges Jézus honfitársaival, akiket legtöbbször csak zsidókként emleget. „*Ha nem csengene furcsán, azt is állíthatnánk, hogy János evangéliuma antiszemita mű. Annyit azonban kétségtelenül megállapíthatunk, hogy János nyelvhasználata is felelős azért, hogy a kereszténységen belül megjelent és elfogadottá vált az antiszemitizmus.*” (Verhoeven 201, 331).

<sup>15</sup> „*Csak János ír arról, hogy római katonák is voltak a Jézus letartóztatására érkezők között. Ez nagyon valószínűtlen, mert egy római katona nem fogna el egy bűnözőt, hogy aztán átadja a szanhedrinnek, kivéve, ha az előljárója erre utasítja.*” (Aslan 2014, 296).

<sup>16</sup> Jézus, János elmondása alapján háromszor is járt Jeruzsálemben. A szinoptikusok csupán egy alkalomról tudnak.

<sup>17</sup> A mózesi törvény tiltja a besúgók alkalmazását: „*Ne ajánlkozzál tanúnak felebarátod ellen.*” (Lev 19,16).

<sup>18</sup> A szanhedrin a következő csoportokat foglalta magában: első, a hivatalban lévő főpap mellett, a különböző fontos templomi tisztségek birtokosai (pl. templomfőnök) valamint az összes egykori, hivatalban már nem lévő főpap. Feladataik közé tartozott a templom irányítása és a kincstár kezelése. A második, a vénekből tevődött össze. Ők az ország legbefolyásosabb nem papi, laikus nemzetiségét képviselték. Többnyire szaduceus beállítottságúak voltak. Közéjük tartozott Arimateai József, aki Jézus temetéséről gondoskodott. A harmadik frakciót az írástudók képviselték, akik főleg farizeus pártiak voltak. Nikodémus, aki egy éjszaka titokban felkereste Jézust (Jn 3,1) szintén farizeus volt.

<sup>19</sup> Fontos megemlíteni, hogy nem biztos, hogy minden talmudi szokás már Jézus idejében is érvényben volt, hiszen a szövegeket Krisztus élete után dolgozták ki két vagy háromszáz évvel. Azonban nem szabad elfelejteni, hogy a talmudi törvényhozás a mózesi tradíciót követi így megőrzi a zsidó hagyományok állandóságát.

<sup>20</sup> A templom belsejébe, a szentek szentjébe senki nem léphetett be csak a főpap évente egyszer a nagy

engesztelő napon. Ha más megszegte ezt a szigorú utasítást annak a büntetése halál volt, legyen az illető zsidó vagy nem zsidó.

<sup>21</sup> Hogyha Jézus főbenjáró bűnben elmarasztalható lett volna, a Talmud előírásai szerint napvilágnál kell folytatni a tárgyalást. A zsidó törvényszék csak akkor

---

mondhatott volna ki halálos ítéletet, ha Jézus két tanú jelenlétében Isten nevét káromolja. Azonban Jézus ilyet soha nem tett.

<sup>22</sup> Nehéz elhinni, hogy Pilátus nem szerzett tudomást Jézus diadalmas jeruzsálemi bevonulásáról (Verhoeven 2010, 179).

<sup>23</sup> Az egyetlen (hivatalosan elfogadható) vád Jézus ellen, a lázítás lehetett a Római Birodalom ellen. Továbbra sem derült ki milyen bűncselekmény elkövetésén érték tetten és azt hogyan bizonyították rá. Igaz, hogy istenkáromlással vádolta a nép és meg akarták kövezni mivel ezt mondta: Én es az Atya egy vagyunk (Jn 10,30). Azonban Jézus nem mondta ki Isten teljes nevét. Így az nem számít blaszfémianak. Ha a lázongók megkövezik, az törvénytelen lett volna. A szanhedrin nem is hozza fel ezt az esetet ellene.

<sup>24</sup> János evangéliuma szerint Jézust (a zsidók) már hónapokkal azelőtt elítélték, hogy elfogták volna, ezért a katonák azonnal meg is kötözték (Jn 18,12). A szinoptikusok szerint Jézusról elfogatása után ítélekeznek, és csak a nagytanács éjszakai ülése után, hajnalban kötözték meg (Mk 15,1; Mt 27,2).

<sup>25</sup> János arról tudósít, hogy Jézust először Annáshoz, Kajafás apósához vitték (Jn 18,15).

<sup>26</sup> „*A valóságban azonban a templom pusztulását se meg nem jövendöli, se nem követeli, hanem csupán feltételezi, ilykép nem lehet őt hamis prófétának tartani, akinek a szándék, hogy Jehovától elfordítsa a hívőket.*” (Rosaldi 1926,168).

<sup>27</sup> Mialatt folyt a kihallgatás – a hagyomány szerint – Péter háromszor tagadta meg mesterét a palota udvarában. Pál nem tudósít leveleiben Péter tagadásáról: ez azt sugallja, hogy Jézus halála után tíz, húsz évvel ez a fordulat még nem volt ismert.

<sup>28</sup> „*Az esküt kifejezetten azzal a céllal, és csakis kivételes esetben alkalmazta a zsidó büntetőjog bizonyítási eszközként, abból a megfontolásból kiindulva, hogy az eskütévő az eskü morális kényszerének hatása alatt csak az igazat fogja mondani.*” (Fazekas 2016, 59)

<sup>29</sup> Fazekas állítása szerint a kérdés az istenkáromlása vádjára utal (Fazekas 2016, 59). Azonban, Jézust nem tudták előzőleg istenkáromlással megvádolni. Hiszen soha nem ejtette ki Isten teljes nevét, és ha még voltak is messiási törekvései ezért nem lehetne halálra ítélni és blaszfémiával vádolni.

<sup>30</sup> „*Két tanút odaállítottak a fal mögé. A vádlottat bevezették a szomszéd szobába, amelyből szavát hallani lehetett, de ő maga nem láthatott ki. Mellette meggyújtottak két gyertyát, hogy ő maga látható legyen. Most ráparancsoltak, hogy az istenkáromlást ismételve meg, vagy vonja vissza. Ha visszavonta, úgy szabadon bocsátották, ha megmaradt a káromlás mellett, akkor a Magas Tanács elé vezették s megkövezték. A talmud szerzői ezt a hagyományt időben annyira visszahelyezik, hogy tudni vélik, hogy Jézus ellen is ugyanígy jártak el.*” (Rosadi 1926, 170).

<sup>31</sup> A júdeai római helytartó praetoriuma Caesareában volt, nem Jeruzsálemben. Amikor Pilátus Jeruzsálemben tartózkodott, akkor Heródes palotájában szállt meg és itt alakította ki ideiglenes bíróságát.

<sup>32</sup> V.ö Vermes 2005 (2), 193.

<sup>33</sup> Máté leírja (Mt 26,7), hogy mikor Jézus „*a leprás Simon*” házában szállt meg, a fejére egy alabástrom edényből drága illatos olajat öntöttek. Ez akkoriban nagyon drága dolog volt. Feltehető, hogy nem pusztán a vendég egy díszes ünneplése volt



---

ez, hanem királyi felkenés történt. „*Máté, noha nagyon habozva, mégiscsak azt jelzi, hogy Jézust messiássá kenték fel, s e szerepét proklamálták.*” (Baigent 2006, 169).

<sup>34</sup> Véleményem szerint Jézusnak nem állt megfontolt szándékában lázadást kiváltani.

<sup>35</sup> I.sz. 6-ban az adófizetés kérdése, azaz annak megtagadása robbantotta ki a rómaiak elleni első lázadást, amelyet Galileai Júdás vezetett (Ap.Csel. 5,37).

<sup>36</sup> A rómaiak számára idegen volt, negatív terminológia – főként a vallási – királyság intézménye. Kivétel a római főpapkirályokra a *rex nemorensis*.

<sup>37</sup> Wroe szerint a zsidók azért tömörültek a jeruzsálemi bevonulás után Jézus köré, mert abban bíztak, hogy kiűzi a rómaiakat (Wroe 2006, 192).

<sup>38</sup> „*Az exegétikai vitát bevezető rabbinikus formula, „Te monddod” vagy „Te mondtad”, tekinthető a legjobb párhuzamnak. Ez egyáltalán nem utal arra, hogy a beszélő egyetért vagy éppen nem ért egyet az idézett interpretációval. A „Te monddod” itt a „Te erre következtetsz” kijelentéssel egyenlő jelentéstartamú.*” Vermes 2005 (1), 198.

<sup>39</sup> Ha egy nem római állampolgár esetében beigazolódik a felségsértés vádja, azt halálra kell ítélni (*condemnatio*). Ha a vádlott képes rá, hogy bizonyítsa az ártatlanságát, akkor két eset lehetséges: a felmentés és az ártatlanság kimondása (*absolutio*), vagy a további tanúk kihallgatása; vagy a vádlott megkínzása újabb bizonyítékok előkerüléséig.

<sup>40</sup> Jézus kétértelműen fogalmaz a kérdésekre. Igaz, Jánosnál kifejti, hogy az ő országa nem evilági és jöveteleivel az igazságról fog tanúbizonyságot tenni (Jn 18,36-38). A római helytartó nem érthette Jézus magyarázatát és védekezéséppen sem fogadta el.

<sup>41</sup> A szöveg görög változatában Pilátus és Jézus is az *emoi* (nekem, vagy ellenem) szót használja. Pilátus kérdésre: *nekem* nem felelsz? Jézus így válaszol: semmi hatalmad nincs *ellenem*. „*Ez az emoi olyan hangsúlyos, hogy önmagában szinte a királyi státus beismerése.*” (Wroe 2006, 245)

<sup>42</sup> Flavius 1983, 450-451; Lk 13,1-2.

<sup>43</sup> Ha egy császár vagy helytartó pl. győzelem örömeire megszakíthat egy tárgyalást (*abolitio*), vagy

megbocsáthatja a bűnt (*indulgentia*), de halálos ítéletet nem függeszthet fel. „*Amikor Pilátus ideje után valamivel Albinust váltották a júdeai helytartóságban, utolsó jótettként szabadon engedte mindazokat, akiket apró-cseprő ügyekért tartóztattak le.*” Wroe 2006, 225.

<sup>44</sup> Felmerül a kérdés, hogy a zsidó vezetőknek miért lett volna jobb, ha Barabás kerül szabadlábra? Ha valóban attól tartottak, hogy Róma megtorlásokat vezet be lázongások miatt, azt Barabás hamarabb kirobbanthatta volna, mint Jézus.

<sup>45</sup> A Názáreti felett a zsidó király jogilag nem ítélezhetett, bár Keresztelő Szent János halála sem a zsidó törvénykezéssel összhangban történt (Mt 14,1-11).

<sup>46</sup> A spanyol származású, római lovagrend tagját, Pilátust nem Tiberius, hanem a szintén lovagi osztályhoz tartozó etruszk Seianus nevezte ki, aki ismert volt antiszeimita nézeteiről (Page 2009, 248). I.sz. 31-ben Tiberius Seianustól és minden potenciális politikai ellenfelétől szisztematikusan megszabadult. Pilátus jogosan tartott tőle, hogy vele is ez történik.

---

<sup>47</sup> Ifj. Plinius (i.sz. 61 – i.sz. 113 körül) az i.sz.100-ban Szíriában kinevezett *tribunus* fennmaradt levelei bemutatják hogyan gondolkodott és milyen nehézségekkel küzdött egy tipikus római az idegen vallási jelenségek kapcsán.

<sup>48</sup> I.sz. 32-ben Pomponius Flaccus legátust Szíriába küldték kormányozni és a birodalom zsidókkal szembeni politikája is megváltozott. Tiberius parancsba adta Pilátusnak: „*Ne változtass meg semmit a hagyományaik közül, de tekints szent bizalommal a zsidókra magukra és törvényeikre, amelyekkel a közrendet fenntartják.*” (Dugard 2014, 121).

<sup>49</sup> „*Vére rajtunk és fiainkon!*” (Mt 27,25) „*A Második törvénykönyv tartalmazza azt a parancsot, hogy a város határain belül elkövetett gyilkosság miatt a vének áldozanak fel egy üszőt, majd e szavak kíséretében mossák meg kezeiket: Nem a mi kezünk ontotta ki ezt a vért!*” (Wroe 2006, 251). Ezek szerint a zsidók hittek a vérvád lemosásában.

<sup>50</sup> „*Tulajdonképpen Kajafás javasolta, hogy legyen ő az „az egy ember aki meghal a népért”, hátha így megbékél Pilátus, és megelőzhetik az egész zsidóság elleni megtorlásokat.*” (Wroe 2006, 195).

<sup>51</sup> „*[...] a zsidók olyan fontosnak tartják halottaik eltemetését, hogy még a keresztre feszítettek hulláit is leveszik, és eltemetik napnyugta előtt.*” (Flavius 1964, 300).

<sup>52</sup> A Biblia tizenkétféle büntetést sorol fel, amelyért halálbüntetés jár: 1. emberölés; 2. emberrablás; 3. bálványimádás; 4. istenkáromlás; 5. a szombati munkatiltalom megszegése; 6. jóslás; 7. a szülők elleni súlyos vétkek; 8. pap lányával történő párzálkodás; 9. házasságtörés; 10. vérfertőzés; 11. homoszexuális viszony; 12. állatokkal való közönség. (Tóth 2003)

# Hogyan segíthet a vallási közösség a szabadult elítélteknek?

Vincze Norbert

Apor Vilmos Katolikus Főiskola

## *Absztrakt*

Az ember bűnökkel él. Némely bűnököt a Biblia tart annak, míg más tettekért a törvény ereje sújt le azok elkövetőjére, és szankcionálja szabadságának megvonásával. A büntetés-végrehajtás az elítélteket a társadalom által meghatározott és elvárt útra kívánja téríteni, sokrétű eszköztárral, tudományos alapossággal kidolgozott módszertan alapján. A büntetés-végrehajtási intézetekben egyházi személyek –papok, lelkészek, hitoktatók, börtönmissziós munkatársak– segítik a fogvatartotti reintegráció folyamatát. Számos kutatás alapján leírható, hogy sikeresen dolgoznak, hiszen a vallási részlegekről szabaduló elítéltek visszaesési mutatói alacsonyabbak a szabaduló populáció egészéhez viszonyítva. A reintegráció azonban nem ér véget a börtön kapujából való kilépéssel. A szabaduló fogvatartottnak számos problémával kell szembenéznie: lakhatás megoldása, munkakeresés, szociális kapcsolatok helyreállítása, kiépítése –különös tekintettel a családi kapcsolatokra, a szabad élet struktúrájának kialakítása. Tanulmányomban bemutatom, hogy az egyházak, vallási felekezetek intézményesült formában hogyan igyekeznek segíteni a szabadult emberek társadalmi reintegrációját. Tevékenységük kiterjed a mindennapi élet támogatására, valamint a vallásgyakorlás intézményes kereteinek biztosítására. Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a vallásosság nemcsak, mint segítő szándék jelenik meg ebben a speciális viszonyban, hanem hitének megélésével a támogatott ember is könnyebben találja meg a helyes utat profán és transzcendens síkon egyaránt. A témában relevanciával bíró szakirodalmakkal összevetem, hogy a büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelők professzionális munkájához hogyan viszonyul az azzal párhuzamosan zajló egyházi, vallásos tevékenység. Bemutatom, hogy miként élik meg a segítők és a segítettek a vallási keretek között zajló reintegrációs folyamatot, valamint a hit szerepét a visszaesés megelőzésében.

## **1. Bevezetés**

A fogvatartottak több mint 41%-a visszaesőnek minősíthető, így az első büntényesek a börtönben a bűnözői mintázatot átvéve maguk is könnyen újra bűnelkövetővé válhatnak. (Papczun - Szilágyi 2022, 15-32) Visszaesőnek nem minősülő bűnisméltó a fogvatartottak további 6,9%-a, első büntényesnek a fogvatartottak 45 %-a minősül. (Rutkai – Sánta 2020, 4-11) Elmondható tehát, hogy a szabadságvesztés-büntetésüket töltők mintegy fele már korábban is volt büntetve.

Az alapvetésként megfogalmazott reintegrációs módszerek mellett<sup>1</sup> igen nagy jelentőséggel bír a szabadidő hasznos eltöltése, a családtagokkal való kapcsolattartás, a különböző terápiás célú foglalkozások, és a *vallási programok* is (Schmehl 2015, 1-4). A szabadságvesztés büntetésüket töltő emberek idővel szabadulnak a börtönből, és visszatérnek a társadalomba. Kitől és milyen segítséget kapnak szabadulásuk után? Jelen tanulmányomban elsősorban a vallási közösségek szerepét, valamint a vallás hatását vizsgálom a szabadult fogvatartottak társadalomba való visszatérésében.

Ma az 1995. évi CVII. törvény alapján a büntetés-végrehajtási szervezet a jogszabályok keretei között köteles együttműködni a fogvatartás körülményeit figyelemmel kíséző, a szabadulás után a társadalomba való beilleszkedést elősegítő, karitatív tevékenységet végző, valamint az egyéb büntetés-végrehajtási tevékenységet segítő börtönmissziókkal, egyesületekkel, vallási közösségekkel, oktatási intézményekkel és személyekkel. (1995. évi CVII. törvény 13. § (1))

## **2. Reintegráció**

A bevezetésben leírtak alapján látható tehát, hogy az ismételt bűnelkövetés kockázata igen magas, a korábban börtönbüntetésüket töltők között.

A reintegrációs célok eléréséhez nélkülözhetetlen a fogvatartott önkéntes és tevékeny részvétele, a büntetés-végrehajtás valamennyi résztvevőjének összehangolt munkája, de szükséges a „*szabad társadalom*” segítő, befogadó közreműködése. (Ruzsonyi 2019, 11-14)

### **2.1. Reintegráció a büntetés-végrehajtási gyakorlatban**

A büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelők tevékenységének fejlesztésére a Nemzeti Bűnmegelőzési tanács által támogatott, a Büntetés-végrehajtás Országos Parancsnoksága Fogvatartotti Ügyek Szolgálatára által benyújtott pályázat tapasztalatait mutatja be Somogyi. A program céljaként fogalmazták meg, hogy a büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelők olyan releváns szakmai és módszertani ismeretekkel gazdagodjanak, melyekkel a reintegrációs gondozás hatékonysága növelhető. A programban résztvevő pártfogó felügyelőknél fejleszthetők az egyéni esetkezelés, kommunikációs technikák, az egyéniesített

cselekvési terv kidolgozása, csoportépítési technikák, tréningek vezetése, csoportfoglalkozások megtartása területét érintő kompetenciák. Az elméleti foglalkozások mellett kiemelt fontosságú, hogy a gyakorlatban is kipróbálhassák a megszerzett tudást. A tréningek és csoportfoglalkozások személyiségfejlesztő, konfliktuskezelő, ügyintézési és munkaerőpiaci képességek, készségek fejlesztését célozzák, a fogvatartotti reintegráció sikerességének támogatására. A program sikerességét igazolják az elkészített esetkezelési naplók, melyek legnagyobb részt a bevont elítéltek/pártfogoltak/utógondozottak életében pozitív változásokat dokumentáltak. Az egyéni esetkezelések során más szervezetek bevonása kiemelt feladat, hiszen ezek a jellemzően egyházi és civil fenntartású szervezetek segítik a szabadulás utáni beilleszkedést, hivatalos és szociális ügyek intézését, munkakeresést, esetleges függőségi problémák kezelését. (Somogyi 2016, 63-77)

A reintegrációs őrizetbe<sup>2</sup> helyezettek esetében a munkaerőpiaci reintegráció értékelhető leginkább sikeresnek, a nehézségek ellenére az őrizetbe helyezettek közel fele legalább alkalmi jelleggel tudott munkát vállalni. A pártfogó felügyelet elrendelésével szabaduló fogvatartottak utógondozását is a büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelők végzik, a felügyelő által adott utasításokat a pártfogolt köteles megtartani, a pártfogó felügyelő kiemelt feladata ugyanakkor a pártfogolt motivációjának kialakítása, fejlesztése, az önálló és önellátó életvitel kialakítására. (Juhász 2017, 5-27)

Kriminológiai témájú kutatások kimutatták, hogy a bűnesetek elkövetői jellemzően két „*karrierutat*” járnak be. Egyik út, hogy az elkövetők tizenéves korukban kisebb súlyú bűncselekményeket követnek el, azonban felnőttkorukra az ilyen deviáns viselkedésmintákat elhagyják. Másik esetben a bűnözés életmóddá válik, és ez egész életére jellemző, ők a büntetőjog terminológiájában a visszaeső, többszörös visszaeső vagy erőszakos többszörös visszaeső bűnelkövetők. Az Istenhez fordulásként többen beszámoltak arról, hogy imádkoztak a börtönben, de van olyan fogvatartott is, aki a zárkában félt elővenni a Szentírást. A visszaeső bűnelkövetők két fontos tényezőt emeltek ki, elmondásuk szerint a család hiánya és az intézeti nevelkedés jelentősen csökkenti a tisztességes élet esélyét. (Bolyky - Sárík 2018, 5-22)

A reziliencia a gyakorlatban úgy nyilvánul meg, hogy az egyén a boldogulásához minden rendelkezésére álló biológiai, környezeti, pszichológiai erőforrást mozgósít. A reziliens személy tehát az adott

élethelyzetben képes felismerni, és kihasználni az elérhető erőforrásokat. A helyzetfelismerés azonban korántsem elégséges, a társadalom által elfogadott értékrend interiorizálása is szükséges a társadalomban való helytálláshoz. Ehhez szükséges olyan személy, aki személyes példát mutat és motiválóan hat, mentorként funkcionál. (Bolyky - Sárík 2021, 9-22) Az elrendelt reintegrációs őrizet során az elítélte szigorú magatartási szabályok vonatkoznak, a mindennapos szükségleteinek biztosítása, munkavégzés, oktatásban, képzésben való részvétel, gyógykezelés, családi kapcsolattartás területén. A reintegrációs őrizet pozitív hatásain túl nem szolgál általános bűnmegelőzési célokat, valamint a reintegrációs őrizetes lakókörnyezetében ellenérzést szülhet. A reintegrációs őrizet alacsony, 5,42%-os visszaesési mutatója jól mutatja a jogintézmény sikerességét. (Papczun - Szilágyi 2022, 15-32)

A büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelők tevékenysége nem korlátozódik a zárt intézet falai közé, hanem a reintegrációs folyamat szabadulást követő részében is komoly feladatokat látnak el. A fogvatartottakkal való foglalkozás első lépése a szabadulásra történő felkészítés. A pártfogó felügyelő a visszailleszkedés alapját képező szociális feltételek megteremtését segíti, a fogvatartott motivációját erősíti, hogy a büntetés-végrehajtási intézet elhagyása, a szabadulás után a társadalomba integrált életet éljen. A reintegrációs őrizet büntetés-végrehajtási jogviszony, mely során az elítélte speciális szabályok vonatkoznak. A jogintézmény végrehajtása során a kontrollfunkció ellátása ad feladatot a pártfogó felügyelőnek, az elítélte szabálykövetése tekintetében. Amennyiben a kötelezett a magatartási szabályokat megszegi, az ellenőrzések gyakoriságát emelni szükséges, súlyosabb esetben a reintegrációs őrizet megszüntetését kell kezdeményezni. (Juhász - Puzsár 2022, 78-83) Kiemelendő ugyanakkor, hogy a reintegrációs őrizet végrehajtása során a magatartási szabályokat súlyosan megszegők száma folyamatosan alacsony számot mutat, ami hangsúlyosan megjelenik az alacsony visszaesési mutatókban is. (Papczun - Szilágyi 2022, 15-32)

Az utóbbi időszakban a jogszabályi módosítások következtében a feltételes szabadulásra vonatkozó büntetés-végrehajtási gyakorlat szigorodó tendenciát mutat, a kedvezményből kizárhatók köre bővült, egyúttal a büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelő kontrollfunkciója erősödött felügyelők munkája szerteágazó, a szakértői vélemények és környezettanulmányok elkészítése. A büntetés végrehajtási szakmai hátteret, megalapozottságot biztosít a környezettanulmányi eljárások

során. A pártfogó felügyelet, reintegrációs őrizet, utógondozás támogatja a szabadulókat a sikeres társadalmi beilleszkedésben, a felügyelők munkáját az együttműködések során egyházi, civil és karitatív szervezetek segítik. (Juhász - Puzsár 2022, 78-83)

A büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelők munkájában az utógondozás esetén a támogató, míg az együttműködésre kötelezett személyek esetében, például a reintegrációs őrizetes, vagy a feltételes szabadságra bocsátottak, a kontrollfunkció is megjelenik. A reintegráció akkor lehet igazán eredményes, ha a szabaduló elítélt megfelelő kapcsolati tőkével és motivációval rendelkezik, ezek segítése a büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelő kiemelt feladata. (Bogotyán 2022, 50-62)

A 2013. évi CCXL. törvény hatályba lépését követően a reintegráció kiemelt célként fogalmazódik meg a büntetés-végrehajtásban. Az Európai Unió 5,734 milliárd forinttal támogatta a „*Fogvatartottak reintegrációja*” című EFOP-1.3.3.-16-2016-00001 azonosító számú projekt megvalósítását. A szabadultak utógondozása az állami foglalkoztatási szolgálattal való együttműködéssel támogatva, a munkaerőpiacon való elhelyezkedés segítségével, a családi kapcsolatok helyreállításával, a szabadult elítéltek motivációjának fenntartásával, közösségi foglalkoztatók, tanodaszerű szolgáltatás fenntartásával valósult meg. (Sinkó 2022, 63-77)

## ***2.2. Félutas ház jellegű programok***

Nem mindenki tud a szabadulása után a lakhatásáról gondoskodni. A lakhatás biztosítására félutas ház programok már működtek korábban is Magyarországon, jellemzően egyházi és alapítványi fenntartásban, ezek, bár nem feltétlenül a szabaduló fogvatartottak ellátására szakosodott intézmények, az ő részükre is lehetőséget biztosítottak a szolgáltatásaik igénybevételére. Magyarországon a Mécses Szeretetszolgálat Börtönpasztorációs Társaság 1991 óta működik, az intézményi keretek között fogva tartottak lelkigondozására alapították Szegeden. 1996-tól tíz évig működtette a Társaság a szabaduló elítéltek számára a Társadalmi Rehabilitációs Otthont, mely munkát, szállást, képzést biztosított. Kritikaként fogalmazódott meg, hogy a szabályrendszer és az intézmény légköre erősen idézte a büntetés-végrehajtási intézetekét. Az Élő Reménység Alapítvány 1990 óta működik, hogy az alapító szándéka szerint szenvedélybetegek és a büntetés-végrehajtási

intézetekből szabadult fiatalok számára utógondozásként biztosítson védett környezetet. A házban laknak az alapítók is, ezért a hagyományos családi szerepek erősen érvényesülnek, a koncepció szerint az így megtapasztalt pozitív élmények segítik a fiatalokat az újrakezdésben. Az Alapítvány életében a vallás is fontos szerepet játszik, a 10-12 lakót is jellemzően a börtönlelkészek ajánlása alapján vonják be a programba. A BvOP a Szegedi Fegyház és Börtön, a vele együttműködésben álló Nagyfa Alföld Mezőgazdasági és Vegyipari Kft. bevonásával kezdte meg a saját Félutas Ház programját. A Szeged-Csanádi Egyházmegye a kezdeményezés támogatására rendelkezésre bocsátott egy saját tulajdonú szegedi lakóingatlant, mely 4 fő elhelyezésére alkalmas. A magyarországi félutas házakhoz hasonlókat nemzetközi viszonylatban is találhatunk, Ausztria, Németország és Anglia területén is vannak ilyen, működő intézmények. Ausztriában 1982-ben egy teológus és szociális munkás kifejezetten a börtönből szabadulók támogatására hozta létre a félutas házát, alappillérként a keresztény értékrendet tekintve, mely segít megőrizni az emberi méltóságot. Németországban egyesületi formában kezdte meg 1991-ben Brandenburgban működését egy, a programban résztvevők számára ingyenesen működő szervezet, mely célja, hogy a börtönből szabadult emberek társadalmi felelősségvállalással éljenek, és ne kövessenek el újabb bűncselekményeket. Az Egyesület már a börtönben megkezdte a fogvatartottak felkészítését a szabadulás utáni életre, a szabadulás után pedig két évig segíti a társadalmi beilleszkedést, lakhatás megoldását. Angliában, Nyugat-Londonban már a XIX. század végén elindult egy missziós mozgalom, mely a társadalmi cselekvést az evangelizációhoz kapcsolta. Kezdetben lokálisan működött, betegellátás, népkonyha, bölcsőde üzemeltetése volt a tevékenységi köre. Ma a Misszió egyik kiemelt projektje a Katherina Price Hughes, egy olyan, 20 fő befogadására alkalmas bentlakásos intézmény fenntartása, melynek feladata a börtönből szabaduló elítéltek társadalmi reintegrációjának segítése, az oktatás, képzés, munkavállalás, lakhatás segítségével, a szociális ügyintézésben való támogatásukkal. (Kovács 2022, 35-53)



### 3. Kutatás bemutatása

A büntetés-végrehajtási tevékenységhez kapcsolódó reintegráció Magyarországon sok szerző által tudományos alapossággal bemutatott, leírt szakterület, mely kiterjedt irodalommal rendelkezik. A mai magyar büntetés-végrehajtási diskurzus reprezentatív felülete a Börtönügyi Szemle, mely tematikus negyedévente megjelenő tudományos folyóirat. A büntetés-végrehajtás szakmai bemutatásához jelentős részben az ebben a periodikában publikált tanulmányokat vettem alapul.

Az interjúk alanyai elsősorban a szabadult fogvatartottak és az őket segítő lelkészek, missziós munkatársak – több esetben is bebizonyosodott, hogy egy személy több besorolási kategóriába is illik. A szabadult fogvatartottak adatai nem nyilvánosak, ezért a megszólításuk lehetősége igen korlátozott, az interjúalanyokat hólabda módszerrel értem el. A beszélgetést hangfelvétellel rögzítettem, melyhez az interjúalany hozzájárulását kértem. A kutatás során félig strukturált interjúkat készítettem. Az interjúalanyokat a büntetés-végrehajtási érintettségük alapján választottam. Közöttük van, aki maga is szabadságvesztés büntetését töltötte, van, aki lelkészként vagy missziósként érintett, és olyan is, aki a szabadult fogvatartottak számára nyújt átmeneti segítséget a társadalomba való visszailleszkedésben. További közös pont, hogy mindannyian a vallásban keresik és találják mag a kiutat a bűnelkövetésből. Az interjúkat az egyén nézőpontjának megismerése érdekében terveztem, mely során olyan nézőpontok megtalálása motivált, melyet egy kérdőívben nem fedezhetünk fel. A kérdések összeállításánál az elérni kívánt tudás meghatározható, azonban az interjú menete során egyrészt a kérdések sorrendje, másrészt a kérdések megfogalmazása változó volt.

Interjúk rövid bemutatása:

Első interjúalanyommal korábbi ismeretségünk alapján tudtam felvenni a kapcsolatot. Telefonon egyeztettünk időpontot, az interjút online készítettük el. Lelkészként és börtönlelkészként is dolgozik, tehát a hétköznapi életben, a saját gyülekezetében és a lelkészi munkájában is érintett a szabadult fogvatartottak befogadása, lelkigondozása, segítése által. A gyülekezeti élet és a fogvatartottak megtérésének, a szabadulás utáni lehetőségeinek és nehézségeinek megismerésén túl segítséget kaptam tőle további interjúalanyokkal való kapcsolatfelvételben is.

Második interjúalanyom összesen mintegy harminc évet töltött különböző bűncselekmények elkövetése miatt börtönben. Egy Budapest

környéki kisváros cukrászdájában találkoztam vele. Minden kérdésre választ kaptam, nem zárkózott el egy témától sem. Isten kiemelt munkájának tartja, hogy ma már nem a bűnözésből tartja fenn magát, hanem egy volt zárkatársa -aki szintén megtért- ad neki munkát, ezzel tisztességes megélhetést. Keresi azt a gyülekezetet, ahol szívesen befogadják őt, ahol az élő Istenről beszélnek.

A szakirodalom elemzése alapján a téma kiemelt szakértőjének mondható a harmadik interjúalanyom, aki egy Dunakeszin működő félutas ház alapítója, működtetője, valamint börtönmissziós vezető. Az Élő Reménység Alapítvány házában látogattam meg, az interjút itt készítettük. Részletesen elmondta, hogyan működik a kis családias házuk, a befogadástól az együttélésen, a közösséggé formálódáson, a munkába állás támogatásán át a családi kapcsolatok helyreállításának segítségével.

Negyedik interjúalanyom elkötelezett börtönmissziós, családapa, és hívő keresztény ember. Nem mellesleg ő is összesen több mint harminc évet töltött el különböző büntetés-végrehajtási intézményekben, inkább hosszabb, mint rövidebb időtartamokban. A börtönben egy rabtársa hatására fordult Isten felé, akitől, ahogy fogalmazott „szolgálatot is kapott”, és szerető családot, befogadó közösséget egyaránt.

Az ötödik interjút egy nyugalmazott börtönlelkésszel készítettem. Elmondása szerint egy lelkész sosem megy nyugdíjba, a „hivatala” a sírig tart. Ő tartja életben az általa *Régi csibészek*nek nevezett kis közösséget, melynek tagjai a korábban az ő börtönbéli lelkészségéhez tartozó, a büntetésüket már letöltött, szabadult emberek és családtagjaik. Az interjút a lelkész otthonában készítettem, ahol sok fotóval, történettel színesítve ismerkedtem meg a jelenleg is tartó munkájával. Invitált a közösségébe, mely meghívást örömmel elfogadtam.

Istentiszteleten vettünk részt, ahol a börtönt korábban megjárta, megtért emberek tettek bizonyosságot hitükről, mondták el a gyülekezet tagjainak, hogy milyen munkát végzett az Isten bennük, hogyan formálta át az életüket. Az istentisztelet után a régi imaházban, a nagy közösségi teremben, közös ebédrel, imákkal, beszélgetéssel telt a délután. Láthatam, hogy működik egy ilyen vallásos kisközösség, melynek tagjai ennyire különleges gyökerekkel és közös múlttal rendelkező emberek.

#### 4. Reintegráció akadályai

A reintegrációs folyamat sikeressége megakadhat, amennyiben a szabadulás után hiányzik a befogadó, támogató közeg, vagy akár a lakhatás nem biztosított. (Kovács, 2022, 35-53)

Kovács (2022, 35-53) hasonlóan fogalmaznak Visherék is: kutatások a sikeres reintegráció közös akadályait azonosították, többek között, de nem kizárólagosan a jövedelemszerző munka és a stabil lakhatás nehézségeit. Ezek a tényezők azért jelentenek akadályokat, mert gátolhatják a kezelést és a kriminogén szükségletek<sup>3</sup> leküzdésének képességét. (Visher - Travis 2003, 89-113)

*„Sokan, akik bűnözői körökből mennek be a börtönbe letölteni a büntetésüket, hiába fordulnak Isten felé a börtönben, ha visszamennek ugyanabba közegbe, ugyanoda, ahol abba hagyták, akkor szinte törvényszerű, hogy megint elbuknak” (interjú)*

*„Az APAC<sup>4</sup> 15 éve van Vácon, eddig összesen három ember bukott vissza. Mind a három emberrel beszéltem, mind a három a család miatt esett vissza, a család nem volt ott, a család nem adott támogatást, a család elfordul tőle.” (interjú)*

A *börtönártalmakat* Ruzsonyi két részre bontva csoportosítja, inherens és klasszikus börtönártalmakra. Inherens börtönártalmak esetében a fogvatartottak a külvilágból hozzák azokat a magatartás mintákat, amiket később érvényesítenek a börtönben, jellemzően az alacsony szocioökonómiai státusz, szegénység, mentális deficit, amely a börtönbe kerüléssel csak tovább romlik. Klasszikus börtönártalmaknak nevezzük a büntetés-végrehajtási intézetben kialakuló hátrányokat. (Ruzsonyi 2015, 23-33)

„A vallás szerepe paradox: egyszerre teremt és szüntet meg előítéleteket” (Tomka 1984, 50). Ez a kettősség megjelenik az interjúban is:

*„Szenzitívvé, érzékennyé váltam a bűnnel szemben. Ezt két részre lehet osztani. Az egyik nem jó annyira, a másik jó. Érzékennyé váltam mások bűnével szemben, ez magával hoz rögtön egy ítélkezést, ez minden keresztény embernek a megtérése után a velejárója. És ami kegyelmi az, hogy érzékennyé váltam a saját bűneimmel szemben is.” (interjú)*

Az interjúk során is megmutatkozott a vallási közösség elutasító attitűdje: a gyülekezetek nehezen fogadják be a börtönből szabadultakat. *„Azt kérdezik egymástól, hogy ez sitkós?” (interjú)*

Ha gyülekezet egy része nem szeretné befogadni a szabadulót, nem adnak neki hangot, de éreztetik azzal az emberrel, az az ember nem fog ottmaradni.

*„Nem fog valaki ott maradni egy olyan közösségben, ahol egy-egy ember úgy néz rá, vagy ha oda ül mellé, egy kicsit odébb húzza a táskáját. Ezek nagyon apró jelek. De lehet, hogy pont azért, mert ezek az emberek a börtönben sérültek, érzékenyek, ők ezeket észreveszik” (interjú).*

## **5. Megoldás lehetőségei**

Ha a szabaduló fogvatartottak képesek munkát találni és a lakhatásukat megoldani, nagyobb valószínűséggel lesznek sikeresek a közösségben, és nem fordulnak újra a bűnelkövetéshez. Nem mindenkinek azonosak azonban a szükségletei. (Visher - Travis 2003, 89-113)

Mit tehet egy vallási alapon működő közösség a reintegráció sikerességéért?

## 5.1. Élő Reménység Alapítvány

*„A szabadult nem tudja önerőből szervezni a saját életét, mert a börtönben hozzászokott a szigorúan strukturált élethez, ebből szabadulni akart, de önállóan nem tudja megoldani. Az egész életét újra fel kell építenie, hiszen a legtöbb embernek nincs is struktúra az életében a börtön előtt. Ilyenkor jön az, hogy ezt hogyan tudja megvalósítani a gyakorlatban. Ebben tud segíteni egy félutas ház, hiszen ott elég komoly kontroll van, ahol nem élhet akárhogyan.” (interjú)*

A második fejezetben bemutatott félutas ház-jellegű intézmények közül a Dunakeszin működő Élő Reménység Alapítvány pszichiátriai rehabilitációs intézetként üzemelő házat kerestem fel, ahol az Alapítvány vezetője mutatta be a ház működését, a működés alapját jelentő lelkiséget kiemelve. Elsősorban alkohol-, és drogfüggők részére kialakított otthon, de befogadják a börtönből szabadulókat is. A bekerülés feltétele, hogy a beköltöző a házirendet elfogadja, betartsa a szabályokat, amelyek a közösségi együttélés érdekében születtek meg. A többi lakón kívül jelenleg reintegrációs őrizetben egy fő van a házban.

A ház működésének alapja a Biblia, kiemelt szempont a vallásgyakorlás. *„A vasárnap az mindenképpen az a nap, amikor itt istentiszteletet tartunk, tehát a ház lakóinak is kötelező részt venni.”* (interjú). Pénteken Bibliaóra van 19 órától 21 óráig, ami nyitott a város felé, bárki részt vehet rajta. Ezen is kötelező részt venni a lakóknak.

A kezdetekkel kapcsolatban elmondta:

*„Egy lakótelepi lakásban laktunk a családommal, akkor három gyerekem volt, egy plusz két félszobában, és akkor először oda fogadtuk be a két-három fiatal. A gyerekeink a földön aludtak, a matracon, élvezték nagyon, és a srácok meg aludtak az ágyakban, amíg nem találtunk nekik helyet.”* (interjú)

A kontrollfunkció megjelenik a ház működésében is: régen csak vezetékes telefon volt, a telefonálást így könnyen tudták ellenőrizni, ez ma már nem olyan egyszerű, mert a mobiltelefon mindenkinél ott van. Vannak olyan kapcsolatok, többek között a korábbi bűnözői kapcsolatok, amiket muszáj megszakítani. Vannak azonban olyan pozitív kapcsolatok is, amiket építeni kell, ilyenek a családi kapcsolatok is, melyek helyreállítása, ápolása kiemelt szerepet kap a segítésben.

*„Az alapvető koncepció, hogy ez nem kórház, hanem család. A Biblia a családot emeli föl, mint egy műhelyt, ahol egyszerűen emberré válik egy gyerek, és megtanul élni, megtanulja a családnak a funkcióit.” (interjú)*

Minden lakó dolgozik, vagy tevékenyen részt vesz a ház működtetésében. Aki itt lakik, az rövid időn belül munkába tud állni, ami azt jelenti, hogy hétfőtől péntekig dolgozik reggeltől délutánig, estig. Az ő számukra a reggeli elindulás az változó, de este közös vacsora van.

*„Ha munka van, az segít, mert az fegyelmet tanít, és akkor könnyebb elhelyezkedni kint is. Aki itt van a házban, annak adunk munkát: a kertet felásni, a fűvet nyírni, a rendet csinálni, karbantartani a házat. Meg kell tanulni együtt dolgozni. Azért ez nem mindig megy, és így elmenni munkahelyre jobb.” (interjú)*

## **5.2. Vallási közösség**

A vallásos kis csoportok nem egyetlen feladatra specializált szervezetek, hanem a hétköznapi emberek baráti közösségei. A közösségek minden külön célkitűzés nélkül kultúrát, keresztény értékrendet közvetítenek a résztvevők gyermekeinek és tágabb ismeretségi körüknek is. (Tomka 1984, 173-176)

*„Aki igazán komolyan gondolta, az a szabadulás után kapcsolódik egy közösséghez. Azt szoktam kérni, hogy legyenek őszinték, mondják el, hogy ők*

*a börtönből jönnek, lesz, ahol nem fogják őket fogadni, ezt is elmondom, de valahol befogadják őket. Ott kell maradni, ahol befogadják őket szeretettel, vannak voltak és lesznek ilyen közösségek.” (interjú)*

*„Mentem nézni gyülekezetet, azt még úgy igazából nem találtam, ahova elmentem, ott nem találtam magam a gyülekezetben, de rajta vagyok, hogy valami közösséget nézzek, olyat, ahol az élő Istenről beszélnek.” (interjú)*

*„Az is fontos, hogy valakitől tudok segítséget kérni, akár egy építkezésben is, de lelkiileg is. Vagy egyáltalán egy közösségbe beépülni, de isteni alapokon, bibliai alapokon. Nagyon fontos, hogy legyen ilyen. Nagyon sokszor aztán ha sikerül is ilyen helyet találni, elhalványul a napi teendővel, a sok munka után fáradt vagyok, jönnek a gyerekek, a család. Tehát ezek problémát jelentenek, pedig a közösség nagyon fontos.” (interjú)*

Interjúalanyom aktív börtönmissziós és börtönlelkészi szolgálata alatt nagyon sok fogvatartottal ismertette meg a Biblia tanítását, egyúttal megmutatta nekik a helyes utat. Lelkipásztori munkája nyomán számtalan olyan ember tért meg Istenhez, aki korábban a bűn útján járt. Ezek az emberek a szabadulásuk után is bátran fordulhatnak, és szívesen is fordulnak hozzá, bármilyen gondjukkal, ő pedig segít nekik, amiben tud. Néha csak egy közös imádsággal, máskor egy szabadulás utáni befogadó ház keresésével, kinek mire van szüksége. A közösség megtartó erejét hangsúlyozva hozta létre kis gyülekezetét, aminek alapja az ő „*benti gyülekezetének*” tagjaiból áll, hozzájuk csatlakozva a családjaik, börtönmissziósok, vagy bárki más, a téma által érintett ember. A templom gyülekezete nem először találkozott ezekkel az emberekkel. Itt nem ült arrébb senki, amikor valamelyik szabadult mellé ült le, nem fogták szorosabban a táskájukat. Nem éreztette, és nem is érezte senki, hogy bárki nem idevaló volna. Az istentisztelet közben a szabadultak közül többen is bizonyosságot tettek hitükről. Beszéltek arról, hogyan

találták meg Istent, hogyan hallották meg hívó szavát, és ettől hogyan változott meg az életük. Visszakapták családjukat, néhányan újat kaptak, gyerekeket adott az Isten nekik, gyülekezethez, jó közösségekhez tartoznak, fedél van a fejük fölött, és van munkájuk. Legtöbben civil munkát végeznek, de néhányan közülük tovább hirdetik Isten igéjét, térítik az embereket a börtönmissziókban. (saját kutatás alapján)

### **5.3. A megkezdett lelkigondozás folyamatossága**

A börtönben a vallási nevelésben részt vevő fogvatartottak cselekvéseinek meghatározó megnyilvánulása a társadalom számára is elfogadható és hasznos vallási értékrendet tükrözi, nem a kriminális értékrendet. Az elért eredmények hosszú távú fenntartása érdekében szükséges a szabadult fogvatartottak „vallási utónevelése”, az egyházi gyülekezetbe való integrációjuk. (Tihanyi 2019, 72)

A Sátoraljai Fegyház és Börtön gyakorlatáról így fogalmaznak Fodorék (2018): a szabadulást megelőzően a börtönlelkész felveszi a szabaduló lakóhelye szerinti egyházkerület curillos-ultreyas csoportjával a kapcsolatot, ott beajánlja a szabadulásra várót. Amennyiben ott működik ilyen csoport, akkor ott tehet tanúságot hitéről, és léphet tovább (Fodor és tsai. 2018, 25-33).

*„Az ő jól felfogott érdeke, hogy gyülekezethez kapcsolódjon. Mindig elmondom, hogy ha nem fog gyülekezethez kapcsolódni, akkor el fog veszni. Ezt úgy kell elképzelni, hogy olyan ez, mint amikor ég egy tűz, de kiveszel belőle egy darab fát, ami még szintén lángol, de félredobod, akkor az egy idő után teljesen elhamvad, nem fog égni tovább. Kell a közösség, nagyon fontos, és ezt mindig elmondom, közösség nélkül nem fogsz tudni életben maradni.” (interjú)*

### **5.4. Munkahely**

*„Ebben is meg lehet látni az Istennek a munkáját, útmutatását, mert ez az ember, akinél dolgozom, egy volt zárkatársam, akinek a beceneve*



*Fészek. Ő, mint cső-víz-gázszerelő alkalmaz. Ő karolt úgy fel maga mellé, hogy nála tudok dolgozni.” (interjú)*

Másik interjúalanyom a szabadságvesztés büntetés végrehajtása idején, a megtérése után már dolgozott az egyház kötelékében, és szabadulása után börtönmissziós munkatárs lett, ahogy fogalmazott „szolgálatot kapott.” „Már szabadulásomkor is -szerdán szabadultam-szombat-vasárnap a kecskeméti gyülekezetben szolgáltam, szombaton az ifjúságnál, vasárnap pedig a nagy istentiszteleten.” (interjú)

### **5.5. Család**

*„A hívő embernél is azt gondolom, hogy nyilván Isten van az első helyen, de mi a prioritás, a fontosság? Hát a családom. Van két gyerekem, akit ruházni kell, etetni kell, mesélni kell neki, foglalkozni kell vele.” (interjú)*

*„Aki ide kerül, annál mindenképpen földérintjük a családi szálakat. Tehát mindig megnézzük, meglátogatjuk, ha messzi van, akkor is. Próbáljuk felvenni a kapcsolatot a családdal.” (interjú)*

### **5.6. Missziók**

Az interjúalanyom már szabadulása előtt szeretett volna mindenféleképpen a misszióban szolgálni. Szerette volna ezt az életutat, amit ő bejárt, és az Isten benne elvégzett munkáját megosztani másokkal, nem csak a börtönben, hanem iskolákban, gyülekezetekben bárhol, ahol erre igényt tartanak. Elmondani azt, hogy az Istennek semmi nem lehetetlen. Az, hogy ő letöltött több mint 30 évet a börtönben, az embereknek az odafigyelését odavonzza.

*„Ki ez az ember, mit akar ez, mennyit ült? Isten ezt az odafigyelést fogja használni arra, hogy az evangéliumra figyeljenek az emberek.” (interjú)*

Vannak bűnmegelőzési alkalmak, előadások, amikor meghívják a szabadult embereket bizonyágtételre, iskolákba, intézményekbe, hogy beszéljenek arról, amit az Isten elvégzett közöttük.

*„Legutóbb egy református középiskolában voltunk egy közeli kisvárosban, ahol 400 gyereknek beszéltek arról, hogy az Isten munkálkodik bennük, és hogy ezeknek a fiataloknak mit lenne jó kihagyni az életükből. Az ilyen alkalmakkor nagy dolog, hogy sokan eljönnek, a saját költséjükre szabadságot vesznek ki, bizonyágot tenni, beszélni az Isten munkájáról az életükben.” (interjú)*

## **6. Vallásosság dimenzióinak megjelenése az interjúkban**

Az interjúkban a szabadult fogvatartottak és segítők esetében a vallásosság megjelenését az alábbi dimenziók szerint vizsgálhatjuk:

- hit
- rituálék gyakorlása
- vallási ismeretek
- vallási élmények
- a vallás által előírt erkölcsi normák megtartása (Andorka 1997, 547)

### **6.1. Hit**

*„Az a hit, hogy én megveszem a vonatjegyemet a Keleti pályaudvarról, hogy eljőjsek ide Mezőtúrra, az is egy hit, mivel nincs itt a vonat, végig se gondolom, hogy ez most egy hit, de hát kifizettem, itt a jegy, majd tolják a hatos vágányra, de ez nem visz a mennybe. Az a hit, ami nekünk örök életet ad, az a hit, ami a bűntől folyamatosan tisztít bennünket, az a hit az felülről való.” (interjú)*

*„A megtérés után az ember elkezd Krisztust képviselni, nyilván a hit neki adott mértéke szerint. Van, akit úgy hívnak, hogy Billy Graham, mondjuk már ő a mennyben van, és millióknak beszélt Istenről, és van, aki egy vaságyon ülve, a másik rabnak beszél Istenről, vagy éppen egy másik testvérnek beszél arról, hogy mit tett vele az Isten.” (interjú)*

Ha azonban a hit nincs meg az ember életében, könnyen visszaeshet:

*„A folyamat úgy kezdődik, hogy a hitében elgyengül az ember, már nincs meg az élő kapcsolat az Istennel, és végre a legrosszabb esetben az, hogy visszakerül a börtönbe, valahogy megint a büntetés-végrehajtás látókörébe kerül. Ez az a skála, amin úgy végig mennek, hogy először csak elbotlik, néhányszor berúgnak, aztán a cimborák újra megtalálják őket és a vége az, hogy megint bűncselekményeket követnek el és visszakerülnek.” (interjú)*

## **6.2. Rituálék gyakorlása**

*„Bent is elkezdődik ez, hogy aki a belső lelki körben van, a börtönben -például az APAC részlegen lakók- ott is megszokta, hogy valamilyen módon szolgálunk –zenével, vagy más egyéb módon. Kint is szeretnének szolgálni valahogyan, akár étellel, akár más egyéb módon.” (interjú)*

## **6.3. Vallási ismeretek**

Hermeneutikai kérdés, hogy a vallás szent szövegei által miként jön létre a hívő emberben a vallási megértés. Az ember értelmi kapacitása szükségszerűen kisebb, mint az Istené, így a véges emberi értelem önmagában elégtelen, a hitben tehát lennie kell egy értés-, befogadás,

ráhangelődés elemnek, mely alapján az istenértés, istenismeret birtokába kerül a hívő ember. (Horváth 2006, 39-81)

*„Könnyű kiragadni valamit az írásokból, és azt az embernek a saját kedvtelésére olvasni, és ami nem tetszik, azt félretenni. A Biblia a forrás, azt kellene ismerni, tanulmányozni. Egyrészt az Isten igéje mondta ezt, másrészt a forrás magyarázata az mindig eltérhet a forrástól. Viszont egy gyülekezet a bibliai értelmezésében mindig segíthet, ez is a feladata.” (interjú)*

#### **6.4. Vallási élmények**

A megtérés a bűnök felismerésével, a bűnbánattal kezdődik, itt jön létre a kapcsolat az Istennel. Az interjúalanyok hasonlóan fogalmazzanak a bűnbánatról:

*„Életemben először sírtam, a bűneim fölött, a bűneim miatt, nagy dolog, amit mondok. Egy rossz helyzet miatt sírnak az emberek, de ki sír Isten előtt a bűnei miatt? Tehát egy nagyon mély összetörésem volt Isten előtt. A Biblia azt mondja, hogy a megtört és alázatos szívet az Isten nem veti meg. És Isten nem megragasztotta ezt a megtört szívet, hanem újat csinált belőle. Istennek szüksége van az ilyen bizonyoságtévőkre.” (interjú)*

*„Szerintem énhozzám sokszor szólt az Isten, de egyszerűen nem hallottam meg. Tehát a szívnek is van füle, meg a szívnek is van szeme, hogy mit látok, vagy mit hallok, de ez akkor válik igazából aprópénzzé, akkor lehet az én számomra ez, hogy javam van belőle, hogyha ezelőtt én megnyílok, vagy befogadom. Ez meg már szerintem megint kegyelem.” (interjú)*

*„Az utóbbi hosszú ítélet során, szintén nem a börtön változtatott meg, hanem ez az éveim alatt ismertem meg Istent, aki el tudott választani attól a szennytől, amitől én önmagamat nem tudtam. Ez bent történt a börtön falai között. Ez a megtérés, az, hogy én el lettem választva attól a szeméttől, ami így a világban rám tapadt, rám ragadt, attól Isten tudott elválasztani.” (interjú)*

*„Sokkal békésebben élem meg a napjaimat, sokkal nyugodtabban élem meg. Nem vagyok kapzsi, én tudok örülni a kevésnek is, míg annak idején a soknak sem tudtam örülni. Nem tudtam boldog lenni, ma boldog vagyok. Ezek nagyon jók. Ilyen belső örömeim vannak, ami annak előtte nem volt. Nyugtalan voltam, békétlen voltam. Belülről mindig hajtott valami.” (interjú)*

### **6.5. A vallás által előírt erkölcsi normák megtartása**

*„Meg kell nézni, akik megkötözöttségben élik az életüket, nem tudnak mértéket tartani se a pornográfiában, se a szerencsejátékban, vagy a kapzsiságban, tehát nem tudni miért, nem tudnak mértéket tartani. És amikor az ember megtér, akkor az Isten hoz be egy féket az életébe, és utána elkezdődik a hívő embernek a megtérése.” (interjú)*

*„Voltam olyan területen dolgozni, amikor egy hétvégén vállaltunk egy kis fusi munkát, ahol le kellett rakodni. Se kamera, semmi a területen. Az volt benne az agyamban, hogy ezt most lerakjuk, de én már estére ezt biztos fölraknám egy másik teherautóra, és vinném tovább. Milyen zagyvaságnak tartottam. Mondom, milyen jó, hogy megismertem az Istent.” (interjú)*

*„A teremtő Isten, aki megteremtette az embert, és aki Jézus Krisztusban adott egy lehetőséget, hogy megvallva a bűneinket, egy új életet kapjunk, egy újat, ami Krisztusban a miénk. És ezt hittel elfogadva valóban szabadulni lehet. És aki ezt megéri és elfogadja annak a bukás nincs kizárva az életéből, de megvan mindig a hova menekülni és az újrakezdés lehetősége.” (interjú)*

## **7. Visszaesés, vagy nem visszaesés?**

A társadalom egészét érintő tényleges veszély a fogvatartottak re-integrációjának kudarca. A bűnisméltés súlyos károkat okozhat, anyagi-, erkölcsi, pszichés, fizikai és érzelmi értelemben. A re-integráció egy rendkívül összetett, sokszereplős, a visszaesést csökkenteni, megelőzni hivatott folyamat, melyben a börtön, mint intézmény jelentős feladatot kap, azonban, ha magára marad, a kudarc szinte biztosra vehető. Az érintett fogvatartott tevékeny akarata is nélkülözhetetlen a sikerhez, melyhez szükséges sok ismeret, és a támogató emberi kapcsolatok megléte is. (Ruzsonyi 2019, 11-14)

A büntetés-végrehajtással érintett populáció egészségéhez viszonyítva rendkívül alacsony visszaesési mutatókkal büszkélkedő re-integrációs őrizet olyan jogintézménye, az APAC részleg pedig olyan része a büntetés-végrehajtásnak, melyekről kijelenthető, hogy a magas bemeneti követelmény predesztinálja a sikerességüket.

Az APAC részlegen a szabályrendszert, a Regulát a fogvatartottak maguk alakítják ki, és önkéntes vállalással magukra nézve kötelezőnek fogadják el, tehát önkéntes normakövetésről beszélhetünk, mely a büntetés-végrehajtáson belül nem jellemző a fogvatartottakra. A normarendszer a Biblia tanításaira, Tízparancsolatra épül, legfontosabb pillére a szeretet, mely testvérközösséggé formálja a részleg lakóit. A részlegre kerülés szigorú feltételrendszerhez kötött, az önkéntes vállaláson kívül szükséges a börtönlelkész és a re-integrációs tiszt javaslata is. Az APAC részlegről kihelyezés megvalósul a jogalkotó szándéka szerint, amennyiben a részlegen elhelyezett elítélt a vallási részleg működésére vonatkozó vállalt szabályokat, a Regulát nem tartja be, vagy az elhelyezés időtartama alatt az elítélttel szemben az általa elkövetett bűncselekmény miatt büntetőeljárás indul, illetve, ha az elítélt

súlyos fegyelmi vétséget követ el. (Tihanyi 2019, 42-48)

Látható, hogy milliárdok vannak a büntetés-végrehajtási reintegrációs programok sikerességére. És ez nagyon sok lehetőséget teremtene arra, hogy ebben az országban akár tíz félutas ház is legyen, alkalmazottakkal, akiket fizetnek. Ezekből egyelőre nagyon kevés valósul meg, nagyon kevés próbálkozás az, ami látszik. Ennek van egy fenntartási költsége, alkalmazottak, egy működési költség, erre lenne pénz. Nézzük meg a másik oldalát is: például van egy ember, aki szabadul és ugyanazon az úton megy tovább, amiről bekerült. Haragszik az államra, önmagára, mindenkire haragszik, hogy neki senki nem segít ebben a pillanatban, és jön egy szituáció, egy olyan élethelyzet, hogy ő megöl valakit. Rablógyilkosságból, indulatból vagy bármiből, ez visszafordíthatatlan dolog. Ezt pénzben nem lehet kifejezni.

*„És ami megint csak nem pénzben kifejezhető, hogy annak a másiknak elvette az életét, tönkretett egy családot, megszakad egy anya szíve, a fia sír. Ha történik száz gyilkosság, de abból csak egyetlen egyet egy ilyen program megmenthet, az felbecsülhetetlen.” (interjú)*

## 8. Összegzés

A vallási közösségek szerepe igen jelentős a szabadult fogvatartottak esetében is. Megmutatkozik, hogy a megszerzett hit megtartásában, további elmélyítésében hogyan érvényesül a gyülekezet hatása. Azoknál, akik nem kapnak támogatást a szabadulásuk után, komoly feladatot kapnak a Bibliai alapon működő félutas ház jellegű intézmények, ahol a lakhatáson és a mindennapi élet támogatásán túl a vallási alapon működő közösséghez való tartozás lehetőségét kapják, a korábbi, bűnözői csoportokhoz való visszatérés alternatívájaként. Segítséget kapnak az életük strukturálásában, munkakeresésben, a családi kapcsolataik helyreállításában.

A vallás hatása a fogvatartott életében a megtéréssel és a bűneinek felismerésével kezdődik. Megismerhettük, hogy a bűnözői élet hogyan tudatosul a megtérőben, hogyan tud elhatárolódni ezektől a viselkedésmintázatoktól. Az interjúk során egybehangzóan állították, hogy nem a börtön, vagy az attól való félelem miatt hagytak fel a bűnös

életmóddal, hanem Isten segítségével.

A szabadulás utáni motiváció fenntartásában a vallás szerepe is megmutatkozik. A börtönben elinduló szolgálat, ami a szabadulás után is folytatódik, vagy egy korábbi, szintén megtért zárkatárs által biztosított munka, az ebből való, a társadalom többsége által elfogadott életvitel fenntartása kimondva is lelki alapokon nyugszik. A másik oldalról nézve, a segítők, akik lelkészek, missziós munkások, vagy akár a saját családi házukba szabadultakat is befogadó emberek, a lelkigondozás segítségével tartják a közösségekben az embereket.

## 9. Bibliográfia

- Andorka Rudolf (1997): *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris.
- Bogotyán Róbert Lajos (2022): Fókuszban: a pártfogó felügyelő által készített környezettanulmány. *Börtönügyi Szemle* 4, 50-62.
- Bolyky Orsolya – Sárík Eszter (2018): A bűnelkövetéshez vezető út megismerése visszaeső elítéltek körében – Előkészítő szakasz. *Börtönügyi Szemle* 3, 5-22.
- Bolyky Orsolya – Sárík Eszter (2021): Visszaesés vagy talpon maradás? *Börtönügyi Szemle* 1, 9-22.
- Fodor István – Hajdú Miklós – Pavlics Tamás – Zagyi Péter (2018): A 113 éves Sátoraljaújhegyi Fegyház és Börtön, mint büntetés-végrehajtási szakmai műhely. *Börtönügyi szemle* 3, 25-33.
- Horváth Pál (2006): *Vallásfilozófia és vallástörténet*. Budapest. L'Harmattan- Zsigmond Király Főiskola.
- Juhász Ferenc – Puzsár Annamária (2022): A büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelői tevékenység helyzete és jelentősége a jelenlegi jogi szabályozás tükrében. *Börtönügyi Szemle* 2, 73-83.
- Juhász Ferenc (2017): A bűnisméltés megelőzéséhez kapcsolódó büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelői szakmai feladatok. *Börtönügyi Szemle* 3, 5-27.
- Kovács Mihály (2022): „Új esély” – A Félutas Ház típusú programok bemutatása. *Börtönügyi Szemle* 2, 35-53.
- Pankász Balázs (2012): Büntetve nevelni – paradigmaváltás a börtönök világában. In Bálint Ágnes, Di Blasio Barbara (szerk.): *Az utópia ezer arca: Tanulmányok. 2. javított, bővített kiadás*. Pécs: Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Neveléstudományi Intézet, 81-87.
- Papczun Petra Judit – Szilágyi Nándor Imre (2022): A reintegrációs őrizet szerepe az elítéltek társadalmi visszailleszkedésében. *Börtönügyi Szemle* 2, 15-32.
- Rutkai Kata – Sánta Lívია (2020): Fogvatartotti statisztikák. *Börtönstatisztikai Szemle*. 4-21.
- Ruzsonyi Péter (2015): A börtön mint veszélyforrás. *Pécsi Határőr Tudományos Közlemények* XVI, 23-33.
- Ruzsonyi Péter (2019): Pönológia és kriminálpedagógia. In Czenczer Orsolya, Ruzsonyi Péter (szerk): *Büntetés-végrehajtási reintegrációs ismeretek*.



- Budapest: Dialóg Campus Kiadó, 11-14.
- Schmehl János (2015): A neveléstől a reintegrációig: a fejlődés útja a legjobb gyakorlatok tükrében. *Börtönügyi Szemle* 1, 1-4
- Sinkó Csaba (2022): Az EFOP-1.3.3-2016-00001 „Fogvatartottak reintegrációja” című kiemelt projekt értékeinek és eredményeinek bemutatása. *Börtönügyi Szemle* 3, 37-56.
- Somogyi Zsófia Borbála (2016): A büntetés-végrehajtási pártfogó felügyelői tevékenységek fejlesztése. *Börtönügyi Szemle* 3, 63-77.
- Tihanyi Miklós (2020): *Bűn – Hit – Szabadulás (A vallás szerepe a büntetés-végrehajtásban)*. Budapest: Nemzeti Közszerkeleti Egyetem.
- Tomka Miklós (1984): *Vallásszociológia Szövegyűjtemény*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Visher, Christy A. – Travis, Jeremy (2003): Transitions from Prison to Community: Understanding Individual Pathways. *Annual Review of Sociology* 29, 89-113.

### ***Internetes források és jogszabályok***

- BVOP <https://bv.gov.hu/hu/vallasi-reszleg> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
1995. évi CVII. törvény a büntetés-végrehajtási szervezetről <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=99500107.tv> Hozzáférés: 2024.01.02.

---

<sup>1</sup> A reintegráció a büntetés-végrehajtási intézet falain belül a munkáltatás, oktatás, szakképzés biztosításával, jótételei programokban való részvétellel, társadalmi felelősségvállalás erősítésével valósul meg. (Schmehl 2015, 1-4)

<sup>2</sup> „A szabadságvesztés és a felelős önálló életvezetés közötti kontraszt optimalizálását szolgálja, állami szervek által felügyelt, határozott időtartamú kontroll alkalmazásával. Keretében – a zsúfoltság enyhítése, a szabadságelvonás csökkentése és a reintegrációs célok elérése érdekében – a kisebb súlyú bűncselekmények elkövetőinek lehetősége nyílik arra, hogy bírói döntés alapján elektronikus nyomkövető alkalmazásával büntetésük utolsó legfeljebb 10 hónapját vagy – gondatlan bűncselekmény elkövetése esetén – 1 évet otthonukban tölthessék. Jogi jellegét tekintve atipikus házi őrizetet jelent.” (Rutkai – Sánta 2020, 21)

<sup>3</sup> Azok a kiváltó okok vagy szituációs tényezők, amelyek arra készíthetnek valakit, hogy újabb bűncselekményt kövessen el. (Visher - Travis 2003, 89-113)

<sup>4</sup> „Az APAC vagyis az Association for the Protection and Assistance of the Condemned (Szövetség az Elítéltek Védelmére és Támogatására) röviden megfogalmazva: keresztény közösség a büntetés-végrehajtási rendszerben. Lényege, hogy a börtönben a Krisztushoz megtért fogvatartottak egymás hitében támogatásra lelnek. Ebben a kötetekben nemcsak a törvény által szankcióval fenyegetett bűncselekményekről van szó, hanem minden olyan bűnről is, ami a Büntető Törvénykönyvben nincs benne, de a Biblia, mint bünt határozza meg. Az APAC alapfilozófiája teljesen keresztényi, működtethető, alkalmazható, csupán tenni akarásra, jobbítani vágyásra van szükség.” (<https://bv.gov.hu/hu/vallasi-reszleg> Hozzáférés: 2024. 02. 02.)

# A gyógyulás helyes orvossága – Aktualizálás és jogharmonizáció a Katolikus Egyház megújult büntetőjog rendszerében

Nagy Katalin

Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar  
Hittudományi Doktori Iskola

## Absztrakt

A Katolikus Egyház a mindenkori társadalom igényeihez mérten szüntelen megújítja kánonjogát, s benne a krisztushívők jogainak védelmére és érvényesítésére szolgáló saját büntetőjogát. Mindezt pedig a pápák és zsinatok állásfoglalásait rendszerbe foglaló kodifikációs munkálatoknak köszönhetően teszi, s ezzel a lelkek üdvösségére irányuló küldetését minden korban teljesíteni képes. A *Pascite gregem Dei* apostoli konstitúcióval 2021. május 23-án kihirdetett reform eredményeképpen, mely az 1983-as *Codex Iuris Canonici* büntetőjogi kánonjaiban eszközölt változtatásokat, az érintett 89 kánon közül 74 módosult valamilyen formában. Így teljesebbé vált az Egyház büntetőjoga, mert immár beletartozik minden, a harmadik évezredben a legsúlyosabban büntetendő cselekedetekre vonatkozó normákban foglalt eset. Ugyanis lényeges újdonságok kerültek bevezetésre mind az alapvető kánoni büntetőjog, mind pedig az egyes kánoni büntetendő cselekedetek területén. Kezdvé az elkövető ártatlansága általános alapelvének kifejezett rögzítésétől, az emberi élet, méltóság és szabadság elleni bűncselekmények csoportjának bővüléséig a kiskorúak elleni abúzus büntetendő cselekedetének beillesztésével. Az igazságosság nagyobb védelme kapcsán továbbá kifejezetten a hívek jogainak védelmére, a botrányok rendezésére és az okozott károk helyreállítására került a hangsúly. A keleti katolikus egyházak büntetőjoga reformjának köszönhetően, mely a *Vocare peccatores motu proprio*val került kihirdetésre 2023. április 5-én, jogharmonizáció történt a latin kánoni büntetőjoggal, tiszteletben tartva a keleti jog lényeges sajátosságait. Melyek szerint első sorban a gyógyulás orvossága a kánoni büntető törvény helyes alkalmazása. Emellett a büntetés pozitív cselekmény kirovása is lehet, nemcsak javaktól való megfosztás, így penitencia jellegűt kap, mely sokkal jobban megfelel a keletre jellemző büntetések alapvetően gyógyító jellegének. Végezetül továbbra sincsenek *latae sententiae* büntetések. Ezeket már az 1972-től 1990-ig tartó, a Keleti Kódex kihirdetésével záruló, ún. második keleti kodifikáció során eltörölték, és egy szentségjogi eszközt alkalmaztak helyettük. A gyóntatási felhatalmazás rezervációját, azaz megszorítását a püspök számára. Köztudott ugyanis, hogy az egyházban a büntetés célja az igazságosság helyreállítása, a bűnösök megjavítása, valamint a botrány és a kár jóvátétele. Elsősorban pedig a püspökök felelőssége gondoskodni arról, életük példájával, buzdítással, testvéri feddésével, végül pedig szükség esetén a kánoni büntetések alkalmazásával, hogy Isten népének rájuk bízott része megmaradjon az Úr útján. A gyógyulás ezen orvosságait azonban mindig a lelkipásztori igényekhez és az egyetemes fegyelem korabeli igényeihez mérten kell

kiigazítani, tiszteletben tartva a keleti és latin sajátosságokat. E törekvés révén a kinyilatkoztatásból megismert isteni jog mindenkor meg tud jelenni az egész krisztusi közösség joggyakorlatában.

## 1. Bevezetés

A Katolikus Egyház büntetőjoga egészen a kinyilatkoztatásra vezethető vissza, s maguk az egyházi büntetések is a biblikus hagyományban és a keresztény gyökerekben vannak megalapozva. Az apostoli hagyományt már az első keresztény évszázadokban Krisztustól eredő erkölcsi, tanbéli, liturgikus és kegyelmi örökségként fogták fel. Az álapostoli gyűjtemények tartalmazták a legősibb fegyelmi szabályokat, ugyanis az Egyház megkívánta pozitív viselkedési normák megszilárdulását. Az egyetlen szankció pedig hosszú ideig a közösségi életből való kizárás volt. Az egyházi büntetőjog alkalmazásának területét főképpen a külső fórumon nyilvánosan gyakorolt intézkedések jellemezték, és a büntetések alkalmazásának két célja volt, a tettes megjavítása és a közösség védelme (Erdő 2021, 71-73). Ugyanakkor az első három évszázadban nem léteztek még büntetőjogi törvénygyűjtemények, csak a VI. században jelentek meg a vezeklési könyvek, mint valóságos büntető törvénykönyvek (Szuromi 2020, 145-148).

Ugyan a kánoni büntetőjog betartása Isten egész népe számára kötelező, mégis annak helyes alkalmazásáért kifejezetten a püspökök és a közösségek elöljárói a felelősek. A rájuk bízott pásztori küldetéstől nem választható el a szeretet követelményének feladata, melyet a büntetendő cselekmények által károsultak irányában kell teljesíteniük. Ez a szeretet az, ami megköveteli meg, hogy a szent pásztorok indokolt esetben a büntetés-végrehajtáshoz folyamodjanak, szem előtt tartva az igazságosság követelményeinek helyreállítását, a vétkes megjavítását és a botrányok helyrehozatalát. A társadalmi változások ugyanakkor szükségessé teszik azt is, hogy az Egyház a büntetőjogi eszközrendszerét mindig megújítsa a célból, hogy a lelkek üdvösségére irányuló küldetését minden korban teljesíteni tudja. A legutóbbi módosítás is azért történt, hogy az 1983-as Kánonjogi Kódex VI. könyve működőképesebbé, a kor lelkipásztori igényeinek megfelelőbbé váljon. Eredményeképpen pedig 2021. május 23-án a *Pascite gregem Dei* apostoli konstitúcióval megtörtént az új VI. könyv kihirdetése. A keleti katolikus egyházak életét szabályozó *Codex Canonum Ecclesiarum*

*Orientalium* esetében pedig a *Vocare peccatores motu proprio*val történt meg a keleti büntetőjogi kánonok reformja.

Jelen tanulmányomban a megújult büntetőjogi kánonok összehasonlító vizsgálatát követően átfogó képet kívánok adni a latin és a keleti katolikus egyházak megújult büntetőjog rendszeréről, kiemelve a társadalmi változásokhoz leginkább igazodó új büntetőjogi normákat. Hangsúlyozva a krisztusi közösségek élén álló vezetők felelősségét a lelkek üdvösségét biztosító alkalmazásukat illetően. Közben rámutatva a keleti katolikus büntetőjog sajátosságait megőrizni kívánó törekvés eredményeire is.

## 2. A kánoni büntetőjogrendszer eredete

A Katolikus Egyház jogrendszere nem létezhet fegyelmi és büntető intézkedések nélkül, hiszen emberekből álló hierarchikus társaság. Az Egyházon belül is szükséges tehát a büntetőjog és a büntetések rendszere, azonban a kánoni büntetőjogban a lelkeket üdvözítő küldetés mindig sajátos karaktert ad a normák értelmezésének és alkalmazásának. Ugyanis a büntetésben az *ordináriust* sohasem a megtorlás szándéka vezérli, hanem a testi feddés és figyelmeztetés, amely első lépésben elutasítja az olyan magatartási formákat, melyek ellentétesek az alapvető keresztény értékekkel. Emellett az istenképmásiságból fakadóan a krisztushívők emberi méltósága megköveteli azt is, hogy velük szemben mindig csak a lehető legkisebb kánoni büntetést alkalmazzák, és csakis a legszükségesebb mértékben. Mivel pedig elsődleges cél az egész krisztusi közösség lelki élete és épsége, a büntetés egyben a közösség védelmét is szolgálja. Ezért ezen eszközt, mint fegyvert, az igazság adja az Egyház kezébe, amelyet azonban csak akkor és csak úgy szabad használni, ahogyan az egyházi közjő, vagyis a *salus animarum* megkívánja (Artner 2020, 25-26).

Az Egyház már egészen az apostoli időktől kezdve rögzített viselkedési szabályokat, melyeket a krisztushívőknek meg kellett tartaniuk, és a megtartásról a mindenkori pásztoroknak, a püspököknek kellett számot adniuk. Mivel azonban ezeknek a normáknak Isten népének életmódját a mindenkori történelmi időben kell rendeznie, elengedhetetlen, hogy szorosan kapcsolódjanak a társadalmi változásokhoz, és az azokkal összefüggő új igényekhez. Ezért elengedhetetlen, hogy időnként kiigazítsák, és a megváltozott körülményekhez mérten alkalmazzák őket (Ferenc pápa 2021, 7).

### 3. A kánoni büntetőjog célja a latin kánoni büntetőjog vonatkozásában

Ahogy maga a kánonjog, úgy a kánoni büntetőjog is előfeltételezi a hit cselekményét, ezért nem kíván az Egyház minden törvényt büntetőjogi rendelkezéssel ellátni. A büntetés kiszabásának lehetőségét csak az egyén és a közösség számára különösen súlyos esetekben tartja fenn. Valójában az üdvösség eszközeként a büntetendő cselekedet megelőzően büntetést alkot annak meghatározására, hogy mi az, amit természetével ellenkezően elutasít. A bűncselekményt követően azután ezt az előírt büntetést alkalmazza megerősítve az egyházi közösséget megalapozó értékeket (Astiqueta 2010, 272-273). Így az illetékes egyházi hatóság saját, és kizárólagos jogon ítélik lelki (egyházi hivatalok, szentségek) vagy azzal kapcsolatos dolgokról (áldás, szentelés) folyó ügyekben, az egyházi törvények és jogszabályok megsértésének ügyében. Valamint minden olyan cselekedet ügyében, amely bűn jellegű, a bűnösség megállapításának és a büntetés kiszabásának tekintetében. A kánoni büntetőjogban azonban az igazi cél nem a törvény betűjének szolgálai hűségű megtartása kockáztatva, hogy a kánonjogász szerepe pusztán a jogtechnikuséra korlátozódik, aki így csupán az igazságosság rendjét garantálja. Ugyanis az Egyházban sok szeretetre és irgalomra van szükség, de sohasem az igazságosság és az igazság ellenében (Del Pozzo 2019, 63).

Ezen hozzáállás jól kifejeződik a latin Kánonjogi Kódex megreformált VI. könyve 1311. kánonjának új 2. §-ában rögzítettekben is. Eszerint a püspököknek, akiket Isten népe egy részének vezetésére állítottak, olyan életvitelt kell tanúsítaniuk, hogy Krisztus tükörképei legyenek. Lelki atyaságuk ajándékának a pasztorális szeretetben kell megnyilvánulnia közösségük számára, vagyis minden hívő, de elsősorban papjaik irányában. Hiszen csak így segíthetik főképpen azokat, akik szolgálatuk során valamilyen válsághelyzetbe kerültek. Emellett mind az egyének, mind a hívők közösségének javát kötelesek életüknek példájával, lelkipásztori szeretettel, tanáccsal és buzdítással is előmozdítani, szükség esetén azonban helyesen és késlekedés nélkül kell alkalmazniuk a büntetőjogi előírásokat az 1341. kánon előírásának értelmében. Amely szerint az *ordináriusnak* büntetések kimondására vagy kinyilvánítására irányuló bírói vagy közigazgatási eljárást kell indítania, ha megállapította, hogy sem lelkipásztori gondoskodás, főként

testvéri feddés útján, sem figyelmeztetéssel, sem dorgálással nem lehet eléggé az igazságosságot helyreállítani, a tettest megjavítani, illetve a botrányt helyrehozni (Ghirlanda 2021, 385-386).

#### 4. Kánoni büntetések a latin egyház büntetőjogában

A latin egyház büntetőjogában valódi kánoni büntetések kategóriájában gyógyítókat és jóvátévőket különböztetünk meg. Az 1917-es Kódextól eltérően megtorló jellegűek már nem szerepelnek. Törvényes mértékük szerint a büntetések lehetnek meghatározottak vagy meghatározatlanok, ez utóbbi esetben a jog a kiszabójukra bízva a pontos megválasztásukat. Kiszabásuk módja szerint csoportosítva pedig léteznek (*ferendae sententiae*) utólag kimondandó, illetve (*latae sententiae*) önmaguktól beálló büntetések, utóbbiak bizonyos hatásai már a cselekvéssel magával életbe lépnek, mások pedig csak az illetékes hatóság általi kinyilvánításuk után.

A gyógyító büntetések, vagyis cenzúrák célja az elkövető makacsságának megváltoztatása, és csak különösen súlyos esetekben szabad őket elrendelni. Érvényességi feltételük a javulásra megfelelő időt adó előzetes figyelmeztetés, mely segítségével az *ordinarius* meg tud győződni a makacsság fennállásáról. Ugyanis, ha az nincs, nem szabad a cenzúrákat kiszabni, megszűnése esetén pedig kötelező elengedni, ezért a cenzúra nem lehet sem örökre, sem pedig meghatározott időre szóló (Erdő 2014, 624). Jelenleg háromféle cenzúra létezik a latin büntetőjogban. Az *excommunicatio*, azaz a kiközösítés a krisztushívő számára az Egyház lelki javaiból szinte teljes kizárást eredményez, és szükségszerűen olyan hatásokkal jár, mint az eucharisztikus ünneplésben való részvétel tilalma, szentségek végzésének és vételének, valamint szentelmények végzésének tilalma. Ami pedig az egyházi hivatalok-funkciók, valamint kormányzati intézkedések végzésének tilalmát illeti, utólag kimondandó kiközösítés kiszabása, vagy önmagától beálló kiközösítés kinyilvánítása után a tettes érvénytelenül végzi az említett kormányzati intézkedéseket, illetve jogilag képtelenné válik hivatalok-funkciók megszerzésére. Az *interdictum*, vagyis az egyházi tilalom az eucharisztikus ünneplésben való részvételtől, szentségek végzésétől és vételétől, valamint szentelmények végzésétől tilt, de a törvény vagy parancs meghatározhatja úgy a tilalmat, hogy csak ezek a különös cselekmények, vagy bizonyos más különös jogok legyenek tilosak

a tettes számára. A *suspensio*, azaz a felfüggesztés most már a világi krisztushívőket is sújthatja, és kiszabása úgy is lehetséges, hogy az érintett ne végezhesen érvényesen kormányzati cselekvéseket. Halálveszélyben lévő hívők ellátása esetén a cenzúra tilalma felfüggesztődik, illetve az önmagától beálló ki nem nyilvánítotté akkor, ha egy hívő bármely megfelelő okból kéri a szentséget, a szentelményt, vagy a kormányzati hatalom cselekményét (Ferenc pápa 2021, 21-23).

A jóvátevő büntetések elsődleges célja a kánoni rend helyreállítása és elengedésük nem függ az elkövető makacsságától, hanem az előljáró megítélésétől, tehát ezek a tettest örökre, vagy meghatározott időre sújtják. Sohasem érinthetik azokat a hivatalokat, felhatalmazásokat, jogokat, amelyek nincsenek alávetve a büntetést elrendelő hatóságnak, emellett senkit sem lehet megfosztani sem a rendi hatalmától, sem pedig az akadémiai fokozatától. A jóvátevő büntetések kötelezhetnek bizonyos helyen tartózkodásra, illetve pénzbüntetés befizetésére az Egyház céljaira, mely utóbbi a törvényhozó által bevezetett új kánoni büntetés. Eltilthatnak bizonyos helyen tartózkodástól, az összes vagy egyes hivatalok, a rendi- és kormányzati hatalom cselekményeinek végzésétől, jogok és kiváltságok gyakorlásától, az aktív és passzív választási jogtól. Valamint egyházi vagy szerzetesi öltözék viselésétől, mely büntetés ugyancsak a VI. könyv reformjának köszönhetően került a Latin Kódexbe. Emellett a jóvátevő büntetések megfoszthatnak a fent említett hivataloktól, funkcióktól, jogoktól, kiváltságoktól, az egyházi díjazástól, vagy a megbízott kormányzati hatalomtól, illetve a gyóntatási vagy prédikálási felhatalmazástól. Mely két utóbbi kifejezetten nevesítve szintén új rendelkezés. Végezetül pedig a klerikusi állapotból való elbocsátás (Ferenc pápa 2021, 25) mértékadó kánonjogászok véleménye szerint az egyetlen örökre szóló jóvátevő büntetés a büntetést alkalmazó, illetve a visszavételt eszközölő illetékes hatóság különbsége miatt.

## 5. Kodifikációk

Mielőtt a modern kánonjogi törvénykönyvek felülvizsgálatának, illetve reformjának menetét ismertetnénk, és azok főbb jellemzőinek tárgyalásába belefognánk, elkerülhetetlen, hogy szóljunk a kódexről, mint a joggyűjtemények egyik típusáról. Már az antik időből ismertek fegyelmi normákat tartalmazó kódexek, azonban eredetileg a

megnevezés általánosan a gyűjtemények külső megjelenési formájára utalt. Könyv alakú, lapozással olvasható írott szöveget jelölt, mely szöveg a gerincnél volt egybefűzve, eltérően a tekercsek alakjától.

Az antik császári korban a kódex elnevezés már azokat a joggyűjteményeket jelentette, amelyeket az uralkodó külön törvényhozói rendelkezéssel kihirdetett. A tartalom itt már viszonylag egységes joganyag volt, magán viselve az elvonatkoztatás és a rendszerezés törekvésének nyomait. Azonban ezek, pontosabban egészen az 1917-es Kódex megjelenéséig a kánonjogi gyűjtemények, úgynevezett kompilációknak tekintendők. Melyek a dokumentumokat egymás után gyűjtve tartalmazták, javarészt megőrizve azok eredeti szövegét az eset leírásával, a kibocsátás dátumával és az illetékes hatóság megnevezésével. Esetenként nem is valódi fegyelmi intézkedéseket, hanem morális és liturgikus előírásokat vagy dogmatikai meghatározásokat foglaltak magukba.

Az újkor első századaiban azonban a kánonjogászai gondolkodást már a szöveghelyekből elvonatkoztatást követően létrehozott alapelvek segítségével történő jogeset-megoldás jellemezte. Ami pedig nem más, mint előfeltétele a modern kodifikációnak. Ez esetben ugyanis a normát kiindulópontként felvett alapigazságokból logikai levezetések láncolatán keresztül képezték egy részleges eset megoldására az úgynevezett *axiomatikus deduktív* módszer alkalmazásával. Így rövid, teljes gyűjteményeket tudtak kialakítani, amelyek rendelkező részeket hozó, logikusan elrendezett jogszabályokat tartalmaztak, s amelyekben az antik szövegrészek lábjegyzetben feltüntetett forrásokká alakultak. Ezeket pedig már nem kollekcióknak, hanem valódi értelemben vett kódexeknek nevezték (Szabó 2001, 97-99).

Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv, a latin egyház törvénykönyve, a *Sacrae disciplinae leges* kezdetű apostoli konstitúcióval 1983. január 25-én került kihirdetésre, és 1983. november 27-én lépett hatályba. A keleti katolikus egyházak életét szabályozó CCEO pedig a *Sacri canones* kezdetű apostoli rendelkezéssel került kihirdetésre 1990. október 18-án.

Az azóta eltelt csaknem négy évtized alatt a kánoni fegyelmi- és büntetőjog területén több további kisebb kiegészítés, módosítás, illetve értelmezés került kiadásra. Ezek között szerepeltek új törvények, törvények módjára kiadott hivatalos törvénytárgyalások, alkalmazásukhoz fűzött megjegyzések, az eljárást érintő módosítások, valamint egyszerű rendelkező értekezések is. Melyeknek köszönhetően a



püspökök ismételt kérésekkel fordultak a Törvényszövegek Pápai Tanácsához a büntetőjog alkalmazhatóbbá tételét célzón, hogy a Latin Kódex VI. könyve működőképesebbé, és a kor lelkipásztori igényeinek megfelelőbbé váljon (Artner 2020, 19). A szakértői munkacsoport már 2009-ben benyújtott egy az egyes kánonok módosítására vonatkozó tervezetet, és egy úgynevezett *Vademecumot* a szabályok alkalmazását elősegítendő. A frissített joganyag 2019 májusára készült el, szükségessé vált azonban egy általános felülvizsgálat a legsúlyosabban büntetendő cselekményekre vonatkozó normák és a MP *Vos estis lux mundi* által előírt fegyelem beépítésének szándéka miatt. Végül 2021. május 23-án a *Pascite gregem Dei* apostoli konstitúcióval megtörtén az új VI. könyv kihirdetése, amely 2021. december 8-tól vált hatályossá. Azonban az új büntetőjog nem teljesen más szöveg, mint az 1983-as. A rendelkezések változtatásait azért eszközölték, hogy a lelkipásztorok kormányzói szerepük gyakorlása során jobban eligazodjanak azokban az esetekben, amikor az egyes szankciók alkalmazása mérlegelési jogkörükbe tartozik. Nagyobb teret biztosítva ezzel számukra, hogy egy adott ügyben igazságosan és irgalmasan járhassanak el. Az érintett 89 kánon közül 74-et érintett a módosítás, néhol a sorrend változott meg, és új eseteket is bevezettek. Az átszervezés során további 9 kánont helyeztek át különböző címek alá jobban minősítve és tartalmukat illetően homogénebbé téve őket. Ennek eredményeképpen számos korábban fakultatív szankció vált kötelezővé egyébként, vagy súlyosbító körülmény fennállása esetén. Végezetül néhol korlátozódott a hatóság azon joga, hogy elhalassza a büntetőjogi szankciók alkalmazását, ha az intézkedés haladéktalanul szükségessé vált a botrány elkerülése érdekében (Astiqueta 2021, 355-357).

## **6. A *Pascite gregem Dei* reform, avagy a latin kánoni büntetőjog megújítása**

### **6.1. A reform általános eredményei**

A latin Kánonjogi Kódex új VI. könyvének jogszabályanyaga lényegét tekintve követi elődje megfogalmazását, mégis teljesebb, könnyebben alkalmazható, jobban védi az Egyház igazságosságát. Az általunk vizsgált normarendszer tulajdonképpen az Egyház büntetőjogának ún. anyagi része és két területre oszlik. Az első a bűncselekmények és a

büntetések általában, és az alapvető büntetőjogot tárgyalja. Hét címet foglal magában. Az elsőben a büntetésekről általában, másodikban a büntető törvényről és a büntető parancsról beszél. A harmadik cím foglalkozik a büntető rendelkezéseknek alárendelt alánnyal, a negyedik cím három fejezetben szól a kánoni büntetésekről és más büntető intézkedésekről. Az ötödik cím a büntetések alkalmazásáról, a hetedik pedig azok elengedéséről, valamint a keresetek elévüléséről rendelkezik. Ezen első rész 53 kánon tartalmaz, és jelen alfejezetben az ebben történt jelentősebb változásokra koncentrálnak. A latin egyház büntetőjoga a reformot követően teljesebbé vált, mert immár beletartozik minden a harmadik évezredben a legsúlyosabban büntetendő cselekedetekre vonatkozó normával bevezetett eset. Könnyebben alkalmazható, mert csökkent a korábban a büntetés kiszabását illetően a bíróra hagyott túlzott mérlegelési mozgástér. Az igazságosság nagyobb védelme kapcsán pedig most kifejezetten a hívek jogainak védelmére, a botrányok rendezésre és az okozott károk helyreállítására került a hangsúly. Ezen utóbbi kritériumot a kiszabandó büntetések mértéke, illetve a büntetések elengedése kapcsán is rögzítették. Az új szöveg a korábbi 5 alkalomhoz képest most 16 alkalommal szól arról, hogy csak akkor kerülhet sor az elengedésre, ha az *ordinárius* józan megítélése szerint a tettes az okozott kárt helyrehozta. Erre a jóvátételre pedig az elkövetőt sürgetni lehet az 1336. kánonban rögzített jóvátévő büntetésekkel. Melyek köre kibővült, ahogyan korábban már említettük, pénzösszeg fizetésére történő kötelezéssel az Egyház céljaira, eltiltással az egyházi vagy szerzetesi öltözék viselésétől, valamint megfosztással a gyóntatási vagy prédikálási felhatalmazástól, illetve az egyházi díjazástól. A büntető óvintézkedések és a vezeklések fejezet kapcsán fel kell hívnunk a figyelmet két lényeges újításra. Az 1339. kánon 4. §-a kimondja, ha valakit eredménytelenül részesítettek figyelmeztetésben, számára büntető parancsot kell kiadni, az 5. § pedig visszaesés veszélye esetén visszavezeti a Latin Kódexbe a felügyelet intézményét. Végezetül ugyancsak kiemelendő a bűncselekmények elévülési idejének megváltoztatása. Az 1362. kánon rendelkezése szerint a Szentszéknek fenntartott gazdasági jellegű büntetendő cselekmények, vagy a hivatallal való visszaélések bűnvádi kereseteinek elévülési ideje 5 év helyett 7 évre változott. A kiskorúak és kiszolgáltató személyek elleni abúzust illetően pedig 20 évre emelkedett, és a nagykorúság elérésétől számlálódik (Pighin 2021, 64-69).

## 6.2. Változás a kényszerítő rendelkezéseknek alávetett alany megnevezésében

Az Egyház kényszerítő hatalmának alávetett alany meghatározását a Latin Kódex új VI. könyve 1311. kánonjának 1. §-a rögzíti. Mely személy, érvényes vízkereszttség révén a krisztusi közösség tagja, mely közösségnek célja a *salus animarum*, vagyis a lelkek üdvössége. Egyrészt az egyén lelkének üdvössége, aki jelen esetben valamilyen büntetendő cselekmény feltételezett elkövetője, másrészt természetesen az egész közösségre is vonatkozik. Így az egyén által elkövetett büntetendő cselekedet képes megakadályozni az üdvösség elérését mind maga az elkövető, mind közössége számára. Ebben az értelemben a büntetett azt a pillanatot foglalja magában, amikor a bűnös ember eltévedt az Egyházban a *salus animarum* felé vezető úton, megsebezve ezzel a Teremtő által megálmodott ember és közösség modelljét. Ez a seb, mint betegség tehát a konkrét személyben, a krisztushívő elkövetőben fakad, aki Isten képmása, és megsebzett ugyan a bűn által, de mégis a megváltottak közösségének tagja (Astiqueta 2010, 286-287). Az 1917-es Kánonjogi Kódex 2214. kánonjának 1. §-ában ezeket az alanyokat elkövetőknek (*delinquentes*) nevezi, akiket az Egyháznak született és saját joga, minden emberi tekintélytől függetlenül, lelki és időbeli büntetésekkel kényszeríteni.

Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv kiadását megelőző kódexrevíziós munkálatok során azonban a kényszerítő rendelkezéseknek alávetett személyekről szóló kánon jelentősen átalakult. A norma fejlődése során a büntető rendelkezéseknek alávetett alany megnevezésében megfigyelhető volt néhány alig szembeötlő, mégis jelentős változás. Az eredeti Szankciókról szóló 1. kánon 1. §-a őket csupán krisztushívőknek (*christifideles*) nevezte, akiket az Egyháznak született és saját joga büntető rendelkezésekkel kényszeríteni, ha törvényt vagy parancsot sértettek, illetve viselkedésükkel botrányt okoztak. Az 1980-as Kódextervezet 1263. kánonja már szorosabb összefüggésbe hozta a büntetendő cselekedeteket a vélt vagy valós elkövetőikkel, és a személyeket elkövető krisztushívőknek (*christifideles delinquentes*) titulálta, és ugyanez a jelenség figyelhető meg az 1982-es Séma 1311. kánonjában, valamint az 1983-as Kánonjogi Kódex 1311. kánonjában is (Peters 2005, 1135).

A VI. Könyvet illető legújabb reformnak köszönhetően, melynek eredményeképpen a *Pascite gregem Dei* apostoli konstitúcióval került kihirdetésre 2021. május 23-án, újabb nagyon finom, szintén lényegi átalakulás történt az alárendelt személyek elnevezésében, ami a keresztény antropológia egyik alapelve bevezetésének tekinthető. Az új VI. könyv 1311. kánonjának 1. §-a szerint ugyanis az Egyháznak a krisztushívőket (*christifideles*) van született és saját joga büntetendő rendelkezésekkel fenyegetni. Pontosabban pedig azokat a krisztushívőket, akik büntetendő cselekedeteket követtek el (*qui delicta comiserint*). Megválaszolva ezzel azt a kérdést, hogy mi az embernek az az önazonossága, melyet a Kódex szem előtt tart, ami pedig nem más, mint a krisztushívő fogalma. Hiszen az Egyház hagyományosan a bűn, és nem a bűnös elítélését különbözteti meg. A kánoni büntetőjognak tehát először is az Isten képére és hasonlatosságára teremtett embert kell figyelembe vennie. Azt, aki a választás szabad lehetőségét kapta, de vétkezett, amikor elfordulva Istentől, megtagadta a Tőle való függését. Isten azonban ezután sem feledkezett meg a teremtményéről, felajánlva neki, hogy a Krisztus általi megváltásban visszanyerje eredeti jóságának tudatát, amelyet semmilyen bűn vagy büntetés nem törölhet el.

Bűnözőről vagy elkövetőről beszélni a fentiek értelmében tehát azt jelenti, hogy a személyt egy címkével kategorizáljuk, ami a megváltás tagadásának tűnik. Ellenben a krisztushívő megerősítése, aki elkövette a büntetendő cselekedetet, azt látszik jelezni, hogy a bűncselekmény és a személy nem azonos. Így tulajdonképpen a krisztushívő eredeti jóságának megerősítése történik meg, aki bár elkövette a büntetendő cselekedetet, mégsem veszíti el az üdvösség lehetőségét. S ez a kánoni büntetőjog alkalmazásának helyes megközelítése (Astiqueta 2021, 358-359).

### **6.3. Az egyes kánoni büntetendő cselekedeteket érintő legfontosabb újítások**

A Latin Kódex VI. könyvének második része az egyes büntetendő cselekményekkel és az értük rendelt büntetésekkel foglalkozik, és 36 kánont tartalmaz. Első hat címe tulajdonképpen hat típusba sorolja a krisztushívők által elkövethető kánoni büntetendő cselekedeteket, az utolsó hetedik cím pedig általános szabályt fogalmaz arra az esetre,

amire nincsen a Kódexben rögzített büntetőjogi tényállás, de a tett mégis súlyosan törvénysértő, illetőleg sürgős a szükség a botrányok helyrehozatalára. A krisztushívók által elkövethető büntetendő cselekmények típusai a következők: a hit és az Egyház egysége elleniek, az egyházi hatóság és a tisztségek gyakorlása elleniek, és a szentségek ellen elkövetettek. Büntetendő cselekmények a jóhírnév ellen, valamint a hamisítás. Továbbá a különleges kötelezettségek ellen elkövetett büntetendő cselekedetek, végezetül pedig az emberi élet, méltóság és szabadság elleniek. Azonban mégsem tekinthetünk el attól, hogy az elkövető ártatlanságának általános alapelvéből induljunk ki, mely a reformnak köszönhetően bevezetésre került az 1321. kánon új 1. §-ában. A szakértők és a püspöki konferenciák előzetesen nagyon kérték, és fontos jelentősége van annak, hogy az 1. §-ba került. Ugyanis mielőtt egy büntetendő cselekmény megítélésére sor kerül, első lépésként meg kell erősíteni a személy ártatlanságát.

A kánoni büntetőjog az Egyházat alapjaiban érintő bűncselekményeket legsúlyosabban büntetendő cselekedeteknek nevezi, azaz *delicta graviora*nak. Körüket a MP *Vos estis lux mundi* öt büntetendő cselekménnyel bővítette, melyek az új VI. könyvbe is bekerültek a Szentszéknek fenntartott önmagától beálló kiközösítés büntetéssel (Artner 2020, 25).

Fent említett *motu proprio* 2019. június 1-jén lépett hatályba és 2023. március 25-én frissültek rendelkezései a kiskorúak, valamint a kiszolgáltatott személyek elleni abúzzsal kapcsolatosan. Hatására bővült jelentősen az emberi élet, méltóság és szabadság elleni bűncselekmények csoportja, mert ide illesztették be rendelkezését a kiskorúak elleni abúzzsal kapcsolatosan. Az 1398. kánon ugyanis büntetni rendeli azt, aki kiskorúval (illetve a jog által ilyennek elismert személlyel) a 6. parancs elleni büntetendő cselekedetet követ el. Továbbá az is, aki ráveszi a fent említett személyeket pornográf előadásokban való részvételre, vagy erkölcstelen módon szerez, magánál tart, illetve terjeszt róluk készített pornográf képeket. Nagyon nagy a jelentősége annak, hogy e kánon a felsorolt kiegészítésekkel átkerült a klerikusok különleges kötelezettségei ellen elkövetett büntetendő cselekedetek sorából az emberi méltóság ellen elkövetettek közé. Ugyanis ezzel már nemcsak a klerikusokat, hanem az Egyházban méltósággal, hivattal rendelkező, vagy funkciót gyakorló világi krisztushívókat is büntetni rendeli a törvényhozó, ha erőszakkal, fenyegetéssel vagy hatalmukkal visszaélve követnek el büntetendő cselekményt a hatodik parancsolat

ellen, vagy arra kényszerítenek valakit, hogy szexuális cselekményeket végezzen vagy viseljen el. Ez ismét a *VELM* rendelkezésére utal, ami mindenkire nézve határozza meg a személyes szentség és erkölcsi elköteleződés követelményét, mely szükséges az Evangélium hirdetésének teljes hitelességéhez, és az Egyház küldetésének hatékonyságához (Ferenc pápa 2019).

A 2021. december 08-án hatályba lépett új VI. könyv a szentségek ellen elkövethető büntetendő cselekedetek esetén is számos lényeges változtatást eszközölt. Kibővítette körüket néhány már korábban létező, de a korábbi Latin Kódexben nem szereplő tényállással. Ilyen például a szent rend feladásának megkísérlése nők számára, vagy a szentgyónás szövegének technikai eszközre történő rögzítése, és rosszindulatú terjesztése. Végezetül olyan új esetek is bekerültek, mint a szent színek szentségtörő célra történő átváltoztatása, illetve a szentségek szándékos kiszolgáltatása azok számára, aki tiltva vannak a vételüktől.

## **7. A *Vocare peccatores* reform, avagy a keleti katolikus egyházak büntetőjogának megújítása**

A Katolikus Egyház kora társadalmának igényeihez mérten újfent rögzítette a krisztushívők jogainak védelmére és érvényesítésére szolgáló saját büntetőjogát. E törekvés révén pedig az isteni jog, amely a kinyilatkoztatásban megismerhetővé vált, mindenkor meg tud jelenni a krisztusi közösség joggyakorlatában (Artner 2020, 35).

Meggyőződéssel állíthatjuk, hogy most már az egész krisztusi közösség joggyakorlatában, ugyanis a Latin Kódex VI. könyvének megújítását követően elindult a keleti büntető fegyelem felülvizsgálata is. A 2023. március 20-án aláírt és április 5-én közzétett *Vocare peccatores* kezdetű *motu proprio*val kerültek kihirdetésre a keleti katolikus egyházak törvénykönyvében bevezetett büntetőjogi változások, és az új keleti kánoni büntetőjog 2023. június 29-én lépett hatályba. A reform a keleti hagyomány és kánonjog sajátosságait figyelembe véve zajlott. Az új büntetőjogot kihirdető rendelkezésben Ferenc pápa megerősítette, hogy a Katolikus Egyházban a büntetés célja az igazságosság helyreállítása, a bűnös megjavítása, valamint a botrány és kár jóvátétele. Hangsúlyozta azt is, hogy az elkövetők számára a kánoni büntetés elsősorban a gyógyuláshoz szükséges orvosság, valamint kiemelte a szent pásztorok

felelősségét Isten népének rájuk bízott részét illetően.

A *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* XXVII. címének 22 kánonjában, valamint 1152. kánonjában kerültek bevezetésre valamilyen módosítások. Ezeknek köszönhetően a megújult keleti büntetőjog immár sokkal egyértelműbben rögzíti, hogy mely büntetendő cselekedetek esetén szükséges az illetékes egyházi hatóság beavatkozása. A Keleti Kódex 1402. kánonja egy új paragrafussal bővült, ami a CIC 1341. kánonjához hasonlóan elrendeli a büntetőeljárás megindítását abban az esetben, ha a *hierarcha* a rendelkezésére álló semmilyen egyéb lelkipásztori eszközzel sem tudta eléggé (*neque...satis posse*) a megsértett igazságot helyreállítani, a tettet megjavítani és a keletkezett botrányt helyrehozni. Az új keleti büntetőjogba a CIC 1321. kánonjának 1. §-ában foglaltak párhuzamára szintén bevezetésre került az elkövető ártatlanságának alapelve, vagyis, hogy a személy ártatlannak tekintendő mindaddig, amíg az eljárás során az ellenkezője bizonyítást nem nyer. A súlyosbító tényezőket tartalmazó 1416. kánon szintén új paragrafussal egészült ki, miszerint azokat, akik ittas állapotban követtek el büntetendő cselekedetet, és ezen állapotot a cselekmény elkövetésének elősegítése érdekében idézték elő, súlyosabban kell büntetni, mint ahogyan azt a törvény eredetileg megszabja. Emellett az egyes büntetendő cselekedetek esetében kiszabandó szankciók immár pontosabban rögzítésre kerültek, és a klerikusokkal szemben alkalmazott joghátrányokat is precízebben meghatározta a törvényhozó. Az egyes büntetések kiszabása továbbra is ítélettel vagy közigazgatási intézkedés útján határozattal történik, ugyanis a keleti hagyomány továbbra sem ismeri el az önmagától beálló (*latae sententiae*) büntetéseket.

Mindezek mellett olyan új büntetések is bekerültek a CCEO XXVII. címébe, melyek korábban nem voltak a keleti büntető fegyelem sajátjai. A büntetőjogi tényállások száma ugyancsak megnövekedett, és több olyan új büntetendő cselekményt is rögzítettek a Keleti Kódexben, ami a latinban is teljesen újnak számít. Eddig ugyanis a keleti kánoni büntetőjog részét sem képezte az eucharisztikus színek szentségtörő célra való átváltoztatása, a pápai titok megtartásának megsértése, a szent szolgálat szándékos és törvénytelen elhagyása, a szentgyónás bármilyen technikai eszközzel való felvétele és tömegtájékoztatási eszközökön keresztül történő rosszindulatú terjesztése, a nők pappászentelésének kísérlete, a gazdasági téren elkövetett büntetendő cselekedetek, valamint a szent liturgia bemutatása olyan

személy által, aki nincsen pappá szentelve, végezetül pedig a szándékos szentségkiszolgáltatás azok számára, akik el vannak tiltva az adott szentség vételétől. A fentiekben felsoroltak mellett a XXVII. címben immár a kiskorúakkal vagy kiszolgáltatott személyekkel szemben, a tisztaság ellen elkövetett büntetendő cselekmények is helyet kaptak. E szexuális büntetendő cselekedetek elkövetése esetén pedig ezentúl nemcsak a klerikusok, hanem az egyházi hivatalt, tisztséget betöltő világi krisztushívők és szerzetesek is büntethetők az 1453. kánon 7. §-a rendelkezésének értelmében, és ezekben az esetekben az elévülési idő húsz évre emelkedett (Sereghy 2023, 171-174).

A *Pascite gregem Dei* és a *Vocare peccatores motu proprio* által bevezetett újításokat vizsgálva tehát megállapíthatjuk, hogy számos kánont tekintve csaknem szóról szóra megfeleltethető egymásnak az új latin és keleti büntetőjogi norma. Ezen állításunk pedig leginkább a törvénykönyvekben megjelenő új büntetendő cselekedetek esetében bizonyul igaznak. Mindemellett azonban a latin és a keleti hagyomány szerint használt kifejezéseket elemezve számottevő alaki eltérést figyelhetünk meg jelentésbeli megegyezés mellett. A latin büntetőjog ugyanis a klerikusi állapotból való elbocsátást (*dimissione e statu clericali*) míg a keleti a letételt (*depositione*) alkalmazza. Valamint az előljáró megnevezéseként a latin-keleti *ordinarius-hierarcha* különbségtétel is megmaradt. Az új keleti büntetőjogban szerepelnek emellett olyan kánonok is, melyek ugyan a CIC büntető normáin alapulnak, de módosításra kerültek a keleti büntetőfegyelem sajátos vonásainak figyelembevételé miatt. A CCEO 1429-1430. kánonjai ugyanazokat a büntetéseket (megfosztás, eltiltás, kötelezés) tartalmazzák, mint a CIC 1336. kánonja, de a pénzbüntetés kiszabása esetén a keleti katolikus egyházakban a törvényhozó a részleges jogra bízva a követendő szabályok meghatározását, hiszen a CCEO nem ismeri a püspöki konferencia intézményét. Továbbá a CCEO 1436. kánonjának új paragrafusa szerint is büntetendő cselekmény, ha a pápa intézkedése ellen valaki a püspöki kollégiumhoz fordul jogorvoslatért. Azonban a CIC párhuzamos 1366. kánonjától eltérően, a keleti jog nem említi az ökumenikus zsinatot a püspöki kollégium mellett. Az egyházi rend szentségének kiszolgáltatását érintő büntetendő cselekmények elkövetésekor pedig a keleti törvénykönyv szerint a megfelelő büntetés kiszabása csak ítéletben (bizonyos esetekben határozatban) történhet, mivel, ahogyan azt már fentebb leírtuk, a CCEO nem ismeri az önmagától



beálló büntetéseket (Sereghy 2023, 174-176).

A megállapítottak fényében tehát világosan látható, hogy a *Vocare peccatores* rendelkezéssel Ferenc pápa szigorította a keleti katolikus egyházak büntetőjogát. Megjelentek olyan körülmények a Keleti Kódexben, amelyek fennállása esetén az elkövető számára szigorúbb büntetést kell kiszabni. A büntetések maguk is pontosabban meghatározásra kerültek, emellett a klerikusokkal szemben alkalmazható szankciók listája is részletesebben kidolgozottá vált. Végezetül olyan új büntetendő cselekmények is bekerültek a keleti egyházak törvénykönyvébe, amelyeket eddig a 2001-ben és 2010-ben kiadott *Sacramentorum sanctitatis tutela motu proprio* szabályozott. Így a kiskorúak és a kiszolgáltatót személyek sérelmére elkövetett szexuális büntetendő cselekményeket ezentúl a keleti kánoni büntetőjog is szintén magában foglalja (Sereghy 2023, 176-177).

## 8. Befejezés

Az új latin és keleti büntetőjogot párhuzamosan tanulmányozva egyértelműen megfogalmazhatjuk, hogy a revízió során a keleti egyházfegyelmet összehangolták a latin büntető fegyelemmel, és a változtatások nagy része a *Pascite gregem Dei*-ben foglaltakon alapul. A reformnak köszönhetően lényegesen nagyobb harmónia figyelhető meg a két törvénykönyv büntető fegyelme között, mint korábban, ugyanakkor tiszteletben tartva a keleti jog lényeges sajátosságait. Melyek szerint egyrészt, a kánoni büntető törvény helyes alkalmazása első sorban a gyógyulás orvossága. Továbbá a büntetés nemcsak kizárólag javaktól való megfosztást jelent, pozitív cselekmény kirovásával ugyanis penitencia jelleget kap, és ez utóbbi elem sokkal jobban megfelel a keletre jellemző büntetések alapvetően *medicinális* jellegének. Valamint továbbra sincsenek önmagától beálló büntetések. Ezeket már az 1972-től 1990-ig tartó, a Keleti Kódex kihirdetésével záruló, ún. második keleti kodifikáció során eltörölték, és egy szentségjogi eszközt alkalmaztak helyettük. A gyóntatási felhatalmazás rezervációját, azaz megszorítását. A CCEO 1990 által rezervált feloldozások a szentségi pecsét közvetlen megsértése a szentgyónást illetően, a tisztaság elleni büntárs feloldozási kísérlete, valamint az eredményes abortusz bűnének feloldozási jogköre. Ez azt jelenti, hogy ezen esetekben a papnak nincsen felhatalmazása, hogy feloldozást adjon. Ami

az antik gyakorlatnak jobban megfelelő bűnbánati fegyelmi rend, hiszen a bűnbánók visszavétele az egyházi közösségbe a püspök feladata volt (Szabó 2012, 239).

A püspöknek tehát, amikor atyai és pásztori feladatait gyakorolja, úgy kell viselkednie Isten népének rábízott része irányában, mint aki szolgál. Tanúságtételén pedig Krisztus szeretetének kell felragyognia. Ennek a szeretetnek nemcsak az Egyház, a keresztény közösség és a büntetendő cselekmények áldozatai felé kell fordulnia, hanem a bűncselekményt elkövetők felé is, akiknek egyszerre van szükségük az irgalomra és a helyreigazításra (Ferenc pápa 2023). Az Egyház megújult büntetőjoga e helyes alkalmazásának köszönhetően az igazságosság és irgalmasság harmóniája megvalósításának valódi eszközeként fog funkcionálni. Hiszen a felelős előjáró az adott kánoni büntetéssel élve nem fogja az elkövetőket a kétségbeesés szakadékába taszítani, hanem ekképpen biztosítja számukra a gyógyulás helyes orvosságát.

## Bibliográfia

- Artner Péter (2020): Az isteni jogtól a pozitív törvényig: A katolikus egyház büntetőjog elmélete. In Kuminetz Géza – Szabó Péter – Ujházi Lóránd (szerk.): *Ratio intellegendi et ordo vivendi*. Budapest: Szent István Társulat, 25–49.
- Artner Péter (2020): Büntető- és fegyelmi jogi változások az 1983-as Codex Iuris Canonici kiadás óta. *Kánonjog* 22, 19-33.
- Astigueta, Damian Guillermo (2010): Medicinalità della pena canonica. *Periodica* 99, 251-304.
- Astigueta, Damian Guillermo (2021): Una prima lettura del nuovo libro VI del codice come strumento della carità pastorale. *Periodica* 110, 351-384.
- Del Pozzo, Massimo (2019): L'applicazione del concetto di diritto alla dimensione giuridica della chiesa. *Ius Ecclesiae* 31, 41-64.
- Erdő Péter (2021): *Az egyházjog lelke*. Budapest: Szent István Társulat.
- Erdő Péter (2014): *Egyházjog*. Budapest: Szent István Társulat.
- Ferenc pápa (2021): *Pascite Gregem Dei kezdetű apostoli rendelkezése, mellyel megújítja az Egyházi Törvénykönyv VI. könyvét*. Budapest: Szent István Társulat.
- Ferenc Pápa (2019): *Vocare peccatores* <https://www.vatican-news.va/hu/papa/news/2023-04/papa-keleti-egyhazak-motu-proprio-kanon-reform-buntetojog.html> Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Ferenc Pápa (2023): *Vos Estis Lux Mundi* [https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu\\_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html) Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Ghirlanda, Gianfranco (2021): Il vescovo padre e pastore della porzione del popolo di Dio. *Periodica* 110, 385-438.
- Peters, Edward Neal (2005): *Incrementa in Processu 1983 Codicis Iuris Canonici*.

- Montreal: Wilson & Lafleur.
- Pighin, Bruno Fabio (2021): *Il nuovo sistema penale della Chiesa*. Venezia: Marcianum Press.
- Sereghy Xénia (2023): *A keleti kánonjog lehetséges alternatívái a latin büntetőjog megújításához* [https://htk.ppke.hu/uploads/File/2023-24-1/disszertacio\\_Sereghy\\_Xenia.pdf](https://htk.ppke.hu/uploads/File/2023-24-1/disszertacio_Sereghy_Xenia.pdf) Hozzáférés: 2024. 02. 02.
- Szabó Péter (2012): *A keleti egyházak szentségi joga*. Nyíregyháza: Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola.
- Szabó Péter (2001): A keleti kodifikáció története (I.), A kezdetektől a II. Vatikáni Zsinatig. *Athanasiana* 12, 95-114.
- Szuromi Szabolcs Anzelm (2020): *A teológia és a kánonjog harmóniája*. Budapest: Szent István Társulat.